



HAL
open science

Continuité de la personne humaine et action divine : proposition d'une anthropologie théologique à partir des philosophies contemporaines de la nature et de l'esprit

Marc Bellion

► To cite this version:

Marc Bellion. Continuité de la personne humaine et action divine : proposition d'une anthropologie théologique à partir des philosophies contemporaines de la nature et de l'esprit. Religions. Université de Lorraine; Institut catholique de Paris, 2021. Français. NNT : 2021LORR0076 . tel-03281240

HAL Id: tel-03281240

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-03281240v1>

Submitted on 8 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

École doctorale Fernand Braudel
Centre de recherche ÉCRITURES (EA 3943)

Continuité de la personne humaine et action divine : proposition d'une anthropologie théologique à partir des philosophies contemporaines de la nature et de l'esprit.

Thèse présentée par M. Marc BELLION
pour l'obtention du doctorat en théologie,
spécialité : théologie catholique,
sous la direction de M. Jacques FANTINO
en co-diplomation avec l'Institut Catholique de Paris

Année universitaire 2020 - 2021

Soutenance : vendredi 26 mars 2021

Jury :

M. Jacques FANTINO	Université de Lorraine	Directeur de thèse
Mme Brigitte CHOLVY	Institut Catholique de Paris	Co-directrice
M. Anthony FENEUIL	Université de Lorraine	Co-encadrant
Mme Veronika HOFFMANN	Université de Fribourg	Rapporteure
M. Dominique LAMBERT	Université de Namur	Rapporteur
M. Jean-François PETIT	Institut Catholique de Paris	Examineur

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de thèse, M. Jacques Fantino, qui était prêt à accompagner mon travail avec beaucoup d'investissement et de disponibilité. Son expérience et ses connaissances m'ont beaucoup aidé au cours de ces années.

Je voudrais aussi remercier Mme Brigitte Cholvy et M. Anthony Feneuil qui ont su apporter leurs regards et compétences spécifiques et élargir ainsi ma compréhension du sujet.

Merci aux autres membres du jury, Mme Veronika Hoffmann, MM. Dominique Lambert et Jean-François Petit, pour avoir accepté de juger mon travail.

Toute ma reconnaissance va aux frères de la province dominicaine de France, et plus particulièrement aux membres de la communauté de Nancy, qui m'ont soutenu et encouragé du début jusqu'à la fin de mon projet.

Je ne voudrais pas oublier les autres membres de la famille dominicaine, de ma propre famille et mes ami·e·s qui se sont toujours intéressés à l'avancement de mon travail.

Sommaire

Introduction générale.....9

Chapitre 1^{er} :

Fondements théologiques de la personne humaine et sa continuité...20

I. La personne humaine.....22

II. Mort et résurrection de Jésus-Christ, la continuité de son humanité.....51

Chapitre 2 : La personne humaine durant sa vie terrestre :

apports de la notion d'émergence.....90

I. L'émergence dans la philosophie de la nature.....96

II. L'émergence dans la philosophie de l'esprit.....111

III. Personne et émergence.....124

IV. Continuité et émergence.....134

Chapitre 3 :

Le devenir de la personne à la mort : continuité et information.....156

I. Compréhension théologique de la personne après la fin de sa vie terrestre158

II. Personne et philosophie de l'information.....180

III. La condition de la personne après sa mort : une proposition.....190

Chapitre 4 :

Personne et création nouvelle : la résurrection de la chair.....207

I. La résurrection des morts dans les textes bibliques.....213

II. La création nouvelle.....226

III. Continuité de la personne et résurrection de la chair.....239

Conclusion générale.....259

Table des matières

Introduction générale.....	9
-----------------------------------	----------

Chapitre 1^{er}

Fondements théologiques de la personne humaine et sa continuité...20

Introduction.....	21
I. La personne humaine.....	22
1. L'être humain est créé à l'image de Dieu.....	24
a) « Image et ressemblance » dans l'Ancien Testament.....	25
b) « Image » dans le Nouveau Testament.....	29
2. Interprétation théologique de l'image de Dieu.....	31
a) Légitimité d'une interprétation théologique dépassant le cadre exégétique	31
b) Les différentes conceptions de l'image.....	33
(i) L'image comme exprimant le rapport entre l'humain et Dieu.....	33
(ii) L'image comme une réalité à la fois donnée et en devenir.....	36
(iii) L'image comme expression de la place originale de l'humain au long de l'histoire de la création.....	39
c) Proposition retenue.....	40
3. Nomination et appel de Dieu.....	43
a) Le nom et l'individuation.....	43
b) Appel en vue d'une fin.....	45
4. Continuité de la personne humaine.....	47
Conclusion.....	48
II. Mort et résurrection de Jésus-Christ, la continuité de son humanité.....	51
1. La mort de Jésus-Christ.....	53
a) La mort sur la croix.....	53
b) Le séjour des morts.....	55
2. La résurrection de Jésus-Christ dans les textes bibliques.....	56

a) Le tombeau vide.....	57
b) La résurrection de Jésus-Christ en 1 Co 15.....	58
c) Les apparitions.....	60
(i) Les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 30-32).....	60
(ii) L'apparition aux apôtres (Lc 24, 36-43).....	61
(iii) L'apparition à Marie-Madeleine (Jn 20, 11-18).....	62
(iv) Les apparitions aux disciples (Jn 20, 19-29).....	63
d) Le discours de Pierre (Ac 2, 22-31).....	64
3. Interprétations théologiques contemporaines.....	66
a) Continuité existentielle de Jésus-Christ de la vie terrestre à la résurrection : la réflexion d'Adolphe Gesché.....	68
b) Mort, résurrection et continuité de Jésus-Christ : quelques réflexions d'autres théologiens contemporains.....	74
(i) Wolfhart Pannenberg.....	75
(ii) Joseph Ratzinger.....	77
(iii) Walter Kasper.....	79
(iv) Karl Rahner.....	80
(v) Bernard Sesboüé.....	81
(vi) Joseph Moingt.....	82
(vii) Arthur Peacocke.....	84
c) Synthèse.....	85
Conclusion.....	87

Chapitre 2

La personne humaine durant sa vie terrestre : apports de la notion d'émergence.....	90
Introduction.....	91
I. L'émergence dans la philosophie de la nature.....	96
1. Définition et caractéristiques de l'émergence.....	96
2. Un réel stratifié.....	99

3. Émergence forte et émergence faible.....	102
4. Trois ordre d'émergence.....	104
a) Émergence de premier ordre.....	105
b) Émergence de deuxième ordre.....	106
c) Émergence de troisième ordre.....	107
5. Émergence et causalité descendante.....	109
II. L'émergence dans la philosophie de l'esprit.....	111
1. Les états mentaux.....	112
2. Le pouvoir causal des états mentaux.....	115
3. Conscience humaine et personne.....	122
III. Personne et émergence.....	124
1. Considérations anthropologiques : les apports scientifiques et philosophiques.....	125
2. Considérations théologiques.....	128
3. La personne comme sujet incarné.....	132
IV. Continuité et émergence.....	134
1. La notion de continuité.....	134
a) Approche générale.....	134
b) Temporalité et continuité.....	136
c) La distinction entre vivant et non vivant.....	137
2. Continuité psycho-somatique de la personne.....	140
a) Continuité physique.....	141
b) Continuité psychologique.....	144
3. Continuité de la personne et action divine.....	148
Conclusion.....	153

Chapitre 3

Le devenir de la personne à la mort : continuité et information.....156

Introduction.....157

I. Compréhension théologique de la personne après la fin de sa vie terrestre158

1. L'après-la-mort dans le Nouveau Testament.....	159
a) Le bon larron (Lc 23, 42-43).....	159
b) L'homme riche et le pauvre Lazare (Lc 16, 19-31).....	161
c) Sort de ceux qui sont morts avant la parousie (1 Th 4, 13-18).....	162
d) Être avec le Christ (Ph 1, 20-24).....	163
e) La possibilité d'être sans corps (2 Co 5, 1-10).....	164
2. Conceptions théologiques de l'eschatologie individuelle.....	166
a) Présentation.....	166
b) Objections faites à la doctrine de l'état intermédiaire.....	174
(i) Séparabilité de l'âme et du corps.....	175
(ii) Individualité et activité de l'âme séparée.....	177
(iii) Âme séparée et vision béatifique.....	177
(iv) Âme séparée et personne.....	178
c) Objections faites à la résurrection dans la mort.....	179
II. Personne et philosophie de l'information.....	180
1. Approche philosophique de l'information.....	181
2. Conséquences anthropologiques de la notion d'information.....	187
III. La condition de la personne après sa mort : une proposition.....	190
1. Existence active de la personne et mémoire de Dieu.....	190
2. Le caractère synchronique de la personne dans l'au-delà.....	195
3. Apports des notions d'émergence et d'information.....	196
4. Synthèse.....	199
Conclusion.....	202

Chapitre 4

Personne et création nouvelle : la résurrection de la chair.....	207
Introduction.....	208
I. La résurrection des morts dans les textes bibliques.....	213
1. La controverse avec les sadducéens.....	213
2. Le corps des ressuscités (1 Co 15).....	216

a) La résurrection des hommes a son origine dans celle du Christ.....	218
b) Ce qui demeure et ce qui change dans le processus de la résurrection.....	218
c) Le corps « spirituel ».....	221
3. Corps, vie selon l'Esprit et glorification (Rm 8).....	224
II. La création nouvelle.....	226
1. La création nouvelle dans la Bible.....	227
a) L'Ancien Testament.....	227
b) Le Nouveau Testament.....	228
2. La création nouvelle dans la théologie contemporaine.....	232
a) Les textes de Vatican II concernant la création nouvelle.....	232
b) Étude de théologiens contemporains.....	234
III. Continuité de la personne et résurrection de la chair.....	239
1. Importance de l'intégrité de la personne.....	239
2. Différentes conceptions théologiques de la résurrection de la chair.....	241
a) Résurrection avec une corporéité nécessairement matérielle.....	241
b) Résurrection par conservation de l'histoire personnelle dans une condition corporelle.....	247
c) Résurrection indépendante de la matérialité.....	249
3. Proposition retenue pour la résurrection de la chair.....	251
Conclusion.....	255
Conclusion générale.....	259
Bibliographie.....	270

Introduction générale

Les sciences de la nature ne cessent de faire des progrès concernant la connaissance de l'homme, de son fonctionnement organique et mental. En lien avec ces découvertes scientifiques se mène une recherche philosophique sur ces mêmes questions, particulièrement pour ce qui touche au niveau mental auquel s'intéresse en premier lieu la philosophie de l'esprit. Or, concernant l'humain, les chrétiens sans formation particulière en théologie ne connaissent le plus souvent la réflexion théologique que par le biais de questions éthiques et des débats sociétaux qu'elles suscitent. C'est bien d'une manière, mais cela reste insuffisant quant à l'explicitation de la foi au plan pastoral. Le questionnement éthique doit être articulé à une anthropologie théologique. Ceci d'autant plus que, depuis ses débuts, le christianisme pose la question de l'homme et du rapport qu'il a avec son Créateur. C'est pourquoi la théologie doit prendre place dans la culture aux côtés des discours scientifiques et philosophiques, en prenant en compte ce que ceux-ci disent de l'homme et du monde. Elle le fait cependant selon sa propre perspective, héritée des générations antérieures, qui prend en compte la révélation dans laquelle il est question de réalités, comme par exemple la résurrection des morts, qui ne relèvent pas d'une recherche purement scientifique ou philosophique.

Si la théologie a vocation à entrer en débat avec la culture pour présenter la compréhension chrétienne du monde et de l'homme, l'histoire montre également qu'il est bénéfique pour elle de se servir de concepts scientifiques ou philosophiques pour exprimer ses convictions avec plus de précision et de pertinence et d'être ainsi en consonance avec la culture de l'époque. Nous verrons que c'est le cas en anthropologie chrétienne. Nous pensons en effet que les découvertes des sciences sont compatibles avec une vision plus large incluant la théologie grâce à une médiation philosophique. Cependant, il faut rappeler que théologiens et philosophes ont souvent des difficultés à dialoguer parce que les premiers s'expriment en se servant de concepts philosophiques que les seconds, ou bien n'utilisent pas ou plus, ou bien auxquels ils ont donné entre-temps, avec le développement de la pensée contemporaine, une signification différente. Dans la ligne anthropologique qui est la nôtre, nous verrons que le dialogue est possible tant que sciences et philosophie travaillent de manière ouverte, c'est-à-dire sans *a priori* scientifique ou réductionniste¹.

Le travail présenté ici poursuit notre itinéraire personnel qui, partant des sciences de la nature, plus précisément de la biochimie, nous a conduit à la philosophie et à la théologie. Notre formation scientifique s'est achevée par un doctorat² qui nous a donné d'étudier la persistance et la capacité d'adaptation d'un organisme vivant en réponse à des variations sévères, voire létales, des conditions environnementales. En philosophie, dans le cadre d'un mémoire de master³, nous avons travaillé l'argument ontologique de Kurt Gödel qui traite

1 Dit autrement, le naturalisme inhérent aux sciences doit rester d'ordre méthodologique et les positionnements philosophiques qu'il suscite doivent rester ouverts à d'autres formes de rationalité comme la théologie. Voir l'étude d'E. Poirot : Estelle POIROT BETTING, *La relation entre deux compréhensions du monde: Science et Théologie. Conditions, modalités.* [en ligne], Thèse de doctorat, Université de Lorraine, Metz, 2016, URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01754677>.

2 Marc BELLION, *Caractérisation fonctionnelle de gènes impliqués dans la tolérance au stress métallique chez les champignons ectomycorhiziens par agrotransformation d'*Hebeloma cylindrosporum*.* [en ligne], Thèse de doctorat, Université Henri Poincaré (Nancy 1), 2006, disponible sur <<https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-02812833>>.

3 Marc BELLION, *L'argument ontologique de Kurt Gödel à l'aune de la théorie des types*, Mémoire de master, Université Lille 3, 2013.

de l'existence de Dieu du point de vue de la logique formelle. Dans notre formation théologique, nous avons suivi la même ligne de travail qui consiste à examiner la continuité dans le changement. Notre mémoire de licence canonique, intitulé « Anthropologie chrétienne : émergence, information et résurrection », constitue la base de la recherche que nous présentons dans cette thèse. Même si cette recherche se situe au niveau fondamental et théorique, elle a aussi un intérêt pour la pastorale. Certains éléments étudiés peuvent être utilisables assez facilement à cet effet.

Les rappels précédents expliquent que nous ayons particulièrement à cœur la rencontre entre la théologie et les sciences de la nature dans laquelle une certaine médiation philosophique joue un rôle indispensable. Ceci explique aussi certains choix dans les auteurs retenus, en fonction de leur spécialisation et des domaines dont ils traitent. La perspective ainsi choisie fait que les sciences humaines et sociales sont moins présentes que ne le sont les sciences de la nature. Ce trait se retrouve chez un certain nombre d'auteurs, ayant un parcours à la fois scientifique et philosophique ou théologique. C'est le cas par exemple de Arthur Peacocke, dont il sera largement question par la suite, ou, dans le monde francophone, de Henri Atlan⁴.

Dans le contexte que nous venons d'évoquer, nous nous intéressons plus particulièrement à la question de la continuité de la personne humaine durant sa vie terrestre et au-delà. Même si cette affirmation de continuité de la personne peut paraître de sens commun, elle ne va pas de soi. Il nous faudra élucider autant la notion de personne que celle de continuité. Est-il possible de dire que quelqu'un est toujours le même alors que ses propriétés n'arrêtent pas de changer au cours de sa vie terrestre (taille, états physiologiques, connaissances...) et, dans une plus grande mesure encore, après sa mort ? Nous avons conscience que la notion de continuité n'est pas univoque. Il est

4 Cf. Henri ATLAN, *Cours de philosophie biologique et cognitiviste. Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob, 2018.

possible d'en donner plusieurs définitions en fonction du domaine ou de l'objet d'étude visé. Dans l'action politique par exemple, la continuité peut être considérée comme celle des personnes qui sont en responsabilité (toujours les mêmes individus) ou comme la tenue d'une ligne directrice malgré le changement des personnes. Plus généralement, la question de la continuité a été débattue en philosophie. Si nous considérons la continuité comme la permanence d'une identité dans le temps, chercher la continuité revient à répondre à la question « qu'est-ce qui demeure ?⁵ ». La réponse est ce que John Locke appelle un « sortal », terme qu'il a introduit pour désigner l'essence d'une chose en vue de la définir, ou bien une espèce afin de classer et de compter des objets, ou encore un concept permettant de parler de la continuité d'une chose et de la fin éventuelle de son existence⁶. On peut constater que la plupart des substantifs désignant des objets concrets sont des sortaux, par exemple, voiture, chauve-souris, sachant que certains peuvent être limité à une phase, sans que l'objet en question cesse d'exister. C'est le cas, par exemple, de l'enfant qui devient adulte.

Dans notre travail, la réflexion porte sur la personne humaine qui sera donc le sortal principal dont nous allons chercher à exprimer la continuité à travers les différentes phases de son existence. L'existence s'entend ici au sens d'existence d'un individu humain. Pour la phase terrestre nous considérons que cette existence de la personne va de sa conception à sa mort. Par rapport à ce qui se passe après la mort, nous montrerons qu'une existence individualisée et active est alors possible, mais selon d'autres modalités. Notre ligne de recherche suit donc le fil de l'existence de la personne selon ces différentes modalités. Cela explique que l'exposé ne se présente pas selon un ordre plus habituel en anthropologie théologique : la condition de l'homme créé initialement par Dieu, la condition marquée par le péché et la mort, la

5 Cf. David WIGGINS, *Identity and Spatio-temporal Continuity*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 27.

6 Cf. Richard E GRANDY, « Sortals » [en ligne], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, URL : <https://plato.stanford.edu/entries/sortals>. Consulté le 25 septembre 2020.

condition sauvée par le don de la grâce. Nous adoptons comme perspective de travail la continuité de la personne, continuité qui est articulée à l'action divine orientée vers l'accomplissement de la personne à la résurrection.

La perspective de travail retenue engage la manière dont nous allons travailler. Nous voulons d'abord montrer que l'idée de la continuité de la personne peut déjà être appuyée par l'interprétation de textes bibliques et aussi d'autres textes issus de la théologie, principalement contemporaine. Ce travail n'a pas pour but de faire un état de la question sur la continuité de la personne, en exégèse ou en théologie, mais de montrer que l'idée de continuité de la personne humaine constitue une lecture possible des bibliques et théologiques, au sens où elle figure dans l'ensemble des interprétations bibliques relevées et dans le champ théologique contemporain. Nous voulons ensuite exprimer l'idée de la continuité de la personne à l'aide d'outils de conceptualisation contemporains.

Un autre aspect important de notre travail doit être précisé. Nous voulons le situer dans le courant de la théologie analytique. Pour comprendre à quoi correspond ce courant, nous revenons brièvement sur son histoire qui a ses racines dans la philosophie analytique. Comme figures fondatrices de cette dernière, on peut nommer Gottlob Frege et Bertrand Russell. C'est au début du XX^e siècle qu'est apparu ce courant philosophique qui a voulu analyser de plus près la langage humain pour voir les implications de ce dernier sur la façon de penser des hommes. La philosophie analytique est née de ce tournant linguistique (*linguistic turn*), mais elle n'en est pas restée là. Rapidement on s'est aperçu que cette méthode d'analyse pouvait s'appliquer à un grand nombre de questions philosophiques et le champ de la philosophie analytique s'est étendu. Un aspect important de sa façon de faire est de définir chaque notion et d'énumérer et de décrire les différentes positions tenues. Ceci vise à procurer la meilleure intelligibilité possible et à favoriser un échange plus aisé avec d'autres auteurs travaillant la même question tout en défendant d'autres

options. Il faut noter aussi que le rapport à l'histoire est différent. La tradition analytique est beaucoup moins intéressée par l'histoire de la philosophie que ne l'est la philosophie dite continentale. Cela ne veut pas dire qu'elle soit anhistorique mais que l'accent est mis sur le sujet traité qui prime par rapport à l'histoire du traitement qu'il a connu.

Michael Rea montre⁷ que c'est par le biais de philosophes de la religions, s'inscrivant dans le courant analytique, qu'a pu se développer la théologie analytique. Il ne s'agissait plus seulement d'appliquer de l'extérieur cette méthode à la religion comme le fait la philosophie de la religion, mais de construire une réflexion théologique en tant que telle. Selon Andrew Chignell⁸, le terme « théologie analytique » est apparu pour la première fois en 2009 avec le titre du livre dirigé par le théologien Oliver Crisp et le philosophe Michael Rea qui voulaient trouver un terrain d'entente et de collaboration entre philosophes, théologiens et historiens des religions. Crisp⁹ rappelle en quoi consiste le travail effectué par tous les théologiens. Il s'agit d'explicitier la tradition chrétienne d'une Église en tant que membre de cette tradition. Pour cela, il utilise les textes de cette tradition, notamment l'Écriture, et recourt à la raison et à la pratique comme des sources de jugement. La théologie analytique se comprend alors comme une façon particulière de faire de la théologie, inspirée dans sa méthode par celle de la philosophie analytique, et répond ainsi aux exigences de la tâche commune des théologiens. On peut aussi remarquer qu'elle a une certaine proximité avec la théologie scolastique. Rea relève également les critiques adressées à la théologie analytique et les limites inhérentes à sa démarche¹⁰. Parmi celles-ci, il y a l'insistance sur une

7 Cf. Michael REA, « Introduction », dans Oliver CRISP et Michael REA (éds.), *Analytic Theology, New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

8 Cf. Andrew CHIGNELL, « The Two (or Three) Cultures of Analytic Theology: A Roundtable », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, n° 3, 2013.

9 Cf. Oliver CRISP, « Analytic Theology as Systematic Theology », *Open Theology*, vol. 3, 2017.

10 Cf. Michael REA, « Introduction », dans Oliver CRISP et Michael REA (éds.), *Analytic Theology, New Essays in the Philosophy of Theology*, *op. cit.*

trop grande recherche d'objectivité qui tend à être moins attentive à l'expérience personnelle. Il y a aussi le risque d'un dépassement de ce que des êtres finis, les hommes, peuvent légitimement dire de Dieu et de son agir qui transcendent la condition humaine.

Nous avons choisi de profiter des avantages que cette approche offre, en particulier le dialogue plus facile avec les sciences de la nature. Nous n'adopterons par contre pas le formalisme poussé qui est rencontré parfois dans la tradition analytique. Comme nous l'avons dit, notre recherche est construite en plusieurs étapes. À chacune d'entre elles, nous relevons l'ensemble des interprétations des textes étudiés, bibliques ou théologiques, pour vérifier que l'idée de la continuité de la personne s'inscrit dans cet ensemble. Notre but est en effet de montrer l'existence d'interprétations qui appuient cette idée tant dans l'Écriture que dans la théologie contemporaine.

Notre réflexion théologique s'appuie aussi sur le réalisme critique¹¹. Il repose sur deux principes. Le premier est ontologique et affirme qu'une réalité, extérieure à l'esprit humain, existe. Le deuxième principe est épistémologique et affirme qu'il est possible de connaître cette réalité par une analyse critique selon une procédure qui réunit l'activité de conception et de théorisation avec la vérification par l'expérience. Le réalisme critique constitue une voie médiane entre réalisme naïf et idéalisme qui se démarque de la philosophie kantienne en tenant que la réalité non seulement existe mais qu'elle peut en plus être connue¹². Position largement répandue en sciences, le réalisme critique a été introduit en théologie par Ian Barbour en 1966. Dans l'existence chrétienne en effet, il y a d'un côté, selon Barbour, des éléments empiriques constitués par l'expérience accumulée, héritée et vécue, individuelle et

11 Nous nous appuyons pour cette présentation du réalisme critique sur la thèse de théologie : Estelle POIROT BETTING, *La relation entre deux compréhensions du monde: Science et Théologie. Conditions, modalités*. [en ligne], Thèse de doctorat, Université de Lorraine, *op. cit.*, p. 119.

12 Cf. Andreas LOSCH, « On the origins of critical realism », *Theology and Science*, vol. 7, n° 1, 2009.

communautaire, et de l'autre des éléments théoriques qui composent les doctrines. L'application du réalisme critique à la théologie permet aussi d'employer la notion de modèle comme c'est le cas dans les sciences. Selon Barbour, un modèle théologique est analogique, il n'est ni une description littérale de la réalité ni une fiction utile, mais une construction humaine qui nous aide à interpréter l'expérience en imaginant ce qui ne peut être observé¹³. Le parallèle entre investigation scientifique et recherche théologique est possible parce que les deux disciplines se réfèrent à un monde unique (il n'y a qu'une réalité) et il leur permet d'être en dialogue l'une avec l'autre. Il faut remarquer que la conception du monde n'est pas la même dans les sciences et en théologie. Pour les premières il s'agit de la nature, pour la seconde, de la création et de sa relation au Créateur. Le monde selon les sciences est inclus dans celui qui est considéré par la théologie. C'est pourquoi, affirmer une réalité unique et un parallèle méthodologique n'obligent pas à avoir un langage unique entre théologie, philosophie et science, de même que le langage diffère, par exemple, entre physique et biologie parce que les perspectives et les niveaux d'observation sont différents.

Appliqué à la continuité de la personne articulée à l'action divine, cela signifie qu'il est possible de penser l'homme grâce aux sciences et à la philosophie et que leurs apports peuvent trouver leur place dans un tableau plus large dressé par la théologie qui s'intéresse tant au statut de la personne terrestre qu'à son existence après la mort.

A l'aide du réalisme critique et de la méthode analytique nous allons construire un modèle anthropologique. Il s'agira d'un modèle théologique au sens de Barbour dont nous venons de parler. Il sera proche de ce qu'on appelle dans les sciences humaines et sociales un modèle conceptuel. Nous entendons par là une description, donc un ensemble de propositions, qui mettent en

13 Cf. Ian G BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, vol. 1, San Francisco (CA), HarperSanFrancisco, coll. « The Gifford Lectures » 1989-1991, 1990, p. 45.

évidence les éléments nécessaires pour rendre compte d'une réalité qui, dans notre cas, est la continuité de la personne humaine et l'action de Dieu dans une perspective chrétienne. Comme tout modèle il comportera des simplifications et des limites, dont il faut avoir conscience. Un modèle est une contribution à un débat et il a vocation à évoluer, voire à être remplacé, mais au moment où il est développé on vise à lui donner le potentiel heuristique maximal en fonction des connaissances disponibles à ce moment.

Il nous faut maintenant préciser dans la ligne de ce qui précède certains termes philosophiques utilisés qui ont reçu des sens variés au cours du temps. L'usage de ces vocables est dans notre travail toujours à prendre au sens le plus basique. Nous pensons particulièrement aux termes suivants : « métaphysique », « ontologique » et « existence ». Concernant celle-ci, le réalisme critique pose, comme nous l'avons dit, qu'il y a un monde en-dehors de l'esprit humain et que ce monde est peuplé d'objets qui sont là et donc existent indépendamment d'un éventuel observateur. Certaines choses peuvent exister aussi comme objet mental de deux manières. Selon la première, elles existent en même temps dans le monde extérieur et dans l'esprit, parce qu'on les a construites d'après ce qu'il y avait dans l'esprit avant ou encore parce qu'on a pris connaissance de leur existence dans le monde. Selon la seconde manière, ces choses sont uniquement dans l'esprit, ce qui est le cas par exemple du Père Noël¹⁴. Le terme « ontologique » est lié à cette compréhension de l'existence et signifie que ce qui est dit est vrai du monde extérieur, indépendamment de l'expérience qu'un humain peut en faire. Le qualificatif « épistémologique » exprime que ce qui est dit est lié à une expérience et à tout ce qu'elle entraîne dans un esprit humain. Finalement, le terme « métaphysique » désigne la conception du monde réaliste et critique avec les objets qui le constituent et toutes les interactions qu'il peut y avoir

14 Il est vrai que dans la tradition analytique il y a une certaine tendance à considérer l'existence comme un prédicat comme les autres. Voir Willard Van QUINE, « On What There Is », *The Review of Metaphysics*, vol. 2, n° 1, 1953.

dans ce monde, y compris celles qui ne sont pas décrites par les sciences de la nature.

C'est dans ce cadre que la philosophie contemporaine peut contribuer à alimenter notre recherche en anthropologie théologique. Nous utiliserons particulièrement les notions d'émergence et d'information qui sont courantes dans les philosophies de la nature et de l'esprit. Nous verrons leurs apports pour élaborer une anthropologie chrétienne affirmant la continuité de la personne pendant sa vie terrestre et après celle-ci. Cet aspect de notre réflexion montrera que la philosophie contemporaine peut être en dialogue avec la théologie. Précisons encore que les philosophies que nous mettrons en œuvre ne sont pas nécessairement théistes mais peuvent pour la plupart être incorporées dans une conception théiste. Cette attitude de dialogue entre les différentes rationalités, dont la théologie, permet une annonce de la compréhension chrétienne de l'homme, donnant ainsi à la réflexion théologique une dimension apologétique et pastorale. Cette dimension s'appuie notamment sur l'interaction entre la théologie et la philosophie contemporaine.

Remarquons finalement que, relativement à notre recherche sur la continuité de la personne, la question confessionnelle ne devrait pas se poser. La plupart des points abordés ne sont pas touchés par les différences entre les confessions chrétiennes, ce qui nous permettra de nous appuyer aussi sur des auteurs d'autres confessions, venant principalement de la Réforme. Néanmoins, il peut arriver qu'une telle différence existe sur un point particulier entre les confessions. Dans ce cas, nous tiendrons compte de cette différence en la situant par rapport à la position catholique.

Ce qui vient d'être dit au long de cette introduction éclaire la manière dont nous avons organisé notre travail. Le premier chapitre pose les fondements théologiques. Il élabore une définition théologique de la personne humaine comme un être vivant créé par Dieu à son image et à sa ressemblance, nommé et appelé par lui à vivre une vie en plénitude. Ce chapitre s'intéresse ensuite à

Jésus-Christ qui constitue l'unique exemple de quelqu'un dont la continuité au-delà de sa mort est affirmée. Cette affirmation est au cœur de la foi chrétienne.

Les autres chapitres examinent la continuité de la personne en lien avec l'action divine dans les différentes étapes reconnues par la théologie chrétienne. La première concerne la vie terrestre (chapitre 2). Le concept d'émergence, tant en philosophie de la nature qu'en philosophie de l'esprit, y joue un rôle central. Ensuite, nous étudions la continuité de la personne au moment de la mort et de ce qui la suit (chapitre 3). Dans ce chapitre nous avons recours à la philosophie de l'information. Pour terminer, nous examinons la continuité de la personne à la résurrection et dans la vie qu'elle instaure, celle de la création nouvelle (chapitre 4).

Chapitre 1^{er}

Fondements théologiques de la personne humaine et sa continuité

Introduction

Le but de ce premier chapitre est de poser les bases théologiques qui serviront tout au long de la suite du travail. Nous traiterons principalement deux aspects. Nous réfléchirons en premier sur la notion de personne humaine en nous appuyant notamment sur l'affirmation biblique selon laquelle l'homme est créé à l'image de Dieu et est appelé par lui (section I). Nous étudierons ensuite la résurrection de Jésus-Christ (section II). Elle constitue en effet la base permettant de parler de la résurrection des autres hommes et d'aborder la question de la continuité des personnes humaines.

Dans chacune des sections nous commencerons par analyser les interprétations proposées pour différents textes bibliques relatifs au sujet qui nous intéresse pour voir ensuite la façon dont des théologiens contemporains traitent ce sujet. Nous voulons ainsi asseoir notre réflexion sur l'Écriture et sa reprise par la théologie contemporaine, ce qui nous permettra de lui donner une place dans le dialogue avec la philosophie de notre époque. Nous utiliserons dans ce chapitre une conception commune de la continuité. Elle signifiera la permanence de quelque chose dans la durée. En ce sens, il y a continuité de toute personne humaine au long de sa vie terrestre mais la mort marque une discontinuité. Selon la foi chrétienne, en revanche, Jésus a connu

réellement la mort mais est affirmé vivant à nouveau. De plus, c'est bien le même Jésus qui est mort et ressuscité induisant ainsi une continuité entre la vie terrestre de Jésus et sa vie après la mort. Comme nous allons le montrer, une telle continuité est reconnue par les textes bibliques et supposée, au moins implicitement par les théologiens étudiés. Un des enjeux des chapitre suivants sera d'affiner et de préciser notre conception de cette continuité.

I. La personne humaine

Le concept de personne est central pour notre travail, pour cela il mérite d'être traité en premier. Tout comme les disciplines scientifiques ou philosophiques, la théologie doit cerner ce qu'est une personne humaine selon sa perspective propre, commandée entre autre par l'Écriture et les interprétations de celle-ci accumulées par les chrétiens depuis le commencement de l'Église.

Dans la langue grecque le mot *prosôpon* signifie initialement « face » ou « visage » et a connu une longue évolution : il désignait le masque dans le théâtre, puis le personnage et le rôle joués et finalement une personne sociale ou un individu¹. C'est ce dernier sens que *prosôpon* prend aussi dans le Nouveau Testament. De même, en latin la signification du mot *persona*, qui a donnée « personne » en français, a évolué de « masque² » à « fonction publique exercée par quelqu'un au nom de l'État romain³ ». *Persona* a été utilisé pour traduire *prosôpon* dans la Vulgate. Mais *persona* a aussi servi à traduire le mot grec *hupostasis* qui était utilisé (au dépens d'*ousia* jugé trop diffus⁴) pour

1 Cf. Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 36.

2 L'étymologie disant que *persona* vient du verbe *per-sonare* qui voulait dire « résonner à travers » puisque le masque servait à amplifier les voix de l'acteur est mise en doute de nos jours. Cf. *ibid.*, p. 38.

3 Cf. Armin G WILDFEUER, article « Person (I. Philosophisch) », dans *LThK*, vol. 8, col. 43.

4 Cf. Emmanuel HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, *op. cit.*, p. 48 sq.

caractériser Dieu-Père, Dieu-Fils et Dieu-Saint-Esprit comme des « individus » dans la trinité. Il faut néanmoins faire très attention quand on parle de « personne » à la fois pour Dieu et pour les humains, puisque les personnes divines sont créées alors que les personnes humaines sont créées. Comme Thomas d'Aquin le précise, tout en tenant la position théologique habituelle dans l'Église d'utiliser « personne » pour Dieu et les humains, cet usage n'implique pas une identité de sens. Il y a en effet entre les deux usages un rapport d'analogie⁵ qui entraîne des contenus différents pour la rationalité, l'individualité et la substantialité selon qu'elles sont appliquées à Dieu ou aux hommes.

En théologie, on considère comme des êtres personnels, Dieu-Père, Dieu-Fils, Dieu-Saint-Esprit, les anges et les êtres humains, ces derniers dans leur totalité, c'est-à-dire avec ce qu'il y a de matériel et d'immatériel en eux. Le concile de Vatican II exprime cette dernière idée par « corps et âme, mais vraiment un⁶ » et, tout de suite après, souligne l'importance de la dimension corporelle « Homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur⁷ ». Ceci veut éviter tout dualisme et souligne l'unité sans pour autant consacrer une position philosophique particulière⁸. La philosophie de son côté a aussi produit diverses définitions de la personne au cours de l'histoire⁹.

5 Cf. Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques*, vol. 82, n° 2, 2007.

6 *Corpore et anima unus*. Concile Vatican II, *Constitution Gaudium et Spes*, § 14, 1.

7 *Homo per ipsam suam corporalem condicionem elementa mundi materialis in se colligit, ita ut, per ipsum, fastigium suum attingant et ad liberam Creatoris laudem vocem attollant. Ibid.*

8 Cf. Jean MOURoux, « Sur la dignité de la personne humaine », dans *Vatican II: L'Église dans le monde de ce temps*, vol. II, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 65b, 1967, p. 238 sq.

9 Une des définitions les plus célèbres est sans doute celle de Boèce au début du 6^e siècle : « La personne est une substance individuelle de nature rationnelle », *persona est naturae rationalis individua substantia. Liber de persona et duabus naturis*, III (PL 64,1343). Onze siècle plus tard René Descartes définit la personne comme une « substance pensante » (*res cogitans*), *Méditations métaphysiques*, II. 8. Au milieu du 20^e siècle Emmanuel Mounier retient que « la personne n'est pas un objet. Elle est même ce qui dans chaque homme ne peut être traité comme un objet. » Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je? » 395, 1950, p. 7.

La spécificité majeure de l'utilisation de la notion de personne en anthropologie théologique est son lien avec la révélation biblique selon laquelle l'homme est créé à *l'image et à la ressemblance de Dieu* (cf. Gn 1, 26). Cette révélation constitue le pivot de notre réflexion théologique autour duquel d'autres notions seront déployées. Nous voulons montrer en effet que, d'un point de vue théologique, on peut affirmer que l'être humain est une personne parce qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu qui l'appelle à la vie et lui donne un nom.

1. *L'être humain est créé à l'image de Dieu*

Avec son sens de la formule précise et dense, le *Lexikon für Theologie und Kirche* dit au sujet de l'homme créé à l'image de Dieu qu'« en tant qu'affirmation de révélation la plus hautement qualifiée au sujet de l'homme et à cause de la multitude d'implications dans les domaines de la théologie de la création, de la christologie, de la théologie de la grâce et de l'eschatologie, le concept d'image de Dieu nécessite une élaboration systématique particulière¹⁰ ». Cette affirmation nous invite à ne pas réduire le fait d'être à l'image de Dieu à une seule partie de l'homme, par exemple à l'âme, mais à l'étendre à l'homme entier en tant que personne. Nous voulons dans ce paragraphe analyser la notion d'image pour mettre en évidence comment elle exprime ce qu'est une personne humaine et comment elle contribue à rendre compte de sa continuité. Précisons de suite que la notion d'« image de Dieu » comporte la double signification que connote le terme « image ». D'un côté, une image est un objet qui a été produit par quelqu'un dans le but de représenter quelqu'un ou quelque chose. De l'autre côté « image » désigne la qualité de quelqu'un ou de quelque chose d'être une représentation, indépendamment de

¹⁰ *Als höchstqualifizierte Offenbarungsaussage über den Menschen und wegen der damit gegebenen Fülle an schöpfungstheologischen, christologischen, gnadentheologischen und eschatologischen Implikationen bedarf die Gottesebenbildlichkeit einer besonderen systematischen Ausarbeitung.* Leo SCHEFFCYZK, article « Gottesebenbildlichkeit », dans *LThK*, vol. 4, col. 875.

qui l'a faite. Appliquées à la relation entre Dieu et l'homme, les réflexions précédentes montrent que l'image est à la fois une création par Dieu et une représentation (au sens le plus large) de lui. Dans ce qui suit, nous allons insister surtout sur ce second aspect et essayer de clarifier ce que peut signifier « représentation » dans ce contexte.

a) « *Image et ressemblance* » dans l'Ancien Testament

L'expression qui nous intéresse se trouve en Gn 1, 26-27¹¹ : « Dieu dit : “Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance¹² et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre.” Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » Les termes « image » et « ressemblance » traduisent les mots hébreux *tselem* et *demuth*, respectivement. Dans l'Ancien Testament, il n'y a que quatre occurrences de ces mots en tant qu'ils établissent un lien entre Dieu et l'homme. Ces occurrences se trouvent toutes dans le livre de la Genèse. Comme nous venons de le voir, les deux premières figurent dans le récit de la création, en Gn 1, 26 (*tselem* et *demuth*) et 1, 27 (*tselem*), au moment où il est question de la création de l'homme. La troisième occurrence est en Gn 5, 1 (*demuth*), elle reprend le thème d'Adam créé à la ressemblance de Dieu. Enfin, en Gn 9, 6 (*tselem*) la dernière occurrence énonce l'interdiction de tuer un homme puisqu'il est image de Dieu. On peut remarquer que Gn 5, 3 reprend l'expression (*tselem* et *demuth*) pour l'appliquer à la relation entre Adam et son fils Seth. Cette relation est le résultat de l'engendrement d'un homme par un

11 Nous utilisons la traduction de la *Bible de Jérusalem* de 1998.

12 Dans le texte hébreu se trouvent deux prépositions différentes *b* pour l'image et *k* pour la ressemblance. La *Traduction Œcuménique de la Bible*, de 1988 et 2004, traduit par « à notre image et selon notre ressemblance », donc *k* par « selon ». En Gn 5, 3 les prépositions sont inversées par rapport à « image » et « ressemblance », cela pourrait montrer qu'il n'y a pas une différence fondamentale entre elles, cf. W. Randall GARR, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden, Brill, coll. « Culture and History of the Ancient Near East » 15, 2003, p. 95.

homme, exprimé par la verbe *yalad*. Il ne s'agit pas d'un acte de création par Dieu, exprimée par le verbe « créer » (*bara*). Il n'est donc pas question ici de l'image et de la ressemblance avec Dieu, mais de celle qui est connue dans la descendance humaine entre parents et enfants. Cela n'empêche pas que, sur un autre plan, l'homme soit aussi à l'image de Dieu et que cette propriété vienne de Dieu pour chacun, comme cela peut être supposée à partir du verset 9, 6.

Avant de discuter directement la signification qui peut être donnée à « image de Dieu », nous pouvons voir le contexte du premier chapitre du livre de la Genèse. Selon Alain Marchadour, dans le texte, la création de l'homme n'est pas immédiate mais précédée d'une délibération qui entraîne une sorte de pause, alors que jusque là toutes les autres choses ont été créées plus spontanément¹³. Une autre particularité qui peut être relevée dans le même contexte : Dieu avant la création de l'homme ne parle qu'à lui-même (« monologue performatif¹⁴ ») alors qu'en donnant son rôle à l'homme (Gn 1, 28), Dieu s'adresse à un autre pour le bénir et l'inviter à la fécondité¹⁵. Cela peut se comprendre comme une relation particulière et active que Dieu établit entre lui et les hommes, en vue d'une collaboration entre Dieu et les être humains dans la création. Plus concrètement, concernant l'expression « image et ressemblance de Dieu », on peut remarquer que *tselem* peut signifier, entre autres, « image », au sens de « plastique » (une statue), ou au sens de « reflet » (une copie) ; *demuth* désigne l'apparence, la similitude ou la correspondance. Des interprétations multiples sont donc possibles. Marchadour évoque la possibilité qu'il s'agisse d'un simple redoublement synonymique qui servirait

13 Cf. Alain MARCHADOUR, *Genèse*, Paris, Bayard, 1999, p. 45 sq.

14 *Ibid.*, p. 46. Curieusement il n'évoque pas la question du pluriel dans le propos de Dieu au v. 26.

15 Il faut sans doute nuancer un peu ce propos puisque Dieu bénit de la même manière aussi les poissons et les oiseaux (v. 22) qui sont les êtres vivants qui, de par leur habitat (mer et ciel), ne sont pas en concurrence avec les hommes. Mais, comme le remarque Welz, au v. 28 il y a le pronom « leur » (*lahem*), contrairement au v. 22, où donc une interpellation paraît moins directe. Cf. Claudia WELZ, « *Imago Dei* », *Studia Theologica*, vol. 65, n° 1, 2011.

alors plus au rythme du texte qu'à son sens. « Image » et son synonyme s'appliqueraient à l'homme dans son intégralité et le sépareraient des animaux malgré toutes les similitudes qu'il peut avoir avec eux. Ils lui donneraient une place spéciale par rapport aux animaux dans le dessein de Dieu. D'autres auteurs y voient plus qu'une simple figure de style. Pour Jean Daniélou par exemple « image » affirme la transcendance de l'homme par rapport à la nature. La « ressemblance » atténue cette idée pour que Dieu puisse rester plus grand que l'homme¹⁶.

Marchadour se sert de ce qui est connu de Dieu à l'intérieur du récit en question pour l'appliquer à l'homme. Dieu est celui qui ordonne et qui parle. Cela nous semble une interprétation à la fois fonctionnelle et substantialiste (selon les catégories que nous présenterons ci-dessous) : l'homme est en capacité et a le devoir de faire ce que Dieu fait lui-même au moment de la création : créer. Ensuite, il est possible de voir dans le régime alimentaire végétal prescrit à l'homme le signe d'un pacifisme envers les animaux exigé par Dieu. Il nous semble, comme le précise Roger Klaine, que l'injonction de soumettre et de dominer la terre (Gn 1, 28) vient relativiser un peu cette façon irénique de voir les choses : même s'il concède qu'une interprétation, que nous pourrions qualifier de douce, du verbe « dominer » (*radah*) est possible autant « soumettre » (*kabas*) garde une composante violente. Il faut plutôt voir à quoi cela doit s'appliquer et il suggère le désordre qui reste dans la création, voire les forces du mal¹⁷. Paul Beauchamp, de son côté, montre qu'il y a bien un équilibre entre conquête et pacifisme à trouver. Ainsi pour lui, l'image divine s'accomplit dans la soumission de la terre, plus spécifiquement dans l'« enjeu de la victoire de l'homme sur l'animal¹⁸ ». « Ce qui qualifie l'image n'est pas seulement la suprématie mais, tout autant, la manière dont celle domination s'exerce. Or c'est le régime alimentaire qui suppose une forme pacifique de cet

16 Cf. Jean DANIELOU, *Au commencement, Genèse 1-11*, Paris, Seuil, 1963, p. 51.

17 Cf. Roger KLAINE, *Le devenir de l'humanité*, vol. II, Paris, Cerf, 2000, p. 75 sq.

18 Paul BEAUCHAMP, *Pages exégétiques*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 202, 2005, p. 115.

exercice¹⁹ » et il parle de « domination *par* douceur²⁰ ». Ensuite, c'est l'humanité entière, donc dans sa polarité homme et femme – les deux sont bénis ensemble –, qui est à l'image de Dieu. On peut se demander pourquoi Dieu, alors qu'il constate la bonté des autres créatures immédiatement après les avoir faites, ne dit rien de tel immédiatement après la création de l'homme et de la femme, mais que c'est seulement après avoir vu l'œuvre complète du sixième jour ou même des six jours qu'il la qualifie de « très bonne » (Gn 1, 31). Il se pourrait que l'humain doive faire ses preuves et que cette obligation, voire ce défi, fasse même partie de ce qu'il est. En bref, la mission serait double : promouvoir la vie selon Dieu et donc aider ce qui la favorise et s'opposer à, combattre tout ce qui la menace ou cherche à la détruire. Cela peut être résumé avec le terme, récent mais pertinent, de « co-créateur²¹ ».

Remarquons encore que dans la Septante « *tselem*/image » est rendu par *eikôn* et « *demuth*/ressemblance » par *homoiôsis* (avec la même préposition *kata* pour les deux). Cette traduction est proche des mots hébreux, tout en retenant que *homoiôsis* peut avoir un sens plus actif qui voudrait dire ici « s'assimiler à Dieu » et que cette interprétation figure dans l'exégèse chrétienne ultérieure²², notamment chez Irénée de Lyon dont il sera plus largement question ci-dessous. Mais il nous semble qu'indépendamment de la ligne d'interprétation choisie (image et ressemblance désignent la même chose ou image et ressemblance ont des sens différents), dans l'image de Dieu il y a toujours l'aspect que c'est un donné appelé à se développer et à progresser. « Ressemblance » peut spécifier plus particulièrement ce processus. Dans les deux cas c'est une réalité dynamique.

19 *Ibid.*, p. 117.

20 *Ibid.* (L'auteur souligne).

21 Cf. Roger KLAINE, *Le devenir de l'humanité*, *op. cit.*, p. 70 sq.

22 Cf. *La Genèse*, Paris, Cerf, coll. « La Bible d'Alexandrie » 1, 1986, p. 95.

b) « Image » dans le Nouveau Testament

Pour la suite du travail nous adoptons les appellations « Jésus » et « Jésus-Christ » pour désigner le Fils qui s'est fait homme, qui est mort et ressuscité et qui est confessé comme messie. La seconde appellation résulte de la conjonction d'un nom propre « Jésus » et d'un titre « Christ » avec un trait d'union abrégeant la confession de foi « Jésus est le Christ ».

Dans le Nouveau Testament, on rencontre différentes expressions contenant le mot « image » (*eikôn*) associé soit à Dieu le Père, soit au Fils. Ces emplois figurent dans les écrits pauliniens ou deutéro-pauliniens. Trois types d'emploi peuvent être distingués : Jésus-Christ est l'image de Dieu (2 Co 4, 4 et Col 1, 15) ; l'homme peut ou doit devenir l'image de Jésus-Christ (Rm 8, 29 et 1 Co 15, 49) et l'homme (masculin) est image de Dieu (1 Co 11, 7).

Le premier usage correspond au fait de considérer Jésus-Christ comme l'image parfaite de Dieu le Père. Dans le contexte de 2 Co 4, 4, parlant du ministère de l'apôtre, l'auteur relie l'« image de Dieu » qu'est Jésus-Christ à la gloire qu'il manifeste par l'Évangile (*tou euaggeliou tês doxês tou christou hos estin eikôn tou theou*). L'hymne aux Colossiens (Col 1, 15-20) décrit la primauté du Fils dans la création et dans la résurrection. Cette hymne commence (v. 15) par l'affirmation que Jésus-Christ est l'image du Dieu invisible (*eikôn tou theou tou aoratou*) et développe sur cette base les autres affirmations christologiques.

Le deuxième type se trouve à quatre endroits différents. Il exprime l'idée que l'homme est à l'image de Dieu parce qu'il est ou devient à l'image de Jésus-Christ. En Rm 8, 29 il est question des élus qui vont être conformés à l'image du Fils de Dieu (*summorphous tês eikonos tou huiou autou*). De façon similaire, 1 Co 15, 49 évoque la possibilité de passer de l'image de l'homme terrestre (Adam) à l'image du Christ, désigné comme homme céleste (*tên eikona tou epouraniou*). Le passage 2 Co 3, 18 parle des croyants qui contemplant la gloire du Seigneur et qui sont transformés en son image (*autên eikona*

metamorphoumetha). Finalement Col 3, 10 définit l'homme nouveau comme celui qui est sans cesse renouvelé à l'image de son Créateur (*kat' eikona tou ktisantos auton*).

Le troisième et dernier type – l'homme (*anêr*), image de Dieu – se trouve uniquement en 1 Co 11, 7. Paul mélange Gn 1, 26 à Gn 2, 7 pour l'appliquer exclusivement aux hommes mâles et introduire une hiérarchie entre hommes et femmes²³. Il pourrait s'agir d'une hiérarchie dans la représentation puisque Paul ajoute le terme *doxa* (gloire) à celui d'image.

Il nous semble opportun de mentionner un autre passage du Nouveau Testament. Même s'il ne parle pas directement de l'image de Dieu. Mais il est important pour la définition de la personne que nous recherchons. Il s'agit de 1 Co 6, 19 où Paul affirme que les hommes sont le temple de l'Esprit : « votre corps est un temple du Saint Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ». Si, en 1 Co 3, 16, Paul ne parle pas spécifiquement du corps comme « temple de Dieu », il va en quelque sorte plus loin dans le verset cité. Celui-ci figure dans un passage où Paul condamne la fornication²⁴ en s'appuyant précisément sur le fait que chacun est par son corps le temple de l'Esprit Saint. En affirmant cela, Paul établit une relation importante entre Dieu et le corps qui fait comprendre que le corps n'est pas simplement de la matière mais qu'une dignité certaine lui revient comme lieu de la présence de Dieu. Ce faisant, il souligne aussi la responsabilité de l'homme devant Dieu²⁵.

En relation avec notre propos, le Nouveau Testament contient donc deux nouveautés fondamentales pour la compréhension de la notion d'image de Dieu. Il s'agit d'abord du fait que Jésus-Christ *est* l'image de Dieu, alors que selon l'Ancien Testament les hommes ne sont qu'à l'image de Dieu, aucune image parfaite n'était connue à cette époque, puisqu'il n'y avait même pas d'image visible à ce moment. Ensuite, ce que Jésus-Christ possède ainsi en

23 Cf. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, vol. 32, New Heaven (CT), Yale University Press, coll. « The Yale Anchor Bible », 2008, p. 415.

24 Cf. *ibid.*, p. 269 sq.

25 Cf. Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, vol. VII, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 85.

plénitude, les autres hommes le possèdent en ébauche. Ils sont appelés à l'acquérir de plus en plus au cours de leur existence pour devenir semblable à cette image parfaite et unique qu'est Jésus-Christ dans un processus qui est appelé conformation. Cette conformation ne pourra trouver son aboutissement final que dans le Royaume, grâce à l'action de Dieu.

2. Interprétation théologique de l'image de Dieu

La notion d'image de Dieu n'intéresse évidemment pas seulement les exégètes, mais aussi, comme nous l'avons soulevé dans l'introduction de cette partie, au plus haut degré les théologiens qui se sont penchés dessus. Il faut néanmoins noter que le sujet n'a été travaillé activement que jusqu'au 13^e siècle et n'a pas connu de développements nouveaux avant les dernières décennies du 20^e siècle. Ainsi, par exemple, l'article « Image de Dieu » dans l'encyclopédie *Catholicisme*, de 1962, dit encore que depuis l'époque moderne c'est plus un sujet de spiritualité que de théologie²⁶. Mais le regain d'intérêt pour le sujet a été tel que certains théologiens, surtout protestants, se demandent s'il n'y a pas maintenant une sur-interprétation qui en est faite. Après avoir évoqué brièvement cette question, nous nous pencherons sur les différentes interprétations qui en ont été faite ainsi que leur classification possible. Finalement nous essayerons de faire le lien avec les notions de personne et de continuité de la personne.

a) Légitimité d'une interprétation théologique dépassant le cadre exégétique

On peut se poser la question de savoir s'il faut rester dans le contexte immédiat du texte biblique pour chercher le sens de l'expression « image de Dieu ». Il est légitime d'élargir à d'autres passages qui peuvent entrer en

26 Cf. Henri CROUZEL, article « Image de Dieu », dans *Catholicisme*, vol. 5, col. 1242.

résonance avec ces textes. C'est ce que fait Dominique Barthélemy²⁷. Il montre que l'image se trouve aussi dans le fait d'être co-créateur, ce qu'il illustre par l'action de l'homme qui nomme les animaux (Gn 2, 19), même si dans ce passage ne figure pas directement le terme « image ». D'ailleurs, P. Ricoeur et G. Gingras²⁸, ont montré que si l'on se penche sur la signification de l'expression « à l'image et à la ressemblance de Dieu », la dimension exégétique de la question est rapidement dépassée par sa dimension théologique. Ils décèlent ce désir de connaissance théologique déjà chez les premiers Pères de l'Église, et ils donnent l'exemple d'Irénée. Ricoeur n'a rien contre le dépassement du cadre exégétique, il correspond au mouvement d'une interprétation toujours en construction. D'autres théologiens ou exégètes, plutôt du côté protestant, sont en revanche moins enchantés par cette sur-interprétation théologique (sans doute à cause de la faible importance que l'expression a dans le reste de l'Écriture) : « En étudiant comment les théologiens systématiques ont *versé* du sens *dans* Gn 1, 26, on pourrait écrire une partie de l'histoire culturelle de l'Europe²⁹ ». Plus largement, est en jeu l'importance qui peut être donnée au concept d'image de Dieu, alors que son utilisation dans l'Écriture est limitée. Ceci n'empêche pas le développement de son interprétation. C'est ce que l'histoire de la théologie montre. Les théologiens se sont saisis de l'affirmation de la Genèse pour l'interpréter bien au-delà des limites des informations dont ils disposaient concernant le contexte de sa rédaction.

27 Cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, Paris, Cerf, 1963, p. 110.

28 Cf. Paul RICOEUR, George GINGRAS, « "The Image of God" and the Epic of Man », *CrossCurrents*, vol. 11, n° 1, 1961.

29 *By studying how systematic theologies have poured meaning into Gen. 1:26, one could write a piece of Europe's cultural history* (l'auteur souligne). Hendrikus Berkhof cité par J. Richard MIDDLETON, *The Liberating Image: the Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids (MI), Barzos Press, 2005, p. 18.

b) *Les différentes conceptions de l'image*

On peut constater à la lecture des interprétations données par des théologiens de l'expression « image de Dieu » qu'elles s'ordonnent selon deux dimensions. Une première dimension consiste à relever ce qui, d'une certaine manière, est commun entre la créature qu'est l'homme et le Dieu créateur. La deuxième dimension précise si le fait d'être à l'image de Dieu correspond à quelque chose de statique ou de dynamique, dans le sens de devenir image de Dieu. Nous présentons dans ce qui suit différentes classifications en donnant des exemples de théologiens. Nous verrons ensuite quelles approches peuvent nous aider à parler de la continuité de la personne humaine.

(i) L'image comme exprimant le rapport entre l'humain et Dieu

Nous avons pu dénombrer trois façons récurrentes de concevoir la signification de l'expression « à l'image de Dieu », même si elles ne sont pas toujours présentes toutes les trois dans les auteurs étudiés. Elles veulent dire à quel niveau est prise en compte la similitude entre Dieu et son image. Elles sont énoncées et décrites de la manière suivante par J. Richard Middleton³⁰.

La première interprétation, qu'on peut qualifier de substantialiste, est celle qui a prévalu jusqu'à l'époque moderne chez les Pères et les Médiévaux. Thomas d'Aquin, par exemple, affirme³¹ que l'homme est à l'image de Dieu mais qu'il n'y a pas égalité (art. 1). L'image distingue l'homme des animaux, ces derniers ne pouvant avoir qu'une relation de ressemblance par le fait d'exister et de vivre, mais non pas par l'intelligence (art. 2, remarquons que ceci est une conception de la ressemblance très différente de celle qu'Irénée a développée, voir § I-2-b-ii). L'image de Dieu se trouve seulement dans l'âme spirituelle de l'homme, mais dans les autres parties ne peuvent se trouver que des vestiges comme dans les animaux (art. 6). Finalement, l'image apparaît au niveau des actes, mais aussi dans les habitus et les puissances (art. 7), plus

30 Cf. *ibid.*, p. 17-29.

31 Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I^a, q. 93.

spécifiquement quand l'âme se porte vers Dieu pour le connaître et l'amour qui en découle (art. 8).

Selon cette conception, il y a donc un certain nombre de caractéristiques en Dieu qui se retrouvent dans les hommes, plus particulièrement dans l'âme spirituelle, le corps humain n'étant pas impliqué dans l'image. Il s'agit en particulier de la raison, de la conscience, de la capacité à l'immortalité (dans le sens qu'une vie après la mort est envisageable) ou de la liberté. Ces caractéristiques sont spécifiques à l'homme dans la création. Même si certaines existent aussi chez les anges (intelligence, volonté, personnalité³²), elles ne se retrouvent pas dans les autres créatures.

Le fait que l'âme soit considérée comme porteuse de l'image se retrouve chez la plupart des Pères, dont Augustin. Selon lui, l'âme comprend la mémoire, l'intellect et la volonté. Cette triade fait de l'homme une image du Dieu-Trinité. Le résultat en est que l'homme devient *capax Dei*³³. Irénée, écrivant avec une visée anti-gnostique, fait exception chez les Pères, car pour lui « l'homme est à l'image de Dieu en tant qu'ouvrage modelé (*plasma*). L'ouvrage modelé désigne le corps ou la chair, il reçoit l'âme, encore appelée souffle de vie.³⁴ »

L'interprétation relationnelle de l'image de Dieu est apparue avec la Réforme qui considérait que le péché originel a affecté plus profondément l'image de Dieu en l'homme que ne le pensait la théologie jusque là. L'interprétation substantialiste, qui considère qu'il y a en l'être humain quelque chose de semblable au divin en l'homme, ne permettait pas de développer une compréhension de l'image comme relation. En revanche, l'interprétation relationnelle le fait puisque selon elle, la relation que l'homme cultive avec Dieu est l'image de la relation initiale qui va de Dieu vers l'homme. Le porteur de l'image de Dieu est celui qui répond dans l'obéissance à

32 Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 330.

33 Cf. Mary T CLARK, article « Image (Doctrine de l') », dans *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe - XXIe siècle*, Paris, Cerf, 2005.

34 Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 180, 1994, p. 216.

Dieu, par la foi et la conformité éthique qui en découle. Dans cette façon de voir les choses, il n'est pas question du corps humain ni de la création non-humaine.

Les deux interprétations précédentes non seulement ne prennent pas en compte le corps humain, mais elles laissent de côté un aspect pourtant essentiel dans le monde de l'Ancien Testament : le pouvoir royal de Dieu qui est délégué aux hommes. C'est ce que fait en revanche l'interprétation fonctionnelle. Étant à l'image de Dieu, l'homme a en effet un pouvoir royal, donc la responsabilité, sur le reste de la création, qui est ainsi prise en compte plus activement, contrairement aux deux autres conceptions, même si l'interprétation substantialiste par les capacités inscrites en l'être humain le rend aussi apte à prendre en charge la création, mais ne l'exprime pas avec la même insistance.

Nous mentionnons quelques auteurs pour montrer qu'il y a un certain consensus sur la possibilité de classer les différentes conceptions de l'image de Dieu selon ces trois interprétations différentes, tout en sachant que tous ne les prennent pas toutes en compte. Gijsbert van den Brink recourt ainsi aux trois interprétations³⁵. Douglas J. Hall soutient l'interprétation substantialiste³⁶, il traite par ailleurs de l'interprétation relationnelle mais laisse de côté l'interprétation fonctionnelle. Même si d'autres auteurs considèrent qu'« interprétation substantialiste » et « interprétation ontologique » sont des synonymes³⁷, y compris Paul Ramsey dont les travaux sont à la base de ceux de Hall, ce dernier s'y refuse, sans dire en quoi consiste pour lui la différence entre ces deux termes.

35 Gijsbert VAN DEN BRINK, « Evolutionary theory, human uniqueness and the image of God », *In die Skriflig/In Luce Verbi*, vol. 46, n° 1, 2012.

36 Cf. Douglas HALL, *Être image de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 213, 1998, p. 147-184.

37 *Ibid.*, p. 148.

André Birmelé souligne³⁸ l'importance de reconnaître les deux conceptions, substantialiste et relationnelle, pour la compréhension mutuelle entre catholiques et luthériens. Il remarque l'importance de comprendre que dans le dialogue entre confessions, tous n'utilisent pas nécessairement la même ontologie. Claudia Welz³⁹ prend en considération les trois catégories, parlant pour sa part de « modèle fonctionnel » qui est celui de la représentation, de « modèle mimétique », qui met l'accent sur la ressemblance et qui correspond à l'interprétation substantialiste, et de « modèle relationnel » qui souligne que quelqu'un s'adresse aux hommes. Mais elle va plus loin en ajoutant un quatrième modèle, le « modèle dynamique », qui parle de formation et de conformation, ce qui nous conduit à considérer la classification selon la dimension statique/dynamique, c'est-à-dire si l'image dans l'homme est une réalité statique ou si elle est soumise à des changements au cours du temps, principalement pour devenir conforme à un but, en l'occurrence, au Christ. Nous y venons maintenant.

(ii) L'image comme une réalité à la fois donnée et en devenir

L'interprétation d'Irénée de Lyon constitue, à notre avis, un bon exemple d'une conception dynamique. Pour Irénée « image » signifie la puissance de la raison et la liberté de choix qui sont dans l'homme⁴⁰, sans oublier la corporéité : c'est avec elle que l'être humain peut exercer justement sa raison et sa liberté, aussi met-elle « en relation direct avec le Fils incarné par la chair et par la forme⁴¹ ». La « ressemblance » par contre consiste dans le don de

38 Cf. André BIRMELE, « La compréhension de l'humain devant Dieu. Ontologie substantialiste ou ontologie relationnelle, un enjeu majeur du dialogue œcuménique », dans PESCH, OTTO HERMANN et VAN CANGH, JEAN-MARIE (éds.), *L'homme, image de Dieu – Données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, Académie internationale des sciences religieuses, 2006.

39 Cf. Claudia WELZ, « *Imago Dei* », *Studia Theologica*, *op. cit.*

40 Cf. Dominic ROBINSON, *Understanding the « Imago Dei » – The Thought of Barth, von Balthasar and Moltmann*, Farnham, Ashgate, 2011, p. 12.

41 Jacques FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, 1986, p. 121.

l'Esprit de Dieu dont l'homme peut bénéficier, « elle est à la fois le dynamisme qui transforme tout homme et le but visé par cette transformation opérée par Dieu⁴² ». De plus, Irénée considère que la ressemblance n'est devenue ferme et stable qu'avec la venue du Christ qui a donné l'Esprit aux hommes. Auparavant, la ressemblance en tant que modelage était opérée par Dieu de l'extérieur. Le présence nouvelle de l'Esprit⁴³ fait que Dieu opère de l'extérieur et de l'intérieur de l'homme. Le dessein de Dieu en effet est que l'homme soit à son image et à sa ressemblance. Cela n'est possible que si la vie de l'Esprit de Dieu peut se développer dans l'homme. C'est l'Esprit qui opère la ressemblance⁴⁴ et c'est la liberté, don de Dieu⁴⁵ inhérent à l'image, qui permettra à l'homme de faire le choix de progresser dans la ressemblance, vers le salut de l'homme entier.

Ainsi même si Welz, comme nous venons de le voir, introduit un modèle spécifiquement dynamique par rapport aux trois autres, il nous semble plus judicieux de considérer que ces trois modèles peuvent être conçus de manière plus ou moins dynamique. Il est clair que pour une interprétation substantialiste cela est moins facile à concevoir que pour les interprétations relationnelle et fonctionnelle. Mais cela ne pose, à notre avis, pas de problème : il est tout à fait possible de considérer que quelque chose, que nous pourrions appeler capacités ou dispositions soit immuablement image de Dieu en une personne alors que pour d'autres choses, dont principalement la mise en œuvre correcte, c'est-à-dire en vue du bon usage de ces dispositions, une conversion puis une croissance et une conformation soient possibles et nécessaires. Comme le montre Welz, le débat reste ouvert pour savoir si dans cette conformation l'homme doit apporter sa participation, par exemple en s'éduquant, position défendue par exemple par Pic de la Mirandole, ou si

42 *Ibid.*

43 « Nouvelle » veut dire qu'il s'agit de cette présence qui initie l'entrée dans la vie nouvelle, celle de la fin.

44 Cf. Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire, op. cit.*, p. 216 sq.

45 Cf. Adolphe GESCHÉ, « L'invention chrétienne de la liberté », *Revue théologique de Louvain*, vol. 28, n° 1, 1997.

l'homme est plutôt passif dans ce processus et n'attend que l'action de la grâce comme le conçoit Maître Eckhart ou encore si c'est la combinaison de l'action de la grâce et de la participation humaine, ce qui est par exemple l'opinion de Kierkegaard⁴⁶. Veli-Matti Kärkkäinen⁴⁷, pour sa part, décrit une évolution au cours des siècles, depuis une interprétation structurelle (équivalente à celle que nous avons appelée substantialiste) vers une interprétation relationnelle et finalement vers une interprétation dynamique.

Alistair McFadyen⁴⁸ souligne aussi l'importance d'une conception dynamique de l'image de Dieu. À cet effet il remplace l'expression « image de Dieu » (*image of God*) qu'il juge trop statique par une expression verbale « refléter Dieu » (*imaging God*) : l'agir de l'homme manifeste l'humain comme représentant de Dieu. En même temps il fait comprendre que la vision dynamique va de pair avec celles qui sont relationnelles ou interactionnistes. Se servant du psaume 8, il montre qu'il faut minimiser la distance entre dogmatique et éthique parce que l'anthropologie chrétienne devrait moins décrire l'homme que chercher (*seeking*) ce qu'est l'humanité (*humanity*, donc au sens de la qualité d'être un humain et pas au sens de *humankind*, désignant l'ensemble des humains) telle que Dieu la veut. Cela apparaît encore plus en prenant en considération la figure du Christ : il devient manifeste que l'homme représente au mieux Dieu, non pas tant en possédant un ensemble de qualités qu'en étant actif dans le monde en vue de promouvoir l'humanité des autres. On peut objecter bien sûr ici que l'homme, pour pouvoir être actif dans ce sens a besoin de qualités à cet effet, au moins comme base à développer. Mais il nous semble important de mettre aussi l'accent sur leur utilisation.

46 Cf. Claudia WELZ, « *Imago Dei* », *Studia Theologica*, *op. cit.*, p. 83 sq.

47 Cf. Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *Creation and Humanity: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, Grand-Rapids (MI), Eedermans, 2015, p. 274 sq.

48 Cf. Alistair MCFADYEN, « *Imaging God: a Theological Answer to the Anthropological Question?* », *Zygon*, vol. 47, n° 4, 2012.

(iii) L'image comme expression de la place originale de l'humain au long de l'histoire de la création

Il faut reconnaître que, malgré toutes les tentatives entreprises, il n'a jamais été possible de trouver ou de se mettre d'accord sur une particularité unique qui ne soit pas une conjonction de plusieurs éléments et qui ferait qu'un humain soit à l'image de Dieu tout en étant totalement absente chez tous les autres animaux. Il y a des éléments qui peuvent être considérés comme nécessaires, par exemple la conscience réfléchie de soi ou la raison, mais ils ne sont certainement pas suffisants. C'est pourquoi, David Fergusson propose une interprétation plus diffuse de l'image⁴⁹, sans prendre en compte la ressemblance. Selon lui, on pourrait même, à la limite, se passer du concept d'image, mais il recommande de ne pas le faire vu l'importance qu'il revêt dans l'histoire de la théologie. Déjà dans l'Écriture, le mot « image » n'a pas le même sens selon qu'il est appliqué au Christ ou aux autres humains. Appliqué aux humains, « image » signifie plutôt le fait d'être élu et appelé par Dieu. Il faut en plus, selon Fergusson, voir la dimension eschatologique de l'image, ce qui est plutôt en accord avec ce que la conception dynamique préconise. L'approche diffuse aurait aussi l'avantage de faciliter le dialogue entre théologie et évolution biologique. Nous pouvons ajouter que cette approche devrait aussi permettre de mieux intégrer des cas problématiques, c'est-à-dire des humains qui ne disposent pas, transitoirement ou même durant toute leur vie, d'une qualité donnée qui, selon une approche non-diffuse, pourrait être un marqueur de l'image.

Avant de proposer notre modèle, il nous semble important d'apporter encore une précision. Il se trouve que le terme « ressemblance » peut être compris selon différentes manières et s'agencer par conséquent de plusieurs façons avec « image ». Certains, depuis Augustin et jusqu'à nos jours, en passant par Thomas d'Aquin, comme nous l'avons soulevé ci-dessus (§ 2-b-i),

49 Cf. David FERGUSSON, « Humans Created according to the Imago Dei: an Alternative Proposal », *Zygon*, vol. 48, n° 2, 2013.

considèrent que « image » est plus spécifique et « ressemblance » plus général ; dans ce cas (certains) animaux bénéficient aussi de la ressemblance. L'autre voie, que nous suivrons, consiste à dire que les deux ne s'appliquent qu'à l'homme, avec l'image comme une réalité inaltérable et la ressemblance plus ou moins atteinte durant la vie terrestre et promise à un accomplissement eschatologique. Cela ne veut pas dire que les animaux (et même tous les êtres vivants) soient exempts de toute ressemblance avec leur créateur, mais dans un sens différent.

c) *Proposition retenue*

À la manière de Fergusson, nous sommes en faveur d'une conception se servant d'éléments issus de plusieurs des catégories décrites, car nous ne voyons pas d'incompatibilité fondamentale entre les différentes conceptions. On peut facilement se rendre compte que les approches substantialiste et fonctionnelle se complètent très bien. De par ses qualités, présentes mais totalement actualisées en Dieu, l'homme peut représenter Dieu sur terre. De même, ce sont ces qualités qui permettent à l'homme d'être en relation que ce soit avec Dieu, les autres hommes ou la création non-humaine. Dans la même perspective, la constitution *Gaudium et spes* (12, 4) parle de l'homme comme d'un « être social ». En parlant de « qualités », nous voulons souligner que nous faisons une lecture dispositionnelle de l'interprétation substantialiste : les humains ont à leur disposition un certain nombre de qualités, indépendamment de ce qu'ils en font concrètement. Ceci permet d'affiner le modèle dans la mesure où même ceux qui n'utilisent pas ces qualités ne perdent pas le statut d'image⁵⁰. Même s'il nous semble difficile de donner une pondération aux différentes dispositions pour savoir laquelle serait la première ou la plus importante, nous sommes d'avis qu'il faut accorder une place centrale aux trois suivantes, entre autre parce qu'elles participent aussi de la spécificité humaine

50 Cette réflexion peut aussi s'étendre aux embryons dans lequel cas « disposition » veut dire « disposition à développer » telle ou telle faculté.

dans la création : la raison (dont les implications plus philosophiques seront traitées dans le deuxième chapitre), la possibilité d'aimer (qui est la révélation biblique centrale au sujet de Dieu, qui doit donc forcément rejaillir sur les créatures qui sont à son image et qui est en quelque sorte emblématique d'une disposition qui est ou n'est pas actualisée) et la liberté (en tant qu'indépendance de facteurs extérieurs dans la prise de décision ; la personne en question garde la main sur ces actes même si elle prend en compte consciemment ces facteurs extérieurs). Cette dernière n'a peut-être pas trouvé une place assez importante dans la théologie occidentale. Otto Hermann Pesch le formule de la manière suivante : « Ce qui frappe chez les théologiens [grecs] depuis les Pères jusqu'aux contemporains est le fort accent mis sur la liberté comme essence de l'image de Dieu. [...] [C]eci est une contribution utile et critique pour apprendre que vivre devant Dieu n'est pas déterminé du matin au soir par la conscience du péché, mais par le courage de commencer notre expérience quotidienne de la liberté donnée par le Dieu Sauveur dont nous sommes l'image de par cette liberté.⁵¹ » Pour la liberté, l'aspect dynamique n'est pas non plus sans importance : bien que présente en tant que disposition, elle demande à être mise en œuvre et éprouvée durant la vie. De ce fait elle fait aussi partie de l'appel adressé par Dieu aux hommes.

Dans cette façon de voir les choses, en particulier avec la notion de dispositions, il nous semble facile de prendre en compte aussi la vision dynamique de l'image. Et cette prise en compte est d'autant plus aisée pour quelqu'un qui accepte le Nouveau Testament, puisqu'avec le Christ, vrai homme et vrai Dieu, il est possible de voir plus clairement vers où va la

51 *What is striking from the Fathers up to the contemporary [Greek] theologians is the strong accent on freedom as the essence of the image of God. [...] [T]his is a helpful critical contribution to learn that to live before God is not from the morning to the night determined by the awareness of sin but by the courage to start with our daily experience of freedom granted by the saviour God whose image we are through this freedom* dans Otto Hermann PESCH, « Conclusion. A Short Summary of the Reflections », in Otto Hermann PESCH et Jean-Marie VAN CANGH (éds.), *L'homme, image de Dieu – Données bibliques, historiques et théologiques*, Académie internationale des sciences religieuses, Bruxelles, 2006, p. 241 sq.

conformation. En termes d'éthique, cela peut se traduire par une certaine pression d'aller vers de plus en plus de conformation.

Un autre aspect important à examiner, quand il est question de l'homme à l'image de Dieu, est de déterminer la place du corps. Autant les auteurs en parlent quand il est question de la résurrection (voir la section suivante et le chapitre 4), autant ils restent discrets quand il s'agit de situer le corps quand on parle de l'homme créé à l'image de Dieu. Il est vrai que depuis le début du troisième siècle (après Irénée pour qui « image » s'appliquait encore au corps⁵²) et jusqu'à une époque récente, l'image a été conçue comme relevant de l'âme et pas du corps⁵³. Mais, dans le modèle mixte que nous venons de proposer le corps n'est, en effet, pas directement présent non plus. Il est d'un côté compréhensible que les auteurs ne se prononcent pas beaucoup sur la question, vu tous les problèmes que le corps peut poser à l'homme, que ce soit depuis la naissance dans le cas d'handicaps ou d'autres maladies congénitales, ou que ce soit au cours du processus qu'est le vieillissement. Cependant, il ne faut pas oublier que l'esprit et toutes les caractéristiques immatérielles, comme la raison et la liberté, dont il était question plus haut peuvent aussi défaillir ou même faire commettre des atrocités à l'homme. Nous estimons que la conception dispositionnelle fait que de tels problèmes n'affectent pas directement l'image puisqu'elle se trouve justement au niveau des dispositions. Tout ce qui est fait délibérément ne touche qu'à la ressemblance. Il y a néanmoins une littérature abondante sur le devenir des corps handicapés ou abîmés au moment de la résurrection⁵⁴. Celle-ci peut donner une idée sur la manière de traiter la question à l'origine. Il suffit de considérer le corps comme la condition de possibilité, dans la vie terrestre et dans la création nouvelle, d'un grand nombre de caractéristiques décrites ci-dessus : la perception

52 Cf. Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, op. cit., p. 216.

53 Cf. par exemple Henri CROUZEL, article « Image », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 1, Paris, Cerf, 1990, p. 1213-1215 ; Henri CROUZEL, article « Image de Dieu », dans *Catholicisme*, op. cit., col 1238 sq.

54 Nous pouvons citer à titre d'exemple Terrence EHRMAN, « Disability and Resurrection Identity », *New Blackfriars*, vol. 96, 2015.

précédant toute interaction, l'agir concret sur le créé matériel ou même la base de l'esprit. Il est clair par conséquent que le corps joue un rôle important dans l'être à l'image de Dieu, sans que cela conduise à une vision trop anthropomorphe de Dieu. De plus nous essayerons au chapitre suivant de montrer à quel point corps et esprit sont liés, rendant possible l'affirmation que l'image a aussi à voir avec le corps. Enfin, un dernier élément concernant la liberté est que les personnes humaines ont la possibilité de pécher⁵⁵, ce qui aura un impact sur le degré de ressemblance qui pourra être atteint au cours de la vie terrestre.

3. *Nomination et appel de Dieu*

Pour poser une définition théologique de la personne, il nous semble pertinent d'associer au concept d'image de Dieu, que nous venons de développer, celui d'appel adressé de manière multiple par le Dieu créateur à ses créatures humaines. Précisons que nous distinguons par deux termes différents les deux groupes de significations du verbe français « appeler » : au sens de « donner un nom propre » (*to name* en anglais, *(be)nennen* en allemand) nous emploierons « nommer » et au sens de « dire à quelqu'un d'aller vers une destinée qui est prévue pour lui », par exemple « viens manger avec nous », apparenté à l'idée de « vocation » (*to call* en anglais, *(be)rufen* en allemand), nous garderons « appeler ». En nous appuyant sur tradition biblique, nous analysons la nomination et l'individuation que cet appel implique ainsi que la destinée qui résonne aussi dans l'appel venant de Dieu.

a) Le nom et l'individuation

Au Proche-Orient ancien un nom propre (*shêm* en hébreu et *onoma* en grec) a plus qu'une simple fonction déictique : il ne sert pas seulement à

55 Cf. Gijsbert VAN DEN BRINK, « Evolutionary theory, human uniqueness and the image of God », *In die Skriflig/In Luce Verbi*, op. cit., p. 5.

désigner quelqu'un, ou parfois quelque chose (par exemple les astres en Is 40, 26) ou un lieu (par exemple Massa et Meriba en Gn 17, 7 et Dt 33, 8). En effet, par le fait de nommer, existe une relation particulière entre celui qui nomme et celui qui est nommé ainsi qu'entre le nom reçu et celui qui le reçoit⁵⁶. Déjà dans l'Ancien Testament le nom et le fait d'être appelé par son nom par Dieu joue un rôle important. Par exemple, dans le livre d'Isaïe (43, 1 et de manière similaire en 45, 3) c'est le peuple d'Israël dans son ensemble qui est appelé par Dieu⁵⁷. Cet appel marque l'appartenance à Dieu et la protection dont Dieu fait bénéficier le peuple. On retrouve cette idée dans le Nouveau Testament : Dieu est le pasteur et le peuple son troupeau. Dieu est le vrai pasteur qui appelle ses brebis par leur nom (*[ho poimên] ta idia probata phônei kat' onoma* ; Jn 10, 3). Le livre de l'Apocalypse parle souvent du nom de Dieu, mais à quelques endroits il est aussi question du nom des hommes. Par exemple, en Ap 3, 5, le nom (du vainqueur) est inscrit dans le livre de vie et n'en sera pas effacé. Un autre (Ap 2, 17) passage où il est aussi question du nom du vainqueur, évoque un caillou blanc donné au vainqueur et sur lequel est gravé un nom nouveau que seul celui qui le reçoit connaît. Pierre Prigent conseille de ne pas trop chercher la signification du caillou mais de se focaliser sur celle du nom⁵⁸. Certains commentateurs considèrent ce nom nouveau comme étant le nom eschatologique que la personne reçoit à la fin. D'autres estiment que ce nom nouveau est celui du Christ que les non-croyants ignorent⁵⁹. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le concept de nom joue un rôle important. Dans le premier cas le nom nouveau participe à la formation de l'identité de la personne au moment de son accomplissement, dans le second il sert à créer un lien entre le Christ et les croyants.

56 Cf. Michael MOHR, article « Name (I. Religions- u. kulturgeschichtlich) », dans *LThK*, vol. 7, col. 624 ; Jacques VERMEYLEN, article « Nom », dans *DCT*, p. 805.

57 La nomination des animaux par l'homme en Gn 2, 19-20 va dans le même sens, ils étaient censés être une aide pour l'homme et par la nomination cette relation particulière devait être concrétisée.

58 Cf. Pierre PRIGENT, *L'apocalypse de saint Jean*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 135.

59 Cf. *ibid.* et Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, coll. « NIGTC », 1999, p. 253 sq.

D'un point de vue philosophique, le nom qu'une personne reçoit l'inscrit dans une lignée, c'est-à-dire dans l'histoire d'une famille, voire d'un peuple. En même temps le nom est personnel, car il individualise la personne : on ne porte pas le même nom que son frère ou sa sœur qui pourtant appartiennent à la même lignée.

b) Appel en vue d'une fin

Le sens d'« appel », proche de celui de « vocation », est également présent dans l'Écriture et peut être considérée comme une action de Dieu envers les hommes. C'est un appel plus global que la nomination, il relève de la volonté de Dieu qui veut que tous puissent arriver à la communion avec lui. L'appel fait partie de la présence de Dieu au monde qui distingue le christianisme d'une vision déiste du monde dans laquelle une telle présence, et donc un tel appel, n'existent pas⁶⁰. Textuellement cet appel n'est pas toujours exprimé aussi clairement que par exemple dans la réponse de Jérémie à ceux qui veulent sa mort (26, 13) : « soyez attentifs à l'appel de Yahvé votre Dieu » ou encore dans celle de Jésus qui dit être venu non pas pour appeler les justes, mais les pécheurs (Mt 9, 13). La vocation d'Abraham (Gn 12) peut être considérée comme un des exemples les plus parlant de cette notion d'appel.

Un appel de ce type est implicitement une invitation à agir adressée à l'homme, comme cela ressort clairement et à de multiples reprises dans le cycle d'Abraham (se mettre en marche, servir le Seigneur, sacrifier Isaac). Tout ou partie du comportement humain peut ainsi être considéré comme une réponse à l'appel adressé à l'homme, particulièrement la prière ou la vie selon la loi de Dieu⁶¹.

60 Cf. Medard KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon?* », Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 264, 2008, p. 24 sq.

61 Cf. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 39.

L'appel adressé par Dieu aux humains sous ces aspects multiples n'est possible que parce qu'il y a un substrat posé dans l'acte créateur qui constitue l'être à l'image et à la ressemblance de Dieu et le rend ainsi capable d'être nommé et appelé par Dieu. L'image de Dieu, la nomination et l'appel par lui constituent la base indispensable pour que l'homme puisse être *capax Dei*. L'appel est aussi un des éléments principaux de l'alliance que Dieu entretient avec ses créatures humaines, fondée sur son amour gratuit et dépassant le seul maintien dans l'existence.

La notion d'appel nous permet aussi de reprendre la conception dynamique de l'image en tant que conformation à Jésus-Christ au paragraphe précédent. Un appel à la perfection est adressé à chaque humain (cf. Mt 5, 48 repris aussi par *Lumen Gentium* comme un appel à la sainteté⁶²), appel auquel l'homme répond librement. La réponse ne peut donc pas être une caractéristique essentielle de l'image parce qu'il y a la possibilité pour une personne de ne jamais la donner (ce serait un comportement qui pourrait impliquer la damnation au moment du jugement). Ici aussi une lecture dispositionnelle pourrait aider : l'homme est celui qui a la capacité de répondre à Dieu dans l'obéissance de la foi. Et plus la réponse sera sérieuse et définitive, plus il y aura avancement dans la dynamique de ressemblance. On peut ici évoquer la dynamique telle qu'elle est présentée par Jürgen Moltmann⁶³ qui distingue trois moments qui rendent bien compte de l'avancement : l'image de Dieu au moment de la création ; la vocation messianique à devenir image du Christ et l'accomplissement eschatologique de l'image dans la gloire de Dieu. Ce sont des moments dans l'histoire globale mais qui peuvent se réaliser aussi dans chaque histoire individuelle.

62 Cf. Concile Vatican II, *Constitution Lumen gentium*, § 40.

63 Cf. Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création – Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 279 sq.

4. *Continuité de la personne humaine*

Il nous faut désormais voir comment appel de Dieu et création à son image permettent de définir théologiquement la personne humaine, puis comment la continuité de la personne peut être exprimée grâce à cela. Nous avons vu qu'être à l'image de Dieu et être appelé par lui sont des éléments constitutifs de l'être humain. Pour les êtres humains, nous posons cette définition : « l'être humain est à l'image de Dieu et appelé par lui » équivaut à « il est une personne »⁶⁴. Ceci n'est rien d'autre que l'expression d'une relation particulière entre les personnes humaines et le Dieu créateur, qui n'existe pas dans la même mesure dans le cas des autres créatures⁶⁵. Dans cette relation il y a une continuité temporelle, autrement dit, Dieu ne l'arrêtera pas à un moment donné. Être à l'image de Dieu est un donné inaliénable. La ressemblance associée à l'image est le processus dynamique de conformation qui est activé et entretenu par la réponse à l'appel de Dieu qui, depuis le début de la vie d'une personne, continue jusqu'à son accomplissement eschatologique auquel Dieu veut la mener. À l'accomplissement peut être associé le don du nom eschatologique révélé seulement à la fin. Ainsi, la conviction chrétienne d'une existence après la mort suggère que même au moment de la mort cette relation continue d'être maintenue par Dieu.

Une autre approche du même sujet peut être la question de l'origine de la personne humaine, globalement comme espèce formant l'humanité, mais

64 On peut se demander si toute personne non-divine est nécessairement à l'image de Dieu et si tout être créé à l'image de Dieu est une personne. Pour les anges, il existe deux positions théologiques. Pour les uns, comme Moltmann, ils ne sont pas à l'image de Dieu (cf. *Ibid.*, p. 284.). Pour d'autres en revanche, tel Thomas d'Aquin, les anges sont des êtres personnels et ils sont à l'image de Dieu, à leur façon (cf. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I^a, q. 93, a. 2.).

65 On voit que relationnalité et image/appel sont intimement liés. Pour Philip Hefner, par exemple, ce sont la relationnalité et l'appel de Dieu adressé à l'homme qui rendent possible la personnalité car ils sont les fondements d'une relation individuelle avec Dieu. Cf. Philip HEFNER, « *Imago Dei: The Possibility and Necessity of the Human Person* », dans Niels Henrik GREGERSEN, Willem B. DREES et Ulf GÖRMAN (éds.), *The Human Person in Science and Theology*, T&T Clark, 2000.

surtout aussi au titre de personne individuelle. Il y a la possibilité de localiser cette origine dans la pensée de Dieu. La personne est en quelque sorte un objet mental dans l'esprit⁶⁶ de Dieu. Nous pouvons faire un rapprochement avec la phrase de Benoît XVI au moment d'inaugurer son pontificat : « Chacun de nous est le fruit d'une pensée de Dieu.⁶⁷ » Plus loin nous nous intéressons plus en détail aux états mentaux chez les humains, dont les objets mentaux font partie, pour leur reconnaître même un pouvoir causal (chapitre 2, § II). Dans le cas de Dieu cela ne se limiterait pas seulement au pouvoir causal, c'est-à-dire avoir une influence sur celui qui a cet état mental. Dieu, en effet, peut faire exister les choses et les êtres vivants auxquels il pense. C'est un appel à l'existence⁶⁸ qui vaut pour tous les êtres mais en particulier pour ceux qui sont à son image. La personne créée par Dieu peut exister dans l'univers créé, quelle que soit la modalité selon laquelle elle existe.

Conclusion

Nous nous sommes servi d'une lecture de deux affirmations bibliques pour définir théologiquement la personne humaine. Il s'agit en premier lieu de l'homme créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu qui est issue de la révélation vétéro-testamentaire⁶⁹. Elle culmine dans l'idée du Christ comme image parfaite de Dieu qui se trouve dans le Nouveau Testament. La réception en théologie systématique en était, et est toujours, considérable, malgré

66 Avec une minuscule, pour désigner la connaissance ou la pensée de Dieu, dont on parle en anglais avec l'expression *mind of God*.

67 BENOÎT XVI, « À l'écoute de la Parole et la volonté du Seigneur », *Documentation Catholique* 2337 (2005), p. 548.

68 Dans l'Écriture l'action créatrice de Dieu par sa parole joue un rôle central (voir par exemple Gn 1 ; Jdt, 16, 14 et Ps 33 (32), 6.). Il nous semble possible de postuler que ce qui va être créé existe avant dans la pensée de Dieu.

69 Au cours de l'histoire des idées, la notion de personne d'abord appliquée au Dieu Trinité, l'a aussi été à l'humain. Ceci suppose un lien qui est précisément l'image de Dieu qu'est l'être humain. On est donc en droit de considérer que la notion de personne humaine est théologique à part entière et indépendamment de toute considération philosophique ou anthropologique.

l'importance relativement faible du sujet dans l'Écriture. La seconde affirmation est celle de l'appel et de la nomination qui est faite par Dieu envers les humains (une réalité venant de l'extérieur de l'homme). Selon la conception que nous avons retenue, l'image correspond à un ensemble des dispositions qui ont leurs homologues en Dieu, mais qui sont réalisées pleinement en lui, par exemple la liberté ou la capacité d'aimer. La ressemblance constitue l'aspect dynamique qui consiste dans la réalisation de ces dispositions en vue d'être conformé à Jésus-Christ. L'appel est un appel à l'existence ainsi qu'à un accomplissement final auquel s'ajoute la nomination comme personne autonome et responsable devant Dieu.

La compréhension de la personne retenue permet de concevoir la place particulière de l'homme dans la pensée de Dieu et au sein de la création. Cette conception de la personne, avec ses quatre aspects, permet d'établir des couples exprimant les polarités, entre interne et externe, entre statique et dynamique et entre individuelle et collective. Précisons ces trois polarités. Image et ressemblance sont des propriétés internes de l'humain conférées par Dieu, alors qu'appel et nomination, bien que visant l'intérieur, lui sont adressés de l'extérieur. L'image et la nomination sont données une fois pour toutes à un individu, ce que nous exprimons avec le pôle statique. L'appel et la ressemblance, en revanche, sont dynamiques car ils renvoient à l'action qu'est la conformation à Jésus-Christ, image parfaite du Père, et ainsi à l'accomplissement de la personne. Ils expriment ainsi le fait de vivre une histoire personnelle en lien avec celle de la communauté humaine et dans celle de la création entière. Finalement, nous remarquons que l'image et l'appel sont des propriétés appartenant à tout être humain et de fait sont collectives. Ce sont la nomination et la ressemblance qui permettent le développement d'une identité plus personnelle. Par la nomination, Dieu a une relation particulière avec les humains, les humains à leur tour sont appelés à développer une relation particulière avec Dieu à travers la conformation, visant la

ressemblance, et en vivant avec les autres hommes qui sont dans la même condition (voir fig. 1).

La personne humaine qui est décrite grâce à toutes ces caractéristiques est une réalité dans la durée, autrement dit elle a une extension temporelle. Cela introduit la question de sa continuité. Nous considérons que ces caractéristiques constitutives de la personne sont continues dans le temps et ne lui sont jamais retirées. En effet, la lecture que nous faisons des affirmations des textes bibliques étudiés laissent supposer que leurs auteurs avaient la conviction – qui leur semblait peut-être trop évidente pour l’expliciter – d’une continuité, même si ces textes ne la mentionnent pas, de ce que nous avons défini comme étant une personne. Cela demande cependant à être examiné, ce qui sera fait dans les chapitres suivants.

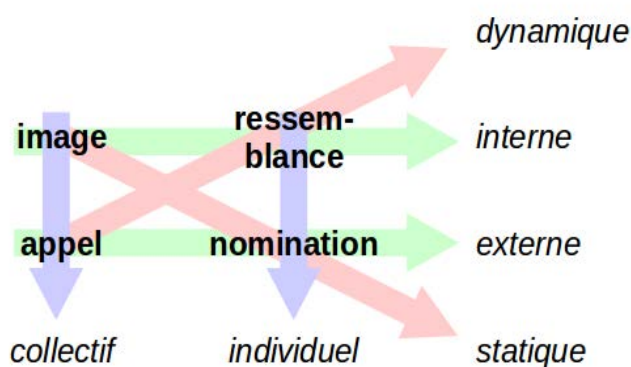


Figure 1 : Les différentes combinaisons des aspects théologiques permettant de rendre compte des différentes caractéristiques de la personne.

Finalement, un point qu’il nous semble encore intéressant de mentionner pour élargir le débat, c’est l’idée de la dignité humaine. La dignité peut être considérée en premier lieu comme un concept philosophique, exigeant que l’on

donne à chaque personne humaine une valeur et qu'on la respecte pour ce qu'elle est. Il est cependant facile d'établir un lien entre elle et ce que nous venons de dire au sujet de la personne en théologie. Comme nous l'avons montré, le fait d'être à l'image de Dieu est considérée comme inhérent et inaliénable pour tout être humain. Il en est de même pour la dignité (en tout cas dans les systèmes philosophiques influencés par le christianisme), elle est inconditionnelle et incessible. L'ensemble des réflexions précédentes permet de conclure qu'existe un lien entre la dignité, inhérente à la personne humaine, et celle d'image de Dieu. La dignité constitue de ce fait une autre porte d'entrée pour parler de la continuité de la personne. Pour aller plus loin sur la continuité, il nous faut examiner ce qu'il en est pour Jésus dans le passage de la mort à la résurrection.

Nous avons conscience que ces considérations ne répondent pas à la question souvent posées en anthropologie chrétienne fondamentale à propos de la constitution de l'homme, c'est-à-dire par exemple concernant l'articulation entre corps et âme. Nous essayerons d'y apporter des réponses dans les chapitres suivants en approfondissant, grâce à des apports philosophiques, la compréhension théologique de la personne et de sa continuité, mise en évidence dans cette section.

II. Mort et résurrection de Jésus-Christ, la continuité de son humanité

Dans la section précédente, nous avons vu que Jésus-Christ joue déjà un rôle essentiel comme image parfaite de Dieu et terme vers lequel la conformation doit mener toute personne. C'est encore davantage le cas avec le sujet que nous abordons maintenant, la mort et la résurrection de Jésus. En disant que c'est le même qui est mort et ressuscité, l'Écriture introduit une

continuité. C'est pourquoi nous examinons maintenant la mort et la résurrection de Jésus en repérant surtout ce qui relève de cette continuité. Il s'agit de voir, malgré la discontinuité incontestable que constitue la mort, comment cette continuité qui existe entre Jésus ayant vécu sur terre et ce même Jésus qui est ressuscité peut servir à comprendre la continuité des autres humains quand ils passent par la discontinuité de la mort. Cette réflexion nous aidera en effet à penser la continuité de la personne humaine, en particulier au-delà de sa mort. Pour cela nous analyserons les moments clefs dont parle l'Écriture. Ce sont la mort en croix, le séjour parmi les morts, le tombeau vide et les apparitions et nous traiterons ensuite de leur interprétation en théologie contemporaine.

Remarquons encore que nous ne pouvons pas transposer directement ce qui concerne la résurrection de Jésus-Christ à celle des humains. D'une part, les récits bibliques ont pour but essentiel d'inviter à croire en Jésus-Christ ressuscité et ne fournissent pas d'éléments factuels sur la résurrection en soi. D'autre part, et plus fondamentalement, il y a aussi le fait que le Nouveau Testament présente Jésus-Christ comme étant à la fois du côté des hommes et du côté de Dieu, ce que des textes du Nouveau Testament exprime en termes d'une double origine ou d'une double filiation⁷⁰. Si Jésus est homme réellement, il a aussi, et antérieurement, une origine divine. Cette révélation a été exprimée ensuite par les conciles christologiques avec les concepts philosophiques de nature et de personne/hypostase : Jésus-Christ n'est pas une personne humaine, mais une personne divine – à savoir le Fils/Verbe – qui a assumé la nature humaine⁷¹. Pour notre recherche sur la résurrection de Jésus, nous nous en tenons à l'affirmation de sa double origine ou filiation en nous intéressant plus spécialement à son humanité. Jésus a été réellement homme et a donc subi la discontinuité de la mort, comme tous les autres

70 Voir par exemple le début des évangiles de Matthieu (1, 21), Luc (1, 35) et Jean (1, 14) ; voir aussi la confession de foi en Rm 1, 3-4, l'hymne de Ph 2, 6-11 ou le début de He 1, 1-3. Voir aussi Raymond WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 2007, p. 103 sq.

71 Ce sont les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople 2 et 3.

hommes la subissent un jour. Son humanité était liée, sur terre, à un corps biologique et elle est restée, après la croix, corporelle mais en changeant de modalité. Selon les textes du Nouveau Testament, Jésus est mort, il est descendu au séjour des morts d'où il est ressuscité. Nous allons examiner continuité et discontinuité dans l'humanité de Jésus au long de ces étapes.

La présence de la personne divine dans le Verbe fait chair, ne permet pas de parler de « continuité de la personne » comme nous le ferions avec un autre être humain. Nous parlerons donc de la « continuité de Jésus-Christ » dans son humanité, avant et après sa mort, pour signifier que cette humanité, qui commence à exister au moment de l'incarnation, persiste.

1. La mort de Jésus-Christ

Pour parler de la continuité de Jésus-Christ au-delà de sa mort, il nous semble important de prendre en compte le moment de la mort sur la croix et plus généralement la conception de la mort au sein du milieu dans lequel il vivait et dans lequel les récits évangéliques ont été écrits. Même si, comme nous l'avons dit, le Jésus terrestre n'était pas une personne humaine comme les autres, sa mort est à considérer comme la mort d'un humain et elle peut donc nous renseigner aussi sur celle des autres humains.

a) La mort sur la croix

Les quatre évangiles décrivent, au cours des récits de la passion, le moment de la mort de Jésus sur la croix. Les quatre évangélistes utilisent différentes expressions pour décrire ce moment : « rendre l'esprit » (*aphêken to pneuma* en Mt 27, 50 ; *paredôken to pneuma en* Jn 19, 30), « expirer » (*exepneusen* ; Mc 15, 37 et Lc 23, 46). Luc met en plus l'expression « remettre son esprit » (*paratithemai to pneuma*) dans la bouche de Jésus en train de mourir. On peut constater, malgré les différences, une très grande proximité

sémantique entre les différentes expressions. Elles tournent toutes autour de l'idée de souffle, pouvant être considéré comme l'esprit de la personne, et du fait de s'en défaire (remettre, rendre...). Dans le livre des Actes (7, 59-60), Luc, pour décrire la mort d'Étienne se sert d'une expression similaire : « reçois mon esprit » (*dexai to pneuma mou*) dans un discours direct. Puis, pour le moment de la mort, il utilise « s'endormir » (*ekoimêthê*). Finalement, en Luc 8, 55, le retour de l'esprit [dans le corps] (*epestrepsen to pneuma*) signifie le retour à la vie de la fille de Jaïre qui était morte. Ces expressions suggèrent une rupture que subit celui qui meurt : la vie (sous forme d'un souffle) le quitte et il reste un cadavre qui sera enterré. Elles interrogent aussi sur la signification qu'il faut donner à *pneuma* dans ce contexte. Faut-il le voir comme un principe personnel (au sens d'esprit ou de conscience) ou comme un principe vital plus général ? La prise en compte de tous les passages que nous venons de citer nous fait plutôt pencher vers cette deuxième hypothèse qui fait penser aussi à « l'haleine de vie » (*nishmat hayyim*) dont il est question en Gn 2, 7 et qui n'est pas nécessairement un principe personnel non plus. Mais quoi qu'il en soit ce *pneuma* ne peut pas aller dans le séjour des morts (voir ci-dessous) tel qu'il était conçu à l'époque de Jésus, puisqu'il s'agit de la vie tandis que le séjour des morts est le lieu de ceux qui n'ont plus le *pneuma*, donc plus de vie.

Les quatre évangiles (Mt 27, 59-60 ; Mc 15, 46 ; Lc 23, 53 et Jn 19, 40-41) mentionnent aussi la mise au tombeau du corps du crucifié, précédée de l'enveloppement dans un linceul. Matthieu et Marc parlent de la pierre qui est roulée devant le tombeau dans le roc pour le fermer. La brève confession de foi dans 1 Co 15, 3b-5, dont on pense qu'elle est une reprise par Paul d'une formule qui était déjà utilisée, évoque aussi la mise au tombeau (*kai hoti etaphê*, v. 4). Selon Senft, « la mention de la *sépulture* souligne la réalité de la mort du Christ, et indirectement celle de sa résurrection⁷² ». Pour les lecteurs, il est clair qu'il y a mort et donc discontinuité à ce moment.

72 Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, op. cit., p. 188. (L'auteur souligne).

b) *Le séjour des morts*

Dans les textes bibliques, le séjour des morts est appelé *shéol* en hébreu et traduit par *hadès* en grec biblique. Des périphrases sont également utilisées pour le désigner. C'est le cas en plusieurs passages du Nouveau Testament. L'épître aux Éphésiens (4, 9) utilise l'expression « régions inférieures de la terre » (*ta katotera merê tês gês*) pour décrire l'« endroit » où le crucifié mort est allé avant de monter dans les cieux. Dans l'épître aux Romains (10, 7) Paul se sert du vocable « abîme » (*abussos*) pour parler du séjour des morts. Dans le livre des Actes (2, 24), Luc parle littéralement des « souffrances de la mort » (*tas ôdinas tou thanatou*) dont Dieu a libéré Jésus. Dans le même passage se trouve aussi deux fois le mot *hadès* (2, 27.31) dans des citations de l'Ancien Testament selon la Septante. Dans la première épître de Pierre « [le Christ] s'en alla même prêcher aux esprits en prison » (*en phulakê pneumasin* ; 3, 19). Dans l'évangile de Matthieu (12, 40) Jésus annonce son séjour parmi les morts avec l'expression plus imagée « sein/cœur de la terre » (*en tê kardia tês gês*). Dans la parabole de Lazare et de l'homme riche, Luc désigne par *Hadès* (*hadès*) le lieu où se trouve le riche après sa mort (Lc 16, 23).

Il n'est pas facile de dire quelles propriétés caractérisent ceux qui résident dans le séjour des morts, mais dans tous les cas ils sont considérés comme morts. Rahner l'exprime de la manière suivante en parlant de l'expression du Credo « il est descendu aux enfers » : « ces mots décrivent plus que le simple processus de mourir, ils signifient *être dans un état de mort*⁷³ ». Plus loin il dit au sujet du séjour des morts que les morts sont « partis dans l'éloignement sans retour d'écho, et dans un silence obscur⁷⁴ ». Mais même si ceux qui s'y trouvent, sont morts, ils ne sont pas pour autant inexistantes. C'est certainement dans cette affirmation et ses présupposés implicites que réside

⁷³ *Diese Worte blicken ja ganz deutlich über den Vorgang des Sterbens hinüber auf die Tatsache des Gestorbenseins* (l'auteur souligne). Karl RAHNER, « Abgestiegen ins Totenreich », in *Schriften zur Theologie*, vol. VII, Benziger, Einsiedeln, 1966, p. 147.

⁷⁴ *In die echolose Ferne und in ein dunkles Schweigen entzogen. Ibid.*, p. 147.

une différence majeure avec une conception contemporaine largement répandue de la mort, ce qui complique la compréhension que l'on peut avoir de la continuité quand on change de contexte culturel. En effet, comme nous le verrons plus loin (chap. 3, sect. I), la mort est considérée très souvent de nos jours comme la cessation totale de l'existence humaine. Si nous voulons réfléchir sur la continuité de la personne au-delà de sa mort, il faudra prendre en compte ce hiatus conceptuel entre les époques.

2. La résurrection de Jésus-Christ dans les textes bibliques

Selon Jürgen Becker il existe trois types de récits parlant de l'expérience pascale et à partir desquels elle est interprétée⁷⁵. Il y a d'abord les confessions de foi et les hymnes qui attribuent à Dieu la résurrection de Jésus-Christ, par exemple Ph 2, 9 « Dieu l'a souverainement élevé » (*ho theos auton hyper-upsôsen*) ou Col 1, 18 « premier-né d'entre les morts » (*prôtotokos ek tôn nekron*). Ces textes présupposent une certaine forme de continuité et nous semblent de ce fait moins aptes à établir cette continuité sans tomber dans un raisonnement circulaire. Le deuxième groupe de textes est constitué par les témoignages de Paul sur son expérience. Dans ce groupe, le passage le plus important est 1 Co 15 que nous traiterons en détail au chapitre 4 consacré à la résurrection de la chair. Cependant, nous aborderons ici le début de ce chapitre qui parle explicitement de la résurrection de Jésus-Christ. Finalement, il y a l'ensemble des récits de Pâques dans les évangiles. Selon Becker, on peut distinguer en son sein les textes parlant du tombeau vide, les récits de reconnaissance et les récits d'apparition. Nous traiterons ensemble ces deux derniers types de récits puisqu'ils racontent tous les deux des manifestations de Jésus-Christ vivant aux disciples. Ce sont avant tout les

⁷⁵ Cf. Jürgen BECKER, article « Résurrection du Christ (A. Théologie biblique) », dans *DCT*, p. 994.

textes de cet ensemble que nous allons étudier pour voir dans quelle mesure ils manifestent la continuité de Jésus-Christ au-delà de sa mort.

a) *Le tombeau vide*

La mort de Jésus-Christ sur la croix est suivie dans les quatre évangiles par une péricope racontant le dépôt du corps de Jésus dans un tombeau (Mt 27, 57-61 ; Mc 15, 42-47 ; Lc 23, 50-55 et Jn 19, 38-42) ce qui n'a rien de surprenant. Mais, bien qu'il y ait des différences notables entre l'ensemble des synoptiques et Jean, les quatre évangiles rapportent aussi un événement beaucoup plus surprenant, la découverte du tombeau vide deux jours après la crucifixion et l'ensevelissement. Paul, pour sa part, ne parle jamais dans ses épîtres du tombeau vide et les commentateurs se demandent s'il connaissait cette tradition ou non⁷⁶. Néanmoins, le tombeau vide a joué un rôle important dans l'histoire de la compréhension de la résurrection. Nous voulons voir quel est son rôle dans le contexte de la continuité.

Pour les synoptiques, il y a accord sur les points suivants : ce sont des femmes qui ont découvert le tombeau vide, elles y ont rencontré un ou deux personnages éblouissants qui annoncent que Jésus crucifié n'est plus chez les morts, mais qu'il est vivant (Mt 28, 5-7 ; Mc 16, 6-7 ; Lc 24, 5b-7) et puis elles ont quitté le lieu. L'annonce des messagers que Jésus n'est pas « ici » donc dans un lieu de la mort, forme avec le tombeau vide un ensemble cohérents d'indices négatifs, même si l'on ne peut pas parler de preuves (voir ci-dessous). Cet ensemble est renforcé positivement par l'affirmation de la résurrection de Jésus, grâce à la forme verbale *êgerthê* qui est à la voie passive, dans les trois textes synoptiques, marquant ainsi qu'il s'agit d'une action divine.

Dans l'évangile de Jean, c'est Marie-Madeleine qui découvre, seule, le tombeau ouvert. Sans y entrer, elle semble néanmoins déduire qu'il est vide (20, 1-2). Elle va prévenir Pierre et le disciple bien-aimé. Ceux-ci viennent et entrent dans le tombeau, découvrant que le corps de Jésus n'est plus là et que

76 Voir par exemple Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, op. cit., p. 188 note 5.

les différents tissus ayant recouvert le corps sont bien rangés dans la tombe (20, 6-8). Les réactions des trois disciples sont différentes et montrent, selon Jean Zumstein⁷⁷, que Marie-Madeleine a cherché une explication mondaine (« on a enlevé »), que Pierre a constaté les faits mais sans être capable de comprendre et que c'est le disciple bien-aimé qui a vu, compris et cru. Toujours selon Zumstein, les tissus manifestement enlevés du corps et rangés excluent un vol dans la précipitation et sont un rappel de la scène de la réanimation de Lazare que Jésus ordonne de délier des bandelettes et du suaire aussitôt sorti vivant du tombeau (Jn 11, 44).

Comme le notent un certain nombre d'exégètes, le tombeau vide n'est pas une preuve de la résurrection, mais c'est un signe qui demande d'être interprété dans la foi⁷⁸, ce que fait le disciple bien-aimé. Il est possible d'imaginer d'autres raisons pour la vacuité du tombeau, Andrew T. E. Loke en liste neuf⁷⁹. Il nous semble qu'au vu de ce qui peut être dit de la conception de la mort à l'époque de ces événements, en général, et, en particulier, de ce qui peut être retenu de la réanimation de Lazare, qu'il était nécessaire pour les contemporains de Jésus-Christ que le tombeau soit vide pour qu'ils puissent comprendre que Jésus est vivant. Sans tombeau vide, ils n'auraient pas pu imaginer le retour à une vie, que ce soit comme réanimation ou comme résurrection. L'absence du corps a permis, ou du moins facilité, l'acceptation de la résurrection et ainsi d'une continuité corporelle de Jésus-Christ, indépendamment du fait de savoir si la résurrection pouvait avoir lieu sans que le tombeau soit vide.

77 Cf. Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13–21)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 272.

78 Cf. par exemple Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Commentaire biblique: Nouveau Testament, vol. 2, Cerf, Paris, 2004, p. 597 ou Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13–21)*, *op. cit.*, p. 274.

79 Cf. Andrew Ter Ern LOKE, « The resurrection of the son of God: A reduction of the naturalistic alternatives. », *Journal of theological studies*, vol. 60, n° 2, 2009.

b) *La résurrection de Jésus-Christ en 1 Co 15*

Paul est le seul témoin ayant écrit lui-même sur l'expérience qu'il a eu du Ressuscité. C'est pour cela que nous le traitons en premier après avoir parlé du tombeau vide. Mais disons d'emblée que ce qu'il écrit ne contient guère de détails sur la rencontre qu'il a vécue. Le texte central est 1 Co 15. Au v. 8 on peut lire : « Et, en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi (*ôphthê kamoï*), comme à l'avorton ». D'un autre côté, il nous semble possible d'affirmer que cette rencontre lui a permis de donner les descriptions sur la résurrection de la chair dans les versets qui suivent. On peut supposer que la plupart des membres de la communauté de Corinthe adhéraient à la formule kérygmaticque pré-paulinienne que Paul reprend (vv. 3b-5a, même si l'endroit où la rédaction paulinienne reprend est discuté⁸⁰), ce qui lui permet de se légitimer lui-même pour parler de la résurrection, puisqu'il a vu, lui aussi, le Ressuscité. Paul se place ainsi dans la lignée des apôtres.

Les versets 12 à 28 servent à montrer l'existence du lien entre la résurrection de Jésus-Christ et celles des autres hommes. Paul défend la résurrection de Jésus-Christ contre l'opinion de certains de ses destinataires qui la nient (*legousin en humin tines hoti anastasis nekrôn ouk einai*, v. 12). Il existe plusieurs hypothèses⁸¹ qui tentent d'expliquer cette attitude : refus d'une existence après la mort tout simplement⁸², ou bien attente d'une résurrection non-corporelle, ou encore affirmation que la résurrection est déjà arrivée. Paul leur fait comprendre au v. 13 (*ei de anastasis nekrôn ouk estin, oude Christos egêgertai*) que s'il est impossible que les morts ressuscitent, alors Jésus ne l'est pas non plus et qu'alors tout ce qui est foi et témoignage est peine perdue. Si l'on ajoute l'affirmation ferme de la résurrection de Jésus-

80 Cf. Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2018, p. 367.

81 Cf. Anthony C THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2000, p. 1172 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, *op. cit.*, p. 559.

82 Qui pourrait, selon la conception de l'époque, néanmoins être comprise l'existence du mort au shéol.

Christ du v. 20 (*Christos egêgertai ek nekron*) à cette prémisse, il est permis de conclure que la résurrection est possible⁸³.

c) *Les apparitions*

Contrairement au texte de Paul, les autres textes parlant de la résurrection du Christ qui se trouvent dans les récits évangéliques, ne relatent pas le vécu personnel des auteurs, mais racontent ce qui s'est passé dans leur communauté, selon ce qu'on leur a rapporté. Il est néanmoins important de les prendre en considération puisqu'ils ont été écrits pour faire comprendre ce qu'a été l'expérience pascale des disciples et donc comment se présentaient les apparitions.

L'évangile de Marc ne parle que du tombeau vide, il n'y a pas de récit d'apparition, à part la « finale de Marc » (Mc 16, 9-20) qui est un ajout ultérieur et qui résume les récits d'apparition des autres évangiles⁸⁴. L'évangile de Matthieu relate l'apparition aux femmes (28, 9-10) et l'apparition en Galilée avec l'envoi en mission (28, 16-20). À aucun moment, cet évangile ne parle de l'apparence du Ressuscité ou de son comportement, il mentionne seulement le fait qu'il parle aux personnes auxquelles il se manifeste. C'est dans les évangiles de Luc et de Jean que les récits d'apparition sont un plus explicites sur l'apparence ou les propriétés « physiques » du Ressuscité. C'est pourquoi nous analysons maintenant ces passages.

(i) Les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 30-32)

Concernant le récit des disciples d'Emmaüs, nous suivons François Bovon qui remarque que la reconnaissance du Ressuscité est « comme naturelle⁸⁵ ».

83 Formellement cela ne permet pas de conclure à la résurrection générale, cf. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, *op. cit.*, p. 559.

84 Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, *op. cit.*, p. 606.

85 François BOVON, *L'évangile selon saint Luc 19, 28 – 24, 53*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 447.

Luc ne la décrit pas comme un miracle, mais il « doit affirmer la continuité entre le Jésus historique et le Christ ressuscité (d'où la reconnaissance), tout en soulignant la discontinuité introduite par le statut résurrectionnel nouveau (d'où la lenteur à le reconnaître et la possibilité qui est la sienne de disparaître tout aussi aisément qu'il apparaît)⁸⁶ ». C'est pourquoi le récit présente l'apparence du Ressuscité, au moins avant qu'il ne soit reconnu, comme celle d'une personne normale de sorte qu'à aucun moment les disciples ne se doutent qu'il s'agit de Jésus ressuscité. Au long de ce récit Luc met en évidence que le processus de reconnaissance suppose, en plus de la présence du Ressuscité, le rappel des Écritures et de leur interprétation ainsi que le signe du pain partagé. Dans ce récit enfin, la présence du Ressuscité est décrite comme réelle mais provisoire. Elle cesse à la reconnaissance. Nous retenons deux choses de ce texte pour notre recherche. D'abord, la reconnaissance passe par la conjonction de la corporéité et d'actions mémorielles. Ensuite, le texte biblique suggère une continuité. C'est le même qui est mort et ressuscité, malgré une discontinuité certaine, le passage par la mort.

(ii) L'apparition aux apôtres (Lc 24, 36-43)

Au récit des disciples d'Emmaüs, dans l'évangile de Luc, fait suite un autre récit d'apparition. Alors que les deux disciples revenus d'Emmaüs sont encore en train de raconter aux apôtres ce qui vient de leur arriver, Jésus apparaît au milieu d'eux et les effraie parce qu'ils le prennent pour un esprit (*pneuma*, v. 37). Mais le récit de Luc clarifie tout de suite qu'ils se trompent en indiquant qu'ils « pensaient » (*edokoun*) qu'il s'agissait d'un esprit (*pneuma*)⁸⁷. Le Ressuscité apporte alors plusieurs arguments pour montrer qu'il n'est pas un esprit mais quelqu'un de ressuscité : il montre qu'il a un corps, il leur permet de le toucher pour se rendre compte que celui-ci est constitués de chair et d'os,

86 *Ibid.* Les parenthèses sont de l'auteur.

87 Cf. *ibid.*, p. 465.

il mange devant eux. (Nous reviendrons sur la monstration des plaies ci-dessous au § iv.) On peut supposer que le texte veut montrer que le Ressuscité n'entre dans aucune des catégories connues par les destinataires du monde gréco-romain, dans lesquelles des défunts pouvaient se manifester comme des revenants, des esprits désincarnés, des héros ou sous d'autres formes⁸⁸. Le Ressuscité doit alors être compris comme unique dans son genre, en insistant néanmoins particulièrement sur sa corporéité.

(iii) L'apparition à Marie-Madeleine (Jn 20, 11-18)

Dans l'évangile de Jean (Jn 20, 1-17), c'est Marie-Madeleine qui bénéficie de la première apparition du Ressuscité. Après avoir trouvé le tombeau vide et après le départ des deux disciples qu'elle avait avertis, elle est restée seule dans le jardin. Ce sont d'abord deux anges qui lui apparaissent et qui lui demandent pourquoi elle pleure (v. 12-13). Il est un peu étonnant que le texte ne fasse mention d'aucune réaction, comme l'étonnement ou la peur, par rapport au fait de se retrouver face à des anges, comme s'ils faisaient partie du paysage habituel. Après cela Marie-Madeleine se retourne pour sortir du tombeau (v. 14). Pour Zumstein ce mouvement a aussi une signification théologique, il s'agit de se détourner et de s'éloigner du lieu de mort qu'est le tombeau⁸⁹. À partir du v. 15 commence la rencontre avec le Ressuscité à proprement parler. Deux éléments sont importants pour notre propos : d'un côté il y a la non-reconnaissance de Jésus dans le Ressuscité et de l'autre, une fois qu'il a été reconnu, la difficulté de comprendre qu'il n'est plus le Jésus terrestre tel que Marie-Madeleine a pu le connaître avant la crucifixion. La non-reconnaissance montre que l'on ne peut pas accéder seul à la foi en la résurrection, « seule la parole du Christ peut remplir ce rôle⁹⁰ ». Dans ce récit

88 Cf. Deborah Thompson PRINCE, « The 'Ghost' of Jesus: Luke 24 in Light of Ancient Narratives of Post-Mortem Apparitions », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 29, n° 3, 2007.

89 Cf. Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13-21)*, op. cit., p. 277.

90 *Ibid.*, p. 278.

ce n'est pas un geste mais une parole qui induit la reconnaissance. Il faut noter que la parole prononcée n'est pas une auto-désignation du Ressuscité, mais l'appel de Marie par son nom. Le fait d'être appelé par Jésus, souligne que « parce que Marie est reconnue dans sa véritable identité, elle peut reconnaître le Christ⁹¹ ». Curieusement, une fois que le Ressuscité est identifié et donc qu'une certaine continuité est ainsi reconnue, le problème inverse s'installe pour Marie, comme si elle ne mesurait pas assez la discontinuité qui sépare le Jésus terrestre qu'elle a connu et le Ressuscité en face d'elle. L'injonction du Ressuscité « ne me touche pas » (*mê mou haptou*, v. 17) peut être interprétée dans un sens concret ou bien dans un sens métaphorique. Dans le premier sens, l'injonction de Jésus vise le fait que Marie est en train de le toucher alors qu'il ne veut pas qu'elle reste là mais qu'elle aille annoncer sa résurrection. Selon l'interprétation métaphorique, l'injonction de Jésus invite Marie à se détacher de son schéma de penser trop intra-mondain qui ne prend pas en compte sa condition de Ressuscité. En effet, comme le met en évidence Zumstein, le fait qu'elle appelle le Ressuscité « *Rabbouni* » (v. 16), montre qu'elle l'identifie (trop) à celui qu'elle a connu avant sa mort et qui serait alors réanimé : Marie ne reconnaît pas (assez) son élévation et son identité pascale⁹².

(iv) Les apparitions aux disciples (Jn 20, 19-29)

Les deux épisodes de l'évangile de Jean qui suivent immédiatement la rencontre entre Marie-Madeleine et le Ressuscité, sont des récits d'apparitions avec un très fort parallélisme, une fois sans le disciple Thomas (vv. 19-23) et une fois avec lui (vv. 24-29). Même si le premier but de ces récits semble être d'inciter les disciples à croire que Jésus est ressuscité et de les envoyer en mission grâce au don de l'Esprit⁹³, ils renferment néanmoins quelques

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*, p. 279.

93 Cf. *ibid.*, p. 286 sq et p. 293.

éléments intéressants concernant le corps du Ressuscité. Contrairement à ce qui s'est passé dans l'épisode avec Marie de Magdala raconté juste avant dans l'évangile, la reconnaissance du Ressuscité ne se fait pas ici par la parole, mais par la vue des plaies. Le récit évangélique manifeste que la demande de Thomas (v. 25), exigeant de pouvoir toucher les plaies de Jésus revenu à la vie, témoigne de sa volonté de le revoir ou de le reconnaître, malgré son incrédulité. Le récit donne à penser que Thomas postulait une réanimation, comme celle de Lazare racontée à laquelle il avait assisté (Jn 11, 44). En effet, une résurrection avec glorification n'était pas vraiment pensable dans l'immédiat, même pour un croyant de son époque. Pour cela, il fallait attendre la fin du temps⁹⁴. Par rapport à notre sujet, on peut encore remarquer que cet épisode par « l'insistance sur les marques des plaies accentue la continuité et la cohérence entre le Jésus crucifié et le Jésus glorifié.⁹⁵ »

Quoi qu'il en soit, le texte parle à trois reprises des plaies et du côté transpercé du Ressuscité ce qui n'est pas anodin. Au-delà d'un éventuel ajout antidocète⁹⁶, ces versets permettent à notre avis de postuler une certaine continuité entre celui qui a vécu sur terre et celui qui est ressuscité. Ils vont aussi dans le sens d'une préservation de l'histoire vécue par quelqu'un et de la place de cette histoire après la mort.

d) Le discours de Pierre (Ac 2, 22-31)

Au début du livre des Actes des Apôtres, au chapitre 2, se trouve un texte qui parle de la mort et de la résurrection du Christ sans vraiment entrer dans les catégories établies ci-dessus. Il s'agit du discours de Pierre au moment de la Pentecôte. Pierre affirme que Jésus a été crucifié, mais a été ressuscité par Dieu qui l'a libéré de l'Hadès (vv. 23-24). Il se sert ensuite (vv. 25-28) du psaume 16(15), pour montrer que Dieu ne laisse pas le fidèle voir la corruption

94 Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971, p. 2.

95 Alain MARCHADOUR, *L'évangile de Jean*, Paris, Centurion, 1992, p. 248.

96 Cf. Jean ZUMSTEIN, *L'évangile selon saint Jean (13-21)*, *op. cit.*, p. 286.

(*iden diaphthoran*, v. 27, repris et expliqué au v. 31) mais lui fera connaître les chemins de la vie⁹⁷. Il part donc du texte grec de la Septante, le texte hébreu dit « voir la fosse ». En s'appuyant implicitement sur le tombeau vide, Pierre en fait une « exégèse messianique⁹⁸ » pour montrer que, puisque David est mort et que son tombeau est connu, le fidèle dont il est question dans le psaume est le Messie, Jésus-Christ. Ce qui était une prophétie pour l'avenir dans le psaume, rédigé au futur à cet effet, est devenu dans le discours de Pierre, rédigé à l'aoriste dans ce passage, une réalité avec Jésus-Christ qui lui « n'as pas été abandonné à l'Hadès et dont la chair n'a pas vu la corruption » (v. 31) et qui malgré sa mort vit toujours. Il est aussi le seul pour qui la non-corruption est vraie. Cette affirmation témoigne d'une proximité et d'une intimité avec Dieu dont personne n'avait encore bénéficié jusque là. Choisir « décomposition » plutôt que « fosse » permet de souligner cette particularité. En effet, tous les autres morts se sont décomposés, y compris David, dont le tombeau n'est pas vide (vv. 29 et 34).

L'étude des passages néo-testamentaires que nous venons d'effectuer apportent les enseignements suivants. Les contemporains de Jésus considéraient qu'il était vraiment mort, parce qu'il a rendu son esprit sur la croix, et donc, en d'autres termes, qu'il est allé au séjour des morts. Mais, les disciples témoignent en plus Jésus n'était plus mort mais vivant, et donc que, par l'action de Dieu, il avait quitté le séjour des morts. Les verbes employés pour en rendre compte sont divers, mais ils font entendre que c'est bien Dieu qui est à l'origine de la sortie du séjour des morts. En tant que quelqu'un de vivant, Jésus ressuscité a un corps, bien qu'il ne s'agisse pas de la réanimation du corps qui avait été mis au tombeau. Jésus ressuscité se montre corporellement à ses disciples. Ces derniers sont capables de le reconnaître mais pas toujours immédiatement, ils ont alors besoin de paroles ou de gestes

97 Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 91 sq.

98 *Ibid.*, p. 92.

(rompre le pain, montrer ses plaies, manger) qui renvoient à une histoire partagée avec eux. L'ensemble de ces résultats nous confortent dans l'hypothèse que l'Écriture énonce que c'est bien le même homme Jésus qui est mort, qui a été mis au tombeau et qui est ressuscité. Cette affirmation suppose une continuité de son humanité qui sera à préciser.

Il nous semble encore utile de remarquer que l'analyse qui précède fait ressortir qu'il n'y a pas eu de témoins oculaires de la résurrection. Aucun écrit canonique n'évoque l'événement de la sortie du tombeau, ce qui n'empêcha pas qu'il devienne un sujet dans la littérature apocryphe⁹⁹ et l'art sacré plus tardivement.

3. *Interprétations théologiques contemporaines*

Selon ce que nous venons de voir, l'Écriture affirme que c'est bien Jésus-Christ, le même, qui est mort et ressuscité. Cette affirmation est souvent exprimée sous la forme d'un enchaînement : Jésus est mort, il est descendu au séjour des morts d'où il est ressuscité. C'est le thème de la descente au séjour des morts¹⁰⁰ où Jésus « alla même prêcher aux esprits en prison (*en phulakê pneumasîn*) » (1 P 3, 19). Nous considérons cet enchaînement et l'affirmation de l'identité entre le Ressuscité et le Crucifié comme signifiant une continuité de Jésus dans son humanité au-delà de sa mort et de sa résurrection. Cependant, l'humanité de Jésus après la résurrection n'est pas identique à celle d'avant la mort. Elle a connu une transformation.

Le passage par la mort et par la résurrection ne change pas le fait que Jésus-Christ continue dans son humanité, mais elle passe par des conditions différentes : (1) celle de la vie terrestre ; (2) celle du séjour des morts ; (3) celle de la création nouvelle (ce qui ne veut dire rien d'autre que la vie de la

99 Par exemple dans l'évangile de Pierre. Cf. *Évangiles apocryphes*, Paris, Seuil, 1993, p. 122.

100 Cf. Adolphe GESCHÉ, *Le Christ*, vol. VI, Paris, Cerf, coll. « Dieu pour penser », 2001, p. 168 sq. Gesché est un des rares auteurs contemporains à parler théologiquement de ce « lieu ».

résurrection). Le passage de (1) à (2) est la mort, celui de (2) à (3) est la résurrection.

Les humains ont à suivre le même chemin que Jésus-Christ selon les mêmes conditions : la vie terrestre, celle du séjour des morts et celle de la création nouvelle. Une personne humaine reste une personne humaine, par conséquent, son humanité continue après la mort dans le séjour des morts, mais elle est différente car elle n'a plus la corporéité terrestre caractérisée par le corps biologique qui a disparu. Elle continue aussi à la résurrection comme celle que Jésus révèle (au sens théologique du terme) aux disciples, à savoir que son humanité est toujours réelle mais elle est désormais différente, dans la nature de sa corporéité, de celle d'avant sa mort. C'est la condition de la création nouvelle.

Si la continuité d'une personne humaine est dans son humanité (selon les différentes modalités, mais sans jamais la perdre), cela englobe son individualité et son vécu personnel, ce qui renvoie aux analyses de la section précédente. En tant que personne, tout être humain est créé à l'image de Dieu et dans son histoire, assumée en son propre nom, donc personnelle, est en jeu la conformation à Jésus-Christ, à laquelle il est appelé.

Nous l'avons déjà évoquée, la situation de l'être humain n'est cependant pas la même que celle de Jésus. Rappelons que Jésus possède une double filiation, affirmée par exemple dans la confession de foi de Rm 1, 3-4 (« [le] Fils, issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par la résurrection des mort »). Jésus est le Fils du Père qui s'est fait homme. Il est humain totalement mais sa personne est celle du Fils. Mais, l'être humain est, quant à lui, une personne créée à l'image de Dieu qui est en relation avec lui, grâce à la nomination et à l'appel.

Il s'agit de voir maintenant dans la théologie contemporaine comment, en partant de la continuité de Jésus dans son humanité, on peut tirer des éléments qui seront utiles pour parler de celle des autres humains, au moment de leur mort et au delà, ainsi que lors de leur résurrection. Le but est de

relever les traits de la personne humaine qui sont nécessaires pour pouvoir parler de continuité et, en sens inverse, montrer tout ce qui peut être discontinu sans pour autant empêcher la continuité. C'est dans ce sens que nous allons voir comment certains théologiens contemporains parlent de la résurrection de Jésus-Christ. Nous nous attacherons plus particulièrement à la manière dont ils rendent compte de la continuité de son humanité. Puisque nous nous focalisons sur la question de la continuité, nous ne prendrons pas en considération d'autres données théologiques importantes, par exemple sotériologiques, qui sont en jeu lors du passage du Christ par la mort et la résurrection.

Les analyses qui précèdent ont montré l'importance de considérer, dans la ligne des textes bibliques, l'enchaînement des moments dans l'histoire de Jésus : sa vie terrestre, sa mort, sa présence dans le séjour des morts, sa résurrection et son entrée dans la vie de la création nouvelle. La lecture de théologiens contemporains manifeste qu'un seul a donné son importance à cet enchaînement. Il s'agit d'Adolphe Gesché par qui nous allons commencer notre étude. Dans un second temps, nous présenterons des éléments tirés d'autres théologiens contemporains.

a) Continuité existentielle de Jésus-Christ de la vie terrestre à la résurrection : la réflexion d'Adolphe Gesché

Nous allons nous intéresser principalement à deux textes de Gesché consacrés à la résurrection de Jésus-Christ. Il s'agit d'un article de 1971 traitant de la résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique¹⁰¹ et du chapitre III de son livre de 2001 consacré au Christ¹⁰², dont la dernière partie est une reprise d'un article de 1994¹⁰³.

101 Adolphe GESCHÉ, « La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. », *Revue théologique de Louvain*, vol. 2, n° 3, 1971. Référence citée par la suite sous l'appellation « Article ».

102 Adolphe GESCHÉ, *Le Christ, op. cit.* Référence citée par la suite sous l'appellation « Livre ».

103 Adolphe GESCHÉ, « L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers », *Revue théologique de Louvain*, vol. 25, n° 1, 1994.

Ces textes possèdent au moins trois points forts qui ont servi à orienter notre choix. Tout d'abord ils abordent la question de la résurrection de Jésus selon trois perspectives interdépendantes mais différentes, historique, linguistique et théologique. Ensuite l'article de 1971 prend en considération toute une série d'auteurs ayant écrit sur la résurrection en essayant de les classer, ce qui permet d'avoir une idée de l'éventail des conceptions qui étaient débattues à l'époque. Finalement, dans son livre, Gesché réfléchit sur la résurrection à partir du thème de la descente aux Enfers de Jésus après sa mort. Ceci place Gesché à part des auteurs contemporains qui ne s'intéressent pas à ce thème, alors qu'il est important pour nous en vue de l'étude de la continuité.

Examinons d'abord le schéma d'ensemble de ces des deux textes. Dans son article de 1971, Gesché constate que la théologie dogmatique de l'époque ne s'intéresse pas beaucoup à la résurrection de Jésus, pourtant centrale pour la foi chrétienne. Ce phénomène n'est pas nouveau, « la théologie de la Résurrection a été, très tôt, refoulée par l'excroissance, chez les Latins, de la sotériologie centrée sur les mérites de la Passion et de la mort en Croix ; par la dominance accordée, chez les Grecs, à une théologie de l'Incarnation, pour laquelle la Rédemption est fontalement [sic] opérée dans l'assomption divinisante, par le Verbe incarné, de notre nature humaine¹⁰⁴ ». C'est pourquoi Gesché estime que les raisons invoquées pour expliquer le développement limité de la résurrection en théologie sont insuffisantes et qu'elles tiennent au fond à ce que la réflexion sur la résurrection n'a pas encore acquis en théologie la place qu'elle devrait avoir¹⁰⁵. Gesché cherche alors les lieux d'intelligibilité de la résurrection qui donneraient une consistance plus grande à la doctrine de la résurrection en mettant mieux en évidence sa portée salutaire. Il en présente trois qui résultent respectivement de l'enquête historique, de

104 p. 261. Au même endroit Gesché fait référence (n. 7) à Jean-Pierre Jossua, qui dans son livre, *Le salut, Incarnation et mystère pascal* (Paris, Cerf, 1968), « montre avec beaucoup de pertinence que cette théologie de l'Incarnation était, chez les Pères, finalisée par le *mystère* de la Résurrection. »

105 Voir « Article », p. 262-264.

l'analyse du langage et du travail théologique. Si l'étude de ces lieux d'intelligibilité structure l'article, il en est de même du livre, avec cependant une différence. Elle porte sur l'ordre selon lequel est menée la réflexion sur la résurrection à partir de ses lieux d'intelligibilité. Cet ordre est dans l'article : histoire, langage et théologie. Dans le livre, l'analyse du langage passe en premier et l'histoire en deuxième.

La différence tient dans le fait que l'étude historique des textes était à l'époque de la rédaction de l'article le préalable pour la démarche théologique. Pour la résurrection de Jésus, il s'agissait de montrer le fondement historique des témoignages qui la concernait et de là passer à la compréhension de ces témoignages. A ce sujet, Gesché fait remarquer que ce qui peut être affirmé par l'historiographie n'est pas suffisant pour l'intelligence théologique de la résurrection¹⁰⁶. De même, savoir que la résurrection a eu lieu, ne suffit pas pour dire comment elle peut être à l'origine du salut. En fait, Gesché montre dans l'article qu'il faut comprendre ce que les disciples entendaient par résurrection, ce qui veut dire étudier le langage l'exprimant. Car, pour les êtres humains, une expérience est impossible sans le langage : « Le langage employé, non seulement décrit et relate l'événement, mais, d'une certaine manière, et bien plus fondamentalement, il lui donne existence, en ce qu'il le nomme, c'est-à-dire l'article, dans sa nouveauté même, à un réseau de significations.¹⁰⁷ » Parmi les différents types de paroles religieuses, une importance particulière revient à la confession de foi. L'événement de la résurrection n'a pas d'intérêt s'il n'est pas confessé et cela se fait nécessairement par le langage. Toutes ces raisons font qu'en 2001 Gesché pose en premier l'approche de la résurrection par le langage.

En effet, l'enquête historique révèle deux événements « repérés et repérables (la mort de Jésus et la naissance d'une communauté christique) [et] l'existence d'une inconnue appelée résurrection¹⁰⁸ ». La question est alors de

106 Voir « Article », p. 272-280.

107 « Article », p. 287.

108 « Livre », p. 131.

savoir dans quel ordre mener la réflexion sur cette réalité particulière. Elle ne peut pas être menée sur le plan de l'historicité ou celui de l'anthropologie, car elle doit être abordée de la manière dont elle s'offre à nous, « à savoir dans sa situation linguistique. Toute réalité nous est d'abord offerte dans un langage. La résurrection de Jésus a d'abord, *pour nous*, une existence linguistique et c'est par là que nous devons commencer¹⁰⁹ ». En effet, l'historicité des témoignages étant acquise, le théologien peut passer à ce qui est essentiel dans sa démarche, à l'étude de ce qu'ils rapportent et donc au langage dans lequel ils sont exprimés.

C'est pourquoi Gesché commence sa réflexion dans le livre par le « lieu linguistique » et étudie la résurrection en tant qu'« événement de parole » (notion de *Wortgeschehen* empruntée à Ebeling) indiquant que « le poids des paroles, et cela se vérifie ailleurs, l'emporte sur celui des faits¹¹⁰ ». Il fait remarquer que, par exemple, même dans les récits du tombeau vide, la parole du/des messager/s précède la découverte du lieu et qu'ensuite la communauté s'est construite aussi dans un échange de paroles entre ses membres.

Dans les deux textes, Gesché analyse les termes utilisés par les récits bibliques pour rendre compte de ce qui est arrivé à Jésus après sa mort. On remarque d'emblée une diversité d'expressions. Certaines mettent plus l'accent sur le côté matériel et donc événementiel (*anastasis, egeirô*). D'autres, comme le vocabulaire de la glorification et de l'exaltation (*doxa, hupsoô*) n'ont guère de connotation matérielle. Même si le vocabulaire de la résurrection est devenu prépondérant, il dépasse lui aussi la simple matérialité, puisque l'Écriture s'intéresse moins aux faits empiriques qu'à la parole de foi portée sur ce qui s'est passé. L'avantage de la pluralité des expressions est qu'elle permet une certaine « souplesse et liberté théologique¹¹¹ » et une adaptabilité pastorale en vue d'une meilleure communicabilité ; mais en même temps elle n'est pas sans influence sur l'intelligibilité historique.

109 « Livre », p. 131, (l'auteur souligne).

110 « Livre », p. 133.

111 « Article », p. 285.

On voit mieux maintenant le changement de perspective opéré par Gesché entre l'article de 1971 et le livre de 2001. L'article présente d'un côté les positionnements de théologiens quant à l'historicité de la résurrection et de l'autre manifeste les limites de l'historiographie. Dans le livre, Gesché prépare la réflexion historique par celle sur le langage. Il insiste sur la distinction à faire entre – alors qu'il y a concomitance entre eux – l'événement christologique, c'est-à-dire ce qui arrive au crucifié et l'événement apostolique, donc ce qui est arrivé aux disciples. Le premier est un « événement christologique [qui] échappe évidemment à la prise historique¹¹² ». Mais il se focalise davantage sur le second pour montrer qu'il s'agit d'un événement de révélation pour préparer l'axe théologique. Il montre que les récits contiennent, tout comme les récits de révélation de l'Ancien Testament, par exemple celui du buisson ardent, des éléments de langage indiquant qu'il y a révélation de la part de Dieu. Il s'agit notamment de tout ce qui tourne autour de la peur et de l'effroi combiné à l'émerveillement. Cette révélation aux disciples n'aurait pas été possible sans la pré-compréhension donnée par la vie terrestre de Jésus-Christ.

Les réflexions linguistique et historique conduisent au troisième lieu d'intelligibilité de la résurrection, le « lieu théologique ». Gesché précise à nouveau que la résurrection est déjà un événement de nature eschatologique et même une anticipation de l'agir eschatologique plus large de Dieu à la fin du temps. Il souligne l'importance de Moltmann et de Pannenberg pour leurs apports à la théologie de la résurrection et il cite à ce sujet Pannenberg parlant d'un « événement proleptique¹¹³ », donc annonciateur de la résurrection générale. La partie théologique dans le livre s'appuie de manière originale, comme nous l'avons dit, sur le thème de la descente aux Enfers. Ce point de vue permet de prendre en compte à la fois le langage cosmologique et le discours mythologique, non pas à la lettre mais par ce qu'ils signifient, pour

112 « Livre », p. 160.

113 « Article », p. 300.

accéder à la compréhension théologique de la résurrection¹¹⁴. Le schème de la descente aux Enfers invite à suivre la conception juive de l'époque de Jésus, selon laquelle mourir n'était pas un instant mais un processus¹¹⁵ qui consiste à descendre au shéol pour y mener la « vie des morts » (que nous avons appelée plus haut « l'existence des morts » pour éviter cette antinomie). À cause de son incarnation, donc à cause de l'humanité qu'il assume, Jésus a suivi exactement ce processus. Ressuscité, il sort du séjour des morts, il passe de l'Enfer au Ciel, ce qui veut dire que Dieu l'arrache à la mort existentielle pour lui procurer la vraie vie. Gesché remarque, comme Ratzinger (voir plus loin, § II-3-b-ii), que le texte grec, pour parler de la vie après la mort, utilise toujours le terme *zôê* et jamais *bios*. Il faut donc bien voir que le schéma théologique dont il faut se servir est Terre/Enfer/Ciel et non le schéma historique Terre/Terre/Ciel, cela veut dire que la résurrection ne se fait pas depuis la Terre (indiqué par la deuxième occurrence de « Terre » dans le deuxième schéma) sur laquelle le Ressuscité aurait encore séjourné après sa mort, mais bien à partir des Enfers où il a été et d'où il est sorti pour accéder, par l'action de Dieu, au Ciel, c'est-à-dire à la condition signifiée par ce terme. Les apparitions¹¹⁶ se sont faites à partir de cette condition. Elles sont des théophanies dont l'Ascension est la dernière. Si nous connaissons les conséquences biologiques de la mort, nous ne savons rien sur sa métaphysique. Mais nous pouvons voir dans la descente aux Enfers de Jésus la continuation nécessaire de l'incarnation pour que tous les hommes puissent bénéficier du salut, c'est-à-dire qu'ils ne soient plus séparés de Dieu mais qu'ils puissent vivre avec lui. Cela nécessitait un combat contre le Démon, ce n'était pas seulement une question de morale, mais bien de métaphysique pour permettre à l'homme de retrouver l'accès à l'arbre de vie. La résurrection tout autant que la croix est ainsi un combat contre le mal. La

114 Cf. « Livre », p. 162-164 et Adolphe GESCHÉ, « L'invention chrétienne de la liberté », *Revue théologique de Louvain*, *op. cit.*, p. 21.

115 Cf. « Livre », p. 168.

116 Cf. « Livre », p. 176. Il avait déjà souligné ailleurs, mais dans le même contexte, que selon Thomas d'Aquin elles ne sont non pas des preuves mais des signes de la résurrection, cf. Adolphe GESCHÉ, « La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. », *Revue théologique de Louvain*, *op. cit.*, p. 270.

victoire dans ce combat a permis de rétablir en ordre l'ordre de la création. Les derniers points abordés en relation avec la descente aux Enfers parlent de l'interaction avec ceux qui s'y trouvaient. Ils permettent déjà de penser aussi la continuité pour tous ceux-là. Gesché parle des « enchaînés » quand il désigne ceux qui se trouvent dans le séjour des morts. Grâce au Christ ils pourront retrouver leur liberté¹¹⁷.

Gesché montre dans les textes étudiés que plusieurs disciplines sont nécessaires et légitimes pour rendre compte de la résurrection. La différence entre ces disciplines permet aussi à Gesché de conclure que la théologie a des droits et des devoirs et qu'ils ne sont pas les mêmes que ceux de l'histoire. Elle a certes des devoirs épistémologiques propres à elle mais surtout droit à son « ontologie spécifique¹¹⁸ ». Il s'intéresse au positionnement d'autres auteurs par rapport à l'historicité et dit lui-même l'accepter tout en mettant l'accent sur l'historicité de ce qui est arrivé aux disciples. Il montre aussi que les réflexions sur la résurrection entreprises à partir du langage et de la théologie dépassent la question de l'historicité en ouvrant à une existence qui lui échappe totalement. Le thème de la descente aux Enfers et de la montée auprès de Dieu décrite par cette dernière permet d'affirmer l'identité à Jésus-Christ aux différents moments lors de la vie terrestre, dans le séjour des morts et dans la vie ressuscitée. Il révèle la « vocation destinale¹¹⁹ » des autres humains parce qu'ils deviennent « *capax resurrectionis* » ce qui sous-entend la nécessité d'une certaine continuité pour ceux-là aussi.

117 Selon Gesché la liberté de l'homme est essentielle puisqu'elle est donnée depuis la création et permet à l'homme de devenir un sujet. Cf. Adolphe GESCHÉ, « L'invention chrétienne de la liberté », *Revue théologique de Louvain*, *op. cit.*

118 « Article », p. 304.

119 « Livre », p. 192.

b) Mort, résurrection et continuité de Jésus-Christ : quelques réflexions d'autres théologiens contemporains

Nous avons vu avec Adolphe Gesché que la nécessaire réflexion historique n'est pas suffisante pour aider la théologie dans sa compréhension de l'après-mort et de la résurrection. Il s'agit aussi de comprendre ce que les textes bibliques veulent dire à ce sujet. Gesché a également mis en évidence l'importance du lieu théologique pour parler de l'après-mort et de la résurrection qu'est la descente du Christ aux enfers.

Dans cette ligne nous voulons chercher auprès de théologiens contemporains chercher des éléments concernant la résurrection de Jésus et donc le passage mort-résurrection. Le but est de faire une cartographie sommaire de points de vue théologiques sur la résurrection de Jésus. Il ne s'agit pas d'une présentation complète de la conception que ces théologiens ont de ce sujet. Le choix des théologiens tient à leur impact dans la théologie contemporaine ou, et ce n'est pas exclusif, à l'intérêt qu'ils présentent pour notre travail.

(i) Wolfhart Pannenberg

Pannenberg étudie le vocabulaire utilisé dans le Nouveau Testament pour rendre compte de la résurrection de Jésus-Christ. Il constate que malgré la proximité sémantique de ce vocabulaire avec l'idée de « réveil de quelqu'un qui dort » ou de « réanimation d'un mort », il apparaît clairement dans les textes que ce qui s'est passé avec le crucifié n'est pas de cet ordre là¹²⁰. Il souligne ensuite que, pour Paul, il y a un parallélisme strict entre la résurrection du Christ et celle des autres hommes, ce qui permet d'appliquer 1 Co 15, 35-56 autant au Christ qu'aux hommes¹²¹. Il parle de « transformation¹²² » du corps.

120 Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 62, 1971, p. 84.

121 Cf. *ibid.*, p. 86.

122 *Ibid.*, p. 85.

Il précise que s'« il n'y a pas continuité substantielle ou structurelle de l'existence ancienne à l'existence nouvelle¹²³ », il existe néanmoins « une continuité historique, c'est-à-dire un passage sans interruption, dans le processus de transformation lui-même¹²⁴ ». Cette affirmation est appuyée ce que nous avons déjà vu concernant la continuité tant dans l'Écriture que chez Gesché.

Cependant, Pannenberg affirme l'importance de concevoir l'immortalité de l'homme tout entier. Pour lui, il n'est pas suffisant de poser l'immortalité de l'âme¹²⁵. Il veut montrer que la résurrection de Jésus-Christ est en fait un événement historique parce qu'il estime que c'est le seul moyen pour pouvoir en affirmer la réalité (ce qui n'est pas historique n'a pas de réalité pour les humains). Partant exclusivement des écrits pauliniens¹²⁶ auxquels il applique une méthode d'historien, Pannenberg affirme qu'il est bien fondé du point de vue historique que les apparitions ont été vécues et ne sont pas des affabulations¹²⁷, autrement il ne serait pas possible d'expliquer la formation de la première communauté. Il applique la même méthode aux récits du tombeau vide¹²⁸, même si Paul ne le mentionne pas parce, selon lui, Paul n'aurait pas connu cette tradition. Il voit comme principal argument en faveur du tombeau vide la polémique au sujet de ce dernier parmi les juifs.

Même s'il n'est pas possible d'être plus précis concernant les modalités selon lesquelles la résurrection a pu avoir lieu, il conclut à la réalité de celle de Jésus-Christ comme un événement historique : « il faut donc dire que s'est historiquement produit un événement qui ne peut s'exprimer si ce n'est dans le langage de l'attente eschatologique¹²⁹ » Il faut ajouter que Pannenberg fait référence à la physique contemporaine pour chercher une explication

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*

125 Cf. *ibid.*, p. 100.

126 Il juge en effet les récits d'apparition des évangiles trop légendaires ; cf. *Ibid.*, p. 102.

127 Cf. *ibid.*, p. 105.

128 Cf. *ibid.*, p. 116 sq.

129 *Ibid.*, p. 114.

naturaliste¹³⁰ ainsi qu'à la para-psychologie¹³¹. Ces références sont moins convaincantes avec le recul de quelques décennies.

Dans un article ultérieur¹³², Pannenberg se confronte au livre de Gerd Lüdemann qui rejette non seulement l'historicité de la résurrection mais aussi sa réalité extra-mentale¹³³. Dans ce contexte Pannenberg réaffirme la pertinence de l'approche par l'histoire pour analyser la résurrection du Christ, tout en sachant que dans une postface à son livre écrite, en 1976, il concède ne pas avoir pris assez en compte l'agir de Dieu dans l'histoire de Jésus¹³⁴.

(ii) Joseph Ratzinger

Ratzinger parle, comme Gesché, aussi de la descente aux Enfers du Christ¹³⁵. Il mentionne l'état dans lequel existent les morts : « une ombre d'existence plus proche du néant que de l'être¹³⁶ ». Il le décrit avant tout comme un lieu de silence et de solitude. L'arrivée de Jésus-Christ a radicalement changé ce lieu : mort et enfer étaient identiques, désormais ils ne le sont plus « parce qu'au milieu de la mort, il y a de la vie, parce que l'amour habite au milieu de la mort¹³⁷ ».

Il présente plusieurs aspects importants de la vie nouvelle du Christ¹³⁸. Nous remarquons en premier la place centrale de l'amour de Dieu pour donner l'immortalité : « l'amour crée l'immortalité et l'immortalité procède

130 Cf. *ibid.*, p. 115.

131 Cf. *ibid.*, p. 110.

132 Cf. Wolfhart PANNENBERG, « Die Auferstehung Jesu - Historie und Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 91, 1994. Plus récemment encore les travaux de Pascal Le Vaou ont montré que l'hypothèse, refaisant surface de temps en temps, d'une hallucination collective ne résiste pas à une analyse psychiatrique : Pascal LE VAOU, « Les christophanies à la lumière de la psychiatrie », dans Fabien FAUL (éd.), *Théologie et sciences, compréhension du monde et de l'homme, regards croisés*, Paris, Cerf, 2017.

133 Cf. Gerd LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck + Ruprecht, 1994.

134 Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, *op. cit.*, p. 521.

135 Cf. Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1976, p. 207 sq.

136 *Ibid.*, p. 210.

137 *Ibid.*, p. 213. *Ibid.*, p. 213.

138 Cf. *ibid.*, p. 216 sq.

uniquement de l'amour¹³⁹ ». S'il y a immortalité, il y a, à notre avis, *a fortiori* continuité puisque l'immortalité est la non-mort, elle présuppose la continuité de la vie. La vie nouvelle est indiquée par le changement de vocabulaire dans le Nouveau Testament qui passe de *bios* pour la vie terrestre à *zôê* pour la résurrection, ce qui a aussi été relevé par Gesché. La vie nouvelle qu'est la résurrection est un don de Dieu car c'est la vie de l'Esprit. C'est une vie définitive qui ne dépend plus des lois de la nature qui vont de pair avec la condition mortelle de hommes.

Ratzinger affirme la réalité de résurrection en disant du récit d'Emmaüs qu'il s'agit d'un « événement qui n'a pas pris naissance dans le cœur des disciples, qui s'est présenté au contraire à eux du dehors, et les a convaincus *malgré* leur doute : le Seigneur est vraiment ressuscité¹⁴⁰ ». Il faut aussi relever le caractère « dialectique¹⁴¹ » des affirmations évangéliques sur le Ressuscité qui sont une constante des récits des évangiles, bien que par ailleurs ils puissent présenter des divergences. Ce caractère dialectique s'applique à la reconnaissance du Ressuscité ; les disciples peuvent et ne peuvent pas le reconnaître. Il s'applique aussi au Ressuscité lui-même : « il y a pleine identité entre le Crucifié et le Ressuscité et en même temps transformation totale ; il est le même et pourtant le tout autre¹⁴² ». Ceci fait que, pour Ratzinger, l'événement de la résurrection est à la fois historique et en-dehors de l'histoire. Il fait remarquer aussi que la possibilité de rencontrer le Ressuscité est donnée désormais dans la liturgie.

L'ensemble des éléments relevés permet de repérer la continuité de Jésus-Christ dans la présentation donnée par Ratzinger de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Ailleurs il souligne que la résurrection montre à la fois « l'historicité de l'œuvre eschatologique de Dieu¹⁴³ » et que l'eschaton

139 *Ibid.*, p. 217.

140 *Ibid.*, p. 220. (L'auteur souligne).

141 *Ibid.*, p. 219.

142 *Ibid.*

143 Joseph RATZINGER, *Histoire du salut. Métaphysique et eschatologie*, Paris, Tequi, 1985, p. 208.

advient dans l'histoire. Elle est ainsi un bouleversement complet de la temporalité telle que nous la concevons.

(iii) Walter Kasper

Kasper s'intéresse, lui aussi, au vocabulaire de la résurrection¹⁴⁴. Il note que, pour en parler, ce sont le plus souvent les verbes *egeirein* (éveiller) et *anastanai* (se lever) qui sont utilisés de manière analogique ou métaphorique, comme cela se faisait déjà dans le judaïsme et l'hellénisme de l'époque. Ainsi l'hébreu utilise *qoûm*, signifiant à la base « se lever », pour parler de la résurrection, par exemple en Is 26, 19 : « tes morts revivront, tes cadavres ressusciteront ». De plus, les verbes employés sont le plus souvent utilisés au passif et de ce fait ont Dieu implicitement ou explicitement comme sujet. Ceci amène Kasper à insister sur l'idée de l'action divine dans la résurrection. Il précise le caractère totalement inédit et incomparable d'un tel type d'action qui pourtant permet de parler de la notion de continuité : « La continuité et l'identité entre le Crucifié et le Ressuscité ne se fondent cependant que sur la puissance créatrice de Dieu et sur sa fidélité à l'Alliance. La Résurrection de Jésus échappe donc à toute corrélation et à toute analogie avec un autre événement et l'on découvre ainsi que le monde nouveau a fait son entrée dans l'histoire.¹⁴⁵ ». Kasper introduit la notion de « corporalité¹⁴⁶ », ce qui permet dans une certaine mesure d'atténuer la caractère quelque peu évanescent de ce qui précède. Pour éviter toute forme de docétisme niant que le Verbe se soit incarné, il faut que la résurrection tienne compte de la corporalité. Kasper n'entre pas dans des considérations sur les propriétés du corps ressuscité qu'il appelle, non sans une certaine dépréciation, des « spéculations scolastiques¹⁴⁷ ». Ces propriétés ne sont que les effets de l'état définitif de

144 Cf. Walter KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 88, 2010, p. 215.

145 *Ibid.*, p. 220.

146 *Ibid.*, p. 225. Nous considérons « corporalité » et « corporéité » comme des synonymes.

147 *Ibid.* Cela va de pair avec ce qu'il dit au sujet de l'historicité de la résurrection qui pour lui bien qu'étant un événement, ne peut pas être établie historiquement. Cf. *ibid.*, p. 198.

l'homme dans la gloire de Dieu. Il tient avec l'Écriture que la résurrection assume le corps (*sôma*) comme création de Dieu et totalité de l'homme, de même que la totalité des relations que l'homme a entretenues. Le corps est la possibilité et la réalité de la communication – même s'il ne nous semble pas que les Anciens aient utilisé *sôma* dans ce sens. En fonction du type de relation, c'est-à-dire si la relation est de domination ou de service, le corps est qualifié respectivement charnel ou spirituel. Ainsi, le *sôma pneumatikon* est à considérer comme un corps qualifié par l'Esprit¹⁴⁸, pas au sens de matière ou de substance, mais exprimant la relation à Dieu dans laquelle le corps, désignant l'homme entier, se trouve. Kasper parle de la « corporalité de la Résurrection » qui signifie, malgré l'absence de corps biologique, que Jésus-Christ est entièrement auprès de Dieu. En même temps il « continue à être en relation avec le monde et avec nous¹⁴⁹ » mais d'une manière différente et nouvelle par rapport à avant la crucifixion, à savoir dans l'eucharistie.

(iv) Karl Rahner

Pour Rahner, Jésus-Christ est ressuscité dans sa nature humaine¹⁵⁰. La résurrection, autant celle de Jésus que celle des hommes, correspond à l'« acquisition de la forme finale et ultime par l'homme entier et individuel dans sa propre histoire de liberté¹⁵¹ ». Selon lui, il y a donc un lien très fort entre la résurrection de Jésus, celle des autres hommes et l'espérance d'un accomplissement et d'une libération. Sans cette espérance, aucune résurrection n'est concevable¹⁵². C'est en fait l'expérience de la résurrection de Jésus qui est l'objectivation de cette espérance inaltérable en l'homme que Rahner qualifie

148 Cf. Walter KASPER, *Jésus le Christ*, op. cit., p. 226.

149 *Ibid.*, p. 227.

150 Cf. Karl RAHNER, « Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik », dans *Schriften zur Theologie*, vol. IX, Einsiedeln, Benziger, 1972.

151 *Die Endgültigwerdung des ganzen einen Menschen in seiner eigenen Freiheitsgeschichte*. Karl RAHNER, « Jesu Auferstehung », in *Schriften zur Theologie*, vol. XII, Benziger, Zürich, 1964, p. 345.

152 Cf. *ibid.*, p. 346 sq.

de « transcendantale ». La résurrection de Jésus justifie l'espérance de l'homme en la sienne, mais il croit à celle de Jésus parce qu'il a déjà, par grâce, cette même espérance pour lui-même.

Il faut noter aussi que, pour Rahner, ce qui est vu de Jésus-Christ dans les apparitions ne correspond pas à la totalité de ce qu'il est en réalité. Rahner se positionne ainsi clairement du côté des défenseurs d'une résurrection réelle, mais en-dehors de la sphère de l'histoire. Cela l'amène aussi à affirmer que par la résurrection, donc aussi par celle des autres hommes, « l'histoire humaine acquière sa réelle validité pour la première fois¹⁵³ », mais il faut de ce fait renoncer à toute spéculation sur le contenu exact de cet accomplissement, y compris la question de savoir à quelle partie de l'homme il s'applique. Rahner précise que pour penser la résurrection, une personne ne peut pas être séparée de son activité, cette dernière fera partie de son accomplissement, puisqu'elle a une validité permanente¹⁵⁴.

(v) Bernard Sesboüé

Parlant de la résurrection de Jésus-Christ, Sesboüé commence par constater que, malgré l'importance que notre époque consacre aux corps, la résurrection est vue de façon quasi exclusivement spirituelle¹⁵⁵. Il attribue cela à la vision très chosiste qui peut toujours occuper les esprits quand il est question de la résurrection de Jésus.

Sesboüé insiste sur le fait que la mort du Christ était une vraie mort, sinon les humains mortels ne seraient pas concernés par ce qui s'est passé après elle¹⁵⁶. Il relève ensuite plusieurs discontinuités. Il y a d'abord le changement dans la façon dont le Ressuscité interagit avec ses disciples. Ce n'est plus un compagnonnage avec eux, comme avant sa mort, mais il leur est

153 *Damit bekommt die menschliche Geschichte erst ihre eigentliche Gültigkeit. Ibid.*, p. 349.

154 Cf. *ibid.*

155 Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, Paris, Cerf, 1994, p. 107 sq.

156 Cf. Bernard SESBOÛÉ, *La résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 41.

présent selon une modalité qui échappe aux lois de la nature telles que nous les connaissons¹⁵⁷. Ensuite, Sesboüé montre la « discontinuité évidente, malgré une continuité réelle, entre l'état du Jésus pré-pascal et le statut de ressuscité [qui] nous annonce que Jésus a franchi les limites de notre histoire, qu'il n'est désormais plus susceptible de mourir, qu'il est parvenu en Dieu à une vie définitive avec son humanité¹⁵⁸ ». La résurrection concerne aussi le corps mortel de Jésus. C'est pourquoi, dans les récits d'apparitions, Jésus mange et se laisse toucher pour montrer qu'il n'est pas un fantôme ni un pur esprit. De son côté, le tombeau vide constitue un signe important, mais en négatif¹⁵⁹, puisqu'il s'agit d'une absence, mais pour le milieu dans lequel la résurrection a eu lieu un tel signe était important, « car au regard de l'anthropologie juive, le corps est la personne même¹⁶⁰ ». De même que Gesché, Sesboüé souligne que la foi reçue par les croyants l'est toujours par l'intermédiaire du langage métaphorique employé par les disciples pour exprimer la continuité de Jésus-Christ malgré la discontinuité¹⁶¹. Pour lui, la résurrection de Jésus-Christ n'est pas pour autant un événement qui se limiterait à la sphère mentale des disciples. Il adopte donc une position réaliste, tout en précisant que la résurrection est ancrée dans l'histoire mais échappe à la science historique, elle est « transhistorique¹⁶² ». Signalons encore qu'Sesboüé fait aussi état du lien important qu'il y a entre la résurrection du Christ et la création nouvelle¹⁶³, dont il sera question au chapitre 4.

157 Cf. *ibid.*, p. 43.

158 *Ibid.*, p. 44.

159 Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, *op. cit.*, p. 122.

160 Bernard SESBOÛÉ, *La résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin*, *op. cit.*, p. 44.

161 Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, *op. cit.*, p. 120 sq.

162 Cf. *ibid.*, p. 116.

163 Cf. Bernard SESBOÛÉ, *La résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin*, *op. cit.*, p. 45.

(vi) Joseph Moingt

Avant de parler des apparitions, dans un paragraphe dédié au tombeau vide¹⁶⁴, Joseph Moingt écrit que ce dernier plus la compréhension des paroles de Jésus durant sa vie terrestre auraient pu suffire pour conclure à la résurrection de Jésus. Au sujet des apparitions, Joseph Moingt¹⁶⁵ note qu'elles se composent de la vision (ou visualité) et de la parole. Pour reconnaître le Ressuscité il faut les deux. Ainsi dans le récit d'Emmaüs, par exemple, il se laisse identifier en prenant la parole et grâce au geste du pain. Il montre ainsi à la fois son identité personnelle historique et ancienne afin qu'on ne le prenne pas pour un esprit céleste, mais en même temps il montre sa nouvelle identité de Fils de Dieu exalté. Il s'agit d'un côté d'un appel à la mémoire et de l'autre d'une révélation. Chez les disciples, Moingt décèle ce que l'on pourrait appeler un déni de continuité¹⁶⁶ : Ils étaient trop déçus par les événements du passé et en même temps trop attachés à ce passé pour imaginer qu'il puisse y avoir une continuation. Le Ressuscité vient donc les faire sortir de ce déni par un signe extérieur, au sens où il ne relève pas de la réalité telle que nous la saisissons. Moingt parle alors de « reconnaissance symbolique¹⁶⁷ » au moment de la fraction du pain avec les disciples d'Emmaüs parce que ce geste est de l'ordre de l'annonce et du gage. Les mains percées sont, selon lui, un témoignage rendu par le Père à son envoyé dont la réception nécessite la foi¹⁶⁸. Sans employer le terme, Moingt voit ce que nous appellerions la continuité du Christ au-delà de sa mort de la façon suivante : « le fait que Jésus est à nouveau vivant n'est pas dissociable de la *nouvelle identité* qu'il a prise en passant à son Père par la mort ; cette identité n'est ni simplement ni absolument différente

164 Cf. Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 176, 1993, p. 362.

165 Cf. *ibid.*, p. 363.

166 Cf. *ibid.*, p. 368.

167 *Ibid.*, p. 369.

168 Cf. *ibid.*, p. 371.

de celle qui était auparavant la sienne, c'est celle qu'il tient de la *présence au Père*¹⁶⁹ ».

(vii) Arthur Peacocke

Peacocke s'intéresse surtout à la résurrection des hommes mais accorde une certaine importance aux deux points suivants concernant celle de Jésus-Christ : les apparitions et le tombeau vide. Concernant les premières, elles ne pouvaient être comprises par ceux qui en bénéficiaient que dans un contexte particulier, celui de la connaissance de Jésus avant sa mort¹⁷⁰. Cela dit, Peacocke précise qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène psychologique pour les disciples. Il y a bien eu quelque chose de réel. A propos du tombeau vide, Peacocke considère qu'il n'a pas un rôle important pour la compréhension de la résurrection. Il ne dit pas que le tombeau n'était pas vide, mais que, pour sa réflexion sur la modalité de la résurrection, ce fait n'a pas besoin d'être pris en compte. De plus, pour rendre compte de la résurrection de toutes les autres personnes, Peacocke estime que le tombeau vide serait plutôt problématique, vu la dégradation manifeste de leurs corps après la mort et singulariserait celle du Christ au point de devenir insignifiante pour celle des autres humains¹⁷¹. Il faut retenir que « la personne entière de Jésus est devenue le Christ ressuscité/glorifié après sa mort, avec la continuité de son identité personnelle¹⁷² » et que la foi permet de dire qu'il en sera de même pour les autres hommes. La manière dont Peacocke présente la résurrection du Christ fait penser à un phénomène d'émergence de quelque chose de nouveau à partir de ce qui existe. Mais, il souligne qu'il ne s'agit d'un phénomène d'émergence comme ceux que l'on peut observer ordinairement dans le monde et dont il sera

169 *Ibid.*, p. 374. (L'auteur souligne.)

170 Cf. Arthur PEACOCKE, *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, p. 33 sq.

171 Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, Enlarged edition, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1993, p. 332 sq.

172 *The whole person of Jesus has become the risen/exalted Christ after his death, with continuity of his personal identity. Ibid.*, p. 332.

question au chapitre 2, le corps du Ressuscité est bien une réalité ontologique nouvelle¹⁷³. Cette réalité nouvelle exerce une influence sur les disciples qui changent d'attitude à la vue du Ressuscité. Ce changement d'attitude revêt une très grande importance aux yeux de Peacocke, car il est dû à une conjonction complexe de facteurs comprenant la vie de Jésus, le contexte historique et bien sûr la résurrection elle-même¹⁷⁴.

c) *Synthèse*

Nous voulons maintenant rassembler les éléments importants issus de cette analyse pour en tirer quelques conclusions quant la continuité entre le Crucifié et le Ressuscité. Les théologiens étudiés soulignent d'une manière ou d'une autre l'importance du langage, autant celui qui est utilisé pour relater les événements autour de la résurrection que les mots, à forte portée symbolique, prononcés par le Ressuscité. Dans les deux cas cela présuppose chez les destinataires une capacité d'interprétation et une certaine pré-connaissance de la personne dont il est question. Autrement les disciples n'auraient pas pu comprendre ces mots et ce langage. Reconnaître le Ressuscité et croire en la résurrection n'est donc pas quelque chose d'automatique. Malgré le manque de vocabulaire pour décrire cet événement inédit, il a été possible d'en rendre compte sans trop d'ambiguïté (on saisit par exemple qu'il ne s'agit pas d'une réanimation), mais avec la flexibilité nécessaire pour ne pas l'enfermer dans un langage trop rigide qui voudrait par exemple définir les modalités physiques de la résurrection. Une place particulière revient au thème de la descente aux enfers, abordé par Ratzinger, développé par Gesché. Ce thème permet de rendre compte de la continuité de Jésus-Christ entre sa mort et sa résurrection d'une façon compréhensible,

173 Peacocke (qui était anglican) a d'ailleurs des propos similaires sur la présence réelle dans l'eucharistie. Cf. Arthur PEACOCKE, *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, *op. cit.*, p. 42.

174 Cf. *ibid.*, p. 34. Voir aussi l'article d'hommage de N. Murphy à A. Peacocke : Nancey MURPHY, « Arthur Peacocke's naturalistic Christian faith for the twenty-first century: a brief introduction », *Zygon*, vol. 43, n° 1, 2008.

même si elle demande d'être traduite et expliquée à notre époque. Le séjour des morts appartient au donné biblique et, même s'il se réfère à une cosmologie et à une anthropologie dépassées, il révèle quelque chose de la destinée de tout un chacun après sa mort, et en premier lieu une continuité.

Les théologiens que nous avons présentés renvoient tous à un réalisme de la résurrection. Ils soulignent qu'il ne s'agit pas simplement d'une intuition venant de Dieu, ni d'une hallucination, ni d'une fiction littéraire. Nous pouvons donc dire qu'ils adoptent une position réaliste par rapport à la résurrection. Au sein de ce réalisme il y a néanmoins quelques divergences quant à l'aspect historique de la résurrection, c'est-à-dire savoir si c'est un événement historique, trans-historique ou les deux à la fois. Après que Pannenberg ait dit qu'il n'a éventuellement pas pris assez en compte l'action de Dieu dans la résurrection, on peut dire que tous les auteurs traités se répartissent dans les deux dernières de ces trois catégories. Il nous semble, en effet, légitime et utile de relier la question de l'historicité à celle de l'action de Dieu, c'est un peu ce que laisse entendre Pannenberg dans sa postface. Si c'est un événement entièrement historique, il n'y a pas vraiment de place pour l'action de Dieu. Or cette dernière est la partie de l'événement qui dépasse ce qui peut être pris en compte par l'historiographie et ceci est vrai pour toute l'eschatologie chrétienne dont la résurrection de Jésus est l'événement déterminant. Les théologiens qui se sont intéressés au vocabulaire biblique remarquent que ce dernier affirme aussi une intervention de Dieu pour ressusciter Jésus d'entre les morts.

Si nous regardons les modalités plus concrètes concernant le corps du Ressuscité, nous constatons que les auteurs ne sont que peu prolixes quand ils l'abordent, voire n'en parlent pas du tout. Il est question d'une réalité ontologique nouvelle (Peacocke), indépendante des lois de la nature (Ratzinger) qui est l'état définitif (Kasper) et final (Rahner qui y associe la liberté et l'histoire de la personne). Dans le même ordre d'idées se trouve la corporéité appuyée par la plupart des auteurs retenus. Ils refusent en effet une

continuité sans corps, pas nécessairement biologique tel que nous le connaissons sur Terre, voulant éviter à tout prix la possibilité d'une vie désincarnée ou de la survie d'un esprit sans corps qui serait le résultat d'une conception docétiste de l'incarnation. Ce corps, arraché par Dieu à la mort, est tel qu'il ne pourra plus mourir. Indépendamment de la question théologique au sens strict de connaissance de Dieu, ceci n'est pas sans importance pour parler de l'existence, voire de la vie, après la mort des autres personnes, pour laquelle certains auteurs envisagent la possibilité d'un état intermédiaire dans lequel se trouvent les âmes séparées de leur corps. Il en sera question plus largement au chapitre 3.

L'analyse de tous les paramètres pris en compte ci-dessus justifie à nos yeux que la plupart des auteurs consultés utilisent les termes « continuité » et « discontinuité », « identité » et « transformation » pour parler du Ressuscité. L'idée exprimée par là est qu'il y a la discontinuité de la mort sur la croix qui était une vraie mort et les transformations manifestes subies par Jésus-Christ lors de son passage depuis la terre, puis le séjour des morts et finalement le ciel, ce qui n'empêche pas qu'il y ait en même temps identité, donc continuité, entre le Crucifié et le Ressuscité.

Conclusion

Les analyses des récits bibliques parlant de l'expérience pascale, sous ses différents aspects, nous ont permis de retenir que les auteurs sacrés considéraient que Jésus-Christ était vraiment mort sur la croix mais qu'après il était par l'action de Dieu à nouveau vivant, d'une vie différente de la vie terrestre. Tout en étant doté d'un corps, il n'appartient plus au monde tel que nous le connaissons, d'où les difficultés pour le reconnaître et sans doute aussi pour comprendre l'intégralité de ce qui s'est passé. Nous estimons que l'ensemble de ces conclusions sont compatibles avec notre thèse (ou hypothèse) d'une continuité de l'être humain entre vie terrestre et résurrection. En effet,

l'ensemble des récits parlant de l'expérience pascale, peut être compris comme exprimant une continuité entre Jésus-Christ ayant vécu sur terre, puis au séjour des morts et dorénavant vivant auprès du Père.

Cette expérience pascale a été reçue en théologie contemporaine selon des points de vue divers et variés. Avec Gesché nous avons vu qu'il faut prendre en compte le langage, l'histoire et la théologie pour parler de la résurrection. Grâce à quelques autres auteurs, nous avons pu dégager un large éventail de conceptions et les confronter à la question de la continuité. Il s'avère que toutes les positions réalistes sont compatibles avec l'affirmation de la continuité à partir des textes bibliques et que les auteurs de ces positions formulent plus ou moins explicitement cette continuité. Une position qui nierait ou refuserait la possibilité de connaître un événement extra-mental ne pourrait pas être considérée comme compatible avec la continuité de Jésus-Christ au-delà de sa mort.

Nous avons remarqué aussi que deux autres notions importantes pour notre propos méritent notre attention. Il s'agit de la mort et du corps. Pour parler de la continuité des personnes dans le monde contemporain, il faut prendre en compte que de nos jours la mort est assimilée facilement à une disparition totale, alors qu'à l'époque de la rédaction des récits évangéliques « mort » n'était pas synonyme de « cessation d'existence ». Il n'est donc pas possible d'extrapoler rapidement la continuité à partir des récits bibliques. La seule certitude est qu'ils affirment l'identité du Ressuscité et du Crucifié. Nous reprendrons la question de ce qui peut être dit entre la mort et la résurrection au chapitre 3. Le concept de corps a changé aussi au cours de l'histoire. Néanmoins, pour les premiers chrétiens comme pour les théologiens contemporains, le corps joue un rôle important, même si ces derniers ne se prononcent guère sur les caractéristiques propres aux corps ressuscités. Cela sera important à prendre en compte quand nous parlerons de la continuité des personnes humaines au-delà de leur mort, particulièrement au regard de la résurrection de la chair (chapitre 4).

Ce que nous avons pu trouver chez Jésus-Christ ressuscité, dans son apparence et son comportement montre qu'il y a une rupture avec l'avant, mais en même temps les indices de continuité sont nombreux. Comme nous l'avons dit ci-dessus, pour que la résurrection puisse signifier pour les autres hommes une vie après la mort, la continuité nous semble indispensable. Il ne nous paraît pas concevable de parler d'une continuité personnelle si l'on se contente d'un événement purement intra-mental chez les disciples, il y a certes une continuité mémorielle, mais celle-là n'apporte pas grand-chose à celui qui est mort.

Ce premier chapitre nous a permis de poser les bases théologiques pour la suite de notre travail. Il servira pour définir la personne humaine en dialogue avec la philosophie contemporaine et les sciences de la nature (chapitre 2) et pour voir ensuite comment la persistance d'une telle personne peut être pensée au-delà de sa mort (chapitre 3) et au moment du passage à la création nouvelle (chapitre 4).

Chapitre 2

La personne humaine durant sa vie terrestre : apports de la notion d'émergence

Introduction

Notre recherche est théologique et s'appuie sur une compréhension de la personne humaine comme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et appelée par lui à être conformée au Christ ressuscité. Au plan théologique, la continuité de la personne tient au fait d'être à l'image de Dieu et d'être appelée par lui. Nous cherchons cependant, dans ce chapitre, à exprimer cette continuité au long de la vie terrestre en dialogue avec la culture contemporaine, notamment philosophique et scientifique. Ces disciplines n'ont pas la même source et donc pas les mêmes présupposés, mais elles se penchent sur le même objet qui, dans notre travail, est l'être humain. À toutes les époques, la théologie a essayé d'exprimer le donné révélé dans un langage intelligible pour les contemporains, qui, tout en étant théologique, est aussi tributaire d'une conception du monde qui est construite à partir de données scientifiques et de présupposés philosophiques. Le risque serait de considérer cette conception du monde en vigueur à l'époque où l'on écrit comme un absolu. Ceci aurait pour conséquence de rendre l'explicitation de la foi dépendante d'une science ou d'une philosophie. Pour éviter cet écueil, nous cherchons à établir une médiation philosophique qui reste sous notre contrôle. Nous considérons que la philosophie fournit des moyens, en particulier des concepts,

qui permettent d'exprimer avec plus de finesse et de précision certains éléments théologiques. Cette médiation permet de prendre en compte des développements ultérieurs en philosophie qui peuvent conduire à formuler autrement ces éléments. Comme nous l'avons exprimé dans l'introduction générale, nous nous appuyons d'une manière importante sur la théologie analytique et par ce fait même sur la philosophie analytique. Celle-ci procède par un va-et-vient entre les auteurs et leurs publications. Ces auteurs ont l'habitude de produire des textes plutôt courts (articles, chapitres de livres) et souvent techniques, ce qui fait que fréquemment ils travaillent à plusieurs le même sujet en se répondant ou en se complétant les uns les autres. Ceci vaut aussi pour les théologiens qui suivent cette façon de faire¹.

Concernant l'articulation entre théologie et philosophie, l'un des enjeux de la médiation philosophique est de préciser comment contrôler l'interaction entre les affirmations théologiques et le réel empirique tel qu'il est connu et exprimé à une époque². Il s'agit d'éviter les deux écueils que sont le positivisme et le fidéisme. Selon le premier, toute affirmation ou tout concept doit être fondé sur des données empiriques, c'est-à-dire sur ce que les sciences disent du réel et sur leur reprise en philosophie de la nature ou en philosophie de l'esprit. Selon le fidéisme, la conception du monde ou de l'humain à une époque est sans importance pour les affirmations de foi qui relèvent de la révélation et de sa reprise théologique. Face à ces deux positions, nous pensons que la théologie est construite en lien avec le monde où se situent les chrétiens. Par conséquent, qu'elle entre en relation avec la philosophie et les sciences. Dans ce contexte, la condition d'exercice de la théologie est que son discours soit élaboré selon la révélation et n'entre pas en contradiction avec ce qui est connu

1 À titre d'exemple nous pouvons citer les deux ouvrages : Paul DAVIES, Niels Henrik GREGERSEN (éds.), *Information and the Nature of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 et Philip CLAYTON, Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

2 Cf. Philip CLAYTON, « Neuroscience, the Person, and God: an Emergentist Account », dans Robert John RUSSELL, Nancey MURPHY, Theo C. MEYERING, et al. (éds.), *Neuroscience and the Person, Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State, Vatican Observatory/CTNS, 2002.

de manière particulière, notamment par les sciences. Nous adoptons donc une position compatibiliste.

Grâce à cette façon de faire, nous voulons arriver à rendre compte de la constitution, au sens le plus large possible, de la personne humaine et de sa continuité en tant que permanence dans le temps. Pour pouvoir parler de continuité, il faut déjà voir quelles sont les caractéristiques qui doivent être prises en compte et qui seront mises en relation avec le concept d'image et d'appel de Dieu. Ainsi il devrait être possible de donner une vision de l'homme et de sa spécificité pendant sa vie terrestre qui soit en accord avec le donné révélé reçu en théologie et compatible avec les sciences de la nature. Il faudra ensuite poser la question de la persistance de ces éléments dans l'existence après la mort, ce que nous ferons dans le chapitre suivant.

Comme nous l'avons vu au début de ce travail (chapitre 1), notre point de départ est la personne humaine considérée comme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et appelée et nommée par Dieu. Une telle personne est appelée, tant qu'elle est sur terre, à actualiser ses dispositions intérieures pour être conformée au cours de son histoire à Jésus-Christ en vue de participer ensuite à l'éternité de Dieu. Une personne, vue sous cet angle, est à la fois un individu bien délimité et membre d'une humanité plus vaste qui dans sa totalité est elle aussi voulue et appelée par Dieu. Dans ce chapitre nous nous intéresserons d'avantage à la dimension individuelle de la personne.

Cependant, dans la perspective de ce travail, le donné théologique doit être mis en relation avec les sciences et la philosophie. Ceci implique d'étudier la relation de l'être humain avec le monde et le règne animal. Cette approche permet d'obtenir une connaissance plus éclairée de ce que signifie être à l'image de Dieu au vu des connaissances actuelles de l'humain et du vivant. Elle permet aussi de préciser quelques caractéristiques de la spécificité humaine.

Tableau 1 : les caractéristiques des phénomènes émergents. D'après Philip CLAYTON, Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness, op. cit., p. 60 sq.

(1) Monisme: il n'y a qu'un monde naturel. Cette position s'oppose au dualisme (surtout quand ce dernier distingue entre esprit et matière) mais veut en même temps être moins catégorique que les ne l'est le matérialisme contemporain.
(2) Complexité hiérarchisée: le monde est structuré de façon hiérarchique, des parties simples s'associent pour former des structures plus complexes.
(3) Monisme temporel ou émergentiste: la complexité hiérarchisée se met en place au cours du temps, au fil duquel de nouvelles entités émergent, par exemple l'évolution biologique.
(4) Absence d'une loi uniforme: il y a beaucoup de variétés de processus d'émergence. «Émergence» est plutôt un terme pour désigner une ressemblance familiale.
(5) Il y a des motifs récurrents aux différents niveaux de l'émergence: pour deux niveaux N1 et N2, si N2 émerge de N1, alors on a: <ul style="list-style-type: none"> – N1 précède N2 dans l'histoire; – N2 dépend de N1: si N1 n'existe pas, N2 ne peut pas exister non plus; – N2 peut apparaître si le degré de complexité de N1 est assez élevé (parfois lié à un seuil); – N1 ne suffit pas pour prédire la nature précise, ni les lois qui gouvernent les phénomènes émergents; – N2 n'est réductible à N1 en aucun sens (causal, métaphysique, explicatif ou ontologique).
(6) Causalité descendante: N2 peut exercer une causalité non réductible à l'histoire causale de N1. Il ne s'agit pas seulement d'une non-réductibilité épistémique mais bien ontologique. Les propriétés qui émergent ont un pouvoir causal descendant sur les niveaux inférieurs. On peut même parler d'objets émergents puisqu'il s'agit d'entités qui agissent comme un tout (cellules, organismes...).
(7) Pluralisme émergentiste: même si on accepte (6), on n'est pas forcément dualiste; chaque niveau est ontologiquement primitif, mais rien ne dit qu'il n'y a forcément que deux niveaux.
(8) Émergence de l'esprit: il ne s'agit pas d'un monisme à aspect duel, qui exclut les interactions entre les propriétés physiques et mentales. Au contraire, il faut supposer des influences descendantes et ascendantes.

Ce chapitre montre l'intérêt de se rapporter au concept d'émergence utilisé en philosophie de la nature et aussi, et plus particulièrement, en philosophie de l'esprit pour élaborer une anthropologie théologique. Nous commencerons par présenter la compréhension de l'émergence d'abord de façon générale (section I), puis plus spécifiquement ce que certains auteurs contemporains disent de l'émergence de l'esprit humain (section II), et de la personne humaine dans sa totalité (section III). Les apports scientifiques et philosophiques mis en évidence permettront d'expliciter la continuité de la personne, en tant que créée à l'image de Dieu (section IV).

Au début de ce chapitre, nous avons encore deux remarques préliminaires à faire. La première concerne le type d'anthropologie théologique que nous proposons. Traditionnellement, on rencontre en théologie deux approches. L'une est celle de la conception corps-âme. L'autre pose une tripartition corps-âme-esprit en s'appuyant souvent sur l'affirmation paulinienne en 1 Th 5, 23³. Nous ne retenons pas cette approche. Déjà le texte mentionné ne nous semble pas constituer un argument assez fort pour défendre une distinction « âme » et « esprit », d'autant plus qu'on peut arguer que Paul – qui rédige, à ce moment, une prière et non un exposé anthropologique – n'utilise cette trichotomie nulle part ailleurs et que l'on peut aussi défendre que dans l'expression utilisée *pneuma* se veut un renforcement de la totalité de la personne évoquée juste avant et déclinée ensuite en « âme » et « corps »⁴. De plus, le document de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'eschatologie⁵ pose une anthropologie bipartite en affirmant l'existence « d'un élément spirituel qui est doué de conscience et de volonté » permettant au « "moi" humain » de subsister après la mort et qui recommande de la nommer « âme ». Nous situons notre modèle anthropologique dans cette perspective duelle. Cependant, nous

3 « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre être entier, l'esprit [*pneuma*], l'âme [*psuchê*] et le corps [*sôma*], soit gardé sans reproche [...] »

4 Cf. Charles MASSON, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1957, p. 78.

5 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie », *Documentation Catholique*, vol. 1769, 1979.

privilégierons le terme « esprit » auquel nous donnerons un sens précis, comme nous le verrons plus loin (cf. § II), qui, s'il reprend les dispositions généralement attribuées à l'âme, s'en écarte sur un point fondamental. Le principe de vie dans la personne humaine tient dans le fait d'être créée à l'image de Dieu et renvoie à l'acte créateur et au dessein qui le sous-tend. Dans cette ligne l'esprit n'est pas principe de vie mais fait partie de l'image.

Cependant, et c'est notre seconde remarque préliminaire, en fonction du contexte et du choix des auteurs que nous serons en train de traiter, nous utiliserons « esprit » ou « âme » indifféremment. Enfin, comme adjectif relatif à « esprit », nous utiliserons « mental », qui pourra parfois aussi servir comme substantif.

I. L'émergence dans la philosophie de la nature

Nous commençons par donner un aperçu de la compréhension philosophique de l'émergence telle qu'elle est utilisée par des auteurs qui s'intéressent aussi à l'anthropologie chrétienne. C'est un champ d'investigation qui est toujours en plein essor. Nous présentons différentes positions philosophiques parmi lesquelles nous retiendrons celles qui nous paraissent les plus pertinentes pour notre projet.

1. Définition et caractéristiques de l'émergence

L'émergence est souvent mise en relation avec l'adage « le tout est plus que la somme de ses parties » qui peut être considéré comme une simplification d'une phrase d'Aristote⁶. C'est une position philosophique qui peut être

6 Cf. *Métaphysique*, Z, 1041b, 10 : *Cependant le composé de quelque chose est formé de telle sorte que le tout soit un, non comme un tas, mais comme la syllabe.*

qualifiée de holiste puisqu'elle porte une attention particulière au tout d'une chose. De ce fait, elle s'oppose au réductionnisme en refusant d'accepter qu'il soit possible de comprendre ou de décrire n'importe quel système complexe par la simple connaissance, serait-elle exhaustive, des composantes. Ainsi l'émergence considère par exemple qu'une cellule vivante est plus que l'assemblage des molécules qui la constituent. Dans l'introduction de l'ouvrage dédié à la notion d'émergence dans les sciences et la religion, ouvrage qu'il a co-dirigé, Philip Clayton évoque l'histoire du concept⁷. La référence à Aristote montre que cette histoire peut être retracée très loin, même si l'utilisation du mot en philosophie ne date que de 1875. Une autre trace d'émergentisme qui remonte très loin dans le temps, pourrait selon Alister McGrath et Andreas Nordlander être vue dans les *rationes seminales* invoquées par Augustin⁸. Dans l'histoire de l'emploi de la notion d'émergence, il faut mentionner aussi les « émergentistes britanniques » qui étaient actifs dans les années 1920 et qui ont appliqué le concept plus directement aux sciences physiques et biologiques, et, très probablement par manque de médiation philosophique, sans trop de succès. Ce n'est que dans les années 1970 que le concept a été remis au goût du jour, cette fois de manière plus pérenne puisque nous sommes toujours dans la suite de cette redécouverte.

Prenons comme première définition celle de Clayton, que nous affinerons par la suite : l'émergence correspond à l'apparition de nouvelles propriétés dans un système complexe quand les particules qui le constituent atteignent un niveau de complexité organisationnelle suffisant⁹. L'émergence, en tant

7 Cf. Philip CLAYTON, « Conceptual Foundations of Emergence Theory », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

8 Cf. Alister E MCGRATH, *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011, p. 224 et Andreas NORDLANDER, « The Emergence of Soul: Retrieving Augustine's Potentialism for Contemporary Theological Anthropology », *Modern Theology*, vol. 35, n° 1, 2019.

9 Cf. Philip CLAYTON, « Conceptual Foundations of Emergence Theory », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, *op. cit.*, p. 2. Dans un ouvrage un peu antérieur il donne comme définition plus courte : « l'émergence est la théorie que l'évolution cosmique comprend, de manière répétée, l'apparition de réalités imprévisibles, irréductibles et nouvelles » (*Emergence is the theory that cosmic evolution*

qu'apparition d'organisation ou même d'ordre, est, selon Deacon, contre-intuitive¹⁰. L'expérience quotidienne ainsi que les lois de la physique, notamment le deuxième principe de la thermodynamique, manifestent que les choses ont tendance à se dégrader spontanément au fil du temps plutôt qu'à se structurer. C'est pourquoi, l'apparition de l'ordre et, en même temps, de la complexité (au sens de multiples interactions parmi de nombreuses composantes) pourrait laisser penser qu'on serait en train de remonter le temps. Appliqué au vivant, par exemple un système cellulaire est maintenu loin de son état d'équilibre, par les déséquilibres qu'il comprend, il donne l'impression que le temps s'est arrêté, car autrement il se dégraderait pour atteindre l'équilibre. Rappelons que l'état d'équilibre le plus stable pour un corps humain, selon les lois de la physique, est une position allongée, sans aucune circulation active interne et avec une température identique à la température ambiante, c'est-à-dire un cadavre.

L'apparition spontanée d'ordre dans la nature à partir du désordre est dans de nombreux cas appelée « émergence ». Ce terme veut rendre compte de l'apparition, parfois surprenante, d'une disposition ordonnée nouvelle. Le concept d'émergence comporte aussi l'idée de hiérarchie, au sens où ce qui émerge est une réalité qui se situe à un niveau d'ordre ou d'organisation supérieur par rapport à celui de ses constituants. Pour parler de ce nouveau niveau d'organisation, il est souvent utile, voire nécessaire, d'introduire une conceptualisation nouvelle et un langage nouveau. Ainsi, quand on passe, par exemple, de l'étude des molécules comme telles à leur étude dans le contexte d'une cellule, on quitte le domaine – et donc le langage – de la chimie pour prendre ceux de la biochimie et de la biologie.

repeatedly includes unpredictable, irreducible, and novel appearance). Philip CLAYTON, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 39.

10 Cf. Terrence W. DEACON, « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Vu les difficultés qui existent pour définir plus nettement l'émergence, entre autre parce que c'est un phénomène qui se rencontre dans de nombreux domaines, une autre approche peut être de dresser une liste de ses caractéristiques reprises dans le tableau 1.

2. Un réel stratifié

Pour saisir davantage la signification du concept d'émergence et de ses implications, nous pouvons aussi suivre Arthur Peacocke, théologien et scientifique, qui, par l'usage qu'il en fait, lui donne un contour assez clair¹¹. Selon lui, on peut dire correctement que « des types nouveaux et distincts de réalité, à des niveaux de complexité supérieurs, ont 'émergé' »¹². Pour lui il y a, dans le réel, quatre niveaux organisationnels qui permettent d'arriver jusqu'aux personnes humaines¹³. Mais ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait de l'émergence que pour passer d'un niveau à l'autre. Nous présentons ces niveaux maintenant plus en détail.

Le premier niveau organisationnel est celui des atomes et des molécules qui forment la matière inanimée ou celle des êtres vivants. Concernant le vivant, il s'agit des macromolécules organiques. Il faut mentionner en particulier le rôle central de l'ADN, étudié par la biologie moléculaire, car cette macromolécule possède les capacités de réplication, de perpétuation et de conservation de l'information. Avec toutes les disciplines qui lui sont liées, la biologie a montré que pour décrire la vie il n'était pas nécessaire de faire appel à des conceptions comme celle de force vitale.

11 Une centaine d'occurrences dans Peacocke A., *Paths from Science towards God*, Oxford, Oneworld, 2001, et environ 200 occurrences dans Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, *op. cit.*

12 *New and distinctive kinds of realities at the higher levels of complexity may properly be said to have 'emerged'*. Arthur PEACOCKE, *Paths from Science towards God*, Oxford, Oneworld, 2001, p. 49.

13 Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, *op. cit.* chap. 12.

Le deuxième niveau organisationnel est celui des organismes vivants et de leur évolution par la sélection naturelle. Elle est le résultat de l'interaction des organismes vivants, tels qu'ils sont constitués et tels qu'ils interagissent entre eux et avec leur environnement, avec les aléas que sont les variations non prévisibles et durables des contraintes externes (environnementales) et internes (génétiques dans les populations). C'est ainsi qu'ont pu émerger des structures ayant une conscience. Pour Peacocke, il existe ainsi dans certains cas une tendance vers la complexité¹⁴. Au deuxième niveau apparaissent aussi les systèmes neuronaux, des synapses au système nerveux central, tels qu'on les trouve chez les humains et qui sont une de leurs caractéristiques distinctives. Les neurosciences et la psychologie cognitive font le lien entre les réalités biologiques qui relèvent de ce niveau organisationnel (cerveau, réseaux neuronaux) et les réalités mentales (conscience ou esprit) qui appartiennent au niveau suivant et se manifeste notamment dans le comportement.

Celui-ci relève du troisième niveau organisationnel, celui de la vie mentale et de la conscience, objet d'analyses par les neurosciences et la psychologie cognitive. Ces théories scientifiques sont tributaires de présupposés philosophiques, car en soi elles sont trop sous-déterminées par les faits. Ceci explique aussi pourquoi d'un côté des théories parfois contradictoires peuvent être défendues et laissent d'un autre côté une place à la théologie qui n'est pas la même qu'elle pourrait avoir dans un système déterministe.

Les sciences humaines et sociales complètent le lien amorcé par les neurosciences et la psychologie cognitive entre activités mentales et comportement pour introduire le quatrième niveau organisationnel, celui de la culture. Tous les niveaux inférieurs sont indispensables pour arriver à celui de la culture, mais ils ne sont pas suffisants pour décrire tout ce qui constitue une

14 Peacocke adopte ici une position qui est fortement débattue entre biologistes travaillant sur l'évolution. Elle a des détracteurs comme S. J. Gould (que Peacocke évoque lui même) mais aussi des défenseurs, tel S. C. Morris (Simon Conway MORRIS, *Life's Solution, Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003).

culture. Avec elle apparaît une réalité nouvelle. J. Wentzel van Huyssteen souligne l'importance de ce quatrième niveau pour l'apparition de la moralité qui ne peut et ne doit pas être expliquée uniquement au niveau de la génétique¹⁵.

Les différents niveaux organisationnels distingués par Peacocke se retrouvent chez d'autres scientifiques qui sont explicitement matérialistes. Ils comprennent alors ces niveaux comme structuration hiérarchique et non comme émergence¹⁶. Nous retrouvons le fait que différentes interprétations philosophiques sont possibles à partir de la même base scientifique. C'est pourquoi nous avons choisi une philosophie de l'émergence qui reconnaît à chaque niveau non seulement un statut épistémologique, mais aussi ontologique. Ceci permet alors de mettre cette philosophie en relation avec une compréhension de l'être humain comme création à l'image de Dieu. Le statut de personne se défend plus facilement dans une conception avec une dimension ontologique que dans une autre où il n'y en a pas et où l'humain est considéré comme un ensemble de propriétés¹⁷. Même si nous estimons que le fait d'être un ensemble de propriétés est quelque chose d'important et qu'il est intéressant d'étudier leur devenir aux différents moments de l'existence humaine terrestre et après la mort, il demeure que ces propriétés trouvent aussi leur place dans une conception ontologique.

Pour poursuivre notre recherche, nous prenons une définition plus précise de l'émergence donnée par Terrence Deacon. L'émergence consiste en une « *régularité globale, sans antécédent, produite au sein d'un système composite grâce aux conséquences d'ordre supérieur des interactions des parties*

15 Cf. J. Wentzel VAN HUYSSTEEN, « Lecture two: The evolution of morality: The emergence of personhood », *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, vol. 73, n° 3, 2017.

16 Voir par exemple Patricia S. CHURCHLAND, Terrence J. SEJNOWSKI, « Perspectives on Cognitive Neuroscience », *Science*, vol. 242, 1988.

17 Voir à ce sujet Jacques FANTINO, « Consonances et dissonances en sciences et en théologie? à propos de la spécificité humaine », in Fabien FAUL (éd.), *Théologie et sciences, compréhension du monde et de l'homme, regards croisés*, Cerf, Paris, 2017, p. 116 sq., qui donne à ce sujet un aperçu sur les spécificités biologiques et culturelles des membres de l'espèce humaine.

composant le système »¹⁸. On peut se demander s'il existe différentes formes d'émergence. Le débat a été intense et nous en donnons maintenant les acquis essentiels qui intéressent notre sujet.

3. *Émergence forte et émergence faible*

Dans les philosophies de la nature ou de l'esprit contemporaines apparaît souvent la distinction entre émergence forte et émergence faible. Certains auteurs, dont David Chalmers, défendent l'existence de ces deux types d'émergence¹⁹. En revanche d'autres auteurs, comme Mark Bedau²⁰, rejettent l'émergence forte pour ne considérer que l'émergence faible. La différence porte sur la nature de la causalité à l'œuvre dans le phénomène d'émergence.

Dans le cas de l'émergence faible, les propriétés d'ordre supérieur qui émergent, même si elles sont éventuellement surprenantes, sont néanmoins toujours déductibles des propriétés du niveau inférieur. Pour l'émergence forte, au contraire, les propriétés qui émergent ne peuvent plus être déduites entièrement de celles du niveau inférieur, bien qu'elles soient déterminées par ces dernières. Cela va très loin. Si une telle forme d'émergence existe, il y aurait en effet des phénomènes qui ne pourraient s'expliquer à partir de la connaissance de la matière, c'est-à-dire à partir de la distribution des particules et des lois des sciences de la nature. Il y aurait besoin d'autres lois fondamentales pour en rendre compte. C'est justement ce que critiquent les adversaires de cette conception qui la jugent incompatible avec le physicalisme

18 Unprecedented global regularity generated within a composite system by virtue of the higher-order consequences of the interactions of composite parts. Terrence W. DEACON, « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, op. cit., p. 122. (L'auteur souligne la totalité de la phrase).

19 Cf. David J. CHALMERS, « Strong and Weak Emergence », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

20 Cf. Mark A. BEDAU, « Weak Emergence », dans J. TOMBERLIN (éd.), *Philosophical Perspectives: Mind, Causation, and World*, vol. 11, Oxford, Blackwell, 1997.

matérialiste qu'ils défendent²¹. Cette critique ne nous affecte pas trop, car elle présuppose la seule causalité ascendante alors que l'émergence forte peut être pensée autrement. La meilleure façon, en effet, de poser la possibilité d'une émergence forte est de raisonner en terme de causalité descendante. Nous traiterons ce point un peu plus loin (§ 5). L'enjeu du débat tient d'abord dans l'existence de l'émergence forte. Le débat se poursuit ensuite pour savoir sur quelle réalité elle porte.

Parmi les auteurs soutenant l'émergence forte, Chalmers considère qu'il n'y a qu'un seul phénomène d'émergence forte qui soit connu : il s'agit de la conscience humaine. Tout autre phénomène présentant des caractéristiques émergentes est à classer dans l'émergence faible, ce qui vaut même pour tous les autres phénomènes biologiques, comme la vie et l'évolution. Chalmers souligne néanmoins que pour les phénomènes relatifs à la vie, il s'agit d'émergence diachronique, alors que pour des exemples moins complexes, l'émergence n'est souvent que synchronique²². Une émergence diachronique se déploie dans le temps, comme c'est le cas de la vie, et a besoin d'une prise en compte de tout ce qui est lié à l'information, notamment la présence d'une mémoire, ce qui n'est pas le cas dans une émergence synchronique dans laquelle tout est présent dès le premier moment.

Cette affirmation présente à notre avis une grande importance et mérite une analyse plus approfondie et éventuellement une autre classification que celle qui repose uniquement sur la distinction entre émergence forte ou faible. C'est une des raisons pour lesquelles nous préférons la classification de Deacon que nous allons présenter.

21 Cf. *ibid.*

22 Cf. David J. CHALMERS, « Strong and Weak Emergence », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, *op. cit.*

4. *Trois ordre d'émergence*

Deacon retient surtout le caractère sans précédent et unifié de ce qui est apparu quand il rend compte de l'émergence²³. Il précise que, pour sa part, il ne veut pas en parler dans une perspective anti-réductionniste et holiste, car, pour lui, utilisée de cette façon, l'émergence peut devenir un bouche-trou épistémique. Parler d'émergence, là où apparaît une discontinuité pour laquelle il n'y a pas encore d'explication scientifique, comporte le risque de la voir disparaître le jour où l'explication sera trouvée²⁴.

Pour cette raison, il propose de s'affranchir de la distinction entre émergence forte et émergence faible et ainsi de se libérer du besoin de postuler l'existence de lois inconnues. Pour lui, une théorie de l'émergence n'est valable que si elle peut rendre compte des liens causaux entre les différents niveaux organisationnels. À cette fin, il propose une autre classification des phénomènes d'émergence en trois types d'ordre. Plutôt que de chercher une forme de causalité spéciale, il s'agit de déceler l'organisation spéciale de la causalité dans les phénomènes d'émergence. Concrètement, à la base, se trouvent des changements qui sont soit *orthogrades*, c'est-à-dire qui vont avec le flux (par exemple tomber selon la gravité, prendre la température de l'environnement...) soit *contragrades*, c'est-à-dire qui vont à contre-courant de ce qui serait attendu. La combinaison de plusieurs changements orthogrades permet cela. Une grosse pierre, par exemple, qui tombe sur un tas de petites pierres peut faire que quelques unes soient projetées vers le haut dans le sens opposé à l'action de la gravité²⁵. Souvent, il y a aussi une action causale récursive ou circulaire, c'est-à-dire agissant sur le niveau de départ, on a donc affaire ici à une causalité descendante, qui permet une amplification des

23 Cf. Terrence W. DEACON, « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, op. cit.

24 Cf. *ibid.*, p. 123.

25 Cf. Terrence W. DEACON, *Incomplete nature: How mind emerged from matter*, New York (NY), WW Norton & Company, 2011, p. 223.

phénomènes en question avec renforcement réciproque. Pour Deacon, cette action constitue la base de l'émergence de deuxième et de troisième ordre. Reprenons plus en détail cette classification.

a) *Émergence de premier ordre*

Cette forme d'émergence correspond surtout à des phénomènes énergétiques (thermodynamiques), pour lesquels il n'y a pas de récurrence en jeu. Un exemple illustre cela, les différents états de la matière que forme l'eau. Celle-ci est constituée de molécules en interactions lâches, ce qui donne un ensemble faiblement structuré permettant l'écoulement ou la présence d'autres molécules ; en bref, l'eau telle qu'on la connaît. Si, en augmentant leur agitation par apport d'énergie, on diminue suffisamment les interactions entre les molécules d'eau, apparaît alors un état où les molécules sont séparées les unes des autres et constituent un gaz, la vapeur d'eau. Si, au contraire, on augmente l'interaction entre les molécules en diminuant leur énergie, elles se combinent entre elles pour constituer un réseau solide et ordonné, la glace. Ces changements d'ordre sont liés aux propriétés des molécules. La connaissance de celles-ci permet de prévoir les propriétés émergentes qui sont des propriétés relationnelles, c'est-à-dire liées à l'interaction des molécules entre elles, et pas des propriétés intrinsèques que les molécules d'eau possèdent sans être associées à d'autres. Contrairement aux propriétés intrinsèques, les propriétés relationnelles ne peuvent pas s'appliquer à une entité individuelle, une molécule d'eau isolée n'est ni solide, ni liquide, ni gazeuse.

Pour ce type d'émergence, on parle aussi de survenance : les propriétés d'ordre supérieur dépendent des propriétés d'ordre inférieur. Des choses très différentes peuvent présenter des propriétés d'ordre supérieur similaires ou identiques, ce qui montre une certaine indépendance par rapport à certains détails des constituants. Même si les interactions sont d'une très grande complexité, le résultat émergent est plutôt simple : toutes les interactions qui

s'annulent entre elles ne jouent aucun rôle, alors que celles qui s'amplifient sont responsables de ce qui apparaît. C'est le cas de l'eau dans l'exemple précédent. Dans certaines conditions physiques de température et de pression, les interactions complexes et multiples entre les molécules font que l'eau se trouve à l'état liquide.

Ces phénomènes de survenance²⁶ thermodynamique ne peuvent cependant pas expliquer l'émergence de la conscience. Ils ne contiennent aucune dimension temporelle, ils sont purement synchroniques. L'émergence du premier ordre signifie que si une forme d'ordre ou d'organisation apparaît dans un système ayant certaines propriétés, alors un autre système qui a les mêmes propriétés accédera dans les mêmes conditions à cette forme d'ordre ou d'organisation. Quelque chose de régulier est présent dans tous les cas d'émergence du premier ordre, mais ce n'est pas le tout de l'émergence²⁷.

b) *Émergence de deuxième ordre*

Avec ce type d'émergence apparaît la causalité récursive : les états d'ordre supérieur conditionnent le comportement des composantes d'ordre inférieur. De ce fait, on peut parler d'auto-organisation. Dans ces phénomènes, plusieurs facteurs interviennent de concert, entre autres les micro-contraintes liées aux propriétés des composantes, et les macro-contraintes que sont l'environnement et l'histoire antérieure de l'ensemble des composantes en question. Deacon parle de « morphodynamique » pour souligner que ce type d'émergence permet de faire apparaître des structures organisées.

Un exemple d'une telle forme d'émergence consiste dans la formation des flocons de neige. La formation des cristaux hexagonaux par les molécules d'eau

26 Nous utilisons le terme « survenance » pour traduire le mot anglais « *supervenience* » utilisé fréquemment en philosophie analytique. Il désigne l'apparition d'un phénomène. Il n'a pas la connotation de surprise que peut avoir le terme « apparition » mais il fait ressortir que, malgré le caractère nouveau de ce qui survient, cela se fait de manière régulière et dépendante de sa base.

27 Cf. JEAGWON KIM, « Being Realistic about Emergence », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 193.

résulte des micro-contraintes ; les facteurs physiques environnementaux, comme la température et la pression, constituent les macro-contraintes. La forme acquise par la croissance antérieure permet d'intégrer l'histoire. Tous ensemble, ces facteurs conditionnent l'accrétion de nouvelles molécules d'eau.

L'auto-catalyse est un autre exemple plus complexe d'émergence de deuxième ordre. Il s'agit d'une réaction dont le produit permet de catalyser sa propre formation à partir des substrats. Par conséquent, tant qu'une quantité assez importante de substrat est disponible, la vitesse de la réaction augmente. Il s'agit d'un cas de rétroaction positive. Les micro-contraintes sont les contraintes configurationnelles de toutes les molécules en jeu qui conditionnent leurs interactions, les macro-contraintes sont les conditions générales dans lesquelles se trouve le système et l'histoire est celle du système avec les éventuelles perturbations qui lui sont arrivées.

Les deux types d'émergence considérés jusqu'ici concernent la matière et ses transformations. Avec le troisième type, on passe aux systèmes vivants.

c) *Émergence de troisième ordre*

Quand, par rapport à l'émergence de deuxième ordre s'ajoute une forme de mémoire qui conserve de l'information, on est en présence d'un phénomène d'émergence du troisième ordre, qui est donc nécessairement diachronique. La mémoire permet à un état donné d'avoir une influence sur toutes les étapes à venir du processus, car certaines de ces influences sont mémorisées et réintroduites dans les différentes réalisations du système au cours du temps. Ceci explique pourquoi l'évolution de la vie – qui est l'exemple le plus commun d'une émergence de troisième ordre – est à la fois chaotique et imprévisible, mais en même temps constitue une histoire²⁸.

28 Sur cet aspect, on pourra consulter, Alexandre MEINESZ, *Comment la vie a commencé*, Belin, Paris, 2008 et Stephen Jay GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.

L'émergence du troisième ordre est une particularité des systèmes vivants et des artefacts humains²⁹. Ce troisième type met en jeu des concepts, tels la représentation, la fonction, la sémiologie (signification en fonction d'un contexte), l'adaptation et même la téléologie. Ces concepts permettent d'expliquer pourquoi un système vivant est capable de préserver l'auto-similarité, ce qui est la base de l'hérédité. Cela rend possible l'existence d'individus inscrits dans une lignée, partageant une forte ressemblance avec leurs prédécesseurs. C'est la base d'une dynamique évolutive. La sélection naturelle se présente alors comme la conjonction de deux phénomènes, la production de différentes morphodynamiques possibles, qui sont reproductibles dans un système de troisième ordre, et la préservation des morphodynamiques les plus adaptées selon les environnements. Les systèmes issus d'une émergence du troisième type sont qualifiés par Deacon de « téléodynamiques ».

En définitive, la compréhension de l'émergence selon trois types d'ordre possibles (voir fig. 2) ne nécessite pas d'imaginer des lois encore inconnues pour rendre compte d'une émergence forte. Avec cette approche, on est moins enclin à verser dans une sorte de dualisme, en considérant les systèmes issus d'une émergence forte comme ontologiquement séparés des autres issus d'une émergence faible.

Avant de voir plus concrètement comment cette conception de l'émergence permet de rendre compte de l'existence d'un esprit humain, nous allons considérer un dernier aspect philosophique important pour la suite : la causalité descendante.

Le théologien Mark Graves établit un lien intéressant entre l'émergence telle qu'elle est décrite par Deacon et le *Logos* créateur, distinct de Dieu, tel qu'il est conçu par Pannenberg³⁰. Ainsi on peut comprendre l'apparition

29 Cf. Philip CLAYTON, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 49 ; George F. R. ELLIS, « On the Nature of Emergent Reality », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

30 Cf. Mark GRAVES, « Places of Information Generation: Bridging Pannenberg's Logos and Deacon's Emerging Semiosis », *Theology and Science*, vol. 14, n° 3, 2016.

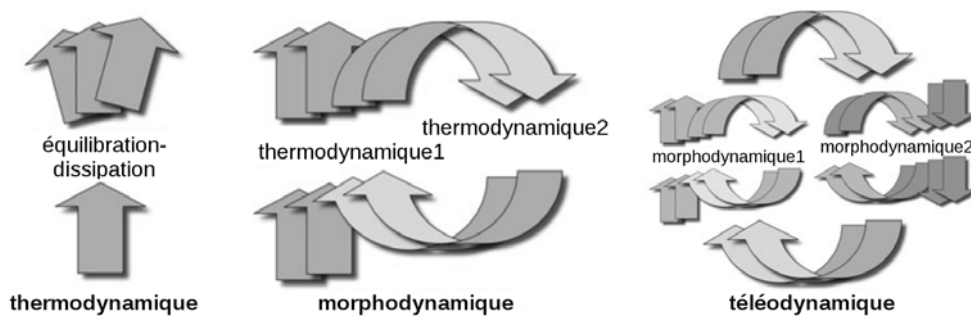


Figure 2 : Représentation schématique des trois ordres d'émergence en fonction de leur degré de récurrence et d'enchevêtrement. Pour la thermodynamique, il n'y a pas de récurrence, il n'y a que des interactions du bas vers le haut qui font apparaître les propriétés nouvelles. Pour la morphodynamique ce qui émerge a des conséquences sur la suite du phénomène émergent, d'où la flèche circulaire. Dans le cas de la téléodynamique plusieurs composantes émergentes du type morphodynamiques s'influencent mutuellement. D'après Terrence W. DEACON, « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », *op. cit.*, p. 147.

d'information dans l'émergence comme le déploiement de formes grâce au Logos qui « devient le principe génératif de diversité menant à un succession de différences³¹ ». Il faut remarquer que cela concerne le processus dans sa globalité, ce n'est pas une explication pour une action ponctuelle de Dieu dans le monde.

5. *Émergence et causalité descendante*

Comme nous venons de le voir, les systèmes émergents du troisième ordre agissent sur leurs parties. Cette action met en œuvre la causalité descendante (*downward* ou *top-down causation*) que nous étudions maintenant.

Les sciences de la nature prennent généralement en compte uniquement une causalité ascendante (*upward* ou *bottom-up causation*): les choses se passent selon les lois de la physique depuis les particules infra-atomiques

31 *Becomes the generative principle of diversity leading to a succession of difference. Ibid.*, p. 320.

jusqu'aux êtres vivants, c'est toujours ce qui se passe au niveau inférieur qui détermine totalement ce qui résulte à un niveau supérieur. Beaucoup de philosophes³² se situent dans cette ligne et soutiennent, implicitement ou explicitement, une conception physicaliste et le plus souvent matérialiste³³. D'autres, peu nombreux, affirment un dualisme des causalités, posant que la causalité descendante spécifique à l'esprit est d'une autre nature que la causalité ascendante³⁴. D'autres encore affirment l'existence d'une causalité descendante plus large, dans une perspective émergentiste qui reste moniste³⁵. C'est celle que nous suivons.

La causalité descendante est un « *processus par lequel un tout a une influence causale active non-additive sur ses parties* »³⁶. La causalité descendante doit être prise en compte dans la compréhension de l'émergence. Cette causalité est « non-additive », ce qui veut dire que son action n'est pas du même ordre que celle des processus opérant selon la causalité ascendante. Dans la perspective où nous considérons, comme nous l'avons vu ci-dessus avec Peacocke, que le réel est stratifié en différents niveaux d'organisation, chacun d'eux possède leurs lois propres avec les concepts et le langage propres à chaque discipline qui les étudient. Les lois des niveaux inférieurs restent valables mais la complexité du niveau supérieur les rend inadaptées, au sens d'inopérantes ou d'inappropriées, pour donner une description pertinente. Ainsi un humain, en tant que personne, ne peut pas être décrit complètement

32 Sur ces diverses conceptions, voir Philip CLAYTON, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, *op. cit.*, p. 50 sq.

33 Voir par exemple Jeagwon KIM, « Causation and Mental Causation », in Brain P. McLAUGHLIN et Jonathan COHEN (éds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 227-242, qui même s'il défend l'émergence d'états mentaux, reste épiphénoménaliste, c'est-à-dire n'allègue aucun pouvoir causal à ces états.

34 Voir par exemple Martine NIDA-RÜMELIN, « Dualist Emergentism », dans Brain P. McLAUGHLIN et Jonathan COHEN (éds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2007.

35 Voir par exemple Barry LOEWER, « Mental Causation, or Something Near Enough », in Brain P. McLAUGHLIN et Jonathan COHEN (éds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 243-264, mais aussi la plupart des principaux auteurs que nous citons par la suite, dont Clayton, Murphy et Peacocke.

36 The process whereby some whole has an active non-additive causal influence on its parts. Philip CLAYTON, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, *op. cit.*, p. 49. (L'auteur souligne la totalité de la phrase).

par la physique. Plutôt que de postuler des lois propres pour chaque niveau, il vaudrait mieux parler de règles, cela est moins problématique à nos yeux que de présupposer, comme le fait Chalmers, des lois encore inconnues voire mystérieuses. Par contre, les règles dont nous nous servons ici sont explorées et mises en œuvre tous les jours dans les sciences de la nature.

Cette compréhension de l'émergence, appelée émergentisme, ne donne pas seulement l'explication de la transition d'un niveau d'organisation à l'autre. Elle tient aussi que l'univers, constitué du même matériau (*stuff*) a une plus grande diversité causale que ne le pensent les matérialistes. 'Pluralisme ontologique' serait une appellation appropriée, mais 'monisme' exprime mieux le parti pris scientifique qui vise à donner la meilleure explication possible des différents niveaux. Ceci peut sembler paradoxal d'un premier abord, mais néanmoins il nous paraît juste. En effet, cette conception philosophique du monde admet qu'à partir d'un monisme de départ on puisse arriver à une pluralité de réalités, étant sauve l'existence de l'information comme autre élément primitif ontologique dont il sera question plus loin (chapitre 3). Dans la perspective que nous venons de décrire, les états mentaux constituent un niveau d'organisation supérieur, celui du mental, correspondant à une réalité, l'esprit.

II. L'émergence dans la philosophie de l'esprit

Si l'émergence telle que nous l'avons vue jusqu'ici est considérée comme un phénomène intervenant à de multiples endroits, le but de cette section sera de voir son rôle plus spécifiquement dans ce qui est relatif à l'esprit humain.

1. *Les états mentaux*

Une tâche importante qui incombe à la philosophie de l'esprit est de rendre compte de la possibilité d'existence des états mentaux, et donc de l'esprit, dans un organisme vivant, puis de situer dans cette ligne la question de la personne. L'émergence des états mentaux peut être conçue dans différents systèmes ontologiques (au sens de savoir quels types de choses ont une existence : universaux, tropes...). Les états mentaux des humains sont alors conçus ontologiquement émergents dans un organisme biologique. Pour décrire ces différentes conceptions ontologiques, nous partons de la considération que des systèmes n'ont pas seulement des influences locales telles que nous les connaissons grâce à la physique, mais tendent aussi vers la production (*generation*) d'états émergents. L'émergence n'est pas détectable tant que toutes les conditions ne sont pas réunies ou qu'au moins un certain seuil de complexité soit franchi pour que l'état émergent apparaisse. De plus, comme on parle de réalités nouvelles qui apparaissent, il faut, pour expliquer leur existence, se référer à une métaphysique (fondée sur un système ontologique et s'intéressant aux interactions entre les composantes). Timothy O'Connor et Jonathan Jacobs en donnent un survol et passent en revue quatre conceptions³⁷.

Selon la première, considérée comme une forme de platonisme, il existe des universaux transcendants qui rendent compte de l'émergence de réalités nouvelles, par exemple pour un métal d'être magnétique. Cette conception n'est pas retenue par O'Connor et Jacobs, car elle ne permet pas de donner une définition pertinente de l'instanciation des universaux par les particuliers, indépendamment de la question de l'émergence. Une deuxième conception, aristotélicienne, pose l'existence d'universaux particuliers : les espèces ou formes (*kinds*), qui donnent l'identité à leurs membres ainsi que leur

³⁷ Cf. Timothy O'CONNOR, Jonathan D. JACOBS, « Emergent Individuals », *The Philosophical Quarterly*, vol. 53, n° 213, 2003.

individualité (*particularity*). Grâce à ces universaux, il y a des espèces d'individus, par exemple des atomes de carbone ou des frênes. Cette vision est, elle aussi, rejetée parce qu'elle ne permet pas de dire pourquoi la matière organisée d'une manière donnée fait apparaître des espèces ou des formes fondamentales, par exemple dans le cas d'un être humain, mais pas dans le cas d'autres organisations complexes, par exemple un ordinateur. La troisième conception, que l'on peut aussi considérer comme aristotélicienne, affirme l'existence d'universaux immanents. Les objets sont formés par des grappes (*clusters*) d'universaux et par l'haecécité (la qualité d'être ceci, *thisness*). Cette dernière ne provient pas des universaux qui ne peuvent pas donner aux objets leur particularité. L'identité individuelle vient de la persistance conjointe de l'haecécité et des universaux. Seuls les objets non-composés, comme les particules élémentaires ou les objets composés ayant une unité objective, par exemple un chat, ont une telle identité individuelle. La dernière conception tient qu'il n'y a que des particuliers, et donc pas d'universaux, et que chaque particulier est composé de propriétés basiques, appelées tropes. Dans cette ligne, un électron, par exemple, sera considéré comme étant composé de tropes plus fondamentaux. On parle alors de faisceau (*bundle*) de tropes. Dans cette théorie les systèmes émergents sont aussi de vrais composés (comme dans le cas des universaux immanents).

Nous revenons un moment sur la théorie des universaux immanents, parce qu'elle met en avant la nécessité de la persistance temporelle des objets et la possibilité d'une intervention de Dieu. Selon cette conception, les objets sans parties sont constitués, comme nous l'avons dit plus haut, d'universaux immanents et d'haecécité. Les objets composés, en revanche, par exemple des molécules ou une voiture, n'ont pas d'haecécité propre (en fait, on ne considérerait ces objets comme des individus que pour des raisons pratiques), sauf dans le cas de propriétés émergentes. Les personnes font partie de cette dernière catégorie, elles ont des propriétés holistiques et donc une haecécité distincte. Concernant le degré d'indépendance de ce qui émerge, trois cas

peuvent être envisagés au plan théorique. Selon le premier, l'objet émergent est indépendant de son substrat, mais ce cas n'est pas réalisé dans la nature, car un lien demeure entre l'objet et son substrat. Selon le deuxième cas, on considère que l'objet émergent dépend de sa base et interagit individuellement avec les composantes de cette base par le biais desquelles il peut interagir avec son environnement. Dans le troisième cas, l'objet émergent et sa base forment un nouveau système composé.

Les deux derniers cas peuvent être appliqués à la personne humaine. Le deuxième est acceptable moyennant certaines conditions. En théologie, il s'agira de rappeler la nécessité de l'intervention divine. Mais, en parlant d'une personne humaine, il faut remarquer que « l'individu qui émerge est en principe détachable de la base qui le soutient (au moins 'par le puissance de Dieu')³⁸ ». Ceci est hautement intéressant dans le contexte d'un état intermédiaire où la personne doit continuer d'exister sans son corps. Nous y reviendrons au chapitre 3 où nous traiterons cette question. Cependant, une question qui se pose dans ce cas est celle de savoir si *in fine* l'individu qui semble unifié ne serait pas en réalité composé de deux parties. Ce constat explique que pour parler de la personne humaine, les philosophes de l'esprit préfèrent recourir au troisième cas où l'objet et sa base constituent un nouveau système, car il est directement applicable à la personne humaine.

Pour ce qui concerne notre travail, la présentation précédente pose des questions qui intéressent directement la théologie : Dieu peut-il maintenir des individus dans l'être sans leur base d'émergence et Dieu doit-il veiller à faire émerger les individus ?

Rappelons qu'en théologie la personne est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et qu'elle est appelée et nommée par lui. Par rapport aux questions posées concernant l'action divine, la réponse pour une théologie

38 *The emergent individual is in principle detachable from its sustaining base (at least 'by the power of God')*. Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 231.

qui reprend la compréhension philosophique que nous venons de présenter, est que pour la vie terrestre, la première action divine est nécessaire et la seconde potentielle. Pour la vie après la mort avec un état intermédiaire, entre vie corporelle terrestre et vie corporelle ressuscitée, les deux actions sont nécessaires.

2. *Le pouvoir causal des états mentaux*

Un élément important en anthropologie est de savoir comment des états mentaux peuvent exercer une action sur des niveaux d'organisation inférieurs, voire sur la totalité d'un organisme. Remarquons d'emblée que ce point est fondamental en théologie car il permet de voir comment, pendant la vie terrestre, l'être humain peut être accordé à l'Esprit Saint pour être conformé au Christ et comment, dans la création nouvelle (voir chap.4, section II), le corps est animé par l'Esprit Saint.

La théologienne et philosophe Nancey Murphy s'est particulièrement consacrée au problème des états mentaux et de leur action³⁹. Pour elle, la causalité descendante (*downward causation*) est inséparable de l'émergence et peut être définie comme la « *sélection* parmi les processus causaux de niveau inférieur sur la base de leurs propriétés de niveau supérieur (*survenantes*) »⁴⁰. Cela permet d'expliquer que les propriétés émergentes ont un pouvoir causal sur les niveaux inférieurs, tout en respectant la clôture causale du monde naturel. De ce fait est écarté tout réductionnisme causal qui consiste à dire

39 Voir en particulier Nancey MURPHY, « The Problem of Mental Causation: How Does Reason Get its Grip on the Brain? », *Science & Christian Belief* 14 (2002/2), pp. 143-158 et Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, *op. cit.*

40 *Selection among lower-level causal processes on the basis of their higher-level (supervenient) properties* (l'auteur souligne). Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, *op. cit.*, p. 227.

devant un phénomène « ce n'est rien que », par exemple : « une cellule vivante, ce n'est rien que des atomes en mouvement »⁴¹.

Murphy se situe, comme Peacocke, dans une conception ontologique de l'émergence et pas simplement épistémique. Cette dernière pose que les propriétés ou les entités émergentes ne sont pas déductibles de ce dont elles proviennent sans pour autant s'engager sur leur statut ontologique. Murphy opte pour une position métaphysique qui pose la capacité causale de ce qui émerge. Avec cette compréhension de l'émergence, ce n'est donc pas seulement le réductionnisme explicatif qui est mis en cause, mais aussi et surtout le réductionnisme causal, au sens où n'est considérée que la causalité ascendante (*bottom-up*).

Une fois posée une conception métaphysique de l'émergence qui admette la causalité descendante, il faut veiller cependant à maintenir la clôture causale du monde naturel. Murphy relève un ensemble de conditions pour pouvoir parler d'une causalité descendante non-mystérieuse et complémentaire d'une causalité ascendante⁴². Trois conditions sont générales. La première est de connaître les lois des niveaux inférieurs et les conditions dans lesquelles elles agissent. La deuxième consiste à tenir la distinction entre causes structurantes (*structuring causes*) et causes déclenchantes (*triggering causes*)⁴³. La troisième pose que la causalité descendante doit être définie en termes de sélection parmi les conditions, structures ou processus causaux des niveaux inférieurs. Dans le cas de processus biologiques, il faut y ajouter les notions de fonction, d'information et de réponse (*feedback*). Enfin, dans le contexte d'une causalité mentale descendante, s'y ajoutent encore la non-linéarité, les représentations et la sémiose.

41 Cf. Paul CW DAVIES, « The Physics of Downward Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

42 Cf. Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, *op. cit.*, p. 299.

43 Murphy suit sur ce point Fred DRETSKE, « Triggering and Structuring Causes », dans Timothy O'CONNOR et Constantine SANDIS (éds.), *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford, Blackwell, 2010.

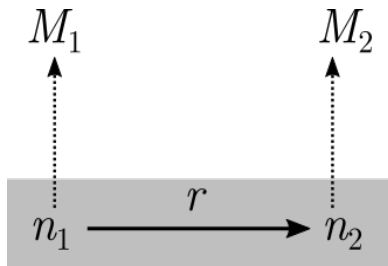
Les propriétés d'un niveau d'ordre supérieur exercent une causalité descendante en sélectionnant les capacités de niveaux inférieurs sans les altérer et cette sélection peut se faire de manière différenciée en fonction des contextes. C'est dans cette ligne que Murphy rend compte de la survenance des états mentaux, et plus globalement de la conscience.

Le contexte occupe une place primordiale dans la conception développée par Murphy. Cela se remarque dans les deux définitions de la survenance qu'elle donne, où le contexte intervient de manière nécessaire : « La propriété S survient sur la propriété (de base) B si et seulement si l'entité e possède S en vertu de e possédant B dans le contexte c ». Ou bien : « La propriété S survient sur la propriété B si et seulement si le fait que e possède B constitue le fait que e possède S dans le contexte c »⁴⁴. Murphy illustre par un exemple sa compréhension de l'émergence et de la causalité descendante. La propriété pour une pièce de monnaie d'être un moyen de paiement valide survient sur une pièce métallique qui a certaines propriétés (forme, image...) et qui est issue d'un contexte particulier de fabrication. Cet exemple simple nous semble très intéressant puisqu'il fait en plus appel à la notion de représentation et à la sémiologie. L'argent a une sorte de pouvoir causal même si une pièce de monnaie métallique ou un billet de banque en papier n'en ont physiquement que très peu. L'influence sur les personnes et même sur la société advient, pour Murphy, selon la manière décrite ci-dessus et n'est compréhensible que dans le cas d'êtres ayant des capacités mentales sémiotiques et disposant de la propriété d'intentionnalité.

La compréhension de Murphy va plus loin que la conception habituelle de l'émergence selon laquelle, bien qu'il y ait survenance, les états mentaux survenants n'ont aucun pouvoir causal (fig. 3). L'émergence des états mentaux constituent alors un épiphénomène. En effet, bien que les états neuronaux n_1

⁴⁴ *Property S supervenes on (base) property B if and only if entity e possesses S in virtue of e's possessing B under circumstances c. ; Property S supervenes on property B if and only if e's having B constitutes e's having S under circumstance c.* Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence, op. cit.*, p. 230 sq.

et n_2 soient connectés, il n'y a pas de connexion entre les états mentaux (pas de flèche entre M_1 et M_2) et ils n'ont pas d'influence sur les états neuronaux (pas de flèche qui descend de M_1 ou de M_2).



*Figure 3 : Émergence d'états mentaux épiphénoménaux : les états cérébraux (neuronaux) n_1 et n_2 sont connecté physiquement par r , sur n_1 et n_2 surviennent les états mentaux M_1 et M_2 respectivement. Le fond gris désigne ce qui est physique. D'après Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », *op. cit.*, p. 231.*

Murphy retrouve dans l'émergence du système neuronal les trois ordres d'émergence décrits par Deacon et vus précédemment (§ I-4). De l'émergence du premier ordre relèvent la structure et le fonctionnement d'un neurone qui ne peuvent être imputés à ses seules parties. C'est leur assemblage qui fait survenir ses fonctionnalités, par exemple laisser passer sélectivement un type de cation. La propagation d'un influx nerveux à travers une fibre axonique appartient à l'émergence du deuxième ordre, car c'est la charge électrique de l'environnement qui commande le changement des propriétés de la membrane qui devient alors perméable à d'autres types d'ion pendant un moment. Avec l'émergence du troisième ordre, apparaissent les états mentaux. Pour considérer la causalité descendante qu'ils peuvent exercer, il faut dire d'abord qu'elle se manifeste uniquement dans certains contextes et qu'il ne s'agit pas d'une action directe sur les niveaux inférieurs, mais de la sélection d'un processus.

Pour analyser l'action causale des états mentaux, prenons l'exemple du conditionnement d'un être vivant. Un chien qui perçoit (voit, sent) de la viande commence à saliver et il a l'état mental V (dans ce cas, des qualia de vision et d'odorat) de la présence de viande. La concomitance entre le son d'une cloche et la présentation d'un morceau de viande entraîne l'établissement d'une connexion neuronale n entre les neurones responsables de la perception de nourriture v et ceux responsables de l'audition de la cloche b . Murphy se base ici sur la théorie de la sélection des groupes neuronaux ou darwinisme neuronal, élaborés par Gerald Edelman⁴⁵, disant, en résumé, que les connexions neuronales se font et se défont en fonction de leur sollicitation.

La connexion n a la propriété C d'être la connexion entre b et v . C est lié à l'histoire du chien qui était dans un contexte k_1 où cloche et viande allaient ensemble. Pour cela il est possible de dire que sur C survient la propriété représentationnelle R « être une représentation entre une cloche et de la viande ». Dans le contexte k_1 , R reste épiphénoménal mais il peut acquérir un rôle causal (passif) dans un autre contexte k_2 dans lequel viande et cloche ne sont plus associées. Avec le temps, si à chaque fois qu'il y a un son de cloche, il n'y a pas de viande, n va s'affaiblir et cela à cause de R .

Prenons désormais une expérience plus complexe. Le chien se trouve dans une cage, la viande à l'extérieur et la porte de la cage se déverrouille quand la cloche sonne, c'est le contexte k_3 . Il y aura la mise en place d'une connexion n' entre les aires neuronales b (perception de la cloche) et m (mise en mouvement pour sortir de la cage). La connexion n' a la propriété C' « être une connexion neuronale entre la cloche et la mise en mouvement ». Mais c'est seulement dans le contexte k_3 que sur C' survient la propriété représentationnelle R' « être une représentation entre une cloche et une porte ouverte ». Dans un contexte k_4 changé, où la porte reste fermée pendant que la cloche sonne, C' la

45 Cf. Gerald EDELMAN, *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*, New York (NY), Basic Books, 1987. Murphy cite cet auteur dans Nancey MURPHY, « The Problem of Mental Causation: How Does Reason Get its Grip on the Brain? », *Science & Christian Belief*, *op. cit.*, p. 151 note 16.

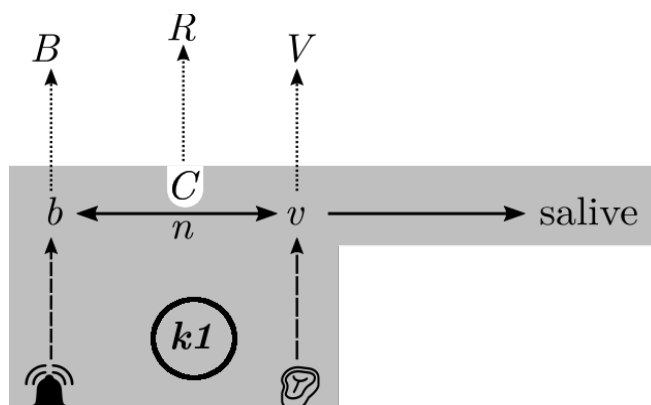


Figure 4 : conditionnement d'un chien : dans le contexte k_1 viande et cloche sont concomitants, les états neuronaux b et v (sur lesquels surviennent respectivement B et V) sont relié par n qui a la propriété C de connecter b et v sur laquelle survient la représentation R de la concomitance entre b et v . D'après Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », *op. cit.*, p. 235.

même mais R' n'est plus vrai. R' n'agit pas sur n' mais c'est une propriété fonctionnelle (et non une propriété neuronale) qui n'est instanciée qu'en fonction des circonstances. Mais R' peut empêcher le chien d'avoir de la viande si, du moins au début, dans k_4 il s'obstine à pousser la porte uniquement au moment de la sonnerie. Ces exemples peuvent sembler simplistes, mais nous soulignons que leur but est de montrer que quelque chose de non purement matériel, dans ce cas quelque chose de survenant, peut avoir une influence sur le comportement d'un être vivant.

Au sujet des propriétés représentationnelles et plus largement des propriétés mentales, Murphy tire les conclusions suivantes de ce qui précède⁴⁶. Tout d'abord, les propriétés mentales sont des états ou des événements cérébraux *contextualisés*. Ensuite, les propriétés mentales sont des propriétés d'ordre supérieur parce qu'elles impliquent des états cérébraux en relation avec un système plus large et plus complexe : le cerveau dans le corps, lui-

46 Cf. Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, *op. cit.*, p. 236.

même situé dans son environnement et avec une histoire causale plus longue. Les propriétés mentales surviennent (c'est-à-dire émergent), et peuvent, selon Murphy, changer sans qu'il n'y ait changement dans les propriétés de base. Par exemple, une croyance vraie peut devenir fausse avec des changements qui ont lieu dans le monde. La pertinence causale des propriétés mentales survenantes dépend de leur manière de relier les propriétés neuronales de base à un système causal plus large. C'est en vertu de leur contenu informationnel, représentationnel et sémantique que les propriétés de base peuvent avoir un rôle causal dans le monde. Enfin, c'est en vertu de leurs propriétés mentales que des agents dans un environnement et *des sujets eux-mêmes* ont accès à leurs propres processus neuraux causaux, c'est grâce à la représentation R qu'ils peuvent avoir accès à la connexion n représentée par C (voir fig. 4).

Une dernière notion qu'il nous semble utile de mentionner est celle des qualia. Par « quale » (le plus souvent utilisé au pluriel « qualia »), on entend le résultat d'une expérience consciente subjective, dans le domaine sensoriel ou émotionnel⁴⁷. Il s'agit de tout ce qui ne correspond pas à la partie sémantique du langage et qui correspond à ce qui ne lui est pas réductible. Par exemple si on voit de la couleur verte, on peut dire « j'ai vu du vert » (partie sémantique) mais on a une impression de cette expérience dans son esprit qui ne peut être rendue par des mots. Il en est de même pour des émotions ressenties (peur, satisfaction...). Vu leur caractère incommunicable, les états mentaux correspondant aux qualia sont particulièrement importants quand il est question d'individuation de la personne ainsi que de sa perspective de première personne.

47 Cf. Michael TYE, « Qualia » [en ligne], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, disponible sur <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/qualia/>>, consulté le 26 novembre 2020.

3. *Conscience humaine et personne*

Finalement, Murphy souligne l'importance du contexte plus large : « l'efficacité causale d'états ou d'événements mentaux survenants peut être vue seulement quand nous comprenons la survenance en termes de relation entre les propriétés de base et un système causal plus large : la propriété survenante est la relation de la propriété de base au système plus large, ce qui implique son maillage dans un ensemble plus complexe de processus causaux. Si la causalité descendante est, en général, une question de sélection parmi des processus causaux de niveau inférieur, alors la propriété mentale survenante constitue le critère pour ce processus de sélection. »⁴⁸

Murphy montre ailleurs⁴⁹ que l'influence causale des niveaux supérieurs existe à d'autres endroits dans la nature, par exemple dans la sélection naturelle. Cependant, ce qu'elle décrit est encore relatif à des niveaux de conscience inférieurs. Pour appliquer ce qu'elle propose à l'émergence de l'esprit humain, il est profitable de revenir aux travaux de Clayton⁵⁰. Il incite à faire une distinction entre considérer l'esprit comme une propriété et le considérer comme une chose. Il le situe lui-même du côté des propriétés mentales émergeant grâce au cerveau humain. Cette position nous semble utile pour couper court à certaines allégations de dualisme qui peuvent être

48 *The downward efficacy of supervenient mental properties or events can only be seen when we understand supervenience in terms of the relation of the base properties to a broader causal system—the supervenient property is the base property's relation to a broader system, which entails its enmeshment in a more complex set of causal processes. If downward causation is, in general, a matter of selection among lower-level causal processes, then the supervenient mental property is what constitutes the criterion for that selective process.* Nancey MURPHY, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, op. cit., p. 238 sq. (L'auteure souligne).

49 Cf. Nancey MURPHY, « The Problem of Mental Causation: How Does Reason Get its Grip on the Brain? », *Science & Christian Belief*, op. cit.

50 Cf. Philip CLAYTON, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, op. cit. chap. 4.

adressées aux défenseurs de l'émergentisme, même si ces derniers affirment défendre un monisme⁵¹.

Il faut ainsi éviter les deux écueils représentant les positions extrêmes : identifier simplement cerveau et esprit (position physicaliste) ou nier la dépendance entre les états mentaux et le cerveau (position dualiste). Clayton développe, dans cette visée, une série d'observations qu'il appelle les corrélats neuronaux de l'esprit et qui permettent d'arguer en faveur ou en défaveur des propriétés mentales. Un exemple en sont les expériences de vision aveugle : des personnes qui sont aveugles, non en raison de déficits sensoriels au niveau des yeux, mais à cause de lésions dans le cortex cérébral, peuvent percevoir de façon inconsciente des spots lumineux mais pas de façon consciente.

L'ensemble de ces observations, à condition de ne pas essayer de les expliquer en des termes purement physiques, aident à affiner les théories esprit-corps. Ainsi, elles peuvent être considérées comme des explicitations de ce que Searle appelle la causalité non-événementielle de l'esprit par le cerveau⁵² et qui décrit une causalité qui agit par le simple fait d'être là. Ceci n'est pas sans rappeler la causalité structurante de Murphy (§ II-2).

Globalement, Clayton veut retenir que les « phénomènes conscients sont des propriétés qui émergent seulement grâce au fonctionnement d'un système neurologique de plus en plus complexe⁵³ ». Il s'agit d'une forme d'émergence au sens fort qui peut exercer un pouvoir causal. Clayton insiste aussi sur l'aspect holiste de cette causalité, tout comme le fait Murphy en invoquant l'importance de l'intégration du contexte, pour ne pas entrer en conflit avec les

51 Il reste néanmoins une ambiguïté, de conception ou, du moins, de langage. Clayton parle d'« objets émergents » (*Ibid.*, p. 62.) et il cite en exemple des cellules ou des organismes. Par contre il considère la conscience comme une propriété et non comme un objet (*Ibid.*, p. 117.). Warren Brown reprend l'idée de l'âme comme propriété et non comme objet (Cf. Warren S. BROWN, « Nonreductive Human Uniqueness: Immaterial, Biological, or Psychological? », dans Nancey MURPHY et Christopher C. KNIGHT (éds.), *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*, Farnham, Ashgate, 2010, p. 115.).

52 Cf. John R. SEARLE, *The Mystery of Consciousness*, New York (NY), New York Review of Books, 1997, p. 7.

53 *Conscious phenomena are properties that emerge only through the functioning of increasingly complex neurological systems.* Philip CLAYTON, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, op. cit., p. 117.

sciences de la nature en affirmant, par exemple, que l'esprit a une influence sur le comportement chimique d'un neurone. Pour bien souligner l'importance de la causalité descendante, il se sert de la notion de causalité par un agent (*agent causation*) : un agent peut initier une suite d'événements sans qu'il n'y ait une détermination causale du premier pas. Cette notion anti-déterministe est aussi à la base des théories du libre arbitre.

Concluons avec l'idée de Clayton que nous partageons complètement et que nous jugeons indispensable pour bâtir une anthropologie faisant justice à la fois aux sciences de la nature et à la théologie. L'émergentisme moniste considère les personnes comme des entités psychosomatiques qui ont des propriétés biologiques et mentales, et cela de manière interconnectée. Par conséquent, il ne faut pas limiter l'étude de la personne humaine à celle de son substrat biologique, qui est une condition nécessaire mais non suffisante pour la faire émerger. Cela doit être interrogé par la compréhension théologique de la personne, ce que nous faisons maintenant.

III. Personne et émergence

Après avoir vu l'émergence en général et celle des états mentaux en particulier, il s'agit de proposer une conception théologique de la personne humaine dans une perspective évolutionniste et émergentiste. Nous nous appuyons principalement sur la réflexion de Peacocke, tout en lui apportant les précisions ou les compléments que nous jugeons utiles. Peacocke situe d'abord les apports des sciences et de la philosophie.

1. Considérations anthropologiques : les apports scientifiques et philosophiques

Dans un chapitre consacré aux apports scientifiques en anthropologie, Peacocke remarque que beaucoup de propriétés des humains ne sont en fait que des propriétés déjà présentes chez d'autres mammifères, mais qu'elles sont plus développées chez les êtres humains⁵⁴. Cependant, il existe aussi des propriétés particulières aux êtres humains qui ne peuvent être décrites qu'à l'aide de concepts propres, non applicables aux autres mammifères. Ce sont ces propriétés qui, pour Peacocke, caractérisent les êtres humains en tant que personnes.

Il donne la liste de ces caractéristiques, issues de l'évolution biologique et qui contribuent néanmoins à la spécificité humaine. Il s'agit d'abord du système nerveux et du cerveau. Grâce à eux, l'être humain a conscience du monde extérieur et se trouve dans la capacité de l'explorer par le traitement de l'information effectué par le cerveau. Il y a ensuite le langage qui joue un rôle central, permettant de faire des prédictions au sujet de l'environnement et des actions à entreprendre. Ces opérations dépendent aussi de la capacité à développer une pensée abstraite et à avoir une conscience de soi comme sujet, qui est un sujet en interaction avec l'environnement physique et vivant, notamment humain. Pour Peacocke, la conscience est alors « la faculté du cerveau humain de former des représentations internes de l'environnement physique et social (y compris le corps de n'importe quel cerveau particulier), de ses relations avec cet environnement et de soi même formant ces représentations ; et cette faculté se rapporte à des représentations de l'environnement aussi bien réelles que possibles (potentiellement futures), du soi et de leurs relations mutuelles ».⁵⁵ Même si le contenu de ce qu'est la

54 Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, op. cit., p. 72.

55 *Power of the human brain to form internal representations of its physical and social environment (including the body of any particular brain), of its relations to that*

conscience est plutôt clair, il reste difficile de le décrire en termes d'activité cérébrale.

Peacocke parle aussi d'auto-transcendance rendue possible par la conscience de soi⁵⁶ et liée à l'intelligence et à l'imagination, ce qui veut dire pour lui que la conscience est ouverture vers le numineux et le divin. Les humains ont aussi une capacité d'intériorité acquise au long du développement de l'enfant, au sens de se poser comme sujet : ils peuvent dire « je ». Par conséquent, un être humain peut comprendre un autre être humain, se mettre à sa place, ce qui ouvre à la compassion ou encore à la conception d'une base objective, juridique par exemple, de la personne. Tout ce qui précède montre que les humains peuvent faire des choix et des actions intentionnelles, car ils sont des agents rationnels qui se considèrent comme disposant d'un libre arbitre⁵⁷. Ils peuvent ainsi se donner des objectifs et avoir conscience de leur mort.

En définitive, s'il y a une continuité évolutive avec les autres organismes, certaines fonctions mentales, qui n'existent que d'une façon rudimentaire chez d'autres organismes, deviennent prépondérantes chez l'être humain. On peut mentionner, entre autres, la perception de la forme avec la possibilité d'abstraction et d'objectivation, la représentation dans l'espace grâce à la vue, la mémoire comme stockage d'information, l'imitation dans l'apprentissage du langage, le comportement exploratoire, la transmission non-génétique des connaissances acquises. L'ensemble de ces facultés permet aussi à l'humain d'avoir des projets qui dépassent le cadre biologique dans lequel il se trouve. Il est la seule espèce arrivant à réaliser ces projets, au moins partiellement.

environment and of itself forming those representations; and this power pertains to both actual and possible (putatively future) representations of the environment, the self and their mutual relations. Ibid., p. 73.

56 Peacocke distingue *self-consciousness* et *self-awareness* (*Ibid.*, p. 74.) pour lesquels il est difficile de trouver deux mots distincts en français, la premier étant la représentation interne de soi, le second étant la conscience de la présence de cette représentation interne de soi.

57 Peacocke fait la remarque intéressante que le libre arbitre ne peut fonctionner que dans un monde dans lequel existent des régularités qui permettent des prédictions et des planifications.

Peacocke étudie les conditions pour l'émergence des êtres humains en tant que personnes⁵⁸. Tout d'abord, les éléments constituant l'appareil perceptif doivent se développer de manière concomitante pour que l'esprit devienne en quelque sorte l'organe cognitif du corps. C'est seulement grâce à cet appareil perceptif que l'être humain a pu vivre et que son esprit a pu se développer avec l'ensemble de ses capacités cognitives. En particulier, la conscience de soi (*self-awareness*) de l'être humain est intimement liée à ses capacités linguistiques et conceptuelles.

Peacocke conçoit le réel comme stratifié selon quatre niveaux organisationnels (§ I-2) qui permettent de délimiter les caractéristiques d'une personne humaine, sans pour autant la définir complètement⁵⁹. Le niveau de la culture marque une limite qui distingue ce qui est humain de ce qui ne l'est pas. Si un être vivant n'a pas de culture, on est sûr qu'il ne s'agit pas d'une personne humaine, mais la présence de culture ne permet pas de définir exhaustivement ce qu'est une personne humaine.

Nous voulons revenir un moment sur la question du monisme dans l'émergence en tension avec le pluralisme ontologique qui en résulte (§ I-5). Le premier met l'accent sur la matière comme point de départ et le second sur la diversité de ce qui en résulte par les processus d'émergence. Nous voulons y associer la notion de holisme évoquée au tout début de ce chapitre (§ I-1). Le holisme pour sa part dit que la personne humaine vivant sur terre forme une unité. Voir les choses de cette manière permet de prendre en compte l'interprétation qu'un certain nombre de théologiens donnent de l'anthropologie vétéro-testamentaire qui n'affirmerait ni un dualisme, ni même une dualité dans l'homme. Il est néanmoins possible de distinguer deux types de holisme dont l'un serait fonctionnel et l'autre ontologique⁶⁰. Le holisme

58 Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, op. cit., p. 77.

59 Cf. *ibid.*, p. 233 sq.

60 Cf. Stephen YATES, *Between Death and Resurrection, A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, New York (NY), Bloomsbury, 2017, p. 34.

fonctionnel signifie que l'unité que forme une personne est une unité fonctionnelle, constituée éventuellement de plusieurs réalités, dans notre cas ce sont les différentes strates du réel. Pour le holisme ontologique il n'existe qu'une seule réalité. Nous emploierons l'expression « non-holisme ontologique » pour tenir un holisme fonctionnel avec une stratification ontologique du réel.

À notre avis, la notion de holisme permet aussi de résoudre l'hésitation qu'il peut y avoir pour situer l'émergentisme entre monisme et pluralisme. En effet, considérer une personne humaine vivant sur terre sous l'angle du non-holisme ontologique appliqué à l'émergentisme moniste, équivaut à dire qu'il y a en elle il y a en elle différentes réalités qui fonctionnent ensemble et que celles-ci correspondent aux différents niveaux qui émergent. Au moment de la mort, l'émergence s'arrête. Vu le non-holisme ontologique postulé, les différentes strates qui constituent la personne durant sa vie terrestre peuvent avoir des destinées différentes au moment de la mort (voir chapitre 3 section). Mais, si la personne en tant qu'unité fonctionnelle sur terre cesse d'exister, il est concevable que certains éléments puissent continuer d'exister soit selon les modalités à l'œuvre dans la création, soit par don de Dieu. D'un point de vue théologique, les réflexions sur la création et l'appel de la personne par Dieu permettent d'affirmer que pour Dieu chaque personne forme une unité et cela permet en quelque sorte de dépasser le non-holisme ontologique. Cela veut dire que l'acte créateur de Dieu est capable de former une unité fonctionnelle à partir de la multiplicité des strates et leur donner une destinée différente.

2. Considérations théologiques

L'émergentisme tel que nous l'avons décrit jusqu'ici est souvent associé au panenthéisme, qu'il ne faut pas confondre avec le panthéisme. Le panenthéisme est la doctrine pour laquelle tout ce qui existe, autre que Dieu,

est en Dieu. Cela ne veut pas dire que tout soit Dieu, ni que Dieu soit limité à la création. Le terme panenthéisme n'existe que depuis le 19^e siècle, mais l'histoire de la notion⁶¹ peut être retracée très loin dans diverses religions et philosophies. Le concept a été repris récemment dans la théologie contemporaine par plusieurs théologiens, dont Moltmann et Kärkkäinen. Il est aussi utilisé par des théologiens, comme Peacocke, qui l'associent au concept d'émergence pour parler de la relation de Dieu avec le monde et de sa façon d'interagir avec lui.

Peacocke, en effet, ne propose pas seulement un modèle philosophique mais aussi et surtout une compréhension théologique du monde, de l'humain et de Dieu. Il comprend la nature et l'humain comme constitués de systèmes hiérarchisés, eux mêmes constitués par différents niveaux organisationnels. L'ensemble constitue un système de systèmes en Dieu. Mais Dieu dépasse sa création, elle se trouve donc en lui mais n'est pas égale à lui. Dans cette vision panenthéiste, Peacocke appelle l'ensemble de tout ce qui est : « le complexe {Dieu + nature + humanité} »⁶². Dieu agit du fait de ces relations structurelles selon la causalité tout-partie (*whole-part influence*) à tous les niveaux et dans tous les systèmes, mais vu le panenthéisme pas comme un agent totalement extérieur⁶³. C'est ainsi que l'être humain peut être créé par Dieu à travers l'évolution. Peacocke voit par conséquent la création de l'humain de manière progressive à travers tout un ensemble d'organismes vivants qui l'ont précédé et ont préparé sa venue. De ce fait l'existence de l'être humain, en tant que personne, est vue comme une intention de Dieu.

Avec la compréhension d'une création qui se fait à travers l'évolution, la liberté humaine peut se déployer pleinement au sein des limites que la nature et plus spécifiquement la génétique lui imposent, car ces limites conditionnent

61 Cf. John CULP, « Panentheism » [en ligne], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, disponible sur <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism/>>, consulté le 21 avril 2020.

62 Arthur PEACOCKE, *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, op. cit., p. 11.

63 Cf. *ibid.*, chap. 7.

en fait un jeu des possibles. C'est aussi dans cette liberté que se réalise en grande partie ce que l'on entend par être à l'image de Dieu (voir chapitre 1, section I).

L'approche systémique de Peacocke permet aussi d'éclairer les comportements humains. Ils sont à interpréter en fonction de l'ensemble des relations que chaque personne, en tant que système, a avec les autres personnes, les autres organismes vivants et l'environnement physique. De même, les réalisations de la culture sont non seulement le résultat des arts, des sciences et des relations inter-humaines, mais aussi de la relation avec Dieu.

Sans faire du concordisme, on peut remarquer qu'il existe des points de rencontre entre les affirmations scientifiques et celles de la théologie de la création. Les sciences expliquent que l'apparition de l'être humain comme unité psychosomatique est contingente, tout comme sa forme physique ; la théologie de la création que nous défendons pose des conditions pour pouvoir affirmer que l'homme est à l'image de Dieu, mais elles ne spécifient pas la forme physique concrète de l'humain. De même, le fait que l'humanité soit, pour le moment, unique dans l'évolution, trouve un écho dans la théologie de la création avec la place que cette dernière accorde à l'humanité, sans entrer dans la discussion de savoir si l'humanité englobe tout le genre *Homo* ou seulement l'espèce actuelle *H. sapiens* dont nous faisons partie⁶⁴. Enfin, l'ensemble des relations que l'humain a de fait avec tout le créé terrestre, et par lui à l'univers, peut rappeler la responsabilité qu'il doit exercer vis-à-vis du créé non humain.

La multiplicité des sous-systèmes et l'imbrication des niveaux organisationnels dans une personne humaine constituent une unité forte – que nous avons appelée holisme fonctionnel –, rendant difficile de concevoir une existence séparée pour l'un ou l'autre de ces niveaux. Cela pose alors aussi la

64 Voir à ce sujet Jacques FANTINO, « Consonances et dissonances en sciences et en théologie? à propos de la spécificité humaine », dans Fabien FAUL (éd.), *Théologie et sciences, compréhension du monde et de l'homme, regards croisés*, op. cit., p. 116.

question de la destinée de l'ensemble de ces niveaux après la mort, ce que nous verrons au chapitre suivant. Dieu peut interagir à tous les niveaux et dans tous les systèmes, mais la meilleure façon de concevoir son interaction avec l'humain est, selon Peacocke, l'analogie qui peut être faite avec la relation interpersonnelle telle que nous la connaissons entre humains de bonne volonté et de voir l'action divine surtout au niveau de ce qui est spécifiquement humain, mais toujours à travers le mode d'action du tout sur les parties. Cette analogie trouve ses limites dans le désintéressement total et le respect parfait que Dieu a pour la liberté humaine.

Remarquons que d'autres auteurs que Peacocke voient l'émergence de manière assez similaire. Nous pouvons citer le cosmologiste George Ellis qui parle⁶⁵ à son tour du réel comme ensemble hiérarchisé de systèmes selon différents niveaux d'organisation, où s'exercent conjointement des causalités ascendante et descendante, ce qui mène à un pluralisme émergentiste. Une question intéressante que soulève Ellis est de savoir si une réalité complètement nouvelle peut advenir sans précurseur ou bien est-ce qu'elle advient selon un potentiel pré-existant. Il tend vers la seconde hypothèse. Peacocke, en défendant une création continue où les potentialités apparaissent « naturellement » sous l'influence *whole-part* de Dieu au sein du complexe {Dieu + nature + humain}, va dans la même direction.

Pour aller plus loin, il est intéressant d'introduire l'idée d'information. L'émergence des systèmes auto-organisés s'appuie sur l'information (cf. ce que nous avons dit dans le paragraphe sur Murphy). Elle est acquise chez l'être humain grâce aux sens, puis elle est triée et gardée en mémoire. Elle est ensuite traitée en tenant compte du contexte du moment pour déterminer certains objectifs hiérarchisés, qui eux conditionnent l'action déterminée par des boucles de retour d'information. Ce fonctionnement se manifeste par

65 Cf. George F. R. ELLIS, « On the Nature of Emergent Reality », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, *op. cit.*

exemple dans la mémoire et l'apprentissage, dans l'analyse et la prédiction et dans l'abstraction symbolique et le comportement social.

3. La personne comme sujet incarné

L'ensemble des réflexions précédentes conduit à dégager deux éléments fondamentaux, à notre avis, quant au concept de personne. Celle-ci est d'abord un sujet individualisé, c'est-à-dire qui se situe dans la perspective d'une première personne⁶⁶. Il faut remarquer que la personne ne ressent pas seulement des états psychologiques (des animaux pourraient aussi en avoir), elle a aussi une conscience de soi, c'est-à-dire, le pouvoir de se penser soi-même comme soi-même c'est-à-dire le pouvoir de penser ses pensées comme les siennes. En effet, il y a une différence entre se penser comme soi-même ou comme quelqu'un d'autre. À quelqu'un d'autre, on se réfère grâce à un nom ou une description définie, alors que ce n'est pas le cas lorsqu'on pense à soi-même, on dit simplement « je » pour parler de soi-même. Cette conception de la personne, qui est une spécification non-biologique, laisse ouverte la possibilité qu'il y ait des personnes non humaines, par exemple Dieu, des anges, ou des extraterrestres.

Une personne humaine est ensuite constituée par un corps biologique durant sa vie terrestre. Cette donnée n'est pas que philosophique. Elle figure dans les textes de la Bible et dans la tradition théologique. Être constitué d'un corps signifie avoir un corps comme base sans lui être identique. Pour illustrer cela, on peut reprendre, comme Baker, l'exemple de la pièce de monnaie, qui est constitué d'une pièce de métal, sans lui être identique. Elle est une pièce de métal, mais elle n'est pas que cela. Par rapport à une personne humaine, ceci

⁶⁶ Baker a particulièrement travaillé cet aspect. Voir Lynne Rudder BAKER, *Persons and Bodies, a Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 et Lynne Rudder BAKER, « Persons and the Metaphysics of Resurrection », *Religious Studies* 43 (2007/3), pp. 333-348, la deuxième partie de cet article parle de la métaphysique de la résurrection qui nous intéressera plus loin.

veut dire que la personne n'est pas le corps mais qu'elle ne peut néanmoins pas exister de façon désincarnée. C'est justement ce corps qui est dans la perspective de première personne. Cela se traduit par le fait que la personne humaine sait quand il est question de son propre corps ou de celui d'un autre. Un corps peut changer beaucoup au cours de la vie, mais la personne qui en émerge persiste. Au-delà de la dimension corporelle, la perspective de première personne, dont il sera plus largement questions dans le contexte de la continuité psychologique (§ IV-2-b) contribue aussi au développement du sujet puisque c'est à partir d'elle que notre comportement et notre vie sociale se construit⁶⁷.

Remarquons que constitution corporelle et émergence peuvent être acceptées ensemble⁶⁸. Ayant affirmé la nécessaire corporéité de la personne humaine, il faut la situer par rapport aux animaux les plus proches, les primates. Ceux-ci ne sont pas des personnes, car ils ne peuvent pas se considérer à la première personne, par exemple se poser la question de savoir comment ils vont mourir⁶⁹. Pour Rescher, pour être une personne il faut avoir le concept de personne⁷⁰. Il en fait un critère pour dire, même si l'on ne peut le déterminer à l'heure actuelle, qui dans les ancêtres de *Homo sapiens* étaient des personnes et qui ne l'étaient pas encore. Le neuropsychologue Warren Brown donne⁷¹ de son côté des critères neurologiques qui permettent de dire ce qui est unique chez l'humain dont la taille du cerveau, le cortex préfrontal, les

67 Cf. J Wentzel VAN HUYSSTEEN, « Lecture two: The evolution of morality: The emergence of personhood », *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*, *op. cit.*

68 Baker l'admet, bien que n'étant pas une adepte de l'émergentisme ; voir Lynne Rudder BAKER, *Persons and Bodies, a Constitution View*, *op. cit.*, p. 185 sq.

69 Cf. Lynne Rudder BAKER, « Persons and the Metaphysics of Resurrection », *Religious Studies*, *op. cit.*, p. 334.

70 Cf. Nicholas RESCHER, *Human interests: Reflections on philosophical anthropology*, vol. 6, Stanford University Press, Palo Alto (CA), 1990, p. 11 ; Clayton l'exprime par : *knowing that one knows* dans Philip CLAYTON, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, *op. cit.*, p. 110.

71 Cf. Warren S. BROWN, « Nonreductive Human Uniqueness: Immaterial, Biological, or Psychological? », dans Nancey MURPHY et Christopher C. KNIGHT (éds.), *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*, *op. cit.*

neurones de von Economo et, en dehors des considérations neurologiques, le langage.

IV. Continuité et émergence

Il nous faut maintenant relier la notion d'émergence à celle de continuité de la personne d'abord au long de sa vie terrestre et, quand les auteurs consultés le feront, nous ouvririons aussi sur l'existence après la mort. Nous commençons par définir la continuité et quelques autres notions et nous l'appliquerons à ce que nous venons de voir jusqu'ici.

1. La notion de continuité

a) Approche générale

Pour donner une première idée de la continuité, on peut prendre comme exemple le tracé d'une ligne sur une feuille de papier. La ligne est continue quand elle peut être tracée sans lever le crayon. Cela veut dire qu'il n'y a pas de trous, ni de sauts. Si la ligne est continue, cela n'empêche pas l'existence de changements, par exemple de pente ou d'orientation. Elle reste la même ligne. Appliquée à la personne humaine, la continuité signifie qu'à chaque moment de sa vie, la personne existe et qu'elle est, dans un certain sens, la même. Et, comme dans le cas de la ligne, la personne peut changer, mais c'est toujours la même personne qui change autant d'un point de vue physique que psychologique et aussi théologique. Les changements se font en interne de ce que la personne est et en interaction avec le milieu.

En des termes plus techniques, on distingue entre identité numérique et identité qualitative⁷². Prenons les deux phrases issues du langage quotidien,

⁷² Cf. Trenton MERRICKS, « The Resurrection of the Body and the Life Everlasting », dans Michael REA (éd.), *Oxford Readings in Philosophical Theology, vol. II*, Oxford, Oxford

que l'on peut dire au sujet d'une personne : « elle est toujours la même » et « elle n'est plus la même depuis son accident ». L'identité numérique, sous-entendu dans le temps, veut dire que l'individu (vivant ou objet inanimé) dont il est question ne se duplique pas et ne disparaît pas pendant le laps de temps considéré, son nombre reste 1, il ne devient pas 2 (ou plus) ni 0. On pourrait donc aussi dire « identité quantitative », car des changements qualitatifs sont possibles, grandir en taille par exemple. L'identité qualitative, pour sa part, si elle se rapporte à un même individu au sens numérique, présuppose l'identité numérique et va plus loin puisqu'elle exige que l'individu en question, pendant le laps de temps considéré, ne change aucune de ses propriétés (qualités). C'est ce que la première phrase introductive veut dire. Mais il peut y avoir identité qualitative entre deux individus numériquement distincts s'il s'avère qu'ils ont exactement les mêmes propriétés (à l'exception de la localisation dans l'espace, c'est le problème de l'identité des indiscernables attribué à Leibniz), on peut par exemple penser à des objets issus d'une production industrielle en série. Pour la suite, si nous ne le précisons pas, il s'agira toujours de l'identité numérique.

La continuité comme identité numérique concerne en fait toute entité concrète prise dans son individualité, qu'elle soit vivante (humaine ou non) ou même inanimée, depuis son apparition dans l'existence dans le monde extérieur jusqu'à sa disparition. La continuité dépend aussi du niveau d'observation, d'où l'importance de bien définir le *sortal*⁷³ dont on parle. Une pièce, par exemple une vis, peut servir dans la construction de différentes structures qui ne sont pas continues alors que la vis l'est.

À première vue, la continuité d'une personne humaine durant sa vie terrestre semble claire, ce qui ne veut pas dire que philosophiquement cela soit simple. Il y a par exemple la question du remplacement de certaines cellules par d'autres. De plus, qu'en est-il au moment de la mort et au-delà ? La mort

University Press, 2009.

73 Concept permettant de parler de la continuité d'une chose et de la fin éventuelle de son existence, voir introduction générale.

constitue en effet la discontinuité la plus importante dans l'existence terrestre de la personne, elle peut même être considérée comme la disparition de la personne, selon le point de vue adopté. Faut-il introduire alors une autre forme de continuité pour la personne humaine après la mort ? Nous pouvons éclairer ces questions à partir de ce que nous avons vu à propos de Jésus-Christ (chap. 1, section II). Il est mort et ressuscité dans son humanité. Les autres êtres humains suivent le même chemin : ils meurent et ressuscitent au dernier jour (chap. 1, § II-3). Leur humanité ne s'arrête pas au moment de leur mort. Cela veut dire que la continuité de la personne et celle de l'identité sont liées. Ceci ne signifie pas pour autant que la continuité de la personne, avant et après la mort, soit du même type ou qu'elle soit due aux mêmes raisons. Ces remarques renvoient à la création : Dieu crée, c'est-à-dire que, dans la création première, il maintient chaque être dans son existence et l'accompagne en fonction de son projet et que c'est lui qui le fait passer dans la création nouvelle. La personne, comme nous l'avons décrite théologiquement, relève de la création, elle peut connaître des changements qualitatifs ce qui est compatible avec une émergence au sein du monde naturel. Nous aurons à reprendre la continuité de la personne après sa mort avec ce que nous venons de voir, car il y a, malgré la continuité réelle de l'identité, des changements importants qui ont lieu à ce moment et qui justifient à nos yeux de compléter la compréhension de la continuité élaborée dans ce chapitre. Pour le moment, nous continuons d'approfondir notre approche en présentant deux autres aspects concernant la continuité pour recueillir ensuite ce que les philosophies contemporaines de la nature ou de l'esprit peuvent nous apporter à ce sujet.

b) Temporalité et continuité

Nous abordons maintenant la question de la continuité sous l'angle de la durée de la personne humaine dans le temps. L'expression « persister dans le

temps » signifie le fait pour une réalité de durer. On peut aller plus loin et distinguer deux façons différentes de concevoir la persistance dans le temps⁷⁴.

D'une première manière, durer veut dire qu'une réalité est *entièrement présente* à chaque moment, c'est-à-dire il n'existe aucune autre partie (temporelle) de la réalité en question qui n'est pas présente. Cependant, on peut comprendre durer d'une autre manière en supposant que la réalité considérée ait des parties temporelles (comme elle peut avoir des parties spatiales). Ce qui est présent de cette réalité à un moment donné n'est que la partie temporelle du moment en question. C'est le cas par exemple d'une personne considérée dans ses différents stades d'existence. Avec ces précisions, nous pouvons remarquer que la continuité psychologique n'est pas possible si on adopte la première façon d'envisager la durée. Cette manière de faire ne reconnaît que des états psychologiques (*psychological states*), mais la connexion entre eux ne suffit pas pour parler de continuité de la personne, parce que la continuité n'est pas simplement une relation dans le temps de la personne à elle-même. En revanche, il y a continuité selon l'autre conception. Il peut alors exister des stades différents de la personne. A une époque donnée, la personne est à l'adolescence et tient des opinions, par exemple politiques ou religieuses. A l'âge adulte elle peut avoir des opinions différentes sur les mêmes sujets.

c) *La distinction entre vivant et non vivant*

Selon la conception que nous défendons, la vie terrestre est apparue par un processus d'émergence à partir du non vivant. Ce processus fait que les propriétés du vivant ne peuvent être expliquées uniquement par des phénomènes physico-chimiques. Cette compréhension est proche de deux autres, le vitalisme et l'organicisme, mais elle se distingue de la première alors

74 Cf. Neil MCKINNON, « The Endurance/Perdurance Distinction », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 80, n° 3, 2002.

qu'elle peut être considérée comme une forme possible de la seconde. C'est ce que nous voulons expliciter maintenant.

Le vitalisme postule que la forme et les fonctions des organismes vivants sont conditionnées par un principe immatériel qui s'ajoute aux facteurs matériels⁷⁵. Ce principe immatériel a été désigné de diverses manières au cours de l'histoire : âme, force vitale ou élan vital. La biologie contemporaine rejette cette manière de considérer le vivant⁷⁶, elle n'a pas besoin d'un tel principe pour expliquer les phénomènes relevant des organismes vivants. De plus, parce que le « vitalisme, comme son nom l'indique, implique l'acceptation de l'inconnu comme un fait central de la vie⁷⁷ », ce que en tant que science, la biologie ne peut accepter car elle ne peut appréhender ce qui est inconnu et inconnaissable d'un point de vue physique. On comprend alors que la biologie ne traite pas de questions comme celle de savoir ce qu'est la vie. L'émergentisme rend compte, en revanche, de l'apparition de la vie sur Terre sans être pour autant une forme de vitalisme. Vitalisme et émergentisme sont certes proches l'un de l'autre par le fait de s'opposer au réductionnisme qui ramène la vie à des phénomènes purement physico-chimiques. Les deux entendent préserver une place particulière pour les êtres vivants dans l'ensemble de ce qui existe. Mais proximité n'est pas identification. En effet, le concept d'émergence remplace le principe immatériel pour rendre compte de l'apparition de la vie et de son développement : « *le concept d'émergence est exactement l'aspect raisonnable du vitalisme qui mérite d'être gardé*⁷⁸ ». La matière vivante est la même matière que celle du reste de l'univers, mais elle est dotée de propriétés nouvelles du fait de l'émergence : « les forces créatrices

75 Cf. Rainer KOLTERMANN, article « Vitalismus », dans *LThK*, col 827 sq.

76 Cf. par exemple, Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p. 37 sq.

77 *Vitalism nominally implies acceptance of the unknown as a central fact of life*. Sebastian NORMANDAIN, Charles T. WOLFE (éds.), *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800–2010*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 2.

78 The concept of emergence is exactly that reasonable aspect of vitalism which is worth to maintain. Claus EMMECHE, Simo KØPPE, Frederik STJERNFELT, « Explaining Emergence: Towards an Ontology of Levels », *Journal for General Philosophy of Science* 28 (1997), p. 86. (Les auteurs soulignent la totalité de la phrase).

des vitalistes n'avaient de l'importance que dans les substances organiques, pas dans la matière inorganique. *L'émergence est donc la création de propriétés nouvelles indépendamment des substances concernées.*⁷⁹ ». L'idée d'émergence permet de démythifier la vie en la mettant dans l'ensemble des phénomènes émergents, même si c'est un type particulier d'émergence différent de l'émergence de propriétés physiques, et qui reste non réductible au niveau physico-chimique⁸⁰. L'émergentisme pose ainsi une distinction nette entre les êtres vivants et non-vivants dans le monde matériel.

Nous retrouvons cette distinction d'une autre manière avec l'organicisme que nous abordons maintenant. L'organicisme rejette le côté non-matérialiste du vitalisme⁸¹. Il tient, et c'est sa différence essentielle par rapport à la biologie, que la compréhension de la vie et des phénomènes qui lui sont associés ne relève pas exclusivement d'une causalité ascendante mais aussi d'une causalité descendante où le tout agit sur les parties. Le fonctionnement d'une cellule hépatique, par exemple, n'est pas uniquement conditionné par les organites qui la constituent mais aussi par le tissu ou l'organe (le foie dans ce cas) dont elle fait partie. On retrouve ainsi la distinction entre êtres vivants et non vivants. L'émergentisme dans le monde du vivant tel que nous le défendons ici, peut donc être considéré comme une forme d'organicisme.

La distinction entre organicisme et vitalisme rappelle aussi celle qui existe entre téléonomie et téléologie. La première reconnaît l'existence d'un but ou d'un projet interne, inhérent à un être vivant, qui oriente l'être vivant en fonction de ce but. La téléologie postule un but ou un projet externe à l'être vivant et vers lequel il est attiré.

79 *The vitalist's creative forces were relevant only in organic substances, not in inorganic matter. Emergence hence is creation of new properties regardless of the substance involved. Ibid.*, p. 88. (Les auteurs soulignent).

80 Paradoxalement à chaque fois qu'une nouvelle exoplanète est découverte, une des premières questions qui est posée est celle de savoir s'il était possible d'y trouver de la vie alors que sur Terre il y a la tendance inverse à ramener le vivant vers la seule matière.

81 Cf. Scott F. GILBERT, Sahotra SARKAR, « Embracing complexity: Organicism for the 21st century », *Developmental Dynamics*, vol. 219, n° 1, 2000.

Ces distinctions entre êtres vivants et non vivants ainsi qu'entre projet interne ou externe sont importantes en théologie. En effet, la foi chrétienne considère de manière particulière la vie. Nous résumons, en laissant de côté les considérations éthiques, les principales affirmations théologiques concernant la vie⁸². La vie divine trinitaire est, par sa propre vie, la source de la vie créée comme don et de manière continue (cf. par exemple Si 23, 1). Il s'agit du don fait à toute créature vivante de l'être et de la vie. Ce don se réalise d'une manière particulièrement éminente pour les êtres humains qui sont des créatures à l'image de Dieu car il est effectué en vue d'entrer dans une relation de communion (cf. par exemple Ga 2, 20) avec Dieu et toutes les créatures. Ainsi, l'être humain se recevant en permanence de Dieu, vivra une vie qui lui est donnée, et qui est en même temps personnelle et autonome. On peut donc dire que Dieu a un type de relation particulier avec les êtres vivants qui n'est pas le même que celui qu'il a par exemple avec une pierre. Il resterait à préciser dans quelle mesure les êtres vivants non humains sont concernés. À notre avis, ils le sont aussi, mais pas au même degré que les humains. Une distinction stricte entre être vivants et non-vivants semble s'imposer d'un point de vue théologique⁸³. Cela ouvre la perspective d'une action divine particulière sur les êtres vivants, surtout les humains.

2. Continuité psycho-somatique de la personne

En philosophie, la continuité de la personne est envisagée en tant qu'identité personnelle dans le temps. Trois conceptions différentes apparaissent à la lecture des auteurs qui traitent de ce sujet. Selon certains, il s'agit d'une continuité physique. Pour d'autres, la continuité est psychologique.

82 Cf. Raphael SCHULTE, article « Leben (V. Systematisch-theologisch) », dans *LThK*, vol. 6, col. 715.

83 La frontière de la vie n'étant même pas clairement définie en biologie, notamment autour de la question des virus, il est compréhensible que ce qui est dit dans la Bible ou la tradition ne soit pas toujours totalement cohérent, par exemple le statut des plantes, sans parler des micro-organismes inconnus avant l'invention du microscope au 17^e siècle.

D'autres encore pensent qu'il n'est pas possible de donner des critères pour définir la continuité d'une personne. Ils estiment en effet que le raisonnement qui devrait permettre de déceler les critères de la continuité est en fait circulaire parce qu'il part de la continuité de la personne pour trouver des critères qui seront par la suite appliqués aux personnes pour conclure qu'elles sont continues⁸⁴. Mais nous pensons que le fait de considérer les organismes vivants comme étant différents des choses inanimées permet d'avancer des critères spécifiques de continuité. Les conceptions, de la continuité physique et de la continuité psychologique, peuvent être combinées et développées. C'est ce que fait Baker⁸⁵ en proposant sa théorie de la perspective de première personne comme la plus pertinente. Nous reconnaissons que la perspective de première personne joue un rôle important pour rendre compte de la continuité de la personne, mais nous ne voulons pas rejeter les autres approches, notamment celle parlant de continuité physique. Cette dernière est appuyée d'ailleurs par la perspective émergentiste que nous avons choisie et qui nous permet d'exprimer le donné théologique concernant le développement de la personne humaine au long de sa vie terrestre, notamment par la conformation au Christ. L'émergentisme, en effet, met en avant l'importance de la dimension matérielle comme base de la corporéité et comme substrat pour l'émergence de tout ce qui dépasse la matérialité. Ce qui fournit un moyen d'exprimer la dynamique qu'est la ressemblance par laquelle la personne devient progressivement conforme au Christ.

a) *Continuité physique*

On peut d'abord penser la continuité physique comme celle de l'identité corporelle⁸⁶ (*sameness of body*) qui se maintient dans le temps malgré les

84 Cf. par exemple, Trenton MERRICKS, « There Are No Criteria of Identity Over Time », *Noûs*, vol. 32, n° 1, 1998. Ces auteurs sont appelés anti-critérialistes.

85 Cf. LYNNE RUDDER BAKER, *Persons and Bodies, a Constitution View*, *op. cit.*, p. 119. Baker n'est pas émergentiste.

86 Cf. *ibid.* En anglais *sameness* et *identity* peuvent être synonymes.

changements qui affectent le corps au cours d'une vie. Cette identité n'est cependant pas suffisante pour assurer la continuité. En effet, un cadavre est toujours un corps mais n'est plus considéré comme une personne. Par conséquent, la présence du même corps qu'avant le décès ne suffit pas. En même temps, la présence d'un corps semble nécessaire, au moins pour une personne humaine⁸⁷. Dans l'approche émergentiste, la continuité corporelle est indispensable pour la vie terrestre, mais la corporéité est aussi indispensable dans la condition de ressuscité. Ceci repose sur le témoignage selon lequel Jésus est mort corporellement et ressuscité aussi avec un corps qui, parmi d'autres facteurs, fait qu'il puisse être reconnu et élimine la possibilité qu'il soit un fantôme.

Pour contourner la difficulté induite par l'exemple du cadavre évoqué ci-dessus, on peut poser la continuité physique non plus comme identité du corps, mais celle du corps en tant qu'organisme vivant (*sameness of living organism*). Cette conception est nommée « animaliste » en philosophie puisqu'elle considère que tant qu'il y a la « chose » vivante donc l'animal, il y a continuité. D'un point de vue exclusivement intra-mondain, comme il peut être défendu par la médecine par exemple, ceci peut être un critère valable pour parler de la continuité de la personne. Dans ce cas il y aurait bien sûr aussi des cas litigieux, notamment ceux d'états végétatifs profonds. D'autres critères interviennent alors, philosophiques ou théologiques et ce sont eux qui déterminent le champ d'application de la notion de personne. D'un point de vue théologique la conception animaliste est sans doute nécessaire pour parler de continuité terrestre mais pas suffisante pour englober aussi une continuité au-delà de la vie terrestre. Nous laissons aussi de côté la réflexion sur des personnes non humaines qui n'ont pas nécessairement de corps⁸⁸ pour nous concentrer sur la continuité des personnes humaines dans leur quotidien

87 Cf. Lynne Rudder BAKER, « Persons and the Metaphysics of Resurrection », *Religious Studies*, *op. cit.*

88 Celles-ci peuvent être les anges, les personnes divines et potentiellement des extraterrestres.

terrestre. Pour Baker se pose aussi la question de savoir dans quelle mesure le corps peut être remplacé par des éléments artificiels tout en gardant à juste titre son étiquette de corps humain biologique, autrement dit, peut-on imaginer, à la limite, une continuité dans un corps artificiel ? Puisqu'elle plaide en faveur de cette possibilité de remplacement, elle rejette la conception animaliste qui lie la personne à son corps biologique. Nous sommes plus réticent quant à cette possibilité de remplacement. Il faut néanmoins reconnaître que l'approche émergentiste permet une certaine souplesse et en même temps impose certaines contraintes. L'émergentisme reconnaît en effet la possibilité d'une réalisabilité multiple, c'est-à-dire que certaines propriétés supérieures peuvent voir le jour grâce à des agencements différents aux niveaux inférieurs, par exemple la sentiment d'un goût amer peut être réalisé par différents types de molécules interagissant avec différents types de récepteurs de la langue. Mais nous ne pensons pas que toutes les réalisations émergentes biologiques puissent être reproduites telles quelles dans un corps artificiel, d'où l'importance de distinguer entre les éléments animés vivants et non-vivants de la création.

On pourrait considérer encore que la continuité de la personne relèverait de la continuité du cerveau dans son existence et son fonctionnement (*sameness of brain*). Mais, nous retrouvons les objections déjà rencontrées. Anatomiquement un cerveau mort est toujours un cerveau, mais on ne peut plus parler de personne à son sujet. Il ne constitue donc pas un critère suffisant de continuité de la personne. Inversement, des lésions cérébrales graves n'empêchent pas la personne de continuer sa vie, ce n'est donc pas non plus un critère nécessaire. Même la célèbre expérience de pensée du cerveau dans un bocal (*brain in a vat*) qui consiste à imaginer un cerveau entretenu artificiellement en vie, par exemple dans un bain prévu à cet effet, n'est pas convaincante⁸⁹. La continuité du seul cerveau n'assure pas selon nous la

89 Hypothèse retenue par Lynne Rudder BAKER, *Persons and Bodies, a Constitution View*, *op. cit.*, p. 104.

continuité de la personne. D'une part, celle-ci ne se résume pas à celle-là selon la compréhension de l'être humain comme création. D'autre part, tout ce que nous avons vu dans ce qui précède met en évidence que, pour la continuité terrestre, l'ensemble du corps est indispensable. En définitive, la continuité de la personne humaine, envisagée de manière purement physique, n'est pas satisfaisante. Voyons ce que peut apporter la continuité psychologique.

b) *Continuité psychologique*

Les approches philosophiques suivantes restent bien sûr limitées à la vie terrestre de l'être humain. On peut aborder la notion de continuité psychologique (*psychological continuity*) de deux manières. L'une plutôt abstraite se base sur la connexité psychologique (*psychological connectedness*), l'autre plus concrète s'intéresse aux états mentaux, c'est-à-dire à ce qui se passe dans l'esprit de la personne. Ces deux perspectives sont complémentaires. La première part de la connexité qui peut être définie ainsi : « La connexité psychologique est dans la possession de connexions psychologiques directes particulières⁹⁰ ». Une connexion psychologique est par exemple celle qui existe entre une intention et une action subséquente ou bien celle qui permet la persistance d'un désir ou d'une croyance d'un moment à un autre. La connexité est une relation qui peut se faire par degrés. Il y a lieu alors de préciser quel degré est suffisant pour parler de continuité. Derek Parfit, que nous suivons dans ce paragraphe, considère que le seuil de continuité correspond au fait que d'un jour à l'autre au moins la moitié des connexions directes persiste. Il appelle cette condition connexité forte. Mais il estime que cette condition n'est pas suffisante pour assurer la continuité de la personne, ni celle de son identité, dans le long terme. La connexité forte permet d'assurer la continuité d'un jour à l'autre, mais elle n'assure pas que la personne soit encore dans une condition de connexité forte avec ce qu'elle était

90 *Psychological connectedness is the holding of particular direct psychological connections.* Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 205.

des années auparavant. Pour garantir cette condition, il faut introduire la notion de transitivité qui permettra de définir la continuité psychologique. Car contrairement à la connexité psychologique, la continuité psychologique est transitive. Pour Parfit, la « continuité psychologique est la possession de chaînes chevauchantes de connexité forte⁹¹ ». Cela implique que les changements se font progressivement et pas tous d'un seul coup. Deux personnes X et Y à un intervalle de temps long par rapport à une vie humaine (quelques décennies) sont identiques si (1) entre X et Y il y a continuité psychologique telle qu'elle est décrite ci-dessus ; (2) cette continuité a la bonne sorte de cause⁹² ; (3) il n'y a aucune autre personne qui est aussi psychologiquement continue avec X, c'est-à-dire qu'il n'y a eu fission (*branching*) à aucun moment, qui aurait conduit à la duplication de la personne.

Cette présentation peut être reprise en considérant le fonctionnement des états mentaux⁹³. La combinaison de plusieurs états dans une même personne conduit à la production de comportements de cette personne, mais aussi à celle de nouveaux états mentaux issus des précédents. Ces séries d'états mentaux sont responsables de la connexité et de la continuité du sujet mental. La continuité psychologique dans le temps est garantie par le fonctionnement des états mentaux dans une personne. Nous faisons nôtre cette conception de la continuité psychologique de la personne en l'intégrant dans la perspective émergentiste que nous défendons et qui engage un pouvoir causal descendant.

Pour terminer la revue des différentes approches de la continuité psychologique de la personne, il nous faut parler d'une position recevable surtout par les dualistes : la continuité par l'identité de l'âme (*sameness of soul*). Il y a deux possibilité de concevoir l'âme soit comme immuable, soit sujette à des changements. Si elle immuable, c'est un bon critère de tenue de

91 *Psychological continuity is the holding of overlapping chains of strong connectedness. Ibid.*

92 Un exemple de bonne cause est le suivant : il semble à la personne qu'elle a fait une expérience, elle l'a vraiment faite et sa mémoire de l'expérience vient vraiment du fait de l'avoir faite.

93 Cf. SYDNEY SHOEMAKER, « Persons, Animals, and Identity », *Synthese*, vol. 162, n° 3, 2008.

l'identité, mais il devient difficile de penser comment la personne peut se développer, ou bien changer, par exemple se convertir, etc. Il faut donc renoncer à imaginer l'âme immuable. Une âme qui peut changer soulève par contre la question de savoir comment elle reste toujours la même en tant qu'entité immatérielle sans tomber dans une argumentation circulaire selon laquelle l'identité de la personne fonde celle de l'âme et inversement, ce qui bien sûr n'est pas recevable comme critère. Même si nous ne défendons pas une position dualiste au sens strict, mais plutôt une dualité, il nous semble difficile d'aller plus loin avec la réflexion de ces auteurs sur l'âme. Dans notre modèle, en revanche, l'esprit n'est pas quelque chose de passif. Nous avons montré qu'il pouvait avoir une influence causale descendante et nous estimons aussi que c'est une des « portes d'entrée » de l'action divine dans le monde.

Les diverses formes de continuité psychologique de la personne présentées constituent une position moyenne qui refusent la position anticritérialiste vue au début et qui donnent aussi une explication de la continuité personnelle. On peut aller cependant plus loin avec la *constitution view* développée par Baker et la perspective de première personne qui l'accompagne. Pour Baker, une personne est la même à deux moments distincts si à ces deux moments elle a la même perspective de première personne. Un premier avantage de cette proposition est que l'identité de la perspective de première personne rend possible l'idée qu'une personne puisse changer complètement de corps, y compris le cerveau, tout en restant la même. Ceci a aussi son importance sur le plan théologique, notamment par rapport à la mort, avec une existence sans corps, et à la résurrection des corps. La proposition de Baker donne avec la perspective de première personne un élément stable à intégrer dans la réflexion sur la vie après la mort. Un deuxième avantage important est que cette conception peut s'appliquer à des personnes non humaines, n'ayant pas de corps. De plus, la proposition de Baker montre en quoi consiste l'identité personnelle⁹⁴, ce que les autres positions, la continuité physique et la

94 Cf. Lynne Rudder BAKER, *Persons and Bodies, a Constitution View*, *op. cit.*, p. 131.

continuité psychologique, ne font pas. Finalement Baker évoque un autre point qui rejoint nos réflexions (§ I-4-c). La *constitution view* permet de conjoindre la dimension synchronique de la personne (celui qui est en face de moi est une personne parce qu'il a une perspective de première personne en ce moment) et la dimension diachronique de la personne qui persiste dans le temps (c'est grâce à sa perspective de première personne que la personne persiste dans le temps). L'anthropologie émergentiste que nous présentons va cependant plus loin en disant que la personne est d'abord diachronique. En effet, le processus continu et cumulatif qu'est l'émergence montre comment, à partir d'un donné initial, la personne créée à l'image de Dieu, entre dans une dynamique de développement durant toute sa vie terrestre.

On retrouve ainsi l'importance de la diachronie pour la théologie. Les personnes créées par Dieu se trouvent inscrites et assujetties au temps (ainsi que tout le reste de la création) et Dieu leur donne un cadre temporel dans lequel ils peuvent évoluer (cf. Gn 1, 14 et 28). L'idée de récapitulation finale (cf. Ep 1, 10), corrélée en théologie systématique à la notion d'*histoire* du salut, présuppose aussi qu'il y ait des processus qui se déroulent dans le temps.

Nous pouvons ainsi retenir que pour la continuité terrestre (donc l'identité numérique durant la vie sur terre) un corps est indispensable de même qu'une continuité psychologique, mettant en jeu une connexité entre les états mentaux et surtout la présence quasi ininterrompue d'une perspective de première personne. Nous voyons qu'ici rendre compte de la continuité de la personne prend une tournure différente de ce que nous avons dit au premier chapitre, duquel il ressort que c'est l'inaliénable image de Dieu en l'homme et la conformation progressive au Christ qui sont les principaux traits de cette continuité. Mais, indépendamment de la différence des langages et des concepts, il faut remarquer que les deux présentations engagent la même dynamique, celle d'avancer durant la vie terrestre en mettant en œuvre les dispositions de l'esprit, pour la philosophie, de l'image, pour la théologie, pour mener une vie où la personne se développe en relation avec les autres. En ce

sens, la description philosophique de la personne humaine en tant que sujet et de sa vie rejoint celle qui est décrite par la théologie à partir de la révélation. Mais, les horizons diffèrent. Pour la philosophie, il est limité à la vie terrestre et à son terme, la mort. Pour la théologie, il s'agit de la conformation au Christ qui concerne bien sûr la vie terrestre, mais en vue de la vie à venir dans la création nouvelle. De ce point de vue, la compréhension théologique est plus large et d'une manière englobe la vision philosophique.

3. *Continuité de la personne et action divine*

En prenant en compte les développements anthropologiques qui précèdent, nous pensons à la possibilité d'une action dans le domaine des états mentaux. La notion de création continue est importante en théologie. Elle exprime que l'action créatrice de Dieu ne se limite pas à un acte de production initial, mais qu'elle continue pour maintenir dans l'existence la création présente et l'accompagner jusqu'à son achèvement dans la création nouvelle. Pour certains théologiens, comme Peacocke par exemple, d'autant plus qu'il se dit panenthéiste, la création continue s'effectue à travers les processus à l'œuvre dans la nature⁹⁵ qui eux aussi résultent de la création initiale. On peut aller plus loin avec Jean-Michel Maldamé en donnant à la notion de création continue une dimension métaphysique. En effet, il lie cette action divine au fait que Dieu est à l'origine de la création, origine qu'il appelle à distinguer clairement du commencement de la création⁹⁶. Les créatures sont dans une relation de dépendance par rapport à leur origine qui est Dieu pour les maintenir dans l'existence (et pas seulement au moment où elles commencent à exister) et aussi pour les accompagner vers leur destinée qu'est la création nouvelle. Dit autrement, la création continue est complémentaire de la *creatio*

95 Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, op. cit., p. 105.

96 Cf. Jean-Michel MALDAMÉ, *Création par évolution*, Paris, Cerf, 2011, p. 192.

ex nihilo. Elle traduit l'action créatrice dans le temps à partir de l'origine atemporelle qu'est la création à partir de rien. Le Créateur continue l'œuvre entreprise en maintenant son existence et en l'accompagnant selon son dessein.

Appliquée à l'être humain, la création continue exprime le fondement de la personne et donc de sa continuité. Elle est également nécessaire pour que l'être humain puisse entrer dans une relation interactive avec Dieu, selon le dessein de celui-ci. Nous revenons sur ces deux aspects : Dieu est à la fois celui qui assure la régularité et celui qui intervient en fonction de son dessein, deux traits qui ne sont pas faciles à concilier⁹⁷.

En tant que source de régularité, Dieu fait qu'il n'y ait pas de changements d'ordre métaphysique, par exemple dans les lois de la nature, ni des changements de personne. Nous sommes d'ailleurs habitués en tant que créatures à ces régularités. Il y a ainsi un grand nombre de choses dans notre quotidien au sujet desquelles nous n'avons pas à nous poser de questions en permanence pour savoir si les régularités de la veille seront encore en vigueur le lendemain, par exemple la gravité. Il est de même pour l'être humain en tant que personne. Un changement dans celle-ci aurait un impact immédiat. Déjà, certains changements quand ils sont brusques, parce que liés à des affections du cerveau par exemple, perturbent fortement la personne concernée (si elle en a conscience) et en tout cas son entourage. *A fortiori* un changement dans le fondement de notre personne devrait constituer une perturbation bien plus grande pour la personne et son environnement, à moins que cela se produise sans aucun changement qualitatif, ce que nous avons du mal à imaginer. La création continue assure la continuité des personnes que sont les êtres humains.

Il ne s'agit pas cependant de maintenir simplement la personne humaine dans l'existence, il s'agit aussi qu'elle puisse interagir avec Dieu, ayant été créé

97 Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, *op. cit.*, p. 142.

à son image et appelé par lui. C'est le second aspect relevé plus haut. Les êtres humains sont appelés à être partenaires de Dieu, ce qui suppose une continuité : « La création continue est un processus de constitution d'un sujet libre et autonome. Cette constitution n'est pas faite par des interventions, mais par une présence continue. Dieu accompagne et suscite le mouvement des vivants vers un accomplissement.⁹⁸ » Si l'on considère l'importance de la mémoire dans une vie humaine et l'importance de l'histoire dans la vie de l'humanité, en particulier s'il s'agit de moments d'interaction avec Dieu, il est difficilement imaginable qu'il n'y ait pas de stabilité des sujets humains. Cette continuité est également nécessaire pour permettre la conformation au Christ et donc un cheminement vers l'accomplissement promis par Dieu.

Ce qui précède constitue une vue générale du rôle de l'action divine dans la continuité de la personne humaine. Nous voulons examiner maintenant des situations limites concernant l'exercice de la condition de personne, en particulier par rapport à la continuité psychologique. La perspective de première personne, définie par Baker, sera utile pour éclairer ces situations⁹⁹. Tant qu'il est théoriquement possible de retrouver la perspective de première personne, même si la personne se trouve dans un coma profond, notre modèle permet d'affirmer qu'elle reste une personne. De même pour des personnes souffrant de démence, même sévère, la perspective de première personne reste le plus souvent intacte et donc la question du statut de personne ne se pose pas. En ce qui concerne le début de la vie, les bébés ont une perspective de première personne rudimentaire, et sont des membres à part entière de l'espèce humaine, il faut donc les considérer comme des personnes. Concernant l'embryon ou le zygote, il est plus difficile de se prononcer, d'un côté par l'absence de perspective de première personne mais aussi parce que jusqu'à un certain stade un embryon peut donner deux personnes, à savoir des jumeaux

98 Jean-Michel MALDAMÉ, *Création par évolution*, *op. cit.*, p. 193.

99 Cf. LYNNE RUDDER BAKER, « Persons and the Metaphysics of Resurrection », *Religious Studies*, *op. cit.*, p. 335.

homozygotes¹⁰⁰. Pour répondre, il nous faut revenir à l'approche dispositionnelle que nous avons utilisée pour parler de l'homme créé à l'image de Dieu. Le zygote et l'embryon précoce ont naturellement les dispositions pour être une personne (ou même plusieurs dans le cas du zygote). C'est aussi le dessein de Dieu qu'ils soient une personne, car ils sont à l'image de Dieu dans la mesure qui est possible à ce stade de l'existence¹⁰¹. De manière similaire, à la fin de la vie, même s'il semble ne plus y avoir de personne, parce qu'on ne peut pas le constater physiquement, les lésions du cerveau étant telles que seuls le tronc cérébral et le cervelet fonctionnent¹⁰², l'être humain ne cesse pas d'être une personne avant sa mort. À la fin de la vie, on peut concevoir la mort comme le passage d'une personne de sa vie terrestre vers l'au-delà sans qu'il n'y ait interruption de son statut de personne. La révélation affirme que la personne est promise à résurrection et à la vie éternelle. On peut donc considérer qu'à la fin, elle ne sera pas dans la condition souvent fragilisée et diminuée qu'elle aura connue au dernier moment de sa vie terrestre, ce que manifeste l'exemple du Christ Jésus selon les évangiles. On peut même penser pour des personnes qui sont mortes sans avoir perdu, au sens de Baker, leur statut de personne, une « amélioration qualitative ».

La dernière situation limite, que la personne humaine rencontre dans sa vie terrestre est, au sens propre la mort. La foi chrétienne tient que la personne humaine continue à exister dans la mesure où, après sa mort, elle est appelée par Dieu à ressusciter. La mort constitue un événement majeur¹⁰³.

100 Cf. Lynne Rudder BAKER, « When does a Person Begin? », *Social Philosophy and Policy*, vol. 22, n° 2, 2005.

101 « L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception, et donc dès ce moment on doit lui reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels en premier lieu le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie. », CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Le respect de la vie humaine naissante et de la dignité de la procréation (Donum Vitae) », *Documentation Catholique*, vol. 1937, 1987.

102 Il faut remarquer que l'Église catholique n'exige pas l'acharnement thérapeutique (cf. par exemple CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Déclaration sur l'euthanasie (Iura et Bona) », *Documentation Catholique* 1790 (1980), pp. 697-700, chap. III).

103 Quelqu'un qui n'accepte pas la possibilité d'une vie après la mort ne dirait sans doute pas que la mort est un événement dans l'existence de quelqu'un, mais en régime chrétien cette expression nous semble appropriée.

Qu'en est-il avec la théorie émergentiste moniste qui nous a permis de construire notre anthropologie jusque là ? Si nous estimons que la vie avec la présence d'un esprit ayant une perspective de première personne est un phénomène émergent diachronique et que, par conséquent, pour émerger il y a besoin d'un substrat vivant, il est clair qu'avec l'arrêt du fonctionnement biologique du corps cet esprit ne peut plus exister naturellement dans « son » corps. Même si le fonctionnement de l'esprit selon l'émergentisme que nous défendons ne se réduit pas à la présence d'une activité cérébrale détectable par électro-encéphalogramme, il faut néanmoins admettre que l'on puisse déduire de l'absence d'une telle activité l'arrêt de la continuité psychologique et la cessation du fonctionnement d'un esprit dans le corps en question. L'anthropologie émergentiste ne suffit donc pas pour rendre compte de la destinée de la personne humaine après sa mort.

Pour terminer ce paragraphe consacré au rôle de l'action divine dans la continuité de la personne, nous voulons revenir sur la question de la causalité. Au plan philosophique, ont été proposées plusieurs approches des causes ainsi que différentes théories de la causalité. Elles mettent en évidence que, dans certains cas, on est confronté à de multiples causes et qu'il ne peut y avoir une seule causalité à l'œuvre. Selon John L. Mackie¹⁰⁴, des causes de fond (*background conditions*) font aussi partie de l'ensemble des causes et contribuent aussi à l'existence de tout un champ (*field*) causal¹⁰⁵. Ces causes de fond peuvent être des conditions négatives, dans le sens qu'elles sont absentes, ou des conditions positives, c'est-à-dire dire qui sont présentes, mais auxquelles on ne pense pas parce qu'elles sont évidentes, bien qu'elles s'avèrent pourtant nécessaires. Quand on allume un briquet, par exemple, l'absence d'un fort vent constitue une telle condition négative et la présence d'oxygène dans l'air est une condition positive car elle est nécessaire pour qu'une flamme puisse apparaître. Nous citons cet exemple comme une mise en

104 Cf. John Leslie MACKIE, *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 300.

105 Cf. *ibid.*, p. 104.

garde pour ne pas s'orienter dans la recherche des causes trop rapidement vers le monocausal et pour ne pas hésiter à regarder un peu plus profondément dans les différents niveaux du réel pour ne pas rester trop près du contexte immédiat de l'objet étudié. Il nous semble ainsi qu'il faille accepter que la continuité d'une personne n'ait pas qu'une seule cause et donc qu'elle ne relève pas d'un seul critère. Il y a plutôt une conjonction de causes qui rend possible la continuité. D'un point de vue théologique, Dieu est par le fait de la création continue une cause dans ce champ causal qui permet la continuité des personnes. Nous ne nous intéressons pas dans ce contexte à hiérarchiser les différentes causes mais à mettre en évidence leur pluralité.

Conclusion

Nous avons essayé dans ce chapitre de rendre compte de la constitution d'une personne humaine et de sa continuité durant sa vie terrestre. Nous l'avons fait d'un point de vue théologique en adoptant une position compatibiliste.

En nous appuyant sur différents apports philosophiques anti-réductionnistes concernant l'émergence en général et l'esprit en particulier, nous avons montré que les affirmations issues de la foi peuvent être explicitées de manière pertinente grâce à ces apports. La notion d'image de Dieu avec ses caractéristiques dispositionnelles et relationnelles a pu être déclinée dans un mouvement qui, partant du monde matériel d'un côté et de la création continue par Dieu de l'autre, fait appel à l'émergence de propriétés nouvelles qui permet de délimiter différentes strates dans le réel. Dans un tel environnement les personnes humaines peuvent se concrétiser comme unités fonctionnelles, individualisées avec des éléments appartenant aux différentes strates. La strate qui nous intéresse particulièrement est la strate mentale, c'est-à-dire l'esprit de la personne qui est conçu comme une réalité émergente.

L'esprit possède un pouvoir causal descendant qui peut agir sur les niveaux inférieurs, notamment le corps. En même temps il permet au corps humain dans lequel il émerge d'avoir conscience de soi et même d'avoir une perspective de première personne englobant tout ce qui constitue le vécu personnel. Cela permet à la personne de se considérer comme une unité et contribue à la continuité naturelle de la personne. L'esprit manifeste en effet la continuité psychologique de la personne. Il constitue enfin un aspect important de l'image de Dieu en tant qu'être vivant en continu et conscient de soi. L'esprit est aussi le lieu principal où Dieu peut interagir avec la personne humaine par la communication d'informations qui seront mémorisées et qui seront traitées avec les informations issues des processus de la vie terrestre.

Durant la vie terrestre, une personne est incarnée, c'est-à-dire existe grâce à la présence d'un corps biologique qui est à la base de l'émergence continue, et donc diachronique, de l'esprit et de tout ce qui l'accompagne. Le cerveau fait partie du corps. Il est le principal lieu de la mémoire d'une personne et des processus neuronaux sur lesquels émergent les processus mentaux. Ces rappels concernant le corps nous permettent d'introduire la notion de chair, qui nous sera utile pour la suite de notre réflexion. Nous considérons que le corps biologique, à la fois base d'émergence de l'esprit et sous l'influence de la causalité descendante exercée par cet esprit, avec la totalité de son histoire constitue la chair qui est appelée à ressusciter à la fin des temps.

La mort vient rompre ce processus d'émergence. La mort provoque la transformation du corps humain biologique en cadavre et donne, d'un point de vue philosophique, une destinée incertaine à l'esprit de la personne. Mais, pour une philosophie théiste et surtout pour la perspective théologique qui est la nôtre, il est tout à fait possible de concevoir une continuité au-delà de la mort, ce qui constitue l'objet du chapitre suivant. Cependant, comme nous l'avons déjà constaté, l'anthropologie émergentiste est impuissante à rendre compte de la continuité du devenir de la personne après la mort. Pour cela, il faut faire

appel à d'autres concepts. Nous pensons à la philosophie de l'information, ce qui constitue l'objet du chapitre suivant.

Chapitre 3

Le devenir de la personne à la mort : continuité et information

Introduction

Nous avons étudié la notion de personne humaine créée à l'image de Dieu et appelée par lui à un accomplissement, la conformation à Jésus-Christ (chapitre 1). Celle-ci est effectuée par la mise en œuvre des dispositions faisant partie de l'image de Dieu. Par cette dynamique, la personne connaît un développement dont nous avons rendu compte à l'aide du concept d'émergence tel qu'il est utilisé en philosophie de l'esprit (chapitre 2). L'émergence permet d'analyser le développement de la personne non seulement dans son agir mais aussi dans sa constitution selon différents strates. Elles connaissent chacune, selon des processus distincts, une évolution, en particulier la dernière, l'esprit, qui permet l'apparition de ce qu'on appelle en philosophie de l'esprit la perspective de première personne. L'émergence explicite le déploiement dans le temps des dispositions appartenant à l'image de Dieu et leur mise en œuvre progressive par la personne dans les moments où elle répond à l'appel de Dieu. De ce fait, l'émergence rend compte également de la continuité de la personne humaine dans le temps de sa vie terrestre.

Nous poursuivons la réflexion en nous intéressant maintenant à la continuité de la personne humaine au-delà de sa mort. La mort et ce qui se passe au delà pour la personne constituent l'objet de ce chapitre. En plus des

données théologiques et des éléments philosophiques des chapitres précédents, nous utiliserons la philosophie de l'information comme outil de conceptualisation permettant d'étendre la réflexion en anthropologie théologique. Dans un premier temps nous présentons les différentes doctrines, bibliques et théologiques, sur la destinée de l'homme au moment de sa mort, mais aussi les interrogations que l'on peut avoir concernant ces différentes doctrines (section I). Ensuite, nous donnons un aperçu philosophique sur la notion d'information qui nous aidera à concevoir une forme de continuité de la personne au-delà de sa mort (section II).

Nous terminons cette introduction par une remarque méthodologique. Dans ce chapitre nous allons évoquer différentes positions de théologiens sur la façon de concevoir l'existence de la personne humaine après sa mort. Nous voulons avant tout penser la continuité d'une existence après la mort avec la vie sur terre et voir dans quelle mesure cette existence peut ou doit être considérée comme une vie. Notre but n'est pas d'en donner une description exhaustive, il s'agit de rassembler des éléments qui nous semblent incontournables pour pouvoir parler de la continuité et compléter ainsi le modèle anthropologique élaboré dans le chapitre précédent. Nous aurons aussi comme finalité que notre modèle ait une certaine pertinence pour l'annonce de la foi dans un contexte pastoral¹.

I. Compréhension théologique de la personne après la fin de sa vie terrestre

Nous avons vu la continuité de la personne humaine durant sa vie terrestre. Nous analysons maintenant ce qui se passe, au moment de la mort et ensuite, pour rechercher ce qui permet de parler de continuité à ce moment

¹ Ce modèle sera encore complété dans le chapitre suivant où nous aborderons la résurrection des morts.

de discontinuité évidente et maximale. En d'autres termes, nous recherchons ce qui doit être préservé, et comment cela se fait, pour parler de la continuité de l'identité (numérique) de la personne humaine après sa mort. Dans un premier temps nous présentons l'eschatologie individuelle d'un point de vue biblique (§ 1) puis nous verrons sa réception en théologie (§ 2). Cette réception a donné lieu à différentes doctrines qui sont toujours en débat.

1. *L'après-la-mort dans le Nouveau Testament*

Dans le Nouveau Testament, à côté de ce qui est dit au sujet du Règne définitif de Dieu établi par la venue du Christ en gloire à la fin des temps, plusieurs textes évoquent ou font allusion à ce qui se passe au moment de la mort d'un individu et avant la résurrection finale. Nous allons à cet effet examiner deux passages lucaniens ainsi que trois passages pauliniens.

a) Le bon larron (Lc 23, 42-43)

Ce passage appartient au dialogue entre Jésus sur la croix et le « bon larron ». Ce dernier demande à Jésus de se souvenir de lui quand il sera dans son *Royaume* (*eis tèn basileian sou*). Jésus lui répond que le jour même (*sêmeron*) il sera avec lui au *paradis* (*en tô paradeisô*). Ce qui est marquant dans ce passage, c'est le changement d'expression. On passe d'une demande concernant le Royaume à une réponse sur le paradis. Les exégètes et les théologiens passent plus ou moins vite sur ce détail. Pour Bovon, il y a deux possibilités concernant le mot « paradis » employé par Jésus. Il peut s'agir d'un « équivalent sémantique du Règne de Dieu ou du Festin eschatologique, mais il peut aussi désigner le séjour heureux des défunts justes qui attendent la résurrection finale² ». Sesboüé commente ces versets en allant plutôt dans le sens de la première option exégétique : « Le TU du bon larron sera avec le MOI

2 François BOVON, *L'évangile selon saint Luc 19, 28 – 24, 53*, op. cit., p. 374 sq.

de Jésus. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de la personne concrète, sujet vivant de son propre JE. L'aujourd'hui est à prendre très au sérieux : il dit l'immédiateté du salut. Il n'est pas question ici d'"âme séparée".³ » Pour Ratzinger⁴, il faut y voir un changement de paradigme par rapport à la compréhension juive courante à l'époque de Jésus, selon laquelle le salut s'adressait aux seuls justes. Il s'agit de comprendre que le Christ n'est pas celui qui attend au paradis les justes encore au séjour des morts, mais celui qui l'ouvre désormais potentiellement pour tous. L'interprétation de Jean-Pierre Torrell⁵ va dans le même sens que celle de Ratzinger et s'oppose à celle de Sesboué, dont il reprend même l'expression « comme on l'a dit fort justement, il faut prendre au sérieux cet "aujourd'hui"⁶ », mais pour argumenter dans le sens que cet « aujourd'hui » n'est pas encore la fin des temps. Cette interprétation est intéressante parce qu'elle insiste sur la différence de terminologie entre « Royaume » et « paradis », qui peut laisser conclure à une différence de réalités. Jésus voudrait suggérer à son compagnon de supplice qu'ils ne se retrouveront pas « aujourd'hui » dans le Royaume, mais seulement « à la fin des temps ». D'ici là, il sera au paradis, avec le Christ, et non loin de lui comme cela serait le cas dans un séjour des morts, en attendant le Royaume. Tom Wright soulève que le terme « paradis », emprunté au perse, peut servir pour parler du « jardin paisible où les gens se reposaient avant que leur nouvelle vie corporelle ne commence⁷ ». Le document de la Commission théologique internationale de 1992 va dans le même sens⁸. Il affirme que l'état intermédiaire est un état de communion avec le Christ et qu'en disant « paradis » Jésus se réfère au jardin d'Éden dans lequel le larron pourra déjà

3 Bernard SESBOUÉ, *La résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin, op. cit.*, p. 108.

4 Cf. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, Paris, Fayard, 1979, p. 138.

5 Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, Paris, Cerf, 2012, p. 158 sq.

6 *Ibid.*, p. 158.

7 *The peaceful garden where people rested before their new bodily life began*. N. T. WRIGHT, « Jesus' Resurrection and Christian Origins », *Gregorianum* 83 (2002/4), p. 619.

8 Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie », *Documentation Catholique*, vol. 2069, 1993 paragraphe c[4].

être en communion avec lui. On peut encore remarquer que le cadavre du bon larron a très probablement connu la corruption, Jésus n'avait pas promis l'incorruptibilité de son corps. C'est une raison de plus pour distinguer entre ce qui se passe avec Jésus et les autres hommes qui meurent.

b) *L'homme riche et le pauvre Lazare (Lc 16, 19-31)*

Le second passage lucanien que nous voulons étudier est la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare qui n'a pas de parallèles dans les autres synoptiques. Vu le contexte du chapitre 16, qui traite essentiellement du rapport aux richesses, et les destinataires que sont les pharisiens, on peut supposer que la fonction principale de ce que dit Jésus (ce qui est, selon les notes de la *Bible de Jérusalem*, sans aucune attache historique) est d'être une instruction morale⁹. Dans une moindre mesure, quelques précisions sur les modalités de l'existence après la mort sont parsemées dans le texte. Pour Ratzinger en effet « il est parfaitement clair que le narrateur de la parabole considère les images relatives à l'au-delà comme des représentations pertinentes de l'avenir réel de l'homme¹⁰ ». C'est pourquoi, il nous semble légitime de scruter aussi les présupposées implicites sans lesquelles l'histoire de Lazare, telle que la raconte ce texte, serait dénouée de sens pour ses contemporains. Ainsi, le fait que tous les défunts n'aient pas la même destinée et cela d'une manière irréversible, met en lumière les points suivants : il y a une vie après la mort, les humains y sont des êtres individualisés, sensibles et capables de réfléchir, ils aboutissent dès la fin de leur vie terrestre dans cet état. Comme destins sont envisageables pour ceux qui en sont jugés dignes le sein d'Abraham (v. 22) et pour les autres l'Hadès pour les autres (v. 23)¹¹. Ce

9 Cf. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 9^e éd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 125.

10 Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 138.

11 Richard Bauckham met néanmoins en garde contre une extrapolation trop rapide concernant l'inversion des destins et invite à en rester avec l'idée que l'injustice telle qu'elle a été connue sur terre n'aura pas le dernier mot. Cf. Richard BAUCKHAM, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, Brill, coll. « Supplements to Novum Testamentum » 93, 1998, p. 105.

qui subsiste de la personne de Lazare est conduit, après sa mort, vers l'espace réservé aux justes. Il est intéressant que Bovon suppose¹² que le sein d'Abraham, où se trouve désormais Lazare, n'est pas encore le paradis, c'est juste une attente agréable avant le jugement dernier. Le riche, par contre, va dans l'Hadès, un lieu de tourment comme on le décrivait traditionnellement. Les propos échangés entre le riche et Abraham suggèrent qu'il a gardé une certaine forme de sensibilité ou de perception et la capacité réflexive qui lui permet de comprendre son état (en rapport avec son vécu terrestre, donc son histoire) et même de penser au destin de ses frères.

Outi Lehtipuu consacre une partie de son travail sur l'histoire de Lazare et du riche à la question de la corporéité des personnages dans l'au-delà¹³. Il précise qu'il ne faut pas appliquer le schéma corps matériel – âme immatérielle. Selon lui, à l'époque, l'âme était conçue comme non corporelle mais néanmoins matérielle et, contrairement au corps, elle était perçue comme continuant à exister après la mort. Et, sans forcer les détails comme l'existence des doigts et de la langue, l'histoire racontée suppose que l'individu persiste après la mort sous une certaine forme extérieure qui permet la reconnaissance. Nous gardons cette idée qu'une reconnaissance plus intuitive sans forme extérieure doit être possible après la mort. Nous voulons insister cependant sur la sensibilité et le pouvoir de réflexion des personnes après leur mort ce qui participe grandement de la continuité.

c) Sort de ceux qui sont morts avant la parousie (1 Th 4, 13-18)

Il est question, dans le quatrième chapitre de la première épître aux Thessaloniens, du salut à venir lors de la parousie du Christ. Paul veut montrer que ceux qui sont morts auparavant ne sont pas défavorisés. Il dit à leur sujet qu'ils sont endormis (*koimêthentes*, v. 15), qu'ils sont morts dans le

12 Cf. François BOVON, *L'évangile selon saint Luc 15, 1 – 19, 27*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 109.

13 Cf. Outi LEHTIPUU, *The afterlife imagery in Luke's story of the rich man and Lazarus*, Leiden, Brill, coll. « Supplements to Novum Testamentum » 123, 2007, p. 223 sq.

Christ (*hoi nekroi en Christô*, v. 16¹⁴) et ressusciteront les premiers à la parousie (*anastêsontai prôton*, v. 16). Cette affirmation laisse entendre qu'ils ne le sont donc pas encore avant la venue finale du Christ (décrite comme la descente du ciel du Christ au moment d'un signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, v. 16), mais qu'ils sont dans l'état de « morts dans le Christ ». Selon Klaine, le message central du passage est que tous les croyants ensemble connaîtront l'accomplissement¹⁵. Il s'agit notamment de faire comprendre, dans le cadre de l'épître, que ceux qui sont morts avant la parousie ne sont ni perdus, ni oubliés. Le souci d'annoncer que l'on pourra retrouver dans l'au-delà les autres croyants l'emporte ainsi sur le souci de donner une description exacte de ce à quoi un individu doit s'attendre au terme de sa vie terrestre. Il n'y pas de précisions concernant les modalités selon lesquelles il subsiste dans l'attente de cette réunification. Il serait néanmoins possible de déduire une progression dans la communion avec le Christ, indiquée par l'emploi des prépositions différentes « dans » (*en*) et « avec » (*sun*) : « La vie *en Christ* n'est que le germe, un début de ce que sera la vie *avec Christ*, dans la communion totale du Seigneur¹⁶ ». Ainsi ce n'est qu'« à partir de la Parousie [que le croyant] est 'avec Christ' : il partage totalement la condition du Christ ressuscité¹⁷ ». Il nous semble donc possible de parler d'étapes ou du moins d'états différents dans la vie dans l'au-delà.

d) *Être avec le Christ (Ph 1, 20-24)*

Dans son épître aux Philippiens, Paul est un peu plus précis sur ce que pourrait être l'état après la mort. En effet, dans la situation de vie terrestre où il se trouve, au cours d'une hésitation quant à savoir s'il vaut mieux être en vie

14 Cette expression, légèrement modifiée se trouve aussi en 1 Co 15, 18 : « ceux qui se sont endormis dans le Christ » (*hoi koimêthentes en Christô*) où il est question de l'impossibilité d'une vie nouvelle sans la résurrection de Jésus-Christ.

15 Cf. Roger KLAINE, *Aussitôt après la mort*, Paris, Cerf, 2011, p. 62 sq.

16 Note dans la *Traduction Œcuménique de la Bible* (les auteurs soulignent).

17 Chantal REYNIER, Michel TRIMAILLE, *Les épîtres de Paul*, vol. III, Paris, Bayard, 1997, p. 215.

ou mourir (vv. 22-24), il donne à comprendre que s'il s'en allait, c'est-à-dire s'il mourrait, il serait avec le Christ (*analousai kai sun Christô einai*, v. 23). Même si l'hésitation exprimée relève, selon Focant¹⁸, plus de la rhétorique que d'un choix existentiel à faire, l'idée d'être avec le Christ dans la mort semble être une certitude pour Paul. Pour Klaine, ceci est le cas dès la mort et pas seulement à la parousie¹⁹. Il n'y a néanmoins, chez Paul, pas plus de précisions sur ce que veut dire concrètement « être avec le Christ ».

e) *La possibilité d'être sans corps (2 Co 5, 1-10)*

Dans la deuxième épître aux Corinthiens, Paul parle de la vie de l'apôtre à la fois soumise à la mort et promise à la résurrection (2 Co 4, 7-14). Le but réside dans ce qui ne se voit pas et qui est éternel, et pas dans ce qui se voit et qui est transitoire (2 Co 4, 14-18). C'est ce qu'il explique dans le passage qui nous intéresse plus particulièrement (2 Co 5, 1-10) où il parle de la vie personnelle comme d'une demeure (v. 1). Paul décrit la vie après la mort en parlant d'une maison non faite de main d'homme, qui est éternelle et se trouve dans les cieux (*oikia acheiropoiêtos aiônios en tois ouranois*, v. 1), pour la comparer avec la vie terrestre imaginée comme une maison terrestre (*hê epigeios [...] oikia*, v. 1). Cependant, un peu plus loin, Paul évoque aussi la possibilité d'un état qu'il appelle « se retrouver nu » (*gumnoi heurethêsometha*, v. 3), ce qui voudrait dire se retrouver dans aucune de ces deux maisons, ni la terrestre ni la céleste. Les interprétations de cette expression sont nombreuses²⁰. Certaines vont dans le sens qu'il s'agit de l'absence de corps. Selon cette interprétation, Paul espérerait échapper à cet état, comme il l'exprime aussi au v. 4 « nous ne voudrions pas en effet nous dévêtir, mais nous revêtir par-dessus » (*ou telomen huposasthai all' endusasthai, hina katapothê to*

18 Cf. Camille FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, Paris, Cerf, coll. « Commentaire biblique: Nouveau Testament » 11, 2015, p. 82.

19 Cf. Roger KLAINE, *Aussitôt après la mort*, op. cit., p. 67.

20 Cf. Maurice CARREZ, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 131 sq.

thnêton hupo tês zôês), mais il considère un tel état comme une possibilité. Maurice Carrez fait un rapprochement avec Ph 1, 23 parlant du tiraillement entre vivre dans la chair ou être avec le Christ, s'exprime ici par « le désir d'une transformation corporelle qui permet d'être *survêtu* 'du Christ'²¹ ». « Nus » voudrait dire « n'avoir ni corps terrestre, ni corps céleste, comme si l'apôtre redoutait un état temporaire de non-existence²² ».

Pour Klaine, cela montre que « le croyant ne peut recevoir, dès l'instant de sa mort, son corps définitif, totalement “transfiguré” comme il le sera [...] pour la fin des temps²³ ». Cette interprétation laisse la possibilité d'un état intermédiaire dans lequel la personne décédée continue une existence tout en étant « auprès du Seigneur » (*pros ton kurion*, v. 8), mais pas encore « dans » (*en*) ou « avec » (*sun*) le Christ, tel que Paul l'exprime ailleurs²⁴.

L'analyse de ces passages fait ressortir qu'il n'y pas dans le Nouveau Testament un enseignement systématique sur ce qui se passe immédiatement pour une personne à la fin de sa vie terrestre. Trois affirmations apparaissent néanmoins clairement. D'abord, la personne ne disparaît pas totalement, ce qui va dans le sens d'une continuité, dont les contours restent à préciser. Ensuite, le moment de la mort individuelle est différent de celui de la récapitulation totale opérée par le Christ à la fin des temps. Enfin, la personne n'est pas séparée de Dieu. Au contraire, en étant dans le Christ ou avec lui, elle lui est éminemment proche. Un autre trait ressort des analyses précédentes. Tout ce qui arrive à une personne après sa mort relève de l'initiative de Dieu. Sans action de sa part, le défunt disparaîtrait totalement. C'est dans l'espace ouvert par ces affirmations que prend place la réflexion théologique que nous présentons maintenant.

21 Paul DE SURGY, Maurice CARREZ, *Les épîtres de Paul*, vol. I, Paris, Bayard, 1996, p. 169. (Les auteurs soulignent.)

22 *Ibid.*

23 Roger KLAINE, *Aussitôt après la mort*, *op. cit.*, p. 71.

24 Cf. *ibid.*, p. 72. ; Maurice CARREZ, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, *op. cit.*, p. 136.

2. Conceptions théologiques de l'eschatologie individuelle

a) Présentation

L'eschatologie chrétienne parle d'un côté d'eschatologie individuelle et, de l'autre, d'eschatologie collective. Cette dernière s'intéresse à la fin des temps avec la résurrection générale, le jugement dernier, la parousie et le passage à la création nouvelle, alors que la première parle de ce qui se passe au moment de la mort d'un individu, le jugement particulier et la condition qui en résulte : ciel, purgatoire ou enfer²⁵. Une partie des études sur l'eschatologie s'intéresse à l'articulation entre ce qui est individuel et ce qui est collectif. S'agit-il des mêmes « événements » pour un individu, ou bien sont-ils séparés « temporellement » ou d'une autre manière, et dans ce cas que se passe-t-il dans cet entre-deux ? Pour pouvoir affirmer la continuité d'une personne au-delà de sa mort biologique, nous nous tournons vers ce qui relève de l'eschatologie individuelle. Nous commençons par voir les différents points de vue théologiques essayant de rendre compte de ce qui se passe au moment de la mort.

En nous servant de l'analyse des textes bibliques ci-dessus et des systématisations et commentaires faits par Kehl²⁶, Ratzinger²⁷, de Oliveira²⁸ et Yates²⁹, il nous semble possible de distinguer six conceptions différentes de ce qui peut se passer immédiatement après la mort d'une personne humaine. Pour chacune d'entre elles, nous allons nous intéresser plus particulièrement à la façon dont elle considère la possibilité d'une activité de la personne et la temporalité dans laquelle elle se trouve. Sur ce dernier point, et par rapport

25 Cf. P. AUVRAY, article « Eschatologie », dans *Catholicisme*, vol. 4, col 410 sq.

26 Cf. Medard KEHL, *Dein Reich komme – Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, Kevelaer, Topos plus, 2003, p. 264 sq.

27 Cf. Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 6^e éd., Regensburg, Friedrich Pustet, 1990, p. 189 sq.

28 Cf. Renato Alves DE OLIVEIRA, « Ressurreição na morte ou no “último dia”? : o estado intermediário no debate escatológico do século XX », *Perspectiva Teológica*, vol. 49, n° 3, 2017.

29 Cf. Stephen YATES, *Between Death and Resurrection, A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, *op. cit.*, p. 8.

aux conceptions qu'il étudie, Yates distingue deux possibilités. Ou bien, après la mort, la personne (ou une partie d'elle) entre dans une atemporalité, c'est-à-dire une éternité sans temps et qui peut être assimilée à la fin des temps, mais qui n'est pas obligatoirement l'éternité propre à Dieu. Ou bien la personne (ou une partie d'elle) entre dans une éternité qui n'est pas complètement dépourvue de temps. La consommation, comme événement final, est alors toujours attendue. Pour éviter de qualifier cette conception de temporaliste, parce qu'elle serait trop proche de ce qui se vit sur terre, Yates retient le terme « non-atemporaliste ». Il nous semble opportun d'ajouter une conception non prise en compte par Yates, à savoir la possibilité que la personne défunte (ou une partie d'elle, autre que les composantes purement biologiques) reste dans la temporalité normale. Nous ne présentons pas les différentes conceptions dans un ordre qui correspond au moment de leur apparition dans l'histoire de la théologie. L'ordre est choisi pour manifester le degré d'activité et de complétude de la personne juste après la mort selon une gradation qui va d'une inexistence transitoire, avant la résurrection finale, jusqu'à un état marquant un degré vers l'accomplissement de plus en plus fort au moment de la mort individuelle, équivalent à la résurrection finale.

(1) La théorie de la mort totale (en allemand *Ganztod*) postule qu'à la mort tout ce qui constitue la personne humaine disparaît (annihilation) et à un moment ultérieur, à la résurrection générale, il y aura une recreation par Dieu de la même personne³⁰. Dans cette perspective, la recreation n'est pas une création à partir de rien mais à partir de ce qu'a été la personne et ce qui subsiste dans la mémoire de Dieu³¹. Le tout est d'assurer qu'il s'agit bien de la

30 Le terme *Ganztod* vient de Rahner qui l'a appliqué à cette théorie défendue par un groupe de théologiens protestants dont les contours sont difficiles à définir, mais dont Paul Althaus fait clairement partie. Cf. Kirsten HUXEL, « Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive. », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 48, n° 3, 2006.

31 Christian Henning souligne que la première générations des théologiens ayant défendu le *Ganztod* n'ont pas vraiment donné de réponse à la question de ce qu'était un mort. Il convoque Pannenberg pour introduire la notion de mémoire de Dieu à partir de laquelle

même personne et non d'un deuxième exemplaire de la personne en question. Dans ce dernier cas, il y aurait perte de l'identité numérique et donc de la continuité.

Puisque cette théorie assume que la personne n'existe plus, il est clair qu'elle n'a aucune activité et qu'elle ne se trouve pas dans une condition temporelle, ni vraiment dans un état d'atemporalité.

(2) Au moment de la Réforme, avec le refus de la doctrine du purgatoire considérée comme non fondée bibliquement, Luther exprime de grandes réserves par rapport à l'immortalité de l'âme³². Cette dernière ne pourrait rester active après la mort et se trouverait, jusqu'à la résurrection finale dans un état de sommeil³³ (en allemand *Seelenschlaf*, encore appelé « hypnopsychie »). D'autres Réformateurs, par exemple Calvin, refusent cette conception. Cette doctrine nous semble assez proche de la précédente puisqu'elle accepte que l'âme humaine meure et de ce fait soit inactive, sans pour autant disparaître complètement. Mais c'est une doctrine qui date d'une époque antérieure et qui ne parle ni d'annihilation ni de recreation. Greshake la rapproche de celle de la mort totale au 20^e siècle, mais en même temps il voit aussi la possibilité de la réinterpréter comme une survie de l'âme dans la mémoire de Dieu. Du point de vue de la temporalité, le plus pertinent nous semble de considérer que l'âme « endormie » reste dans la temporalité telle que nous la connaissons³⁴. Cette position n'est pas sans rappeler ce que nous avons pu dire au sujet du séjour des morts tel que le concevaient aussi bien les Juifs de l'époque de Jésus que le Grecs et les Romains qui les entouraient.

une recreation du mort serait possible. Cf. Christian HENNING, « Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 43, 2001.

32 Cf. André GOUNELLE, article « Mort et vie éternelle », dans *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf, 1995.

33 Cf. Gisbert GRESHAKE, article « Seelenschlaf », dans *LThK*, vol. 9, col. 382.

34 Cf. *ibid.*

(3) La position catholique dite classique, admettant une composition corps-âme de la personne, considère la mort comme séparation du corps et de l'âme. Le corps (cadavre) se désagrège et disparaît. L'âme est dite « séparée » et est alors dans ce qui est appelé un « état intermédiaire ». Elle retrouve son corps au moment de la résurrection générale. Cette position est fondée par les conciles de Vienne (1312) et de Latran V (1513). Le premier affirme que l'âme relationnelle et intellectuelle est vraiment et par elle-même la forme du corps ([...] Nous rejetons comme étant erronée et ennemie de la foi toute doctrine ou position qui affirme témérairement ou qui met en doute que la substance de l'âme relationnelle ou intellectuelle n'est pas vraiment et par elle-même forme du corps humain [...] ³⁵), position qui récuse le spiritualisme dualiste de Pierre de Jean Olivi. Celui-ci met à mal l'unité de l'homme en opposant en l'homme vie spirituelle et vie corporelle ³⁶. Le concile de Latran V précise, quant à lui, l'immortalité de l'âme ainsi que son individualité, même après la mort ([... l'âme intellectuelle] est à la vérité immortelle, sujette à la multiplicité selon la multiplicité des corps dans lesquels elle est infusée, effectivement multipliée et sujette à être multipliée dans l'avenir [...] ³⁷). Il rejette ainsi à la thèse de Pierre Pomponazzi disant qu'il y a une âme commune à tous les êtres humains ³⁸.

L'âme séparée est active après le jugement particulier. Ceux qui ont été purifiés peuvent bénéficier de la vision béatifique comme le mentionne la bulle *Benedictus Deus* ³⁹ du pape Benoît XII de 1336 contre l'opinion privée de son prédécesseur immédiat Jean XXII qui refusait la possibilité de l'immédiateté de la vision béatifique ⁴⁰. Puisque l'âme est déjà proche de Dieu, mais qu'elle est en attente de la résurrection finale, on peut dire qu'elle est dans un état non-atemporaliste (ou peut-être même encore temporaliste).

35 Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris, 1996, § 902.

36 Cf. GISBERT GRESHAKE, article « Seele », dans *LThK*, vol. 9, col. 377.

37 Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, *op. cit.*, §1440.

38 Cf. Gisbert GRESHAKE, article « Seele », dans *LThK*, *op. cit.*, col. 377.

39 Cf. Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, *op. cit.*, § 1000-1002.

40 Cf. GISBERT GRESHAKE, article « *Benedictus Deus* », dans *LThK*, vol. 2, col 199.

(4) Une doctrine proche de la précédente est celle de la « résurrection inchoative ». Le théologien Ladislaus Boros est à l'origine de cette position⁴¹ qui est aussi soutenue par Bernard Sesboüé⁴². Par rapport à la doctrine classique précédente, Sesboüé émet la réserve suivante : « Sans son corps notre être apparaît évanescent et privé de sa personnalité concrète et de son MOI.⁴³ » En même temps, il ne veut pas admettre une résurrection définitive immédiatement après la mort. C'est pourquoi, il opte pour une résurrection après la mort mais incomplète, comme un processus en devenir qui n'arrivera à son terme qu'au moment de la parousie quand toute la création sera parvenue à son achèvement.

Il s'agit d'une conception dans laquelle la personne en train de ressusciter est clairement active. Cette conception suppose, comme la précédente, de se situer dans une perspective non-atemporaliste pour rendre compte à la fois du fait d'être avec Dieu, mais aussi d'une progression qui a lieu, au moins jusqu'à la fin des temps.

(5) La conception de la « résurrection dans la mort » va plus loin que la position précédente en postulant une résurrection totale, dans l'eschaton, dès le moment de la mort de la personne. Elle présuppose donc que l'eschaton existe « déjà ». Une personne arrivée ainsi à l'eschaton est bien sûr active et elle se trouve tout de suite, du fait de sa résurrection, dans l'atemporalité. Cette doctrine, dont Rahner est l'un des promoteurs principaux⁴⁴, a été développée à partir d'une anthropologie postulant l'indivisibilité de la personne. On pourrait penser que cette conception rend la parousie et la fin des temps superflues, puisque chaque personne entre dans la résurrection tout de suite après son décès. En fait, ce n'est pas le cas, car la parousie, c'est-à-dire

41 Cf. Renato Alves DE OLIVEIRA, « Ressurreição na morte ou no « último dia »?: o estado intermediário no debate escatológico do século XX », *Perspectiva Teológica*, *op. cit.*

42 Cf. Bernard SESBOÛÉ, *La résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin*, *op. cit.*, p. 103 sq.

43 *Ibid.*, p. 104.

44 Cf. Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, *op. cit.*, p. 483.

la manifestation visible de Jésus-Christ à toute la création, et l'achèvement de la création ne sont pas encore arrivés. La difficulté de la doctrine de la résurrection dans la mort tient dans l'articulation entre la résurrection déjà commencée pour les défunts et la résurrection finale qui arrive seulement à la fin des temps.

Une personne arrivée ainsi à la fin des temps est bien sûr active et elle se trouve tout de suite, du fait de sa résurrection, dans l'atemporalité.

(6) Évoquons encore la théorie de Juan Luis Ruiz de la Peña⁴⁵. Entre la mort de la personne et la résurrection de son corps, il y a un entre-deux qui n'est pas un entre-temps. Subjectivement le défunt entre dans l'eschaton en franchissant d'un coup (*de golpe*) la durée qui le sépare encore de la fin des temps. « On ne peut pas parler d'une durée successive, *mais discontinue*⁴⁶ ». Par contre, pour ceux qui restent sur terre, le défunt n'est pas encore parvenu à la fin des temps. Víctor Manuel Fernández montre que cette conception pose plus de problèmes qu'elle n'apporte de solutions⁴⁷. Il pointe par exemple la difficulté de parler d'un véritable eschaton alors que tous les hommes n'y sont pas encore arrivés⁴⁸. Cette critique rejoint celle que nous avons exprimée concernant la résurrection dans la mort.

La doctrine de Ruiz de la Peña diffère de la précédente surtout par l'idée d'un eschaton qui n'est pas en parallèle avec le monde actuel et dans lequel ceux qui meurent entrent. L'eschaton est bien à la fin des temps, mais tout le monde n'y est pas encore. La personne qui y entre est à considérer comme active. La temporalité est temporelle pour ceux qui vivent encore sur terre et atemporaliste pour ceux qui sont morts.

45 Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La orta dimensión – Eschatología cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 396.

46 *No pued[e] hablarse de una duración sucesiva, pero discontinua. Ibid.* (L'auteur souligne).

47 Cf. Víctor Manuel FERNÁNDEZ, « La inmortalidad del alma y el estado intermedio. En diálogo con Ruiz de la Peña », *Ciencia Tomista*, vol. 128, n° 414, 2001.

48 Cf. *ibid.*, p. 129.

Afin d'analyser ces différentes conceptions par rapport à la continuité de la personne, nous les classons selon quatre critères. Le premier s'intéresse à l'état de la personne juste après la mort. Le deuxième envisage le nombre d'étapes, une ou deux⁴⁹, qui, pour chaque conception, fait accéder la personne de la vie terrestre à la vie de la résurrection, c'est-à-dire à la création nouvelle. Si l'on considère une seule étape, cela veut dire qu'immédiatement après sa mort la personne entre dans un état définitif qui ne changera plus. Dans une conception à deux étapes, il y a un changement qui s'opère dans l'existence de la personne après le mort, par exemple le passage de la condition d'âme séparée à celle de la chair ressuscitée, passage lié à l'avènement de la création nouvelle. Un troisième critère concerne l'existence de l'esprit (la strate mentale) de la personne décédée, qu'il soit actif ou inactif après la mort. Le quatrième et dernier critère tient dans la conception de la temporalité dans laquelle se trouvent ceux qui sont morts⁵⁰. Le tableau 2 regroupe les conceptions que nous avons retenues avec leurs caractéristiques obtenues en appliquant les critères précédents.

Nous pouvons constater que si les différentes conceptions sont alignées, comme dans le tableau 2, une certaine progression apparaît dans l'éventail des opinions théologiques. Ce qui subsiste de la personne après sa mort s'accroît de gauche à droite, commençant par rien (1), passant par une âme séparée (2) et (3), pour aboutir à la personne entièrement ressuscitée, corps et âme, dès le moment de sa mort (5) et (6). De même, l'esprit passe d'inactif (1) et (2) à actif pour les autres. Enfin, le nombre d'étapes passe de deux (1) à (4) à une seule (5) et (6).

Nous voulons voir maintenant quelles conceptions peuvent nous aider dans la compréhension de la continuité après la mort. Nous ne nous attarderons pas sur la doctrine de la mort totale (*Ganztod*) qui nie la

49 Cf. RENATO ALVES DE OLIVEIRA, « Ressurreição na morte ou no « último dia »?: o estado intermediário no debate escatológico do século XX », *Perspectiva Teologica*, *op. cit.*

50 Cf. Stephen YATES, *Between Death and Resurrection, A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, *op. cit.*, p. 8.

persistance de quelque chose de personnel après la mort. Comme nous avons pu le montrer au paragraphe précédent, même si tout n'est pas articulé avec la précision que l'on souhaiterait, il n'est jamais question dans l'Écriture de discontinuité totale au sens d'une disparition – recréation. De même, la doctrine du *Seelenschlaf* (2) bien que postulant la persistance d'un élément personnel le considère comme inactif. Nous assimilerons la proposition (6) de Ruiz de la Peña à la résurrection dans la mort (5) car, pour les aspects qui nous intéressent, elle en est très proche. En effet, du point de vue d'une personne qui décède, elle parle d'une arrivée immédiate dans l'eschaton, comme le fait la résurrection dans la mort. Sa spécificité réside plus dans sa manière de voir l'agencement temporel entre création première et eschaton.

Tableau 2 : différentes conceptions de l'eschatologie individuelle avec leurs caractéristiques

<i>Théorie</i>	(1) <i>Ganztod</i>	(2) <i>Seelenschlaf</i>	(3) État inter- médiaire et âme séparée	(4) Résurrection inchoative	(5) Résurrection dans la mort	(6) Résurrection « <i>de golpe</i> »
<i>État de la personne juste après sa mort</i>	Annihilée	Âme séparée au repos	Âme séparée	Résurrection mais pas totale	Résurrection définitive	Résurrection définitive
<i>Nombre d'étapes</i>	2	2	2	2	1	1
<i>Mental de la personne</i>	Inactif	Inactif	Actif	Actif	Actif	Actif
<i>Temporalité</i>	Temporaliste	Temporaliste	Temporaliste ou non- atemporaliste	Non-atempo- raliste	Atempora- liste	Atempora- liste pour le défunt, temporaliste pour ceux qui restent sur terre

Il reste les propositions (3) à (5). Notre but n'est pas de nous prononcer en faveur de l'une ou l'autre. Les éléments de réflexion que nous allons proposer

s'entendent plutôt comme des conditions minimales pour pouvoir parler de continuité au-delà de la mort au sein de ces différentes doctrines. La continuité de la personne semble plus facile à penser avec les conceptions de la résurrection inchoative (4) et de la résurrection dans la mort (5). La doctrine de l'âme séparée (3), introduit une dualité dans la personne, entre le corps et l'âme. La séparation de l'âme et du corps introduit d'une certaine manière comme une discontinuité, mais elle assure aussi une certaine continuité, grâce à la persistance de l'âme, comme le formule la doctrine de l'Église catholique. Nous allons cependant étudier l'état intermédiaire, car les éléments que nous allons mettre en évidence en discutant l'état intermédiaire nous paraissent devoir être pris en compte par toutes les réflexions sur l'après-mort pour pouvoir parler de continuité.

Pour effectuer une analyse plus approfondie, nous allons partir des critiques, surtout de nature philosophique, qui ont été faites à la doctrine de l'âme séparée.

b) Objections faites à la doctrine de l'état intermédiaire

Même si notre objectif n'est pas, comme nous l'avons dit, de défendre la doctrine de l'âme séparée et de l'état intermédiaire en tant que telle, nous prenons en considération les différentes objections qui peuvent être faites à son égard. D'un côté, nous espérons que les outils philosophiques mis en œuvre puissent répondre à certaines objections⁵¹ et, de l'autre, nous avons conscience que les autres doctrines, notamment celle de la résurrection dans la mort, présentent aussi des difficultés soulevées par ses détracteurs.

Comme nous étudions la continuité de la personne, c'est l'idée d'une âme séparée qui pose surtout question⁵². Il s'agit tout d'abord de la possibilité de la

51 Nous nous focalisons sur les objections plutôt d'ordre philosophique faites à la doctrine de l'état intermédiaire. Il y a bien sûr aussi des objections exégétiques qui sont présentées, mais le corpus biblique sur ce sujet ne nous semble pas privilégier assez clairement une hypothèse plutôt qu'une autre pour pouvoir trancher définitivement.

52 L'idée d'un état intermédiaire pose aussi des questions sous l'angle de sa temporalité, mais ceci nous concerne moins.

séparation de l'âme et du corps. Ensuite, il y a lieu de s'interroger sur les propriétés attribuées à l'âme séparée : son individualité, son activité, sa possibilité de bénéficier de la vision béatifique. Enfin, il faut se demander si l'âme séparée peut être considérée comme une personne ou du moins comme porteuse d'une identité personnelle.

(i) Séparabilité de l'âme et du corps

Pour défendre l'existence d'une âme séparée, il faut commencer par voir dans quelle mesure il est possible de concevoir une telle âme subsistant sans corps. Pour Rahner, l'existence d'une âme séparée est quelque chose d'impossible. Il insiste beaucoup sur l'importance d'une « anthropologie d'unité⁵³ » qui ne voit pas le salut de l'homme dans la simple immortalité de l'âme, mais qui considère que l'homme est « réellement homme en corporéité, dans une unité absolue, en fin de compte radicalement indissoluble, de matière et d'esprit⁵⁴ ». Un peu plus loin, il précise deux écueils à éviter si l'on veut se représenter ce qui se passe après la mort⁵⁵ : premièrement, il ne faut pas considérer qu'au-delà de la mort le temps continue comme avant et que c'est l'âme dépouillée du corps qui vit mais bien l'homme entier ; deuxièmement il ne faut pas non plus penser qu'avec la mort le temps s'arrête et que tout soit fini. Après le temps advient l'éternité et celle-ci supprime le temps en l'accomplissant comme « une modalité de la spiritualité et de la liberté⁵⁶ ». Rahner tient ensemble le caractère définitif et total de la mort et l'atemporalité qui s'installe alors ainsi que l'indissolubilité de la personne humaine qui exclut toute autre conception, même celle parlant d'un changement de son mode d'existence. Il souligne aussi que l'aspect terrifiant que la mort peut avoir pour les hommes vient du fait que ces derniers ont, durant leur vie terrestre, des instants de plénitude et d'authenticité et qu'ils

53 Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi, op. cit.*, p. 480.

54 *Ibid.*

55 Cf. *ibid.*, p. 483.

56 *Ibid.*, p. 484.

ont peur que la mort soit la fin plutôt qu'un aboutissement qui soit plénitude et authenticité.

Une autre critique faite à la possibilité d'une âme séparée du corps tient dans l'importance accordée à la corporéité. On peut observer que les défenseurs de la conception de l'âme séparée et ceux de la résurrection dans la mort s'accusent mutuellement de ne pas la valoriser suffisamment. Ces derniers, surtout au regard de la possibilité de la vision béatifique accordée aux âmes séparées, dénoncent cette possibilité pour un être désincarné en soulignant que si la vision est possible sans le corps, le corps ne sert plus à grand chose. À l'inverse, les défenseurs de l'âme séparée reprochent aux défenseurs de la résurrection dans la mort de ne pas respecter la matière (et donc la corporéité) en annonçant un accomplissement sans la nécessité de la participation de la matière à ce dernier⁵⁷.

Ailleurs, Rahner tente de montrer que l'on ne peut pas dire en même temps que l'âme soit, dans un sens scolastique, la forme du corps et qu'elle puisse exister dans un état séparé parce que cela irait contre son être : « si l'on prend vraiment au sérieux la doctrine de l'« *anima* » comme « *forma corporis* » par sa réalité substantielle, alors l'action de l'âme d'informer le corps n'est pas une détermination supplémentaire et accidentelle de l'âme, mais elle est identique à l'âme elle-même⁵⁸ ». Elle ne peut donc plus être une âme si elle n'informe plus un corps. Puisque nous ne nous plaçons pas dans le cadre de l'hylémorphisme, cette objection ne nous concerne pas pleinement. Elle nous concerne néanmoins dans le rapport entre l'esprit et le corps.

Yates défend la séparabilité, tout en mettant en garde de ne pas tomber dans une forme de platonisme dépréciant le corps et considérant la séparation

57 Cf. Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, op. cit., p. 194, postface de la 6e édition.

58 *Nimmt man diese Lehre von der „anima“ als „forma corporis“ durch ihre eigene substanzielle Wirklichkeit ganz ernst, dann ist der Akt der Information des Leibes durch die Seele eben keine zusätzliche und akzidentelle Bestimmung der Seele, sondern mit ihr identisch.* Karl RAHNER, « Über den Zwischenzustand », dans *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Zürich, Benziger, 1975, p. 460 sq.

comme une libération⁵⁹. En revanche, il se sert du modèle thomiste de l'hylémorphisme qu'il distingue du dualisme des substances et qui permet, selon lui, de concevoir une âme séparée sans corps. Même si pour pouvoir parler de « personne » il faut les deux, c'est néanmoins l'âme qui fait que le corps soit celui d'un être humain. Sans entrer plus avant dans la pensée scolastique, il nous semble aussi possible d'imaginer une âme séparée dans notre conception émergentiste de la personne. Si l'on considère qu'émerge une réalité non matérielle, sa persistance n'est certes pas garantie si sa base d'émergence est défaillante à la mort de la personne, mais rien n'empêche aussi de penser que la réalité continue d'exister autrement, par exemple en Dieu.

(ii) Individualité et activité de l'âme séparée

Les interrogations sur l'âme séparée ne s'arrêtent pas seulement à la séparabilité. Même si l'on juge cette dernière concevable et qu'on l'admette, il faut pouvoir imaginer que l'âme reste individualisée (comme le définit le concile de Latran V, mentionné plus haut) et active. En effet, il ne faut pas que l'âme séparée n'ait d'autre possibilité que d'aller se fondre dans un tout, par exemple une âme unique, mais qu'elle garde bien ses limites. De surcroît, pour pouvoir parler d'une « vie après la mort », il faut que l'âme séparée soit « vivante ». Peut-être vaut il mieux réserver « vivant » à la personne entière, pour cela nous parlerons d'« âme active », pour dire qu'elle est consciente de soi et pour la distinguer d'une âme qui serait dans un état de sommeil.

(iii) Âme séparée et vision béatifique

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, l'importance de la corporéité est débattue dans le contexte de la continuité de la personne après sa mort. Un

59 Cf. Stephen YATES, *Between Death and Resurrection, A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, op. cit., p. 173 sq.

autre aspect de la corporéité est sa nécessité pour que la personne puisse bénéficier de la vision béatifique après la mort. Ceci met en question l'idée qu'existe un état intermédiaire sans corps, ce qui est le cas pour la doctrine de l'âme séparée.

La compréhension de la bulle *Benedictus Deus*⁶⁰ (1336) du pape Benoît XII est importante pour dire si un état intermédiaire fait partie de l'enseignement de l'Église catholique ou non. Comme nous l'avons dit plus haut, le document pontifical mentionne les âmes des défunts qui peuvent bénéficier de la vision béatifique immédiatement après leur mort (ou du moins immédiatement après leur purification nécessaire). Il n'y est pas explicitement question d'état intermédiaire au sens strict, mais il transparaît que c'est le cadre de pensée à la base du texte. Ce n'est donc pas l'état intermédiaire qui est défini comme une doctrine mais bien l'immédiateté possible de la vision béatifique. Cet enseignement laisse la possibilité de concevoir une autre destinée de la personne que la séparation de l'âme et du corps tant que la vision est garantie au moins pour l'âme. Si l'on veut tenir l'enseignement de *Benedictus Deus*, il faut rejeter les conceptions de la mort totale et celle du sommeil de l'âme qui sont incompatibles avec lui. En revanche, les développements ultérieurs postulant que ce n'est pas seulement une âme séparée qui subsiste immédiatement après la mort, mais en même temps une forme de corporéité ne sont pas incompatibles avec *Benedictus Deus*.

(iv) Âme séparée et personne

Les défenseurs de l'état intermédiaire avec âme séparée, en dépit de son potentiel heuristique, se trouvent confrontés à une autre difficulté majeure qui est celle d'imaginer l'homme après la mort de façon désintégrée. Thomas d'Aquin a remarqué ce problème et affirmé que l'âme séparée se trouve alors dans un état violent. Il se demande si on peut dire de l'âme séparée qu'elle est

60 Cf. Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique, op. cit.*, § 1000-1002.

une personne. Dans le *De Potentia Dei*, il affirme que ce n'est pas le cas⁶¹. C'est aussi l'endroit où il montre que la définition boétienne de la personne (substance individuelle de nature rationnelle) n'est pas tenable. Pour lui cette définition vaut toujours pour l'âme séparée, qui est bien une substance individuelle de nature rationnelle, mais l'on ne peut pas pour autant dire que ce soit une personne parce que ce n'est pas la nature rationnelle tout entière de l'être humain (*anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona*). Comme il le dit ailleurs⁶², pour pouvoir parler d'homme il faut bien une âme et un corps (*homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore*). En effet, pour Thomas, il est contre nature pour l'âme d'être sans corps (*contra naturam animae absque corpore esse*⁶³). Il faut néanmoins préciser que dans cette conception, à la résurrection finale, quand l'âme retrouve son corps, c'est bien à nouveau une personne, au sens thomasien, qui vit.

c) *Objections faites à la résurrection dans la mort*

La doctrine de la résurrection dans la mort peut aussi être critiquée sur certains points. Celui qui nous intéresse et qui semble poser la plus grande difficulté, nous semble être plus du côté du contexte dans lequel la résurrection se réalise que du côté de l'individu qui ressuscite. En d'autres termes, c'est l'immédiateté de l'eschaton qui pose le plus de difficultés. Il semble en effet que dans ce contexte il n'y ait plus vraiment besoin de parousie. Il est aussi difficile de tenir ensemble le fait que des humains soient dans la plénitude alors que tout n'est pas dans l'accomplissement final. Que l'individu soit dans l'eschaton en tant que chair nous semble concevable, sous réserve que leur état puisse ou doive encore être complété. Nous pensons notamment aux relations avec les personnes vivant encore sur terre qui sont libres dans leurs actes. On

61 Cf. Thomas d'Aquin, *Questions disputées De potentia*, q. IX, art. 2, ad 14.

62 Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, I^a, q. 74, a. 4, co.

63 Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, IV, 79.

ne peut pas exclure que certains de ces actes aient une répercussion sur l'histoire intégrale d'une autre personne déjà décédée, parce qu'elle aurait un lien causal avec les actes de la personne vivant encore sur terre. Ceci ne peut guère être intégré dans l'histoire d'une personne si elle se trouve déjà définitivement dans l'eschaton. Certains évoquent dans ce contexte aussi la prière pour les défunts qui ne serait plus possible si ceux-ci entraient directement dans l'eschaton à la fin de leur vie terrestre où ils ne pourraient plus être touchés par quoi que ce soit qui se passe sur terre puisque pour eux tout serait déjà scellé en quelque sorte⁶⁴.

II. Personne et philosophie de l'information

Avant de continuer notre investigation théologique sur le devenir de la personne humaine au moment de sa mort, nous souhaitons introduire, la notion d'information présentée dans un cadre philosophique. Elle nous permettra de compléter ce que nous avons dit jusque là grâce à l'anthropologie émergentiste et, ce faisant, de nous aider à concevoir une continuité pour la personne au-delà de sa mort. Rappelons que la mort équivaut dans ce contexte à la disparition de la base d'émergence de la personne, sous sa modalité terrestre, et que par conséquent il faut élargir l'horizon philosophique pour assurer la compréhension de la continuité de celle-ci par delà la mort puisque l'émergentisme mis en œuvre pour la vie terrestre à partir de la base biologique n'existe plus.

64 Dans le même ordre d'idée une entrée directe dans l'eschaton rendrait impossible que les saints puissent encore intercéder pour les morts.

1. Approche philosophique de l'information

Pour Frederick Adams, il y a eu un tournant informationnel en philosophie vers le milieu du 20^e siècle⁶⁵. À cette époque, des chercheurs comme Claude Elwood Shannon, Warren Weaver et Alan Turing ont développé la théorie de l'information. Celle-ci traite principalement de la quantification, du stockage et de la transmission de l'information. Mais elle ne s'intéresse pas vraiment à la signification, c'est-à-dire au contenu, de l'information (*meaning*), dont Shannon et Weaver disent même qu'elle est sans importance pour le domaine auquel ils s'intéressent⁶⁶. Mais, peu à peu, la théorie de l'information, au départ très liée à la physique et aux mathématiques, a été reprise dans les sciences de la vie et dans les sciences cognitives. Elle permet de décrire par exemple les boucles de rétro-contrôle dans les systèmes biologiques et neurologiques.

Avec Yehoshoua Bar-Hillel et Rudolf Carnap commence ce qui s'appelle désormais la « philosophie de l'information » qui, elle, s'intéresse davantage au contenu. Avec ce déplacement du centre d'intérêt s'est aussi opéré un passage vers les sciences humaines car la signification, pour certains types d'information au moins, présuppose l'existence d'un langage. Dans cette perspective, la philosophie de l'information pose aussi des questions à un niveau plus fondamental, par exemple sur la nature de l'information, sur sa relation à la vérité, sur la différence entre données et informations. Certains vont même jusqu'à donner un statut ontologique à l'information et concevoir une ontologie fondée largement, voire exclusivement, sur l'information.

65 Cf. Frederick ADAMS, « The Informational Turn in Philosophy », *Minds and Machines*, vol. 13, 2003.

66 Cf. Claude Elwood SHANNON, Warren WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana (IL), University of Illinois Press, 1949, p. 31.

Luciano Floridi propose, parmi d'autres, par exemple Gregory Bateson, dans le contexte de sa philosophie de l'esprit⁶⁷, une philosophie de l'information⁶⁸. Il part de la notion de donnée, dont il définit et analyse systématiquement les différents types pour remonter jusqu'à la notion d'information sémantique. Comme nous le verrons, la théorie de Floridi permet aussi de penser une information sans support matériel. Ce dernier point et la notion d'information sémantique nous intéressent particulièrement, au vu de leur relation avec la conscience et l'esprit. Nous suivons la présentation faite par Floridi. Une donnée (*data*) est définie comme une rupture dans une uniformité, par exemple un point rouge sur une feuille blanche. Il s'agit d'une différence qui, par la suite, peut revêtir une signification au moment d'une éventuelle interprétation. Bateson le formule de la manière suivante : « une différence qui fait une différence⁶⁹ ». Les données sont d'abord *de re*, en tant que non-uniformités présentes quelque part dans le monde, dans la nature, « à l'état sauvage⁷⁰ » (*in the wild*). Elles existent mais elles sont proto-épistémiques, parce qu'on n'y a pas encore eu accès. Mais, dès qu'on les saisit, c'est-à-dire qu'une différence est perçue, elles basculent du côté épistémique et deviennent des données *de signo*. Un exemple serait la température d'une source géothermique que personne n'a encore mesurée, mais qui est néanmoins une réalité (*de re*) et qui au moment de la mesure montre une certaine différence (passage à *de signo*) avec la température ambiante. Dans un registre différent, les données peuvent encore être *de dicto*. C'est le cas lorsqu'il existe une différence entre deux symboles, par exemple α et ω , qui est une différence reposant sur une convention. Mais, il peut exister certains symboles d'aspect différent qui, par convention aussi, sont considérés comme équivalents, par

67 Cf. Gregory BATESON, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York (NY), Banam Books, 1979.

68 Cf. Luciano FLORIDI, *The Philosophy of Information*, Oxford, Oxford University Press, 2011, chap. 4.

69 *A difference that makes a difference*. Gregory BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago (IL), Chicago University Press, 1972, p. 459.

70 Luciano FLORIDI, *The Philosophy of Information*, *op. cit.*, p. 85.

exemple le mot grec pour « sauveur » a des aspects assez différents selon qu'il est écrit en minuscules ou en majuscules⁷¹ : σωτηρ respectivement ΣΩΤΗΡ.

Les données *de signo* peuvent devenir de l'information sémantique. Floridi propose une *définition générale de l'information*⁷² (DGI) selon laquelle l'information sémantique est constituée de données sous forme de propositions qui sont bien formées (*well-formed*), signifiantes (*meaningful*), et vraies (*truthful*). Une proposition est bien formée quand elle est construite selon les règles de la syntaxe en vigueur. Elle est signifiante quand elle est exempte de contradictions et d'autres biais qui la rendraient incompréhensible. Elle est vraie quand elle respecte la théorie de la vérité choisie, le plus souvent celle de la vérité comme correspondance postulant qu'est vrai ce qui correspond à la réalité. Remarquons que cette définition de l'information n'admet pas d'information fausse, c'est-à-dire qui ne serait pas vraie selon la théorie de la vérité adoptée. Elle considère une telle information comme de la pseudo-information.

Mais, il se trouve que le concept d'information est polysémique, comme le fait déjà ressortir le bref survol historique ci-dessus. Les auteurs qui se sont penchés sur la question de l'information en proposent des classifications différentes. Ainsi, par exemple, John Puddefoot⁷³, repris par Keith Ward⁷⁴, voit à côté de l'information sémantique analysée jusque là, deux autres types d'information. La première est ce qu'il appelle *l'information de Shannon*. C'est une approche plus quantitative que qualitative qui traite principalement de l'information contenue dans des systèmes physiques. La seconde est *l'information de mise en forme (shaping information)*. Elle représente

71 L'habitude fait que nous ne percevons pas cette différence au sein de l'alphabet latin, mais savoir que par exemple les symboles 'r' et 'R' représentent la même lettre n'est possible que par convention.

72 Cf. Luciano FLORIDI, *The Philosophy of Information*, *op. cit.*, p. 84 et 106.

73 Cf. John C. PUDDEFOOT, « Information and Creation », dans C. WASSERMANN, R. KIRBY et B. RORDORFF (éds.), *The Science and Theology of Information*, Genève, Labor et Fides, 1992.

74 Cf. Keith WARD, « God as the ultimate informational principle », dans Paul DAVIES et Niels Henrik GREGERSEN (éds.), *Information and the Nature of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

l'ensemble des contraintes nécessaires à l'assemblage d'une réalité. Le meilleur exemple naturel en est l'ADN qui, d'un point de vue chimique, est simplement une molécule interagissant avec d'autres molécules mais qui, à un autre niveau d'observation, contient l'information nécessaire pour assembler un organisme et lui permettre de vivre. Toutes les descriptions permettant la réalisation d'artefacts se rangent aussi dans cette catégorie. L'information de Shannon ne nous intéressera pas davantage dans notre recherche, mais l'information de mise en forme et l'information sémantique revêtent une grande importance pour la suite.

Concernant l'information sémantique, Floridi énonce un certain nombre de principes qui la régissent⁷⁵. L'un d'entre eux a une importance particulière dans notre contexte. Il s'agit de la *neutralité ontologique*, selon laquelle l'information est indépendante du support tant que les données qui sont à la base de cette informations sont représentées. Mais cette représentation pourrait aussi bien être immatérielle, par exemple dans des systèmes idéalistes, mais à notre avis aussi dans tout système qui n'est pas exclusivement matérialiste. On peut citer à ce sujet Wiener « l'information, c'est de l'information, pas de la matière ou de l'énergie. Un matérialisme qui nie cela ne peut pas survivre de nos jours.⁷⁶ » Il n'est pas facile d'avoir une idée concrète de la réalisation immatérielle de l'information. Dans le cadre d'une philosophie théiste, on peut avancer l'idée qu'il y a une mémoire de Dieu, comme l'affirme Ward : « l'information se trouve en dernière instance dans la mémoire de Dieu⁷⁷ ». Ward postule que Dieu a un esprit (*mind*) qui correspond à une forme de conscience : « La notion d'information sémantique est extensible pour couvrir l'idée d'une conscience cosmique et non-incarnée qui

75 Cf. Luciano FLORIDI, *The Philosophy of Information*, *op. cit.*, p. 90.

76 *Information is information, not matter or energy. No materialism which does not admit this can survive at the present day.* Norbert WIENER, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (MA), M.I.T. Press, 1948, p. 132.

77 *Information is ultimately held in the mind of God.* Keith WARD, « God as the ultimate informational principle », dans Paul DAVIES et Niels Henrik GREGERSEN (éds.), *Information and the Nature of Reality*, *op. cit.*, p. 299.

porte et transmet le code pour la construction de cet univers et n'importe quel autre.⁷⁸ » Pour éviter toute confusion avec l'Esprit, troisième personne de la Trinité, nous préférons traduire *mind* par « mémoire » ou « conscience », suivant l'aspect qui convient le mieux, sachant que ces traductions ne rendent pas compte de la totalité du sens original. Dans les limites de l'analogie il s'agit de ce que l'on pourrait appeler aussi l'appareil cognitif de Dieu⁷⁹.

Floridi veut montrer qu'il est possible de considérer, en tant que philosophe et sans faire appel à Dieu, que l'information est ce qui constitue en dernière instance la réalité. À cette fin, il développe le *réalisme informationnel structurel*⁸⁰. Pour commencer, il s'agit d'une forme de réalisme, donc de l'acceptation d'une réalité indépendante de l'esprit. Il est structurel parce qu'il s'intéresse plus aux relations entre les objets qu'aux objets en soi. En géométrie par exemple, il s'agirait de s'intéresser plus à la distance entre deux points qu'aux points eux-mêmes⁸¹. Ces propriétés structurelles existent et peuvent être connues. Certains vont jusqu'à dire que seule la structure existe, mais pas les objets, ce qui correspond au réalisme structurel antique. Le réalisme structurel épistémique, en revanche, ne va pas jusque là et se limite à dire qu'il n'est pas possible de connaître les objets. Mais il est possible de

78 « *The notion of semantic information is extensible to cover the idea of a cosmic, unembodied consciousness, which carries and transmits the informational code for the construction of this and any possible universe.* ». *Ibid.*, p. 300.

79 Le théisme comme position philosophique, que certains des auteurs cités dans cette section utilisent, défend l'existence d'un Dieu qui est unique, omniscient et tout-puissant. Sur d'autres caractéristiques, comme par exemple l'immutabilité, il n'y a pas nécessairement de consensus. Dieu est considéré en conséquent comme ayant la possibilité d'acquérir de la connaissance au fil du temps (dans le cas qui nous intéresse, l'histoire de la vie dans la liberté des personnes) et la capacité de ne plus l'oublier. Cette conception de Dieu peut paraître très anthropomorphe, voire trop anthropomorphe pour un théologien chrétien. Elle nous semble néanmoins le plus souvent compatible avec le Dieu confessé par le christianisme, à moins que nous le signalions.

80 *Informational structural realism*. Luciano FLORIDI, *The Philosophy of Information*, *op. cit.*, chap. 15.

81 John Worrall considère le réalisme structurel comme une voie médiane qui permet de tenir à la fois l'efficacité des sciences pour décrire le monde et les révolutions scientifiques qui jettent un doute sur la possibilité d'une telle description. Les structures, considérées comme ensembles de relations, persistent au-delà des révolutions, ce qui explique l'intérêt de les mettre au centre de la réflexion. Cf. John WORRALL, « Structural Realism: The Best of Both Worlds? », *Dialectica*, vol. 43, n° 1/2, 1989.

connaître les relations dans lesquelles un objet est pris. Les objets en relation (*relata*) sont ainsi considérés comme des objets informationnels. Floridi en donne la définition suivante : les objets informationnels sont des « grappes cohérentes de données, pas dans un sens alphanumérique, mais dans un sens également très large de différences *de re*, c'est-à-dire des points concrets d'absence d'uniformité, indépendants de l'esprit.⁸² » Ainsi, même avant toute prise de conscience ou d'interaction avec un objet, ce dernier est porteur d'un ensemble de données proto-épistémiques telles que nous les avons définies plus haut. Leur interprétation mène à un contenu qui consiste dans l'information sémantique. Selon Floridi, nous n'avons pas à nous prononcer sur la possibilité de ces objets d'avoir des propriétés intrinsèques non-relationnelles. Retenons juste la remarque disant que des objets sans relations sont possibles, mais qu'ils restent anonymes⁸³. Le réalisme structurel informationnel considère donc l'information comme une réalité fondamentale, peut-être même davantage que toutes les autres réalités. Il s'inscrit ainsi dans la ligne de l'idée d'information que défend Wiener pour qui à côté de la matière et de l'énergie existe aussi l'information. Il tient aussi compte de l'idée de Wheeler appelée « *it from bit*⁸⁴ », signifiant qu'un objet (*it*) surgit grâce aux données (considérées comme unités binaires, *bit*) sous-jacentes. L'ensemble de ce qui vient d'être présenté montre qu'il est possible d'aller très loin dans le rôle fondamental que l'information peut revêtir dans une vision du monde et ainsi de ne pas la considérer comme quelque chose d'adventice par rapport à la matière et à l'énergie.

82 *Cohering clusters of data, not in the alphanumeric sense of the word, but in an equally common sense of differences de re, i. e. mind-independent, concrete points of lack of uniformity.* Luciano FLORIDI, *The Philosophy of Information, op. cit.*, p. 356.

83 Cf. Luciano FLORIDI, « A Defence of Informational Structural Realism », *Synthese* 161 (2008/2), p. 236.

84 Cf. John Archibald WHEELER, « Information, physics, quantum: The search for the links », dans W H ZURECK (éd.), *Complexity, entropy and the physics of information*, Redwood City (CA), Addison Wesley, 1990.

2. Conséquences anthropologiques de la notion d'information

Ce que nous venons de dire au sujet de l'information se retrouve dans l'ensemble du créé et pas seulement chez les êtres humains, mise à part la notion d'information sémantique. Même si nous ne pouvons pas exclure que certaines espèces animales disposent d'informations sémantiques, bien que dans une moindre mesure, elles nous semblent plutôt réservées à la strate mentale humaine et participe ainsi largement à caractériser la spécificité humaine. Afin de compléter notre modèle anthropologique, il s'agit désormais de voir comment peut être pensé le lien entre l'information et l'émergence dans le développement de la personne au cours de son existence, d'autant plus si nous considérons que l'information existe en tant que telle. Nous allons montrer où elle a son importance dans les processus à l'oeuvre dans l'émergence.

Une personne telle que nous pouvons la connaître et telle que nous l'avons décrite ci-dessus, grâce à l'émergence dans un réel stratifié, est, durant sa vie terrestre est d'un point de vue informationnel, porteuse de plusieurs types d'information. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous pouvons mentionner d'abord un certain nombre de données *de re*. On peut penser à des événements ou à des marques dans des organes apparues au cours de la vie de la personne et dont elle n'a pas conscience, par exemple des tumeurs non détectées. Il y a ensuite l'information de mise en forme. A l'exemple de l'ADN déjà mentionné, on peut ajouter les messages hormonaux et ceux transmis par les réseaux neuronaux. Enfin, nous avons l'information liée à la vie consciente. Cette information provient à la fois du corps. Elle concerne tout ce qui est perçu et ressenti consciemment. Il s'y ajoute l'information provenant des interactions avec l'environnement et les autres personnes. Il s'agit d'un côté de l'information sémantique et de l'autre des impressions sensibles (qualia et émotions). Dans une compréhension théologique, mais cela vaut aussi pour

une perspective théiste, il faut y ajouter l'information issue des interactions avec Dieu, voire avec des anges ou des démons. Font partie de l'information sémantique la mémoire et les connaissances disponibles, au sens d'être accessibles, mais aussi celles qui ne sont pas accessibles dans des conditions normales. Pour illustrer qu'il existe de l'information sémantique qui n'est pas nécessairement accessible, on peut citer le phénomène du syndrome du savant induit. Il s'agit de personnes ayant développé une faculté cognitive exceptionnelle, dans le domaine de la mémoire, autant d'enregistrement que de remémoration⁸⁵. Il n'y a donc pas seulement enregistrement de tout ce qui se passe depuis l'apparition de cette faculté, mais bien la possibilité d'avoir accès à tout ce qui s'est passé auparavant et qui a donc dû être enregistré et préservé, mais qui n'était pas accessible. On peut estimer que c'est pour des raisons de parcimonie dans l'allocation des capacités cérébrales et de focalisation de l'attention, favorisant la vie dans un monde aux sollicitations et dangers multiples, que la plupart des gens, ne présentant pas ce syndrome, n'ont pas accès à toute cette information, qui est néanmoins stockée. Ne pas avoir accès à tout présenterait un avantage sélectif par rapport à ce type de savant trop facilement distrait.

L'acquisition d'information par une personne dans sa perspective de première personne n'est pas la même chose que l'enregistrement d'information à la troisième personne. En effet, cette information est personnalisée parce qu'elle est nécessairement associée à de la méta-information. Par exemple, on ne sait pas seulement de manière conceptuelle que « les fruits de la belladone (*Atropa belladonna*) ont un goût agréable ». À l'information exprimée par cette proposition est associée tout un ensemble d'autres informations qui, par rapport à elle, sont de la méta-information relatives à son acquisition et qui la personnalisent, un lieu, une date, des circonstances, par exemple un savoir antérieur : « on m'avait dit que c'était une plante toxique », une intention : « je voulais impressionner la fille avec qui je me promenais », ou des conséquences :

85 Cf. Darold A TREFFERT, « Accidental Genius », *Scientific American*, vol. 311, n° 2, 2014.

« j'ai eu la bouche sèche ». Toutes ces informations sont aussi dans une certaine mesure auto-référentielles, c'est-à-dire qu'il y a des connexions entre les propositions grâce à la méta-information. L'ensemble informationnel d'une personne est connexe : autour de chaque proposition p gravitent les méta-propositions q_i qui se recoupent et permettent de cheminer dans la connaissance d'une proposition centrale à n'importe quelle autre. La préservation de cet ensemble contribue à préserver aussi son caractère personnel.

Dans la conception théologique émergentiste que nous avons retenue, l'ensemble de l'information, quel qu'en soit le type, est répartie dans les différentes strates. Comme nous l'avons mentionné, une grande partie des données arrivant dans la strate mentale, c'est-à-dire dans l'esprit de la personne (chapitre 2, § II-1), deviennent de l'information sémantique, c'est-à-dire qu'elle y a une représentation. C'est d'ailleurs aussi ce type d'information qui participe au pouvoir causal descendant des états mentaux dont il était question (chapitre 2, § II-2). En tant qu'information sémantique, elle est soumise au principe de neutralité ontologique et il est donc possible d'imaginer sa préservation, même sur un autre support que l'esprit. *A fortiori*, si l'esprit est préservé, en l'occurrence dans un éventuel état intermédiaire, toute l'information stockée relative à une personne peut subsister.

Ainsi, considérée à ce niveau d'observation, l'activité mentale consiste dans l'acquisition d'informations sémantiques et sensibles et dans leur combinaison selon différents opérateurs ainsi que dans leur utilisation pour effectuer des actes avec son corps, par exemple des gestes ou des paroles. Dans cette information, il y a aussi la méta-information parce que la personne a connaissance de l'information dont elle dispose et peut en conséquence décider de ce qu'elle en fait. Cette méta-information permet de faire un lien avec la perspective de première personne dont il a été question au chapitre précédent, parce que cette perspective est due à cette forme de connaissance de soi. Tout

cet ensemble informationnel constitue une partie importante de la personne humaine.

Nous estimons enfin qu'un être humain pour pouvoir être toujours considérée comme personne, bien que toujours imparfaite, doit disposer après sa mort de ces caractéristiques informationnelles. Une perte de la méta-information et de la perspective de première personne est incompatible avec le maintien du statut de personne, ce serait une coquille vide ou, dit encore autrement, un être vidé de tout contenu personnel, donc de son « moi ».

III. La condition de la personne après sa mort : une proposition

Nous allons voir maintenant comment les développements qui précèdent nous permettent de rendre compte de l'affirmation théologique qu'une personne humaine voulue et créée par Dieu ne peut pas disparaître, même au moment de sa mort. Cela ne veut pas dire qu'elle ne subisse pas des changements majeurs. La personne connaît, à partir de la mort, une condition transitoire où certaines composantes sont inactives ou à reconstruire, comme cela a été le cas pour Jésus-Christ (chapitre 1, section II).

Dans cette section nous voulons présenter deux éléments qui nous semblent importants pour penser l'existence personnelle au-delà de la mort : la mémoire de Dieu et la synchronie. Puis nous verrons comment les philosophies mises en œuvre peuvent affiner notre représentation de cette existence après la mort.

1. Existence active de la personne et mémoire de Dieu

Notre modèle anthropologique considère la personne durant la vie terrestre comme une unité constituée de différentes strates, l'esprit étant la

strate supérieure. A la mort, l'unité est rompue et les différentes strates ont des destinées différentes. Il nous suffit ici de rappeler que le corps biologique disparaît mais pas l'esprit qui est ontologiquement différent. Dans la ligne de ce que nous venons de voir, nous considérons que la personne se trouve alors dans un état intermédiaire et dans une condition différente constituée des réalités non matérielles que sont l'esprit et la mémoire de l'ensemble de l'information dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent (cf. § II-2). Cette perspective suppose la conservation de l'esprit et de la mémoire qui ne peuvent relever que de l'action de Dieu. Nous proposons de considérer cette action comme la persistance de ce qui doit être conservé dans la mémoire de Dieu dont nous allons parler maintenant.

Selon Yates, l'idée de la mémoire de Dieu a été conçue en 1913 par l'homme de lettres et philosophe catholique Miguel de Unamuno⁸⁶. Comme nous l'avons évoqué plus haut dans ce chapitre, les théologiens défendant la mort totale font aussi appel à cette idée. Pannenberg la décrit ainsi : « Aucune partie de l'existence finie est immortelle en soi, mais la réalité temporelle de la créature comme un tout est liée à l'éternité de Dieu de telle manière qu'elle ne peut échapper à sa présence éternelle. Même à l'heure de la mort la créature ne cesse d'être présente à Dieu et si la créature a gardé la communion durant sa vie, cette communion persistera dans la connaissance et la fidélité éternelles de Dieu.⁸⁷ » À partir de cette connaissance, Dieu peut au moment de l'accomplissement recréer le défunt. Cette théorie a été vivement critiquée. Heino Sonnemans par exemple, la rejette car si « l'homme est conservé dans la mémoire de Dieu, [cela] revient à dire que le dialogue de Dieu avec sa créature

86 Cf. Stephen YATES, *Between Death and Resurrection, A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, op. cit., p. 151.

87 *No part of finite existence is immortal in itself, but the temporal reality of the creature as a whole is related to the eternity of God in such a way that it cannot escape his eternal presence. Even in the hour of death the creature does not cease to be present to God, and if the creature kept communion with during his or her life, such communion will persist in the eternal knowledge and faithfulness of God.* Wolfhart PANNENBERG, « Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology », *The Harvard Theological Review*, vol. 77, n° 2, 1984, p. 131.

se rompt au moment de la mort et se mue en un simple monologue de Dieu avec sa propre idée de la créature!⁸⁸ » Pour Peter Lampe l'idée d'une persistance de la personne dans la mémoire de Dieu n'est autre chose que la mort totale (*Ganztod*), car c'est à partir de cette mémoire que Dieu recréera la personne à la fin⁸⁹. Yates montre que cette idée est incompatible avec la résurrection dans la mort, mais ne la discute pas directement dans le cadre de la doctrine de l'état intermédiaire. La doctrine de la mémoire de Dieu a donc été très discutée, mais pas dans le cadre de l'état intermédiaire.

Nous pensons que cette doctrine mérite plus d'attention car, appliquée à l'état intermédiaire, elle contribue, selon nous, à une meilleure compréhension de ce qui se passe après la mort. C'est pourquoi nous la suivons pour continuer à construire notre modèle anthropologique tel que nous l'avons développé jusqu'ici. L'Écriture et la théologie soutiennent que Dieu a la connaissance de ses créatures et de ce qu'elles ont fait, en particulier pour les personnes humaines. La question est de savoir s'il y a lieu de parler d'une mémoire en Dieu. Des passages bibliques comme Ps 139/138, 1b-3 (« Yahvé, tu me sondes et me connais ; que je me lève ou m'assoie, tu le sais, tu perces de loin mes pensées ; que je marche ou me couche, tu le sens, mes chemins te sont tous familiers. ») et He 4, 13 (« Aussi n'y a-t-il pas de créature reste invisible devant elle [la parole de Dieu], mais tout est nu et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte ») vont dans le sens de l'existence d'une telle mémoire dans laquelle se trouve une sorte d'enregistrement de la vie de la personne⁹⁰.

Mais concernant la connaissance que Dieu a de la vie d'une personne, il ne faut pas y voir seulement la présence d'un enregistrement. Selon Hick en effet,

88 Heino SONNEMANS, « Survie, salut, résurrection », *Communio*, n° 3, 1987, p. 25.

89 Cf. Peter LAMPE, « Paul's Concept of a Spiritual Body », in Ted PETERS, Robert John RUSSELL et Michael WELKER (éds.), *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2002, p. 110.

90 On peut encore citer Mt 10, 29-30 (« Ne vend-on pas deux passereaux pour un as ? Et pas un d'entre eux ne tombera au sol à l'insu de votre Père ! Et vous donc ! vos cheveux même sont tous comptés ! »), Ac 1, 24 (« Alors ils firent cette prière : 'Toi, Seigneur, qui connais le cœur de tous les hommes [...] ») et 1 Jn 3, 20 (« [...] car Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît tout. »).

si l'enregistrement, c'est-à-dire la présence, dans une mémoire suffisait pour qu'une personne existe, les registres étatiques informatisés donneraient vie à toute la partie de la population décédée⁹¹. Mais, à notre avis, il ne faut pas comparer la mémoire de Dieu à une mémoire, conçue sous la forme d'une bibliothèque ou d'un périphérique informatique de stockage de données. Ces systèmes en effet ne conservent de la personne concernée qu'une mémoire partielle à la troisième personne. De même, ce que quelqu'un peut savoir d'un proche n'est que partiel et se trouve conservé aussi à la troisième personne. La mémoire dont nous voulons parler consiste en un enregistrement total en perspective de première personne, ce qui est seulement possible pour la personne concernée elle-même ou pour Dieu, en tant qu'il est le Créateur et de ce fait omniscient.

Cette réflexion fait découvrir une dépendance totale du défunt de cette forme d'action divine que serait la mémorisation et le maintien de cette information. Même si, selon la foi chrétienne, une existence humaine, même durant sa vie terrestre, ne peut pas être indépendante de Dieu, la modalité d'existence décrite ici présente encore un autre aspect de cette dépendance. Cette modalité n'est pas sans lien avec l'idée d'« être dans le Christ » après la mort, en tout cas pour ceux qui ont, comme Pannenberg le formule, cherché la communion avec lui durant leur vie terrestre. La question est plutôt celle de la possibilité de l'activité de la mémoire pour pouvoir lui alléguer une existence active et celle de l'individualisation et pour tout dire celle de la persistance de l'image et de l'appel dont nous avons parlé au chapitre 1. Les notions d'émergence et d'information nous aideront à rendre compte de cette possibilité. Auparavant, nous voulons préciser davantage ce qui peut être dit au sujet de la mémoire de Dieu et du devenir de l'histoire personnelle.

91 Exemple illustratif de John Hick citée par Stephen YATES, *Between Death and Resurrection, A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, *op. cit.*, p. 154.

Pour Yates la persistance dans la mémoire de Dieu dont nous venons de parler, fait partie de ce qu'il nomme les « théories de la récapitulation⁹² ». Ces théories supposent que l'immortalité humaine peut se comprendre comme présence éternelle à Dieu des vies humaines. L'autre théorie de la récapitulation est celle de la réification. Elle donne à l'histoire d'une personne décédée une consistance qui va plus loin que la simple présence dans la mémoire de Dieu, d'où le terme « réification ». Dans cette ligne, Yates place des théologiens comme Küng, Jüngel et Pannenberg. La réification suggère que ce qui se trouve dans la mémoire de Dieu est différent et va plus loin que ce qui ne se trouve par exemple dans la mémoire de quelqu'un qui a très bien connu le défunt et pendant longtemps. Il ne s'agit pas juste d'une différence quantitative qui résulte du fait qu'on ne peut pas connaître totalement quelqu'un comme Dieu le peut. Yates cite⁹³ les expressions de Jüngel (« la vie qui a été vécue ») et Phan (« l'histoire de la liberté de quelqu'un ») qu'il interprète comme des exemples d'une telle réification. Selon Küng, pour donner une consistance à l'histoire de la personne, il faut entendre par « corps » ce que le Nouveau Testament appelle *sôma*, une réalité moins physiologique que personnelle, la réalité personnelle elle-même, ainsi que le Moi avec toute sa propre histoire⁹⁴, ce qui souligne la place centrale donnée à cette histoire comme quelque chose de concret. Mais pour Yates, il y a ici une erreur de catégorie qui invalide le propos parce qu'il y a mélange de notions appartenant à des catégories différentes : l'histoire d'une vie serait quelque chose d'abstrait, alors qu'une personne serait une réalité concrète et que l'on ne peut pas faire d'une histoire un être vivant. Mais nous ne savons pas s'il faut pour autant rejeter l'idée sous-jacente. Comme nous l'avons dit, nous pensons que nous sommes ici en présence d'un élément essentiel pour parler de la continuité de la personne. Nous tenterons par la suite d'apporter des éléments qui permettront de dépasser cette vision « chosiste » de l'histoire

92 *Ibid.*, p. 151.

93 *Ibid.*, p. 157.

94 Cf. Hans KÜNG, *Vie éternelle?*, Paris, Seuil, 1985, p. 157.

d'une personne pour en faire une réalité active pouvant constituer, au moins temporairement et avec le concours de Dieu, la personne. De cette manière nous nous rapprochons aussi de la notion de chair, évoquée plus haut, qui tient toujours la réalité de l'histoire (ou du vécu) personnelle et qui nous traiterons plus en détail au chapitre suivant (voir l'introduction du chapitre 4).

2. Le caractère synchronique de la personne dans l'au-delà.

Un autre aspect concernant la personne et son histoire est que toute l'histoire de la personne doit être présente à tout moment de son existence après la mort. Avec ce que nous venons de dire, c'est le cas dans la mémoire de Dieu. Il faut que ce soit aussi le cas pour la personne elle-même et de surcroît pour d'autres personnes avec qui elle pourrait être en relation. Nous voulons exprimer cette mémoire active de l'histoire de la personne par la notion de synchronie qui se met en place dans la condition après la mort et continue à la résurrection. Nous avons évoqués que biologiquement un tel enregistrement devrait déjà exister dans chaque personne (§ II-2). Prendre connaissance et aussi partager vers l'extérieur cet enregistrement ferait partie des changements ayant lieu entre vie terrestre et existence après la mort. Il s'y ajoutera d'autres opérations sur cette histoire qui sont liés à l'accomplissement que nous évoquerons dans le paragraphe de synthèse (§ III-5). Nous appelons cette propriété « synchronie », et cela indépendamment du fait que cette existence soit considérée comme temporelle, non-atemporelle ou atemporelle. Affirmer cette synchronie nous apparaît fondamental, en particulier si, comme le fait la foi chrétienne, on l'associe au moment de la mort, au jugement individuel. Ce dernier s'effectue en fonction de l'histoire individuelle de la personne, vue et connue sous le regard de Dieu, donc dans sa totalité.

Au chapitre précédent, nous avons insisté sur le fait que l'émergence de la strate mentale comme esprit et permettant la perspective de première personne, voire de la personnalité (au sens moderne), est à considérer comme

un processus diachronique (alors que pour d'autres phénomènes d'émergence une description synchronique est suffisante). La personne est alors une réalité diachronique, mais avec la mort il y a une prise de connaissance comparable à une collusion de toute l'information vers une réalité synchronique : l'histoire de la personne dans l'existence après sa mort, histoire accessible immédiatement et en totalité. Ceci permet de rendre compte de l'exigence d'accessibilité directe et totale de l'histoire de la personne, tant pour elle-même que pour une autre personne humaine dans le même état qu'elle. Ce caractère synchronique retrace en même temps l'histoire de la ressemblance réalisée par la personne au cours de sa vie. Si nous considérons l'histoire de la personne, en dernière instance, comme une histoire de la conformation au Christ, sa préservation, dans l'au-delà nous semble donnée, tout en sachant que la conformation est susceptible d'être complétée par Dieu dans cette situation nouvelle.

L'importance de cette idée peut se comprendre encore par un autre biais : quand on considère par exemple une personne fortement diminuée corporellement ou mentalement à la fin de sa vie terrestre. Dans ce cas, l'accomplissement de son existence ne peut pas se limiter à cette condition diminuée, ni en faire abstraction, il faut qu'elle soit présente à la personne de la même manière que tous les états antérieurs formant l'ensemble de sa vie terrestre.

3. Apports des notions d'émergence et d'information

Pour préciser les apports de notre modèle, nous en rappelons brièvement différents aspects. Nous considérons le réel comme étant stratifié. Dans un tel contexte, l'être humain dispose d'une strate mentale, correspondant à l'esprit et permettant la vie intérieure, la perspective de première personne et l'interaction avec Dieu. Si l'on considère, comme nous le faisons, que ce qui émerge est d'ordre ontologique et ne relève pas seulement de l'épistémologie, on situe la réflexion dans un non-holisme ontologique pour une personne

durant sa vie terrestre. Cela veut dire que les différentes strates constituent une unité fonctionnelle. Au moment de la mort les différentes strates auraient des destinées différentes. Le caractère brutal et irréversible de la mort réside alors dans le fait que ce qui formait jusque là un tout diachronique est arrêté et les différentes strates ont des destinées différentes. Le niveau atomique n'est pas affecté par la mort, il subsiste dans le temps après la mort. Les molécules formant le cadavre finiront par être transformées par la décomposition ou l'incinération dans un laps de temps plus ou moins long. Il en est de même pour les organes⁹⁵. Au moins d'un point de vue terrestre, la vie qui émergeait de ce système de systèmes disparaît. Pour le croyant, elle doit être préservée. De même, avec la disparition de sa base d'émergence, la strate du mental cesse de pouvoir exister comme elle le faisait jusque là. Sa persistance en Dieu ou auprès de lui de est une façon d'exprimer le donné de foi.

Le non-holisme ontologique de notre conception théologique répond à la demande de Rahner concernant la nécessité d'une « anthropologie d'unité » et cela pour deux raisons. Premièrement, l'émergentisme, vu comme holisme fonctionnel, appuie fortement l'aspect d'unité dans l'anthropologie tout en laissant une porte ouverte pour une distinction de différentes strates de la réalité⁹⁶. Deuxièmement, les niveaux émergents supérieurs récapitulent d'une certaine manière les niveaux inférieurs. Il y a bien dans tout ce qui émerge une trace de son origine, c'est-à-dire des différents niveaux inférieurs jusqu'à celui qui est à sa base⁹⁷. L'émergentisme moniste suppose ainsi un lien avec la base matérielle, ce qui donne à ce qui subsiste après la mort une plus grande

95 Sachant que parfois un organe peut encore persister grâce à une transplantation.

96 On peut remarquer que la conception de la résurrection dans la mort ne donne pas plus d'explications claires concernant la réalité du corps au moment de la mort que ne le font les défenseurs de l'état intermédiaire pour la fin des temps. Dans les deux cas, le corps biologique est voué à disparaître, même si pour certains des défenseurs de l'état intermédiaire une interaction avec la matière créée au moment de l'accomplissement final ne peut pas être exclue.

97 Nous parlons de « traces » plutôt que de correspondant total, parce qu'il y a le biais de la réalisabilité multiple provenant du fait que certaines informations identiques dans la strate mentale peuvent avoir des origines différentes, p. ex. le même quale de goût amer peut être provoqué par des aliments différents.

profondeur qu'à une âme immatérielle, créée pour être en interaction avec le corps. En effet, ce qui émerge est plus fortement conditionné par la matière que ce n'est le cas dans une conception hylémorphique du rôle de l'âme.

Ce que nous avons vu au sujet de la synchronie et de l'histoire de la personne dans l'existence après le mort montre l'importance de l'information. Cela confirme notre intuition de donner à l'information une place plus fondamentale dans l'ontologie et pas seulement celle d'une réalité surajoutée. La préservation de l'ensemble informationnel relatif à une personne (information sémantique, sensorielle et méta-information, avec la perspective de première personne que tout cela permet d'avoir) nous paraît être incontournable pour parler de continuité de cette personne. Il nous semble légitime de parler d'un corps informationnel pour désigner cet ensemble. L'esprit avec ce corps informationnel constitue la personne dans la condition de l'état intermédiaire.

La philosophie de l'information permet de poser un réalisme structurel informationnel. L'idée qu'un objet soit connaissable davantage, voire exclusivement, par ses relations ou interactions⁹⁸ nous semble pouvoir être appliquée plus spécifiquement pour les êtres humains. Cette compréhension permet d'explicitier dans un langage contemporain la conception relationnelle de l'homme créé à l'image de Dieu (chap. 1, § I-2-b-i).

De la même manière, ce que nous avons dit de l'homme créé et appelé par Dieu, peut se voir sous le prisme de l'information et du réalisme structurel informationnel. D'abord, une grande partie de l'histoire personnelle est constituée d'informations, y compris l'actualisation des dispositions formant l'image de Dieu en l'homme, c'est-à-dire sa conformation au Christ. Ensuite, un réalisme structurel informationnel, mettant l'accent sur l'acquisition de connaissances – dont la connaissance de soi – par interaction avec le reste de la création manifeste la place centrale de l'information. Ce processus permet la

98 Cela ne veut pas dire que l'objet en question n'ait pas de fondement propre (« nature »), mais que tout ce que nous pouvons savoir de ce dernier nous est donné à travers des interactions.

formation d'une identité personnelle, faisant aussi partie du complexe image-nomination : chacune des interactions laisse à son tour une trace en tant qu'information sémantique ou sous forme de qualia.

4. *Synthèse*

Il nous semble possible de reprendre désormais la question de la persistance de la personne dans la mémoire de Dieu. Ce que nous venons de voir nous permet de considérer la mémoire de Dieu autrement que ne le font certains défenseur du *Ganztod* et d'imaginer que des personnes actives lui soient présentes. Un premier élément serait la persistance, au-delà de celle de l'information, de la perspective de première personne. Pannenberg entrevoit la possibilité que quelque chose de conscient de soi persiste : « Dieu peut restaurer sa [de notre vie] capacité à se rapporter à elle-même, une forme de conscience de soi, bien que différente de la conscience de soi dans le monde présent, car elle ne serait pas une succession de moments temporels fuyants, mais dans le présent éternel et pourrait pour cela se rapporter au tout simultané de la vie entière de quelqu'un⁹⁹ ». Dans le même ordre d'idées, Christian Henning appelle de ses vœux cette possibilité, sans vraiment considérer sa réalisation. Il emploie le terme *Binnenperspektive* que nous considérons comme équivalent à perspective de première personne. Il pose la question : « Est-ce que je survis comme personne avec ma perspective de première personne sur moi-même en Dieu, c'est-à-dire dans une perspective qui englobe mon passé et mon présent dans ses multiples relations à Dieu, au monde et à moi-même ?¹⁰⁰ » pour constater que la plupart des défenseurs de la

99 *God could restore its [of our life] ability of relating to itself, a form of self-awareness, though different from self-consciousness in the present world, because it would not occur in a succession of perishing instants of time, but in the eternal present and therefore could relate to the simultaneous whole of one's life.* Wolfhart PANNENBERG, « Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology », *The Harvard Theological Review*, *op. cit.*, p. 133. Remarquons aussi la proximité avec la notion de synchronie.

100 *Überlebe ich als Person mit meiner Binnenperspektive auf mich selbst in Gott, d. h. in einer Perspektive, die meine Vergangenheit und Gegenwart in ihren vielfältigen Bezügen auf Gott, Welt und mich selbst einschließt?* Christian HENNING, « Wirklich ganz tot? Neue

mort totale n'ont, sans surprise, pas envisagé cette possibilité. Et même pour Pannenberg, chez qui il décèle la volonté de préserver cette perspective, la continuité n'est pas possible vu le postulat de la mort totale¹⁰¹. Ces remarques sont importantes pour nous, puisque nous ne défendons pas la mort totale, nous pouvons justement aller au-delà des limites mentionnées. Il ne faut pas considérer que l'information préservée dans la mémoire de Dieu soit uniquement de l'information sémantique au sujet de la personne. Il y a aussi toute la méta-information, qui contribue à assurer la connexité de l'ensemble informationnel, ainsi que les traces de perception sensorielle et tout ce qui remonte du corps vers le mental, et donc au final la perspective de première personne.

Une autre difficulté rencontrée, à côté de la préservation de la personne, est celle de l'activité, pour ne pas dire de la vie, de ce qui est préservé dans la mémoire de Dieu. Si la vision béatifique est possible dans l'état dans lequel la personne se trouve (après avoir franchi l'étape de sa purification), comme le stipule *Benedictus Deus*, il nous paraît évident qu'il y a une activité suffisante pour affirmer que la personne ne se trouve pas dans un état de sommeil comparable à une hibernation.

Nous rassemblons maintenant quelques traits auxquels nous sommes arrivés concernant la condition de la personne dans cet état, individualisée et active. Si nous reprenons l'idée d'une révélation du vrai nom de la personne après sa mort, comme une augmentation de la connaissance de soi, le jugement qui intervient après la mort fait que cette révélation comprenne aussi la connaissance de son histoire de façon synchronique. À la découverte de son identité et de son histoire peut s'ajouter celle des possibilités offertes par les dispositions constituant l'image de Dieu dans la personne. Nous estimons que constater l'écart, entre ce que les dispositions auraient permis de faire et ce qui a été effectivement réalisé, fait partie du processus de purification. Il s'agit

Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, op. cit., p. 243.

101 Cf. *ibid.*, p. 244.

d'une certaine manière de la prise de conscience du degré de conformation à Jésus-Christ auquel la personne est arrivée et d'un regret douloureux par rapport à ce qui n'a pas été réalisé.

Nous partageons les réflexions que Kehl présente dans le chapitre qu'il consacre à la réalisation du Règne¹⁰² et nous les reprenons. Il distingue trois moments de ce qui se passe avec l'histoire de la personne, donc selon notre approche, avec son contenu informationnel. Pour les décrire, il se sert des trois acceptions du verbe allemand *aufheben*, à savoir « conserver », « suspendre » et « relever » :

- Conservation : tout ce qui est fait ou subi dans l'espérance confiante et l'amour actif est gardé comme participation à la vie ressuscitée du crucifié d'une part comme élément constitutif du Règne définitif et d'autre part comme partie de l'identité persistante de la personne en question. Kehl ajoute que les actes actifs ou passifs sont des fruits pour ceux qui sont encore en vie sur terre en tant que base de construction du Règne sur terre.

- Suspension : tout ce qui est péché et évitement de Dieu ne sera pas annulé puisque cela fait partie pour toujours de la vie de la personne, mais sera suspendu et ainsi n'aura plus d'impact, autre que celui de péchés pardonnés, sur l'identité de la personne désormais libérée et justifiée.

- Relèvement : l'histoire de l'homme est relevée, c'est-à-dire libérée du poids des péchés et des limites ; il y a unification des divergences qu'il peut y avoir au sein d'une personne et participation au monde divin dans son amour infini.

Ceci vaut, sous réserve de ce qui ne pourra se faire totalement au moment de la création nouvelle. En effet, Kehl le décrit plutôt dans cette optique, mais nous estimons que cela s'intègre déjà bien dans une réflexion sur le devenir du contenu informationnel d'une personne à la fin de sa vie terrestre.

102 Cf. Medard KEHL, *Dein Reich komme – Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, op. cit., p. 235 sq.

Ces développements décrivent – dans notre modèle à deux étapes – le début de l’accomplissement : l’état d’une personne purifiée après sa mort, bénéficiant de la vision béatifique. Nous pouvons déceler différentes façons de l’exprimer dans les écrits pauliniens : nous avons déjà traité des expressions autour d’« être avec le Christ », à côté desquels il y a aussi le vocabulaire de la glorification, notamment en Rm 8, 30 : « ceux qu[e Dieu] a justifiés, il les a aussi glorifiés (*edoxasen*) ». Ce verset avec celui qui précède établit un ensemble d’actions de Dieu permettant d’amener des personnes vers cet accomplissement. Parmi ces actions nous retrouvons l’idée de la conformation au Fils dont nous avons parlé à plusieurs reprises, notamment au chapitre 1 (sect. I). Nous pensons que l’expression « être dans/avec le Christ » après la mort et l’idée de la conformation au Christ après la mort désignent deux aspects différents d’une même réalité, à savoir l’état nouveau dans lequel la personne vivant précédemment sur terre se trouve désormais. On pourrait conjecturer qu’un des aspects de cet état, donc un résultat de la conformation au Christ, est d’avoir compris la totale dépendance de l’existence humaine de Dieu tels que c’était le cas pour Jésus-Christ durant sa vie terrestre. Ces réflexions permettent de donner une certaine spécificité chrétienne à l’existence après la mort telle que nous l’avons décrite plus haut en des termes plutôt théistes.

Conclusion

Une analyse des textes néotestamentaires parlant la mort de l’être humain et de ce qui se passe immédiatement après peut apporter plusieurs enseignements. Ces textes distinguent le moment de la mort personnelle de celui de la fin des temps, c’est-à-dire de la venue du Christ en gloire. Dans leur contexte, ces passages indiquent qu’une certaine persistance de la personne

décédée est supposée. La personne en tant que sujet existe toujours, elle ne disparaît pas et semble même rester en quelque sorte consciente. Cependant, on ne peut pas dire qu'il y ait un enseignement allant clairement dans la direction de ce qui, plus tard, a été appelé la doctrine de l'état intermédiaire avec une âme séparée du corps dès le moment du décès. Mais rien non plus de ce qui est dit est explicitement incompatible avec cette doctrine. Elle permet en effet de tenir toutes les affirmations de l'eschatologie chrétienne : résurrection des morts, parousie du Christ, achèvement de la création par Dieu ainsi que les deux jugements : personnel à la mort et général à la fin des temps. La conception de l'état intermédiaire apparaît dans la tradition chrétienne ancienne. Cependant, nous avons vu que certaines difficultés liées à son explication ont fait qu'au cours de l'histoire de la théologie aient surgi d'autres doctrines pour cerner ce qui se passe à ce moment de la mort. Celles-ci présentent une graduation dans leur conception de ce qui persiste immédiatement après la mort que nous avons essayée de résumer dans le tableau 2. Pour la suite, nous avons décidé de nous tenir à une conception qui, dans la ligne du Nouveau Testament, permet une continuité dans l'activité de la personne décédée ou du moins d'une partie d'elle. À cette fin nous sommes intéressé plus particulièrement à la doctrine catholique classique de l'état intermédiaire et de l'âme séparée. Ceci non pas parce que nous ne voudrions accepter aucune autre comme valable, mais parce qu'il nous semble que si nous affirmons quelque chose qui s'avère compatible avec l'état intermédiaire, cela le sera *a fortiori* avec une doctrine qui prévoit la persistance d'une plus grande partie de la personne dès le moment de sa mort.

L'anthropologie théologique émergentiste que nous avons adoptée, avec son holisme fonctionnel mais non ontologique, nous permet, pour ce qui est du devenir de la personne humaine après la mort, d'admettre une certaine autonomie des différentes strates du réel constituant la personne en question.

Même si cette manière de décrire la personne humaine insiste beaucoup sur son unité intérieure, il ne s'agit pas d'une conception ontologique moniste qui ne saurait concevoir une existence après la mort sans le corps.

L'anthropologie que nous présentons considère la personne humaine comme constituée de plusieurs strates. Une importance particulière revient à la strate mentale en tant qu'esprit, avec l'envergure qu'elle atteint chez l'homme. Elle est un élément spécifiant ce dernier, puisque c'est elle qui intègre toutes les autres au sens où elle a emmagasiné, sous forme d'information sémantique ou autre, tout ce qui a émergé des strates inférieures. Au terme de la vie terrestre avec la déliquescence de sa base d'émergence au moment de la mort, les strates biologiques inférieures disparaissent. La préservation après la mort de l'esprit est donc primordiale. Elle est garantie par l'action et la volonté de Dieu. Cela ne veut certainement pas dire que l'esprit à lui seul représente la personne complète, mais il est la personne dans cette condition intermédiaire parce qu'il dispose après la mort du corps informationnel. Ce dernier garde le vécu informationnel entier de la personne, ce qui inclut également les qualia et les émotions, ces dernières sous forme propositionnelle (par exemple « ce jour-là, j'étais heureux ») et sous forme de ressenti (le quale « bonheur » correspondant). Notre modèle de la personne est dans l'état intermédiaire constitué de l'esprit avec le corps informationnel. La personne dans cette condition porte l'image et le nom, grâce justement à l'esprit et à toute la mémoire de ce qui a été vécu consciemment ou non. La purification de la personne dans l'état intermédiaire poursuit en fait l'œuvre de conformation au Christ, elle renouvelle l'esprit et complète le corps informationnel. Enfin, avec le corps informationnel, l'esprit peut rester actif en Dieu. Il peut bénéficier de la vision béatifique, puisqu'il était déjà pendant la vie terrestre le lieu privilégié de l'interaction avec Dieu. L'esprit avec le corps informationnel rend possible aussi la prière pour les morts, afin de participer à leur purification, et l'intercession auprès des saints pour les vivants.

Grâce à sa perspective de première personne, une personne peut acquérir de l'information sémantique de telle manière que la méta-information qui y est associée l'attribue clairement à la personne en question et non à une autre. L'ensemble de l'information d'une personne possède donc un caractère d'individualité et de personnalité qui reste tant que l'information est préservée. Le fait de se trouver en Dieu n'est pas comparable avec le fait de se trouver dans une quelconque base de données et il est par conséquent concevable que le corps informationnel reste actif, ce qui nous semble indispensable pour pouvoir parler de continuité et aussi pour pouvoir bénéficier de la vision béatifique.

Ce qui est ainsi préservé, individualisé et actif en Dieu, ne l'est pas sans qu'il y ait eu interaction avec Dieu. La vision béatifique présuppose que ce qui constitue la personne soit purifié. Il s'agit du passage par le purgatoire que nous n'avons pas abordé dans ce travail. Il résulte de ce début d'accomplissement, qui est en même temps continuation de la conformation au Christ, plus concrètement, la préservation de ce qui a été fait ou subi dans l'espérance et l'amour, la suspension de ce qui a été péché et le pardon pour dépasser les clivages qu'il peut y avoir au sein de la personne. Ceci n'est possible que s'il y a un accès simultané à la totalité de ce qui constitue l'histoire de la personne. Nous parlons à cet effet du caractère synchronique manifestée par le corps informationnel, autant pour la connaissance de soi-même par la personne concernée que pour une éventuelle interaction avec un vis-à-vis.

Dans ce contexte on peut comparer ceux qui bénéficient de la vision béatifique (après purification) et ceux à qui elle est refusée, c'est-à-dire les damnés. Ils sont tous en Christ (il n'y a pas d'ailleurs) et dans l'attente de la résurrection de la chair. Les damnés ont donc le même corps informationnel que les justifiés, et la même connaissance de la totalité de leur histoire sous le regard de Dieu. La différence réside dans la non-conformation à Jésus-Christ, dont le refus déjà manifesté durant la vie terrestre se poursuit et empêche la

vision béatifique. Il serait à explorer dans quelle mesure la connaissance de la gloire de Dieu est seulement manquante ou alors présente, mais pas ressentie comme telle à cause d'une insatiabilité dévorante.

Si l'on considère, comme nous l'avons fait que durant l'état intermédiaire la continuité est assurée par le corps informationnel associé à l'esprit, la résurrection de la chair correspondra alors à un retour à l'état de personne complète, retrouvant un corps par l'action de Dieu et grâce à l'ensemble de l'information contenue dans le corps informationnel. Cette résurrection constitue l'objet du chapitre suivant.

Chapitre 4

Personne et création nouvelle :
la résurrection de la chair

Introduction

La doctrine de l'état intermédiaire, traitée au chapitre précédent, fait partie de l'eschatologie chrétienne individuelle, tandis que celle de la résurrection des morts ou de la chair, selon les expressions utilisées par les professions de foi, relève de l'eschatologie collective¹. Fondée sur celle de Jésus-Christ, la résurrection est au cœur de la foi chrétienne. Avec la résurrection, l'eschatologie collective comprend encore trois autres composantes : la parousie du Christ, le jugement et le passage à la création nouvelle. Cette dernière va nous intéresser plus particulièrement, car c'est de concert avec elle que la résurrection de la chair peut être pensée, et elle permettra aussi de rendre compte de la continuité de la personne à ce moment de transition.

La question de la continuité de la personne apparaît moins pressante pour le passage au corps de résurrection qu'au moment du passage par la mort à la fin de la vie terrestre. En effet, par rapport à ce que nous avons présenté au chapitre précédent, notamment la possibilité d'une âme séparée ou, comme nous l'avons formulé, d'un corps informationnel de la personne dépouillée de sa chair, l'idée de résurrection de la chair laisse plutôt entendre qu'il s'agit de retrouver ce qui était perdu du fait de la mort.

1 Cf. P. AUVRAY, article « Eschatologie », dans *Catholicisme*, *op. cit.*, col. 410 sq.

Nous nous sommes intéressé à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ précédemment (chapitre 1, section II). Il s'agit maintenant d'étudier la résurrection des morts en général. À ce sujet, nous analyserons d'abord des textes néo-testamentaires (section I). Nous continuerons par l'étude de la création nouvelle (section II). Nous terminerons par une réflexion sur la résurrection de la chair et la continuité de la personne ressuscitée (section III).

Cependant, avant de commencer la réflexion proprement dite de ce chapitre, nous voulons préciser le choix de l'expression « résurrection de la chair » ce qui nous conduira à revenir sur la distinction entre corps et chair. Remarquons tout d'abord que les symboles de foi ne parlent pas de « résurrection des corps ». Le symbole de Nicée-Constantinople utilise en effet l'expression « résurrection des morts » (*anastasis nekrôn* en grec et *resurrectio mortuorum* en latin). Le symbole des Apôtres utilise quant à lui l'expression « résurrection de la chair² » (*sarkos anastasis* en grec et *resurrectio carnis* en latin). Ces deux formulations de la foi en la résurrection remontent à la période apostolique et caractérisent la foi des chrétiens dès le II^e siècle, la seconde expression, « résurrection de la chair », insistant davantage sur la matérialité du corps ressuscité³. Dans l'Ancien Testament *bāsār* peut désigner la totalité de l'humanité (particulièrement avec l'expression *kāl-bāsār*), la vitalité de l'être humain ou encore la relation entre les hommes ou entre l'homme et Dieu⁴. Dans le Nouveau Testament, on peut relever notamment les emplois paulinien et johannique du mot *sarx*, traduit d'habitude par « chair ». Le corpus johannique parle de chair d'un côté pour désigner la chair

2 Les traductions dans différentes langues européennes de cette expression sont différentes. On trouve ainsi « résurrection de la chair » dans les versions française, espagnole (*resurrección de la carne*), italienne (*risurrezione della carne*) et portugaise (*ressurreição da carne*); « résurrection des morts » en allemand (*Auferstehung der Toten*) et « résurrection du corps » en anglais (*resurrection of the body*) et néerlandais (*verrijzenis van het lichaam*). Ceci marque au moins des différences d'usage qui illustrent que le mot « chair » peut avoir de multiples significations ou connotations, variables selon les langues et les cultures.

3 Cf. André DARTIGUES, article « Résurrection des morts (B. Théologie historique) », dans *DCT*, p. 991.

4 Cf. Michèle MORGEN, article « Chair », dans *DCT*, p. 213.

eucharistique (Jn 6) et de l'autre pour évoquer la condition humaine dans sa fragilité dans laquelle pourtant l'incarnation a eu lieu et qui est le lieu privilégié de la manifestation de la gloire⁵. On retrouve l'aspect de fragilité pour le sens du terme chez Paul. Mais il s'y ajoute une dimension de faiblesse due au péché et qui s'exprime dans l'opposition entre « vivre selon la chair » et « vivre selon l'Esprit », trouvée par exemple en Rm 8, 4. Il est à noter que chair et corps dans la Bible se recouvrent ou se distinguent selon les textes. Cette variation dans l'usage s'est poursuivie. Pourtant, certains théologiens et philosophes établissent une distinction entre les concepts de chair et de corps⁶. Concernant le corps, il est relativement consensuel de le définir comme la réalité matérielle et biologique associée indissociablement à tout être humain durant sa vie terrestre, qui se trouve dans l'espace et le temps, qui change au cours de la vie humaine (croissance, remplacement de molécules et de cellules au cours du métabolisme, sénescence etc) et qui finit par devenir, au moment de la mort, ce qu'on appelle un cadavre. Jean-Yves Lacoste parle à ce sujet, en suivant la phénoménologie de Husserl, du « corps organique », qui est le corps humain en tant qu'objet⁷, que nous appelons de notre côté « corps biologique ». Dans le même ordre d'idées, Emmanuel Falque voit dans le corps la « substance matérielle corporelle⁸ ». Nous voudrions ajouter la précision « à un moment donné » qui permet de rendre assez facilement compte des changements qui peuvent affecter ce corps au cours du temps.

Définir la chair dans son acception poétique ou religieuse, donc différente de celle de réalité matérielle, biologique ou culinaire, est moins facile puisque

5 Cf. *ibid.*, p. 213 sq.

6 Les théologiens allemands, par exemple, se servent facilement de la différence entre *Körper* et *Leib*, voir par Medard KEHL, *Dein Reich komme – Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, *op. cit.*, p. 277. Cette distinction correspond en français aux termes « corps » et « chair » respectivement. Même si ces traductions ne donnent pas une adéquation sémantique parfaite, surtout pour *Leib* - chair, cette distinction permet de pointer deux réalités différentes, en français comme en allemand.

7 Cf. Jean-Yves LACOSTE, article « Âme-cœur-corps (D.3. Orientations contemporaines) », dans *DCT*, p. 31.

8 Emmanuel FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Cerf, 2004, p. 219.

le terme est censé désigner quelque chose de partiellement non matériel. Pour Husserl il s'agit, selon Lacoste, du « corps propre » autrement dit le « corps vécu par un sujet⁹ ». De manière similaire, Falque y voit « la manière dont nous le vivons et l'éprouvons aujourd'hui comme corps vivant qui nous affecte et par lequel nous sommes affectés¹⁰ ». Dans une perspective un peu différente, Kehl fait le lien avec la notion de personne. La chair correspond à « la présentation de soi mondaine, historique et matérielle totale de l'homme en tant que personne¹¹ ». La chair n'est donc pas un objet dont on peut seulement parler à la troisième personne, mais elle suppose la présence d'un sujet, ce qui permet de concevoir une personne.

Dans notre modèle, nous avons défini la chair comme l'intégration dans le temps du corps biologique avec son histoire et tout son vécu (chap. 3, conclusion). La chair contient donc, par exemple, une vigueur physique qui n'est éventuellement plus présente dans le corps de la personne au moment de sa mort, mais elle peut aussi contenir des blessures résorbées totalement qui ne sont donc plus détectables au moment de la mort mais qui ont fait partie de l'histoire de la personne et ont potentiellement affecté son esprit. Notre modèle comprend aussi le corps informationnel. Il est associé à l'esprit et contient l'ensemble de l'information accumulé au cours de la vie terrestre. Il s'y ajoute l'information correspondant à ce qui s'est passé pendant l'état intermédiaire, c'est-à-dire la totalité de l'histoire de de la personne durant cet état. C'est le corps informationnel qui sert de base à l'action divine pour construire le corps de résurrection. La « résurrection de la chair » prend alors le sens de d'un accomplissement consistant dans le rassemblement total du corps biologique dans sa diachronie enrichi de l'histoire de la personne, au sens de l'esprit associé au corps informationnel, dans l'état intermédiaire. La chair conçue

9 Jean-Yves LACOSTE, article « Âme-cœur-corps (D.3. Orientations contemporaines) », dans *DCT*, *op. cit.*, p. 31.

10 Emmanuel FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, *op. cit.*, p. 219.

11 *Die ganze welthaft-geistlich-materielle Selbstdarstellung des Menschen als Person*. Medard KEHL, *Dein Reich komme – Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, *op. cit.*, p. 277.

ainsi permettra ainsi de donner une corporéité à la personne après la mort qui ne sera pas nécessairement de la même matérialité que celle que nous connaissons actuellement mais celle de la création nouvelle.

La distinction chair – corps doit aussi être vue comme une explicitation de ce que nous avons présenté au chapitre 1 sur l'homme créé à l'image de Dieu. Si nous considérons le corps biologique comme le lieu dans lequel se trouvent les dispositions nécessaires à la réalisation de la ressemblance, le corps est alors le lieu de l'image comme condition de possibilité pour actualiser les dispositions personnelles. Il ne nous semble pas pertinent de dire qu'*a priori* le corps soit porteur de l'image dans son organisation spatiale et son fonctionnement physique. Ces derniers, en effet, sont aussi conditionnés par les lois de la nature et ils auraient pu ainsi évoluer différemment, ainsi si l'espèce humaine avait, par exemple, des mains à trois doigts ou était marsupiale, elle serait toujours porteuse de cette image. Une autre raison est qu'une personne qui naît difforme est pour autant à l'image de Dieu. Cela n'empêche pas que désormais les membres de l'espèce humaine soient reconnaissables, parmi d'autres aspects comme, par exemple, des traits de caractère grâce à leur corporéité physique, autant comme membre de l'espèce humaine qu'en tant qu'individus.

Dans la chair est présente une partie cette histoire de la ressemblance, l'autre partie se trouvant dans l'esprit. Au chapitre 1, dans la figure 1, nous avons représenté un axe dynamique dans la personne mettant en œuvre l'appel et la ressemblance, la chair est donc un aspect de cette dynamique avec ce qui a été réalisé ou refusé comme ressemblance, suivant l'appel à la conformation, dans la vie humaine.

I. La résurrection des morts dans les textes bibliques

Au chapitre 1, section II, nous avons analysé les récits relatifs à la mort de Jésus-Christ ainsi qu'à sa résurrection d'entre les morts. Nous avons pu montrer que les auteurs de ces récits voulaient faire comprendre que le Crucifié était vraiment mort, mais qu'il est, par l'action de Dieu, revenu à la vie, selon des modalités certes différentes mais néanmoins en continuité avec celui qu'il a été durant sa vie terrestre. Dans ce chapitre qui porte son attention sur la résurrection des morts en général, nous allons voir dans quelle mesure la controverse avec les sadducéens peut apporter des éléments sur la vie des ressuscités. De plus, nous étudierons deux passages pauliniens qui évoquent le devenir des corps dans la résurrection.

1. La controverse avec les sadducéens

Le récit de la controverse de Jésus-Christ avec les sadducéens qui nient la possibilité d'une résurrection et d'une vie après la mort se retrouve dans les trois évangiles synoptiques : Mt 22, 23-33 et ses parallèles Mc 12, 18-27 et Lc 20, 27-40. Les versions de Marc et Matthieu ne divergent que très peu, celle de Luc a quelques insertions. On peut penser que ces dernières servent à expliciter les paroles de Jésus pour les destinataires de l'évangile, essentiellement des pagano-chrétiens, pour laquelle la question était moins celle d'une existence après la mort – qui était globalement acceptée –, mais celle des modalités sous lesquelles cette vie devait avoir lieu. En revanche, la réponse que donne Jésus dans Luc ne comporte pas la première partie de la phrase qui figure chez Marc (v. 24) et Matthieu (v. 29) et qui évoque le fait que les sadducéens sont dans l'erreur et dans l'ignorance au sujet des Écritures et de la puissance de Dieu. Là aussi on peut supposer que le fait que les sadducéens soient dans l'erreur n'est pas important pour les destinataires de

Luc. La deuxième partie de la réponse de Jésus se réfère à la révélation de Dieu à Moïse, dans le buisson ardent, comme étant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (cf. Ex 3, 6). Dans sa réponse, Jésus en déduit que si Dieu se présente comme le Dieu de ces patriarches, ce n'est pas par référence à des événements passés, mais parce qu'en se référant à eux il se réfère à des hommes qui existent toujours et qui sont vivants d'une manière ou d'une autre. D'où l'expression « Dieu des vivants » utilisée par Jésus, même s'il ne parle pas des modalités de cette vie après la mort. Dans l'argumentation de la péricope, on peut mettre en évidence six éléments qui ont de l'importance pour notre propos :

1. Certains seront trouvés dignes de ressusciter et de participer au monde à venir (exclusivement en Luc, v. 35),
2. ceux qui sont ressuscités ne se marient plus,
3. ceux qui sont ressuscités ne peuvent plus mourir (exclusivement en Luc, v. 36),
4. on peut comparer ceux qui sont ressuscités à des anges,
5. ils sont fils de Dieu en étant fils de la résurrection (exclusivement en Luc, v. 36),
6. Dieu est le Dieu des vivants : quand il fait une alliance avec quelqu'un, ce n'est pas pour un temps mais pour toujours.

Ces éléments peuvent, à des degrés différents, avoir une importance pour notre recherche.

L'obtention d'une descendance (masculine) était un des objectifs principaux du mariage pour les juifs, d'où la loi du lévirat (cf. Dt 25, 5) reprise dans cette controverse par les sadducéens. Les relations conjugales sont posées comme incompatibles avec l'état angélique réservé aux défunts¹².

En précisant qu'après la résurrection un homme « ne meurt plus », le texte distingue clairement entre la résurrection et les trois « réanimations » dont il a été l'auteur et dont parlent les évangiles : son ami Lazare (Jn 11), la fille de

12 Cf. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, op. cit., p. 459.

Jaire, le chef de la synagogue (Mt 9, 18-26 et parallèles) et le fils de la veuve de Naïn (Lc 7, 11-17). Il est vraisemblable que les personnes qui ont pu bénéficier de ces miracles reprennent la vie à l'instant où elle s'était arrêtée pour elles, il n'y a pas de transformation véritable de leur corps. D'un point de vue biologique, ils continuent leur vie comme avant, surtout le processus de vieillissement inhérent à la vie terrestre se poursuit et à un moment postérieur ils vont mourir à nouveau, pour ressusciter à la fin des temps.

L'expression « ils sont comme des anges » (*hôs aggeloi [...] eisin*, Mt 22, 30) peut être comprise et interprétée de différentes manières. De la même manière que « comme » en français, « *hôs* » en grec introduit une comparaison dont les limites sont floues. Elle peut aller de quasiment « ils sont des anges » (même s'il est important de souligner que justement cela n'a pas été dit) à « ils ont l'une ou l'autre caractéristique qui se rapproche ou s'identifie à celle des anges ». On peut penser que le point le plus saillant est que, dans la résurrection, il n'est pas question d'une simple prolongation de la vie présente mais de quelque chose de complètement nouveau. Selon Focant, les relations interhumaines sont relativisées au profit des relations avec Dieu¹³, ce qui explique l'absence de reproduction et donc l'abrogation du premier commandement fait aux hommes (Gn 1, 28). Pour Étienne Trocmé, ce passage est, dans les synoptiques, la meilleure révélation faite par Jésus au sujet de la résurrection des morts, même si un certain nombre de questions sont laissées ouvertes¹⁴. Finalement, un rapprochement¹⁵ semble possible avec Mt 18, 10 disant que les anges contemplant la face de Dieu-Père (*blepousin to prosôpon tou patros*) ce qui pourrait désormais être le sort de tous les défunts.

13 Cf. *ibid.*, p. 456.

14 Cf. Étienne TROCMÉ, *L'évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 307.

15 Cf. Pierre-Marie GALOPIN, article « Ange », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 60.

2. *Le corps des ressuscités (1 Co 15)*

Ce texte constitue le seul endroit dans la Bible où il est explicitement question de la résurrection des morts, de ses modalités et en particulier du corps des ressuscités. Paul est en effet le seul auteur du Nouveau Testament à traiter de manière argumentée ce sujet. Il avait livré quelques éléments de sa réflexion en 1 Th 4, 13-18 (voir chap. 3-I-1-c), mais c'est surtout dans 1 Co 15 qu'il la développe¹⁶.

La première épître aux Corinthiens date des années 56/57¹⁷ et elle est adressée aux chrétiens de la ville de Corinthe située dans le Péloponnèse. Cette ville était une capitale de l'hellénisme où se rencontraient courants de pensée et religions. La jeune communauté chrétienne était marquée par des divisions à propos de questions concernant des pratiques cultuelles et des règles morales. Dans son épître, Paul lance un appel à l'unité (chap. 1) et compare sagesse humaine et sagesse chrétienne. Il répond aussi à des questions qui émanaient manifestement de la communauté elle-même, notamment sur l'opportunité de se marier (chap. 7) ou la permission de manger de la viande immolée aux idoles (idolothytes, chap. 8). Il donne un certain nombre de consignes concernant le comportement requis dans les assemblées (chap. 11) et il parle longuement des charismes (chap. 12 à 14). L'épître se termine rapidement après le chapitre 15 avec des instructions très concrètes et les salutations finales (chap. 16).

Contrairement aux chapitres 7 et 8, le chapitre 15 ne semble pas être la réponse directe de Paul à une question adressée à lui auparavant. C'est plutôt une opinion répandue parmi certains des Corinthiens (v. 12) qui l'a obligé à écrire cette partie moins morale mais davantage théologique. C'est justement en analysant 1 Co 15, 12 que nous pouvons avoir une idée de l'enjeu. Certains membres de la communauté disent en effet « qu'il n'y a pas de résurrection des

16 Cf. Pierre DEBERGÉ, *Un peu moindre qu'un Dieu, Bible et condition humaine*, Montrouge, Bayard, 2012, p. 359 sq.

17 Cf. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians, op. cit.*, p. 48.

morts » (*hoti anastasis nekrôn ouk estin*). Selon Fitzmyer¹⁸ cela ne signifie pas qu'ils refusaient la possibilité d'une existence après la mort, car pour toutes les cultures environnantes, à l'exception de certaines écoles philosophiques grecques, il y avait une forme ou une autre d'existence après la mort pour les humains. Il ne s'agissait pas non plus de la croyance gnostique disant que la résurrection aurait déjà eu lieu. Ce qui était mis en cause était plutôt la nature corporelle de la résurrection des morts, soit parce qu'il s'agirait de la survie dans le séjour des morts d'une âme seule, sans corps, selon la croyance grecque, soit parce que l'existence future serait spirituelle, donc sans corps, mais inhabitée par un esprit divin.

Comme nous l'avons évoqué au chapitre 1 (§ II-2-b) on peut supposer que les membres de la communauté de Corinthe adhéraient à la formule kérygmaticque pré-paulinienne que Paul reprend (vv. 3b-5a). Puisqu'ils ne mettaient donc pas vraiment en doute la résurrection corporelle du Christ, Paul peut se légitimer lui-même pour parler du sujet, en disant que lui aussi a bénéficié d'une manifestation du Ressuscité (v. 8) ce qui le place dans la lignée des témoins de Jésus-Christ ressuscité.

La lecture que nous faisons du texte de Paul nous permet de tirer trois enseignements qui sont importants pour les besoins de notre recherche. Le premier est que la résurrection des hommes a son origine dans celle du Christ. Ceci est important. Le fait, qu'à partir de la résurrection du Christ, il est possible de tirer des conclusions sur la manière de comprendre celle des hommes, ce qui constitue une différence radicale avec les autres groupes du judaïsme qui croient en la résurrection des morts. La deuxième leçon à tirer de ce texte est que la résurrection est une transformation qui préserve l'identité numérique mais qui consiste aussi en des changements qualitatifs très importants. Le troisième enseignement est qu'à la fin les hommes auront un corps « spirituel », ce qui nous informe sur la condition d'existence de l'homme au-delà de la mort. Reprenons ces trois points.

18 Cf. *ibid.*, p. 559.

a) *La résurrection des hommes a son origine dans celle du Christ*

Les versets 12 à 28 servent à montrer l'existence du lien entre la résurrection du Christ et celles des autres hommes. Paul argumente à partir de la résurrection du Christ en formulant une phrase avec deux négations (v. 13) : *ei de anastasis nekrôn ouk estin, oude Christos egêgertai*. En toute logique, si on formule cette phrase sans les négations, elle veut dire : « si le Christ est ressuscité, alors les morts ressuscitent aussi ». Mais on peut aussi la comprendre dans l'autre sens c'est-à-dire que la résurrection de Jésus-Christ serait prouvée par celle des autres hommes. Paul poursuit l'idée un peu plus loin quand il dit que la résurrection du Christ est prémices (*aparchê*) de la nôtre (vv. 20-28). Il y a un argument typologique suivi d'un argument eschatologique¹⁹ : la typologie est basée sur Adam qui était l'homme par qui la mort est venue dans le monde, il était donc prémices de la mort de tous les hommes. Il est mis en regard avec le Christ, l'homme par qui la résurrection est devenue une réalité, prémices de la résurrection de tous les hommes. Ensuite, le Christ est aussi prémices dans une optique eschatologique, puisque c'est lui qui inaugure le Règne en vue de détruire ses ennemis, dont la mort, pour remettre la royauté au Père. Selon Fitzmyer *aparchê* peut aussi avoir le sens de « garantie » à côté de celui de prémices. Dans ce cas, la résurrection du Christ est la garantie de la résurrection des chrétiens.

b) *Ce qui demeure et ce qui change dans le processus de la résurrection*

Ce sont les versets 35 à 54a qui parlent des modalités de la résurrection. Cette dernière est présentée comme une transformation. Celle-ci est exprimée tout d'abord par l'image de la semence : le passage de la graine à la plante adulte est vu en effet comme une transformation (v. 36). Pour Paul, la mort supposée de la graine n'est pas un obstacle à une vie future²⁰. Même si, de nos jours, on sait que la graine semée ne meurt pas vraiment (une graine morte,

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 567.

²⁰ Cf. Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, op. cit., p. 205.

mais macroscopiquement intacte, par exemple après une irradiation aux rayons γ , ne donnera jamais rien), Paul estimait que c'était le cas et son argument est d'autant plus fort. De toute façon il ne s'intéresse pas aux connaissances de son époque, mais à ce qu'il sait de Dieu comme Créateur²¹. Connaissant la persistance nécessaire de la vie dans la graine, on peut réinterpréter que la graine doit cesser d'être une graine et donc disparaître pour devenir une plante, c'est-à-dire un autre organisme vivant. Paul ne parle pas d'une plante qui apparaîtrait, mais tout de suite du corps (*sôma*) donné par Dieu (v. 38). Il passe ainsi immédiatement de l'image utilisée à la réalité à laquelle elle est censée renvoyer²². Pour Fitzmyer, « l'identité ou continuité entre le graine semée et « le corps à venir » vient de la volonté du Créateur²³ ».

Pour Paul, dans la création existent différents types de chair (*sarx*, v. 39) et différents types de corps (*sôma*, v. 40). On peut constater que l'éclat (*doxa*) de toutes les étoiles n'est pas la même (v. 41), mais pourtant toutes sont des étoiles²⁴. Il en sera de même pour les corps humains qui ne seront pas pareils avant et après la résurrection et pourtant ce seront toujours des corps humains, mais il ne s'agira pas simplement de corps terrestres réanimés. Les antithèse des vv. 42-44 sont centrales. D'un point de vue stylistique, on peut y voir une progression dans la transformation qui agit dans celui qui ressuscite. Du point de vue du contenu, ce sont différentes qualités de l'être humain dont la transformation est évoquée mais entre lesquelles il y a bien continuité²⁵, malgré l'opposition des termes. La corruptibilité (*phthora*) deviendra incorruptibilité (*aphtharsia*) ; l'ignominie (*atimia*) sera transformée en gloire

21 Cf. *ibid.*

22 Cf. Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens, op. cit.*, p. 404.

23 *The identity or continuity between the seed sowed and "the body that will come to be" (to sôma to genêsomenon) comes from the determination of the Creator.* Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians, op. cit.*, p. 589.

24 Quesnel apporte la précision importante que pour les anciens les étoiles étaient des être vivants, du coup on voit mieux pourquoi Paul cite cet exemple dans un contexte où tous les autres exemples concernent des êtres vivants. Cf. Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens, op. cit.*, p. 400.

25 Cf. Jean HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, vol. VII, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949, p. 147.

(*doxa*) et la faiblesse (*astheneia*) en force (*dunamis*). L'énumération culmine dans le fait que le corps « psychique » (*sôma psuchikon*) devient corps « spirituel » (*sôma pneumatikon*). Nous reviendrons sur ces expressions ci-dessous quand nous regarderons de plus près quels changements la résurrection produit.

Paul parle aussi de transformation concernant ceux qui seront vivants au moment de la venue du Christ en gloire : elle concerne tout le monde, « nous serons tous transformés » (*pantes de allagêsometha*, vv. 51 et 52), et elle est rapide et instantanée (*en ripê ophthalmou*, v. 52). Le v. 50 utilise un parallélisme synonymique pour exprimer deux fois la même chose, la première fois avec un vocabulaire juif (chair, sang, Royaume de Dieu), la seconde avec un vocabulaire grec (corruption, incorruptibilité)²⁶. Il veut faire comprendre par la négative que la transformation ne vient pas des hommes en disant que nos corps et sang (*sarx kai haima*) ne sont pas aptes à transmettre le Royaume, qu'ils ne participent donc pas de l'incorruptibilité. Cette transformation concerne aussi bien les chrétiens que les non-chrétiens²⁷.

Finalement, la résurrection que les hommes connaîtront est la même réalité que celle que le Christ a connue. Paul utilise en effet le même verbe *egeirô* pour parler de la résurrection du Christ (vv. 4.12.17) et de celle des hommes (v. 52). Si l'on s'intéresse à l'action de Dieu dans ce processus, il est important de remarquer que, dans les deux cas, le verbe *egeirô* est mis au passif, ce que certaines traductions occultent. L'utilisation du passif renforce l'idée que Dieu est l'agent qui opère la résurrection et pas l'humain. Une dernière image doit retenir notre attention dans ce contexte, il s'agit des vv. 53 et 54 dans lesquels il est question de revêtir (*enduô*, utilisé les deux fois à la voie moyenne) l'incorruptibilité et l'immortalité. On peut voir dans ces versets, présenté d'une manière imagée, ce que nous disons quand nous parlons d'identité numérique et de changements qualitatifs. Cela élimine l'idée qu'il y

26 Cf. Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, op. cit., p. 410.

27 Cf. *ibid.*

ait une réanimation après un certain laps de temps, surtout quand on le lit en lien avec le v. 52, parlant de la rapidité et de l'immédiateté des changements opérés.

Dans l'épître aux Philippiens (3, 21), Paul parle aussi de la transformation qui attend les hommes. Le vocabulaire utilisé diffère de celui de 1 Co 15, mais il sert à exprimer les mêmes idées : le corps terrestre est considéré comme corps de misère (*sôma tês tapeinôseôs*) qui sera transformé (*metaschêmatisei*) pour être conformé (*summorphon*) au corps de gloire (*sôma tês doxês*) du Christ. Remarquons enfin que la seule occurrence dans le corpus paulinien du verbe *metamorphoô*, correspondant au français « transformer », se trouve dans 2 Co 3, 18. Il sert à évoquer la transformation de celui qui connaît le Christ en image de celui-ci parce qu'il reflète sa gloire. Il ne s'agit donc pas ici d'un passage consacré à la vie après la mort et la résurrection mais d'une transformation qui peut avoir lieu pendant la vie terrestre d'un homme.

c) *Le corps « spirituel »*

Outre les changements annoncés dans les versets 42 et 43, le v. 44 contient l'affirmation que le corps « psychique » qui ressuscite comme corps « spirituel ». La signification de « corps psychique » (*sôma psuchikon*) ne pose pas trop de questions, il s'agit du corps correspondant à la vie terrestre, donc un corps biologique tel que nous le connaissons. Il y a différentes possibilités pour traduire l'adjectif *psuchikon* : psychique, naturel²⁸, animé²⁹, *corpus animale* (Vulgate). Cet adjectif vient de *psuchê* (âme, principe de vie). L'expression « corps psychique » signifie l'être humain vivant de la vie donnée par Dieu lors de la création première, comme Paul l'indique au verset 45 en faisant référence au récit de création de l'homme (Gn 2, 7).

La vraie difficulté de compréhension se situe au niveau de l'adjectif qualifiant le corps dans l'expression *sôma pneumatikon*. Différentes

28 Cf. Jean HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, op. cit., p. 147.

29 Cf. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, op. cit., p. 595.

traductions en sont proposées³⁰ : spirituel, surnaturel³¹, pneumatique³². *Pneuma*, à l'origine de *pneumatikon*, signifie respiration, souffle, mouvement de l'air, toutes choses que le corps (*sôma*) n'est pas. On peut donc parler d'une sorte d'oxymore inventé par Paul, c'est l'hypothèse de Quesnel³³. Selon Fitzmyer³⁴, il faut y voir l'idée d'un corps humain transformé par Dieu par l'intermédiaire du Christ avec un nouveau mode d'existence sous l'influence de l'Esprit divin (autre signification de *pneuma*). Paul déduit son existence d'un argument *a fortiori* : puisqu'il existe un corps animal, il doit *a fortiori* exister un corps pneumatique car le projet du Créateur est que l'homme devienne le plus parfaitement possible image de Dieu. C'est donc un corps à part entière animée par l'Esprit, mais sans la chair (à entendre ici au sens de matérialité) telle que nous la connaissons dans les organismes terrestres (v. 39). Il a tout ce que le corps terrestre n'a pas : incorruptibilité, gloire et puissance. Héring parle de « vie surnaturelle accordée par le Saint Esprit³⁵ » qui est dans la parfaite soumission à l'Esprit qui fera de lui véritablement un temple. Cette forme d'existence est tout le contraire d'un corps de chair réanimé. Cependant, il ne faut pas pour autant s'imaginer un corps immatériel, ni un être désincarné. « Dans le langage paulinien on dirait : le ressuscité n'est pas une semence nue, mais habillée.³⁶ » Le corps ressuscité est même un corps plus réel que l'actuel puisqu'il est sans faiblesse. James Ware parle³⁷ d'« existence

30 Comment faut-il traduire *pneumatikón* en français ? Torrell dit préférer « pneumatique » à « spirituel » (Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, op. cit., p. 76.), même si c'est beaucoup moins élégant, mais cela évite de faire penser à quelque chose d'« éthéré » ou « manquant de consistance ». De même on peut constater et regretter que la traduction française de Ratzinger rend « pneumatischer Realismus » (Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, op. cit., p. 137.) par « réalisme spiritualiste » (Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 184.). Nous garderons donc le terme « pneumatique » puisqu'il a moins d'analogie avec d'autres concepts qui nous feraient trop facilement penser à quelque chose d'inconsistant.

31 Cf. Jean HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, op. cit., p. 147.

32 Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, op. cit., p. 76.

33 Cf. Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, op. cit., p. 401.

34 Cf. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, op. cit., p. 596.

35 Jean HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, op. cit., p. 147.

36 *Ibid.*

37 Cf. James WARE, « Paul's Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36–54 », *Journal of Biblical Literature* 133 (2014/4), p. 827.

continuée » et d'« amélioration » en se basant sur la signification du verbe *allassô* utilisé dans les versets 51 et 52. Tout ceci est d'une grande importance. Il est toujours question d'un corps quand il est question d'une personne ressuscitée, même s'il est difficile d'imaginer avec précision à quoi ressemble un corps de ressuscité. Il n'est pas dit qu'il y a dissolution ou évanescence mais bien la persistance du corps qui change de condition d'existence. Paul illustre cet aspect par l'idée de revêtir l'immortalité et l'incorruptibilité (vv. 53 et 54). Il ne peut pas imaginer une vie comme existence individuelle autrement que dans la corporéité³⁸.

Ware³⁹ a regroupé les interprétations possibles de ce que Paul veut dire en parlant du corps des ressuscités. Il y en a trois : ce sera un corps de chair et d'os, ou un corps non-matériel en discontinuité avec le corps terrestre, ou encore un corps éthéré et matériel, fait d'une substance céleste pneumatique. Il dit rejeter l'hypothèse, avancée par Engberg-Pedersen, d'un changement substantiel tel qu'il pouvait être conçu dans la philosophie aristotélicienne appelé *genesis*, pour en rester avec le changement qualitatif qui est le sens commun de changement, *aloiôsis* pour Aristote. En se basant sur une analyse du texte, il propose la thèse, défendue aussi par Edward Earle Ellis⁴⁰, que *psuchikon* et *pneumatikon* ne désignent pas une substance mais ce qui donne vie à un corps. Pour le corps terrestre c'est l'esprit de la personne (s'il s'agissait d'une question de substance Paul aurait sans doute utilisé un adjectif relatif à *sarx*). Après la résurrection, le corps est animé par l'Esprit divin. Il s'agit donc d'une revivification avec une transformation glorieuse vers l'immortalité du corps de chair, sans annihilation ou remplacement de substance, mais un changement qualitatif de la matière initiale. Nous trouvons cette interprétation intéressante, car elle permet de mieux comprendre le texte. Il n'est

38 Cf. E Earle ELLIS, « *Sōma* in First Corinthians », *Union Seminary Review*, vol. 44, n° 2, 1990.

39 Cf. James WARE, « Paul's Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36–54 », *Journal of Biblical Literature*, *op. cit.*, p. 815 sq.

40 Cette thèse est aussi défendue par E Earle ELLIS, « *Sōma* in First Corinthians », *Union Seminary Review*, *op. cit.*, p. 142.

pas besoin de considérer l'expression « corps pneumatique » comme un oxymore et l'expression *sôma psuchikon* se comprend selon le même schéma : l'adjectif précise ce qui anime le corps à un moment donné.

L'analyse de 1 Co 15 que le corps des ressuscités vit par l'Esprit de Dieu et pas de la vie de la création première. Ce n'est pas une réanimation. Cette vie nouvelle suppose par conséquent la présence de l'Esprit de Dieu dans l'homme, ce que nous allons approfondir à l'aide d'un autre texte paulinien.

3. Corps, vie selon l'Esprit et glorification (Rm 8)

Ce chapitre de l'épître aux Romains présente ce qu'est une vie chrétienne authentique et, ce faisant, il rappelle le projet de Dieu pour l'homme et la création. L'idée centrale est que l'homme, qui est conduit par l'Esprit de Dieu, est dès maintenant enfant de Dieu (v. 14) et qu'il sera glorifié, c'est-à-dire aura une vie en plénitude auprès de Dieu, par la mort et la résurrection.

Pour arriver à cette fin, l'homme est confronté à un choix entre deux façons antagonistes de vivre : vivre « selon la chair » (*kata sarka*) ou vivre « selon l'Esprit » (*kata pneuma*). La vie selon la chair signifie être soumis au péché, ce qui mène à la mort (v. 6), comprise ici comme séparation définitive entre l'homme et Dieu. Cette manière de vivre s'oppose à Dieu (vv. 7-8). Vivre selon l'Esprit, c'est au contraire vivre avec l'Esprit de Dieu (*pneuma theou*) qui habite dans la personne (v. 9), qui laisse alors guider son existence par l'Esprit⁴¹.

Dans ce chapitre, le mot « chair » désigne l'homme marqué par le péché et la mort (vv. 6-8). Paul emploie aussi le terme « corps ». Le corps (*sôma*) peut désigner l'individu humain entier⁴², mais on peut aussi le comprendre comme signifiant la condition corporelle de l'homme (le texte parle aussi de l'esprit de

41 Cf. Franz J LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 119 sq.

42 Cf. Simon LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » Commentaires 10, 2002, p. 490.

l'homme ; v. 16). Quoi qu'il en soit, le corps peut se comprendre comme le lieu où s'affrontent ces deux façon de vivre⁴³. Le corps est certes voué à la mort à cause du péché (v. 10), mais une vie future pour le corps est possible grâce à l'Esprit de Dieu qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts (v. 11).

Si ce chapitre est une exhortation à faire le bon choix et donc à ne pas vivre selon la chair (vv. 12-13), il évoque aussi l'existence future des hommes (au moins de ceux qui ont laissé habiter l'Esprit en eux) et de la création. Le salut de celle-ci est coordonné au salut de ceux-là. À la résurrection, les hommes vivent dans la création transfigurée où la corruption et la mort n'existent plus. Pour désigner cette situation finale, Paul parle de conformation à l'image du Fils (*summorphous tês eikonos tou huiou*, v. 29) et de glorification (*edoxasen*, v. 30). Pour Paul, il y a un projet de Dieu qui sera réalisé pour le bien de ceux qui aiment Dieu⁴⁴ et dont le terme est la glorification, en lien avec la conformation à Jésus-Christ à laquelle Dieu appelle les hommes. Pour que ceux qui aiment Dieu puissent y parvenir, un certain nombre d'étapes est nécessaire, à l'ordre chronologique desquelles il ne faut pas attacher trop d'importance. Cet enchaînement d'étapes peut être appelé « chaîne d'or⁴⁵ ». Un élément supplémentaire, auquel Franz Leenhardt accorde une certaine importance⁴⁶, est celui de la connaissance que Dieu a des hommes (*proegnô*, v. 29). Cette connaissance ne serait pas une simple connaissance intellectuelle. Elle est un projet de vie en communion entre Dieu et les hommes qui y sont appelés. Ce projet consiste dans la conformation au Fils et la participation à sa gloire pour que tous les hommes puissent devenir enfants de Dieu (vv. 29-30).

Nous retrouvons dans les interprétations de ce chapitre ce que nous avons aussi pu trouver pour 1 Co 15, à savoir qu'après la mort la personne, dans sa

43 Cf. Alain GIGNAC, *L'épître aux Romains*, Paris, Cerf, coll. « Commentaire biblique: Nouveau Testament » 6, 2014, p. 303.

44 Cf. Franz J LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, *op. cit.*, p. 132.

45 *Golden chain*. Douglas J MOO, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, coll. « The New International Commentary on the New Testament », 1996, p. 531.

46 Cf. Franz J LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, *op. cit.*, p. 133.

corporéité, vit grâce à l'Esprit de Dieu. Nous y retrouvons aussi certains concepts dont nous nous sommes déjà servi jusqu'ici : l'appel, la conformation et même, dans une certaine mesure et par le biais de la notion de connaissance, ce que nous avons appelé la mémoire de Dieu. Tous ces concepts convergent vers ce qui est l'objet de ce chapitre, la glorification qui s'effectue par la résurrection.

Nous pouvons constater que les textes bibliques n'offrent pas un enseignement systématique sur la résurrection de la chair, mais ils apportent un certain nombre d'enseignements. Tout d'abord, la résurrection de toutes les personnes humaines a son origine dans celle de Jésus-Christ, qui a inauguré cette modalité d'existence corporelle. La résurrection ne consiste pas dans une réanimation. Les ressuscités ne meurent plus, ils vivent pour toujours. Cette vie est donnée par Dieu et c'est Dieu qui opère une transformation de grande envergure sur la personne, tout en maintenant une corporéité humaine. La relation à Dieu devient centrale, du fait que la vie sera communiquée au corps de résurrection par l'Esprit de Dieu lui-même. C'est pour cela que ce corps est appelé « corps spirituel ». La personne vivant dans cet état est conformée définitivement à Jésus-Christ.

II. La création nouvelle

La création nouvelle est une doctrine de l'eschatologie chrétienne qui est directement liée à la résurrection de la chair. Le passage de la création première à la création nouvelle est aussi une discontinuité dont nous devons tenir compte dans notre réflexion. Nous commencerons par l'étude de la création nouvelle dans la Bible. Nous poursuivrons par une analyse de quelques textes du concile de Vatican II ainsi que de quelques théologiens

contemporains, pour voir comment articuler résurrection de la chair et création nouvelle.

1. La création nouvelle dans la Bible

a) L'Ancien Testament

Le Pentateuque contient deux récits de la création du monde (Gn 1–2) qui donnent du créé une description harmonieuse (Gn 1), voire paradisiaque (Gn 2). Il n'est donc pas étonnant qu'un certain nombre d'autres textes vétérotestamentaires y fassent plus ou moins explicitement référence. Cependant, il n'est pas toujours facile de déterminer si l'état du créé dont ils parlent reste intra-mondain, correspondant par exemple à l'établissement d'un roi parfait, ou s'il est d'une condition différente de l'actuelle⁴⁷. Quoi qu'il en soit, il s'agit toujours d'une réalisation future qui dépend de l'action de Dieu.

Un exemple suffira pour illustrer ce que nous venons de dire, le début du chapitre 11 du livre d'Isaïe (Is 11, 1-9). Ce texte parle d'un nouveau roi d'Israël issu de la souche de Jessé, père du roi David. Ce roi à venir exercera une justice parfaite dans son royaume (vv. 4-5). Il en découlera une paix universelle qui peut être vue comme la paix eschatologique, miroir de la paix des origines⁴⁸. Cette paix s'étend en effet à toute la création y compris le monde animal⁴⁹, bien qu'il soit aussi possible de l'interpréter de manière allégorique en l'appliquant à la paix entre les peuples⁵⁰. Mais, l'idée que la paix s'étende aussi aux animaux est reprise à la fin du livre, où elle est intégrée à l'annonce explicite d'une création nouvelle : « voici que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle, on ne se souviendra plus du passé, il ne reviendra plus à

47 Il se peut que les auteurs de ces passages n'avaient pas en tête une distinction aussi nette entre ce que nous mettons de nos jours derrière intra-mondain d'un côté et création nouvelle de l'autre.

48 Cf. Edmond JACOB, *Esaïe 1-12*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 164.

49 En Os 2, 20 se trouve un passage similaire dans un contexte évoquant la restauration de l'union entre Dieu et son peuple.

50 Cf. Edmond JACOB, *Esaïe 1-12*, *op. cit.*, p. 164.

l'esprit » (Is 65, 17), allant de pair avec la disparition des « sagesse anciennes » (Is 65, 16). Même si cette partie du livre n'est pas du même auteur que celui du premier texte, il n'empêche qu'à l'édition finale du livre ces deux passages se retrouvent ensemble s'éclairant l'un par l'autre.

Le moment d'une intervention divine particulière est appelé par l'Écriture « jour du Seigneur » (*yôm yhw*). On trouve cette expression par exemple en Amos 5, 18. Ce texte déclare que, pour un peuple désobéissant, ce jour pourrait être un jour de châtement, alors qu'initialement, si le peuple avait suivi les commandements de Dieu, il aurait un été un jour d'accomplissement⁵¹. Il en est de même en Isaïe où un passage présente ce jour de l'intervention divine comme celui du châtement pour la méchanceté et pour le mal exercé (Is 13, 11), dressant ainsi un tableau complémentaire à celui de la paix perpétuelle annoncée au chapitre 11. Comme pour l'établissement de la création nouvelle, il n'est pas évident de savoir si le châtement annoncé sera un événement intramondain ou transcendant. Dans le dernier cas il peut être considéré comme l'inauguration de la création nouvelle.

Un autre aspect évoqué par ces textes et concernant la fin concerne les événements cosmiques qui accompagnent le jour du Seigneur. Le verset Is 13, 10 parle de l'obscurcissement des corps céleste, de même Am 5, 20 évoque les ténèbres et l'obscurité du Jour du Seigneur.

b) Le Nouveau Testament

Deux textes du Nouveau Testament parlent explicitement de la création nouvelle. Dans la deuxième épître de Pierre, une partie (3, 5-13) est dédiée à une mise en garde contre de faux enseignements qui sont issus de la philosophie grecque de l'époque et qui nient la création du monde par Dieu et la parousie du Christ, mais postulent un monde éternel⁵². L'auteur précise, en

51 Cf. Jan T NELIS, André LACOCQUE, article « Jour de Yahvé », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 688 sq.

52 Cf. Édouard COTHENET, « Les épîtres de Pierre », in *Les dernières épîtres*, Bayard, Paris, 1997, p. 184.

résumé, que Dieu a créé le monde par sa parole (v. 5), que le monde actuel va vers un jugement qui éliminera les impies (v. 8) mais que Dieu veut donner une chance aux hommes de se repentir (v. 9), qu'au jour du Seigneur, qui viendra de manière inattendue, le monde tel que nous le connaissons disparaîtra (vv. 10-11) et que nous attendons des cieux nouveaux et une terre nouvelle où la justice habitera (v. 13). Même si le premier but de ce texte est sans doute de constituer un avertissement moral disant que si le monde nouveau est un monde de justice, il faut pas négliger cette dernière dans le monde actuel⁵³, il contient néanmoins une la révélation au sujet de la non-éternité du monde et de l'avènement d'une création nouvelle.

La vision relatée à la fin du livre de l'apocalypse parle de l'avènement de la création nouvelle (Ap 21, 1) en reprenant l'expression « terre nouvelle et cieux nouveaux » rencontrée en Is 65, 17. Cet avènement est identifié à l'arrivée de la Jérusalem nouvelle qui est la demeure de Dieu avec les hommes (vv. 2-3), affirmation attestée par la parole de celui qui est sur le trône : « Voici, je fais toutes choses nouvelles » (v. 5). Selon Pierre Prigent, il y a deux façons d'imaginer le renouvellement final venant de Dieu : il peut être vu comme une purification lente et progressive ou comme une intervention créatrice de Dieu analogue à celle de la création première. Ici, le texte se situe dans la deuxième catégorie mais on peut remarquer qu'il n'est pas question d'une catastrophe finale⁵⁴. On peut supposer que, pour l'auteur du livre de l'Apocalypse, il était plus important de dire que Dieu allait intervenir pour créer un cadre nouveau pour une vie nouvelle, plutôt que de donner des détails sur les modalités de cet avènement. L'interprétation des éléments physiques dans le texte peut être plus ou moins spirituelle. Ainsi, par exemple pour Prigent, la disparition de la mer (v. 1) pourrait vouloir dire la disparition de tous les dangers⁵⁵. Pour Eugenio Corsini, qui va dans le même sens, il n'est pas question de

53 Cf. *ibid.*, p. 186. Cette idée sera reprise par Gaudium et Spes au n° 39, voir ci-dessus.

54 Cf. Pierre PRIGENT, *L'apocalypse de saint Jean*, *op. cit.*, p. 454 sq.

55 Cf. *ibid.*, p. 456.

l'anéantissement de la création physique actuelle, ce qui est décrit concerne uniquement le domaine spirituel⁵⁶.

Les évangiles synoptiques contiennent aussi un passage qui parle de la dimension cosmique de l'avènement du Fils de l'homme à savoir de l'ébranlement de étoiles dans le ciel avant le rassemblement des élus (Mt 24, 29-31 ; Mc 13, 24-27 ; Lc 21, 25-27). Selon Pierre Bonnard, il semble clair que le règne messianique annoncé par le Christ ne désigne pas une réalité terrestre⁵⁷. Il faut voir dans le cataclysme annoncé un « renouvellement final de toutes choses⁵⁸ ». Le récit de la passion dans l'évangile de Matthieu (27, 51 sq.) mentionne, à la différence des autres évangiles, des événements reliés à l'avènement de la création nouvelle. Il s'agit du voile du Temple qui se déchire, d'un tremblement de terre et de la résurrection corporelle de saints qui étaient déjà morts (*sômata tôn kekoimêmenôn hagiôn êgerthêsan* ; v. 52). Ces versets peuvent se comprendre dans le sens que la création nouvelle est déjà amorcée.

Au plan de l'individu, nous pouvons remarquer l'expression « créature nouvelle » (*kainê ktisis*) qui annonce le statut d'un humain qui est en Jésus-Christ sur terre et qui anticipe ainsi celui qu'il aura dans la création nouvelle. Nous la trouvons en 2 Co 5, 17 et en Ga 6, 15.

Finalement et en complément de ce qui précède et de notre analyse de 1 Co 15, nous en présentons ici un aspect plus spécifiquement lié à la création nouvelle. Il s'agit de l'expression « afin que Dieu soit tout en tout » (*hina ê ho theos ta panta en pasin*) de 1 Co 15, 28, qui est souvent tronquée de son subjonctif pour donner « Dieu sera tout en tous »⁵⁹. Une question grammaticale

56 Cf. Eugenio CORSINI, *L'Apocalypse maintenant*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1984, p. 280.

57 Cf. Pierre BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 352, note 1.

58 *Ibid.*, p. 353.

59 En Col 3, 11 se trouve, dans un contexte parlant d'une réconciliation totale entre hommes, la même expression *ta panta kai en pasin Christos*, mais n'ayant plus « Dieu » comme sujet mais « le Christ ». La Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) signale à cet endroit la possibilité d'une traduction par un neutre. En Ep 1, 15-23 il est question de la plénitude et l'accomplissement apportés par Jésus-Christ. Le paragraphe se termine par la phrase « la plénitude de celui qui remplit tout en tout » (*to plêrôma tou ta panta en pasin plêroumenou*). La TOB utilise une périphrase, par contre la Bible de Jérusalem traduit

majeure qui se pose est de savoir si l'auteur veut dire « en tous » (masculin désignant les humains, traduction de la Bible de Jérusalem et de la Traduction Œcuménique de la Bible) ou « en tout » (neutre désignant tout le créé). De Surgy et Carrez penchent pour la traduction « tous », qui ne désigne alors que les humains⁶⁰. Cela permet de voir dans le « être dans » une pénétration par l'amour et la vie, ce qui rejoint l'interprétation de l'expression « corps spirituel » comme un corps vivant grâce à l'Esprit de Dieu. Pour Quesnel par contre, il faut choisir le neutre plus englobant car les occurrences précédentes du terme *pas* sont des neutres et « le vocabulaire de la totalité est omniprésent dans la péricope⁶¹ ». Senft abonde dans le même sens⁶². Il insiste sur la soumission définitive des puissances adverses et la régence du Christ. Dans tous les cas, cette expression peut servir soit comme prémisse soit comme conclusion d'une réflexion sur la création nouvelle.

On peut considérer que les textes bibliques qui parlent de ce qui devrait se passer au moment de la création nouvelle sont plus ou moins explicites, sans être toujours cohérents entre eux. L'avènement de la création nouvelle est vu tantôt comme un événement transcendant l'histoire qui n'est pas connaissable d'avance, tantôt comme arrivant dans un futur historique en continuité avec le présent. L'Ancien Testament présente les deux perspectives, alors que le Nouveau Testament privilégie la première d'entre elles. Beaucoup de ces textes tiennent l'avènement de la création nouvelle comme une action créatrice spéciale, et non pas une transformation de la création première, de la part de Dieu. Ceci entraîne pour certains de ces passages la disparition de la création première. Enfin, le commencement de la nouvelle création est associée par les textes néotestamentaires à la résurrection de Jésus-Christ. L'Église, dans son universalité, représenterait le début de la création nouvelle et le Christ

bien par un neutre : « la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout ».

60 Cf. Paul DE SURGY, Maurice CARREZ, *Les épîtres de Paul*, *op. cit.*, p. 125.

61 Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, *op. cit.*, p. 383. Voir aussi p. 386 et p. 389.

62 Cf. Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, *op. cit.*, p. 200.

remplirait totalement chacun de ses membres⁶³. Pour nous, il est important de retenir que la création nouvelle peut être constituée des personnes humaines mais aussi d'autres choses avec une matière et des lois différentes de celles que nous connaissons.

2. La création nouvelle dans la théologie contemporaine

Après avoir présenté la création nouvelle dans l'Écriture, nous nous intéressons à ce que cette doctrine est devenue au long de l'histoire de la théologie chrétienne. En fait, elle n'a pas connu vraiment de développement avant la seconde moitié du XX^e siècle⁶⁴. Un premier développement est venu avec le concile Vatican II que nous abordons maintenant.

a) Les textes de Vatican II concernant la création nouvelle

Le concile de Vatican II évoque, plus ou moins longuement, dans trois documents la question de la création nouvelle : les constitutions *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* ainsi que le décret *Apostolicam Actuositatem*.

Le chapitre 7 (n^{os} 48 à 51) de *Lumen Gentium* intitulé « le caractère eschatologique de l'Église en pèlerinage et son union avec l'Église du ciel », explicite la tension entre ce qui est déjà réalisé de l'achèvement de l'Église par la venue du Christ et ce qui reste encore à concrétiser (n^o 48) ainsi que les liens entre les membres de l'Église déjà parvenus à l'accomplissement et ceux qui se trouvent encore sur terre (n^{os} 49 et 50). Selon Paolo Molinari, le chapitre veut élargir la perspective en passant d'une eschatologie perçue surtout au niveau de l'individu à la prise de conscience d'une transformation globale de l'Église, voire du monde entier, par l'union avec le Christ⁶⁵. Il invite en même

63 Cf. Chantal REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, Paris, Cerf, 2004, p. 76 sq.

64 Cf. Markus KNAPP, article « Herrschaft Gootes », dans *LThK*, vol. 5, col. 133.

65 Cf. Paolo MOLINARI, « Caractère eschatologique de l'Église pérégrinante et ses rapports avec l'Église céleste », dans *Vatican II: l'Église de Vatican II*, vol. III, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 51c, 1966, p. 1193 sq.

temps à avoir une vision équilibrée entre incorporation de tous dans le corps mystique du Christ et préservation d'une personnalité individuelle⁶⁶. Il nous semble que les pères conciliaires voulaient appuyer la continuité qu'il peut y avoir entre l'Église sur la terre (et bien sûr ses membres) et celle qui est au ciel, sans faire croire que les choses se précipitent, mais en précisant bien que c'est un processus continu et en quelque sorte voulu et prévu par Dieu.

Si, pour parler de la création nouvelle, *Lumen Gentium* met plus l'accent sur l'Église, la constitution pastorale *Gaudium et Spes* s'intéresse davantage au devenir des réalisations humaines au chapitre 3 (n^{os} 23 à 32), dédié à l'activité humaine dans l'univers. En s'appuyant sur Gn 1, 26-27, le texte affirme la valeur du travail, activité qui relève de l'image de Dieu en l'homme (n^{os} 34 et 37). Mais, le péché fait que le travail peut aussi être utilisé à mauvais escient, car malgré tout ce qu'il a de positif, il n'est jamais à l'abri de la vanité et de la malice. Ce n'est que dans la création nouvelle que cet état de fait peut être dépassé (n^o 39) : « la charité et ses œuvres [y] demeureront et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité ». Même s'il ne faut pas confondre progrès technique et croissance du Règne du Christ, le premier peut avoir une valeur pour le second par ses bons fruits tandis que les aspects problématiques subiront purification et transfiguration. On peut voir dans ce paragraphe à la fois l'affirmation d'une continuité qui donne aux réalités terrestres « une destinée durable, une valeur d'éternité⁶⁷ » ; mais aussi une discontinuité parce que c'est « Dieu [qui] réalise parfaitement ce qui ne pouvait “aboutir” sans lui⁶⁸ ». Rien n'oblige à considérer que la fin se présente comme une explosion catastrophique, il vaut mieux la voir comme une somme de changements qualitatifs⁶⁹.

Le dernier texte sur la création nouvelle figure dans le décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam Actuositatem*. Il parle dans le chapitre 2 (n^{os} 5

66 Cf. *ibid.*, p. 1197.

67 Gustave THILS, « L'activité humaine dans l'univers », dans *Vatican II: L'Église dans le monde de ce temps*, vol. II, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 65b, 1967, p. 300.

68 *Ibid.*

69 Cf. *ibid.*, p. 301.

et 7) de la sainteté comme l'un des buts à atteindre par l'apostolat⁷⁰, de la destinée du monde. « Bien que ces ordres [spirituel et temporel] soient distincts, ils sont liés dans l'unique dessein divin ; aussi Dieu lui-même veut-il, dans le Christ, réassumer *le monde tout entier*, pour en faire *une nouvelle créature* en commençant dès cette terre et en lui donnant sa plénitude au dernier jour » (n° 5, nous soulignons). Cette phrase reprend et résume les affirmations traditionnelles de l'eschatologie chrétienne. Le texte précise aussi (n° 7) l'importance de la création non-humaine. Elle a une valeur et une bonté propres, elle a été faite pour servir les hommes et a une destinée commune avec eux : « il a plu à Dieu de rassembler toutes les réalités, aussi bien naturelles que surnaturelles, en un seul tout dans le Christ “pour que celui-ci ait la primauté en tout” (Col 1, 18). Cette destination, loin de priver l'ordre naturel de son autonomie, de ses fins, de ses lois propres, de ses moyens, de son importance pour le bien des hommes, rend au contraire plus parfaites sa force et sa valeur propre ; elle le hausse en même temps au niveau de la vocation intégrale de l'homme ici-bas. »

Le concile affirme ainsi une destinée collective, par le biais de l'Église, pour le monde dans sa totalité, qui est l'union avec Jésus-Christ. Cet accomplissement comportera aussi les réalisations humaines achevées par Dieu.

b) *Étude de théologiens contemporains*

Les différents auteurs sont plus ou moins prolixes quant à l'importance qu'ils accordent au thème de la création nouvelle. Boros, par exemple, parle très discrètement d'une « transformation de l'univers⁷¹ » déjà commencée par le Christ. Plus loin en parlant du retour du Christ, il insiste que, même si les

⁷⁰ À côté du renouvellement chrétien dans l'ordre temporel et de l'action caritative. Cf. Achille GLORIEUX, « Histoire du décret “Apostolorum Actuositatem” sur l'Apostolat des laïcs », dans *Vatican II: L'apostolat des laïcs*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 75, 1970, p. 129.

⁷¹ *Umformung des Alls.* Ladislaus BOROS, *Erlöstes Dasein*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1965, p. 119.

hommes entrent dans la vie du Christ, ils ne perdent pas pour autant leur individualité (*Eigenpersönlichkeit*). Pour lui, la vie chrétienne correspond au devenir un avec le Christ⁷².

Ruiz de la Peña met en avant la solidarité entre l'homme et le cosmos, au sens de tout ce qui est créé, pour justifier la foi en une création nouvelle et pas seulement un accomplissement de l'homme, les deux vont de concert, la création n'est pas seulement la scène de l'histoire humaine⁷³. Cette solidarité est aussi fondée bibliquement et Ruiz de la Peña signale qu'il ne faut pas se contenter d'une interprétation purement symbolique de ce que dit l'Écriture à ce sujet. Il précise que le Concile de Vatican II s'est aussi penché sur le sujet en incluant la création non-humaine dans l'accomplissement, en particulier dans *Gaudium et Spes* n° 39. Il aborde ensuite une question importante pour notre travail, celle de savoir si la création nouvelle est une transformation de la première (dans ce cas l'on pourrait parler de création *ex vetere*) ou un remplacement de la première création par une nouvelle (et de ce fait une destruction voire une disparition suivie d'une création *ex nihilo*). Il parle d'un « schéma *substitutif* propre à l'apocalyptique⁷⁴ » ne permettant pas la continuité et argumente en sa défaveur en disant qu'il ne faut pas donner trop d'importance littérale au catastrophisme de 2 P 3, 5-13, qui parle de la dissolution de tout au Jour du Seigneur. Il remarque en plus qu'un tel schéma de rupture est surtout dû à un dualisme qui n'a pas lieu d'être. Il faut par contre veiller à garder l'équilibre entre deux écueils, le premier qu'il appelle « eschatologisme » et qui implique une fuite du siècle et le second qu'il qualifie d'« incarnationisme » selon lequel les hommes peuvent déclencher l'accomplissement par eux-mêmes sans nécessité d'une intervention de Dieu. Cela rejoint la notion de réserve eschatologique (*eschatologischer Vorbehalt*) utilisée par Metz pour signifier que, malgré tout ce que les hommes peuvent arriver à

72 Cf. *ibid.*, p. 128.

73 Cf. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La orta dimensión – Eschatología cristiana*, op. cit., p. 226.

74 *Esquema sustitutivo, propio de la apocalíptica*. *Ibid.*, p. 232. (L'auteur souligne).

faire, l'initiative finale vient de Dieu⁷⁵. De plus, selon certains, la connaissance que l'homme peut avoir de ce qui est encore à venir est très limitée⁷⁶. Cependant, à notre avis, il faut analyser ce qui pourrait persister de la première création dans la nouvelle. En s'appuyant de nouveau sur un passage de *Gaudium et Spes* (n° 39) disant que la charité et ses œuvres demeureront, Ruiz de la Peña conclut qu'une exigence minimale est de considérer que ce ne sont pas les réalisations concrètes du travail humain, mais plutôt les valeurs vécues qui permettent une vie plus humaine. Ce serait là une forme d'« eschatologisme modéré » pour lequel la continuité se situe dans un « condensé spirituel-surnaturel de l'activité humaine⁷⁷ ». Mais ce que dit le Concile de Vatican II dans *Gaudium et Spes* (n° 34) au sujet du travail humain va plus loin : l'activité humaine dans tous les domaines visant à améliorer les conditions de vie des hommes correspond au dessein de Dieu et ces activités sont à considérer comme un signe de la grandeur divine. De la même manière que l'homme doit, en vue de sa justification, coopérer en acceptant de recevoir la grâce, il doit aussi participer à une certaine collaboration intra-mondaine pour préparer la venue de la nouvelle création. Ce qui est créé par l'homme n'est pas voué à la destruction mais à l'accomplissement par l'action de Dieu.

Pour Ratzinger, qui parle du « ciel » (*Himmel*) et de son fondement christologique plutôt que de nouvelle création⁷⁸, la transformation est certes totale, mais sa manière de la décrire ne suggère rien de brutal. Il s'agit plutôt d'un processus lent de transformation par la gloire divine. Le ciel correspond alors à un rassemblement progressif des membres dans le corps du Christ.

Küng met en garde contre une représentation de la création nouvelle appuyée trop sur des éléments sensibles, tels que l'on peut les trouver dans certains textes bibliques (ou même les représentations véhiculées par d'autres

75 Cf. Tiemo Rainer PETERS, article « Eschatologischer Vorbehalt », dans *LThK*, vol. 3, col. 880.

76 Voir par exemple Adolphe GESCHÉ, *La destinée*, vol. V, Paris, Cerf, coll. « Dieu pour penser », 1995, p. 190 sq.

77 *Destilado espiritual-sobrenatural de la actividad humana*. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La orta dimensión – Eschatología cristiana*, op. cit., p. 234.

78 Cf. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 256 sq.

traditions religieuses). En même temps il précise, comme le fait aussi Ruiz de la Peña, qu'il n'est pas pertinent d'écarter totalement ces éléments pour se retrouver avec une représentation purement suprasensible⁷⁹. Il essaie pour sa part de donner un contenu à cette création nouvelle, qui s'appuie sur ce qu'il nomme les « grandes notions hautement symboliques de l'homme : vie, justice, liberté, amour, salut⁸⁰ ». Cela nous semble judicieux parce que, comme il le dit lui-même, ce sont là des notions centrales de l'Écriture, et même si elles sont abstraites, elles sont assez palpables dans une vie humaine. La création nouvelle correspond ainsi au « règne de la liberté parfaite, de la justice qui surmonte tout et de l'amour infini⁸¹ » et « constitue le salut définitif : la *vie éternelle* — pour l'homme et pour le monde, une vie sans souffrance ni mort, dans la plénitude d'un éternel présent⁸² ». Une des caractéristiques de la création nouvelle est son éternité dont Küng dit qu'elle n'est pas un temps linéaire sans fin, ni une immuable intemporalité, mais plutôt une parfaite maîtrise du temps par Dieu⁸³.

Kehl se pose la question de la relation entre la fin physique du monde et l'accomplissement venant de Dieu⁸⁴. Il importe peu, selon lui, que le monde concerné soit la terre, comme biotope des humains, ou l'univers entier. Par contre, il n'est pas possible d'identifier la fin du monde avec l'accomplissement final venant de Dieu, de la même manière qu'il n'est pas possible d'identifier la mort, éventuellement brutale, d'une personne avec son accomplissement auprès de Dieu. Il faut aussi distinguer entre la fin de la possibilité de la vie humaine sur terre qui serait due à des événements cosmiques indépendants de la volonté humaine et la fin due à une activité humaine destructrice. Ce dernier cas serait le résultat d'un abus dans la mise en œuvre de la liberté donnée par Dieu aux hommes pour participer à l'acte créateur.

79 Cf. Hans KÜNG, *Vie éternelle?*, *op. cit.*, p. 300.

80 *Ibid.*, p. 302.

81 *Ibid.*, p. 303.

82 *Ibid.*

83 Cf. *ibid.*

84 Cf. Medard KEHL, *Dein Reich komme – Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, *op. cit.*, p. 247 sq.

L'accomplissement doit inclure tous les hommes pas seulement d'un point de vue quantitatif, mais surtout d'un point de vue qualitatif pour toutes les réponses humaines possibles à l'amour de Dieu. La fin des temps (*Jüngste Tag*) ne sera pas nécessairement la destruction du monde en un moment, mais la « fin du processus d'accomplissement universel dans lequel *tous* les hommes (qui y sont prêts) meurent en entrant dans la vie de la Résurrection⁸⁵ ». C'est un processus continu qui s'arrêtera quand tous les hommes seront morts. La réflexion de Kehl, même si elle ne dit pas grand-chose sur la création nouvelle, permet néanmoins de penser le lien entre fin du monde et création nouvelle, lien qui chez d'autres auteurs est souvent laissé de côté.

Nous pouvons retenir de ce rapide examen, qu'au sujet de la création nouvelle, une grande diversité des contenus, tant des textes bibliques que des réflexions des théologiens. Cela se comprend car il y a un va-et-vient constant entre des réalités qui sont considérées continues et d'autres qui sont considérées discontinues. Nous retenons pour la suite que la création nouvelle a déjà commencé et qu'elle s'achèvera grâce à l'action créatrice de Dieu à un moment non prédictible. Il n'est pas évident de savoir s'il faut s'attendre à des chamboulements catastrophiques ou non. Mais, quelle que soit l'hypothèse retenue, la création nouvelle ne sera pas une deuxième création *ex nihilo* et le résultat en sera la présence totale du Christ dans tout ce qui existera alors. Cette transformation inclura la partie de l'œuvre humaine qui était en conformité avec l'amour divin. Mais il pourra s'agir, en même temps, de mener à une forme d'accomplissement le créé non-humain. Cet accomplissement ne consiste pas dans la disparition de la matière mais plutôt dans le fait qu'elle reçoit par l'action divine des propriétés différentes, que nous ne connaissons pas, et qui peuvent être associées à l'entrée en vigueur d'autres lois de la nature.

85 *Das Zu-Ende-Kommen des universalen Vollendungsprozesses, in dem alle (dazu bereiten) Menschen in das Leben der Auferstehung hineinsterven. Ibid., p. 249. (L'auteur souligne).*

III. Continuité de la personne et résurrection de la chair

La réflexion sur la résurrection de la chair est pour des raisons évidentes associée à celle du nombre d'étapes dans l'existence après la mort d'une personne que nous avons traité au chapitre précédent. Cependant, si le nombre d'étapes est une question importante pour rendre compte de la continuité de la personne, ce que nous allons voir concernant la résurrection de la chair est en dernière instance indépendant de l'existence ou non d'un état intermédiaire. Nous rappelons aussi, de la même façon que nous l'avons fait pour l'état intermédiaire, que notre but n'est pas de défendre l'une ou l'autre conception de la résurrection (sauf à éliminer celles qui se montreraient globalement contraires à la tradition chrétienne ou totalement incompatibles avec le modèle anthropologique que nous avons développé jusqu'ici). Nous tentons plutôt de rendre compte de la continuité de la personne au moment de la résurrection de la chair.

Dans cette section, nous allons analyser le positionnement de certains théologiens contemporains par rapport à la résurrection de la chair, plus particulièrement sous l'angle de la corporéité matérielle. Nous allons voir que, malgré leurs divergences, tous les auteurs étudiés affirment le maintien de l'intégrité de la personne dans la résurrection et que, dans cette intégrité, la condition matérielle du corps joue un rôle.

1. Importance de l'intégrité de la personne

Un point central du débat sur la résurrection de la chair est l'intégrité de la personne dans l'accomplissement. Celle-ci pose aussi la question du devenir de la matière au moment de la résurrection et dans la création nouvelle. Un corollaire en est de savoir s'il faut se contenter de parler d'« état » pour les

ressuscités ou si l'on peut aller jusqu'à parler de « lieu »⁸⁶. Bernard Prusak passe en revue un certain nombre de positions de théologiens contemporains⁸⁷. Il commence par constater qu'au XX^e siècle on a besoin d'une autre manière de parler de la résurrection de la chair et de l'identité qu'à l'époque de la scolastique. Nous savons par ailleurs que le sujet de la résurrection de la chair a été pendant longtemps quelque peu délaissé par la théologie et la pastorale. On se contentait de parler de « salut des âmes » et de « cure d'âme » sans prendre en considération les corps auxquels ces âmes étaient associées de quelque manière que ce soit. Ce n'est qu'au XX^e siècle que la question de la destinée du corps a repris de l'importance⁸⁸.

Parmi les théologiens pris en compte par Prusak dans son article, on peut constater, malgré des divergences sur certains points, qu'il existe un consensus plus important qu'on ne pourrait le penser de prime abord. Il s'agit de l'intégrité de la personne. C'est ce que manifestent les titres que Prusak donne aux différents paragraphes de son article. Par exemple, la première position de Rahner, acceptant encore deux étapes avec l'âme se trouvant après la mort dans une relation pancosmique, est intitulé « L'humain entier dans une relation pancosmique » ; la conception que Ratzinger défend dans son ouvrage *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* est présentée sous le titre « Résurrection du "soi/personne" » ; le paragraphe sur la pensée de Schillebeeckx est intitulé « Résurrection de l'individu/personne » et la position tardive de Rahner postulant la résurrection dans la mort « Accomplissement de l'individu entier ». On voit que l'intégrité de la personne joue un rôle central pour tous les théologiens considérés. Comme nous l'avons dit (chap. 3, § I-2-b-i), pour Rahner cela comporte surtout l'histoire de la liberté de la personne, alors que pour Ratzinger, par contre, on ne peut pas penser l'accomplissement sans la matière. Ainsi, même s'ils divergent sur l'importance de la matière telle que

86 Voir par exemple Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, *op. cit.*, p. 252.

87 Cf. Bernard P PRUSAK, « Bodily Resurrection in Catholic Perspectives », *Theological Studies*, vol. 61, n° 1, 2000.

88 Cf. P. GUILBERT, article « Résurrection », dans *Catholicisme*, vol. 12, col. 995 sq.

nous la connaissons ou sur d'autres aspects, aucun des théologiens ne défend une position qui voudrait enlever quelque chose aux ressuscités. Chacun s'efforce de montrer que son modèle respecte l'intégrité de la personne, en dépit de ce qu'il contient comme changements subis par la personne.

2. Différentes conceptions théologiques de la résurrection de la chair

Avec les auteurs considérés précédemment, nous allons étudier l'importance que chacun donne à la corporéité et à son rôle dans la continuité de la personne. Remarquons d'emblée que parler d'une continuité de la corporéité n'implique pas que la corporéité de la création nouvelle soit identique à celle de la création première. C'est pourquoi nous prenons aussi en compte l'importance accordée à la matérialité du corps ressuscité. Ted Peters montre⁸⁹ qu'existe un large éventail entre deux positions extrêmes représentées l'une par ceux qui défendent une résurrection du corps biologique, c'est-à-dire d'une matérialité identique à celle que nous connaissons, mais sans décadence ni mort, et l'autre par ceux qui considèrent une résurrection sans corporéité matérielle.

a) Résurrection avec une corporéité nécessairement matérielle

Selon les auteurs classés dans cette catégorie, il n'est pas possible de parler de résurrection sans l'existence d'un corps matériel. Nous trouvons d'abord ceux qui défendent une matérialité stricte pour le monde et qui ne peuvent pas faire autrement que de penser la résurrection comme impliquant une corporéité matérielle. Ensuite, nous avons les théologiens qui utilisent l'émergentisme et qui de ce fait considèrent qu'un esprit ne peut pas exister sans support matériel. Finalement, il y a ceux qui insistent sur la matérialité

89 Cf. Ted PETERS, « Resurrection: The Conceptual Challenge », dans *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2002.

simplement par souci de concevoir un accomplissement le plus englobant possible. Nous reprenons dans le même ordre ces trois groupes d'auteurs.

(1) Nous commençons cette présentation avec Grégoire de Nysse, qui n'est certes pas un auteur contemporain, mais sa position est intéressante et éclairante pour la suite. Pour lui, même si l'âme est sans corps après la mort, la résurrection finale est nécessairement matérielle. Il refuse ainsi une vision platonicienne selon laquelle la mort serait une libération pour l'âme. Il rend compte de la résurrection de la chair de la manière suivante. Les parties qui ont formé un corps donné et qui ont été dispersés après la mort sont réassemblées à la résurrection, seule manière, pour Grégoire, de garantir l'identité numérique entre la personne ressuscitée et la personne ayant vécu sur terre⁹⁰. Cette opération est possible selon Grégoire, parce que l'âme de la personne a suivi les éléments matériels au cours du temps, même quand ils étaient dispersés⁹¹. S'agissant de l'importance du corps après la mort, nous pouvons faire un rapprochement avec deux auteurs contemporains, Peter van Inwagen et Dean Zimmerman. Dans un certain sens, ils vont plus loin que Grégoire parce qu'ils ont développé une conception matérialiste de la personne selon laquelle il n'y a pas d'âme. Le corps vivant est alors le seul support possible de la personne et doit donc exister sans discontinuité si l'on veut éviter une lacune temporelle entre la mort et la résurrection. Examinons de plus près les conceptions de ces auteurs.

Van Inwagen propose qu'à la mort d'une personne, Dieu remplace le corps de celui qui vient de décéder par un simulacre qui ressemble en tout au cadavre, sauf que ce n'est pas lui mais quelque chose qui le remplace⁹². Le corps, ayant constitué la personne et ayant vécu sur terre, est emporté par Dieu. L'auteur ne précise pas la destinée de ce corps, ni d'autres événements subséquents. Cependant, ce n'est pas vraiment l'objet de son article qui veut

90 Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur l'âme et la résurrection*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1995, p. 126.

91 Cf. *ibid.*, p. 124 sq.

92 Cf. Peter VAN INWAGEN, « The Possibility of Resurrection », *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 9, n° 2, 1978.

seulement proposer une solution, à notre avis très coûteuse, pour contourner le problème de la lacune temporelle et surtout celui de la recréation nécessaire du corps. En effet, tout ré-assemblage une fois le corps disloqué est pour van Inwagen une recréation par Dieu et non la continuation de la personne initiale. On peut néanmoins remarquer que dans un post-scriptum de 1997⁹³, l'auteur dit qu'il ne pense plus que cette théorie soit la seule possibilité pour un Dieu tout-puissant de faire ressusciter les personnes.

Dean Zimmerman a élaboré de son côté le « modèle de l'ascenseur en chute libre » (*falling elevator model*)⁹⁴. Il postule qu'à la mort d'une personne, Dieu duplique par fission son corps, plutôt que de le soustraire et de le remplacer par une copie, comme c'est le cas dans le modèle de van Inwagen. Mais le résultat de cette fission n'est pas deux corps vivants (qui seraient des indiscernables) mais un exemplaire mort qui reste en tant que cadavre sur terre et un exemplaire vivant, assurant la continuité, qui se retrouve dans l'au-delà. Le nom du modèle vient d'une action vue parfois dans des dessins animés : un personnage se trouve dans un ascenseur en chute libre et peut s'en sauver en sautant dehors juste avant l'impact de la cabine au sol. Pour Zimmerman la fission a lieu au dernier moment et l'exemplaire vivant est sauvé dans l'au-delà alors que l'exemplaire cadavre reste après la mort représentée par l'impact. Contrairement à van Inwagen, Zimmerman a continué à défendre sa thèse contre les objections venant d'autres philosophes⁹⁵.

(2) Comme nous l'avons vu (chap. 2, § II-2), Peacocke, défend une émergence ontologique avec un pouvoir causal descendant et un potentiel de transformation de ce qui a émergé aux niveaux supérieurs sur les niveaux

93 Cf. Peter VAN INWAGEN, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, Boulder (CO), Westview Press, 1998.

94 Cf. Dean ZIMMERMAN, « The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model », dans Michael REA (éd.), *Oxford Readings in Philosophical Theology, vol. II*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

95 Cf. Dean ZIMMERMAN, « Bodily Resurrection: The "Falling Elevator" Model Revisited », dans Georg GASSER (éd.), *Personal Identity and Resurrection*, Farnham, Ashgate, 2010.

inférieurs. Concernant la résurrection de Jésus-Christ, il insiste sur les deux points suivants. D'une part, les apparitions ne sont pas seulement un phénomène psychologique pour ceux qui les ont vues, leur permettant de comprendre qui est le Ressuscité⁹⁶, et d'autre part, pour lui, le tombeau vide n'est pas important. Il ne dit pas que le tombeau n'était pas vide, mais que, pour sa réflexion sur la modalité de la résurrection, ce fait n'a pas besoin d'être pris en considération. De plus, pour rendre compte de la résurrection de toutes les autres personnes, Peacocke estime que le tombeau vide serait plutôt problématique, vu la dégradation manifeste de tous les autres corps après la mort⁹⁷. Sa manière de présenter la résurrection de Jésus-Christ le fait penser à un phénomène d'émergence de quelque chose de nouveau à partir de ce qui existe. Mais, il ne dit pas qu'il s'agit d'un phénomène d'émergence comme ceux décrits jusque là, le corps du Ressuscité est bien une réalité ontologique nouvelle⁹⁸. Cette réalité nouvelle exerce une influence sur les disciples qui changent d'attitude à la vue du Ressuscité. Ce changement d'attitude revêt une très grande importance dans l'opinion de Peacocke, car il est dû à une conjonction complexe de facteurs comprenant la vie de Jésus, le contexte historique et bien sûr la résurrection elle-même⁹⁹.

Par rapport à ce qu'il dit de celle du Christ, Peacocke ne parle pas beaucoup de la résurrection des personnes en général. Il précise néanmoins qu'il s'agirait d'une « action de Dieu survenant au-delà de l'ordre naturel, dans lequel nos corps physiques sont les porteurs de notre identité personnelle, en nous apportant, après notre mort biologique, un nouveau mode d'expression de

96 Cf. Arthur PEACOCKE, *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, *op. cit.*, p. 33.

97 Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, *op. cit.*, p. 332.

98 Peacocke a d'ailleurs des propos similaires sur la présence réelle dans l'eucharistie.

99 Cf. Arthur PEACOCKE, *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, *op. cit.*, p. 34. Voir aussi l'article d'hommage de N. Murphy à A. Peacocke : Nancey MURPHY, « Arthur Peacocke's naturalistic Christian faith for the twenty-first century: a brief introduction », *Zygon*, *op. cit.*

notre personnalité et de notre identité individuelles¹⁰⁰ ». Il continue en disant qu'il doit s'agir d'une nouvelle manière d'être incarné pour la personnalité (*personhood*, au sens d'être une personne) qui pendant la vie terrestre « est exprimée dans et par, et dans un certain sens *est* notre corps¹⁰¹ ». Il met en note que le symbole des apôtres en disant résurrection du corps¹⁰² doit être compris comme désignant la personne entière et non le corps physique. La position de Peacocke est assez singulière, car elle s'intègre très bien dans sa vision du monde émergentiste. Elle met l'accent sur la réalité ontologique nouvelle de la corporéité du Ressuscité et, par là, de la corporéité de tous les ressuscités, un aspect de la résurrection auquel les autres théologiens s'intéressent moins, même s'ils affirment l'importance de la corporéité des ressuscités.

Nous nous sommes beaucoup servi des travaux de Nancey Murphy pour rendre compte de la vie de la personne au cours de sa vie terrestre, il est donc approprié de voir aussi ce qu'elle dit au sujet de la résurrection de la chair, d'autant plus qu'elle accorde une grande importance à l'identité personnelle¹⁰³. Elle refuse l'idée de la survie d'une âme immortelle, et puisqu'elle tient une conception physicaliste et émergentiste de la personne, elle affirme la nécessité d'un corps qui est sauvé avec le reste de la nature et ne se trouve pas en-dehors du cosmos. En revanche, elle dit qu'on peut concevoir un intervalle

100 *Act of God supervening beyond the natural order, in which our physical bodies are the vehicles of our personal identity, by providing us, after our biological death, with a new mode of expression of our individual personhood and identity.* Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, op. cit., p. 332.

101 *Is expressed in and through, and in some sense is, our bodies* (l'auteur souligne). *Ibid.*

102 Cf. *ibid.*, p. 428. La traduction anglaise, même dans la version catholique, donne en effet « *resurrection of the body* » là où en français on a « résurrection de la chair ». Cette façon de traduire *carnis* peut être retracé jusqu'au 16^e siècle. La question de savoir si c'est un changement délibéré introduit à cette époque ou non est toujours débattue. Cf. H. B. SWETE, « The Resurrection of the Felsh », *The Journal of Theological Studies*, vol. 70/71, 1917. Même la traduction anglaise du missel romain de 2008, réputée très fidèle au texte latin, a gardé *of the body*.

103 Cf. Nancey MURPHY, « The Resurrection Body and Personal Identity: Possibilities and Limits of Eschatological Knowledge », dans Ted PETERS, Robert John RUSSELL et Michael WELKER (éds.), *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2002.

entre la mort et la recréation d'un corps à partir d'une matière différente, ce qui rejoindrait d'une certaine manière la doctrine du *Seelenschlaf*, voire de la mort totale. L'idée qu'existerait une matière d'un autre type va de pair avec l'existence dans la création nouvelle de lois de la nature qui, selon Murphy, ne seraient plus celles que nous connaissons actuellement. Concernant la continuité de la personne, elle exige un certain nombre de points qui doivent être garantis pour que l'on puisse parler d'identité personnelle. Tout d'abord, comme le laisse entendre ce qui précède, le corps est indispensable, notamment pour les relations sociales qui font partie intégrante du Royaume de Dieu. Ensuite, pour être la même personne que sur terre, il faut que le caractère moral et les relations avec Dieu et les autres personnes puissent subsister. Tout cela suppose une forme de mémoire. Murphy précise qu'une mémoire objective n'est pas suffisante, il faut aussi une continuité de la conscience¹⁰⁴. Enfin, Murphy se réfère à Ward pour dire que les habitudes et dispositions font aussi partie de la personne et assurent son identité, malgré l'élimination de ses traits négatifs dans le Royaume. Finalement, pour Murphy, la création d'un corps similaire est envisageable parce qu'il aura les mêmes caractéristiques personnelles.

(3) Un autre théologien, Ratzinger, affirme que « Paul [...] n'enseigne pas la résurrection des corps, mais celle des personnes, et cela non pas par une reconstitution des "corps de chair", c'est-à-dire des composés biologiques, ce qu'il déclare expressément impossible ("ce qui est corruptible ne peut devenir incorruptible"), mais selon un mode nouveau de vie ressuscitée, tel qu'il est préfiguré en Notre Seigneur¹⁰⁵ ». Ratzinger tient cependant à l'accomplissement de la création où la matière a sa place. En effet, il s'oppose à Greshake pour qui la matière serait imperfectible¹⁰⁶, ce qui conduit à l'exclusion de la

104 Il nous semble qu'elle décrit ce que Baker appelle « perspective de première personne », sans le nommer ainsi.

105 Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 259.

106 Cf. Joseph RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 210.

matière de l'accomplissement. Ratzinger affirme au contraire qu'« il est certain que la dynamique du cosmos le conduit vers un but, vers une situation dans laquelle matière et esprit seront l'un et l'autre nouveaux et définitivement voués l'un à l'autre¹⁰⁷ ».

b) Résurrection par conservation de l'histoire personnelle dans une condition corporelle

Les théologiens de ce deuxième ensemble proposent des conceptions différentes de la résurrection quant à la continuité corporelle et à la matérialité de la corporéité. Mais toutes ces conceptions correspondent à une transformation ou à une reconstitution de la condition corporelle de la personne avec une conservation de son histoire. Ils insistent moins sur la matérialité de la corporéité que les théologiens de l'ensemble précédent.

Rahner a défendu deux positions différentes au cours de sa carrière : d'abord celle qui fut appelée par la suite pancosmicité de l'âme du défunt et ensuite celle de la résurrection dans la mort. Nous nous intéressons pour le moment à la première d'entre elles. Cette conception comprend deux étapes, l'après-mort puis la résurrection. Rahner affirme qu'au moment de la mort, la béatitude éternelle peut être donnée mais que le défunt reste lié au monde et à son évolution¹⁰⁸. Le monde créé va en effet vers un achèvement dans lequel la matérialité a aussi sa place¹⁰⁹. Rahner parle même d'« espace » pour cette réalité à venir¹¹⁰. Ainsi nous pouvons lire chez lui : « La “chair” signifie *tout* l'homme dans sa propre réalité corporelle. La résurrection est donc l'achèvement définitif de tout l'homme devant Dieu, qui lui donne la “vie éternelle”¹¹¹ ».

107 *Ibid.*, p. 211.

108 Cf. Karl RAHNER, « La résurrection de la chair », dans *Écrits théologiques*, vol. IV, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, p. 82 sq.

109 Cf. *ibid.*, p. 86.

110 Cf. *ibid.*, p. 87.

111 *Ibid.*, p. 82. (L'auteur souligne).

Parce qu'il est un défenseur de la résurrection inchoative (voir chap. 3, § I-2-a), il n'est pas étonnant que pour Sesboüé le corps ait de l'importance¹¹², tant pendant la vie terrestre que dans l'au-delà. Pour lui, autant la chair¹¹³ que l'âme sont la totalité de l'homme. Le corps, nous ajoutons biologique, assure les interactions avec soi-même, avec les autres et avec le monde et au cours de ces interactions « devient une histoire¹¹⁴ », et de ce fait rejoint l'acception donnée parfois au terme « chair ». L'âme représente « la puissance de vie et la transcendance spirituelle¹¹⁵ ». Ainsi la résurrection de la chair signifie que « l'homme sera sauvé dans tout ce qui fait sa condition concrète¹¹⁶ ». Il y aura ainsi une continuité dans l'identité historique et une discontinuité dans la condition corporelle qui ne sera plus marquée par le péché mais qui sera spirituelle et glorieuse ce qui veut dire « un corps entièrement réconcilié avec l'esprit¹¹⁷ », donc un corps qui sera impérissable. Même s'il n'est pas possible de se représenter un tel corps, les apparitions de Jésus permettent d'en dégager quelques caractéristiques : il est reconnaissable comme celui avec qui les disciples ont vécu, mais il est libéré des contraintes de l'espace et du temps. Nous sommes d'accord avec ce que Sesboüé dit du corps de résurrection. Remarquons cependant qu'il nous semble qu'il faut faire attention dans l'interprétation de l'affirmation « le corps réconcilié avec l'esprit » citée ci-dessus. Si Sesboüé défend une compréhension unitaire déjà pendant la vie terrestre, qui recoupe notre position de l'esprit émergeant de la matière, il ne peut pas y avoir de conflit profond entre cet esprit et le corps biologique. Bien sûr l'esprit humain n'est pas toujours accordé avec l'Esprit de Dieu et il arrive qu'il y ait des conflits internes dans l'homme (cf. Rm 7, 15) mais qui ne sont

112 Cf. Bernard SESBOÜÉ, *La résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin*, op. cit., p. 60 sq.

113 Sesboüé comprend la chair au sens johannique, c'est-à-dire de l'humain dans sa condition de créature, donc de faiblesse, mais sans la connotation de péché apportée par Paul.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*, p. 61.

116 *Ibid.*

117 *Ibid.*

pas nécessairement le résultat d'une opposition entre corps et esprit. Mais Sesboüé a raison d'affirmer qu'à la résurrection, la réconciliation sera totale.

Peters présente¹¹⁸ la position de Polkinghorne¹¹⁹ comme une position médiane entre les deux extrêmes que sont la résurrection immatérielle et la résurrection matérielle. Pour Polkinghorne une réalité ultime ne peut pas venir de quelque chose de fini comme l'univers, il faut donc déjà une réalité infinie, Dieu, pour garantir la transition vers l'ultime. La persistance de la personne au-delà de sa mort ne peut être due qu'au pouvoir de Dieu. Du point de vue intra-mondain, au moment de la mort, tout ce qui concerne la vie humaine s'arrête, comme nous l'avons vu (voir chap. 2, § IV-3). L'âme est considérée par Polkinghorne comme support d'information (*information bearing pattern*) dont le contenu est mémorisé par Dieu. L'information conservée est utilisée pour constituer le nouveau corps de la personne dans un nouvel environnement, où les lois de la nature ne sont pas nécessairement celles que nous connaissons actuellement et de même pour les propriétés de la matière. Peters voit une difficulté dans le fait que ce soit l'âme dans la mémoire de Dieu qui persiste alors que Paul parle du corps qui passe de psychique à pneumatique¹²⁰.

c) *Résurrection indépendante de la matérialité*

Les auteurs étudiés dans cette section conçoivent la résurrection comme « immatérielle ». Nous pourrions même nous demander si « résurrection immatérielle » n'est pas un oxymore. Il nous semble néanmoins incontournable de placer dans cette catégorie ceux qui défendent la résurrection dans la mort puisque celle-ci a lieu avant qu'il n'y ait accomplissement dans la création nouvelle. Quand Rahner a abandonné la notion de pancosmicité pour la

118 Cf. Ted PETERS, « Resurrection: The Conceptual Challenge », dans *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, *op. cit.*, p. 318.

119 Cf. John C POLKINGHORNE, *The faith of a Physicist*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1996, p. 164 sq.

120 Cf. Ted PETERS, « Resurrection: The Conceptual Challenge », dans *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, *op. cit.*, p. 320.

remplacer par celle de résurrection dans la mort, il reconnaît s'être rapproché ainsi de la position de Greshake¹²¹. Rahner dit au sujet de la résurrection qu'« il faut retenir que, dans son acception théologique, la 'résurrection' concerne, en premier lieu, l'acquisition de la forme finale et ultime par l'homme entier et individuel dans sa propre histoire de liberté et seulement après, et de manière dérivée, le 'corps'¹²² ». Dans le même ordre d'idées, Küng parle d'un mode d'existence complètement différent auprès de Dieu et qui n'est pas vraiment imaginable¹²³. Il s'exprime en défaveur d'une continuité du corps au sens matériel, mais accepte une transformation de la personne avec toute son histoire qui ne sera pas une destruction mais un accomplissement.

Pour Frank Tipler, l'immortalité est de nature cybernétique¹²⁴. Parce qu'elle s'appuie sur l'évolution qui se produit dans le monde, l'immortalité ne demande pas une intervention de la part de Dieu. D'ailleurs Tipler se dit athée¹²⁵. La résurrection est un prolongement de l'évolution qui permet à la personne de se retrouver dans un environnement supra-physique. Dans ce modèle, une place centrale revient à l'information parce qu'elle permet de réaliser une émulation immatérielle du corps terrestre, un corps immatériel qui pourtant n'a rien de fantomatique. La continuité physique n'est donc pas requise, elle est remplacée par la « théorie de la forme identique » (*pattern identity theory*¹²⁶) selon laquelle il est possible de faire – même après disparition – une réplique identifiable à l'original. Et il ne s'agira pas pour autant d'une âme désincarnée ou séparée, car elle aura bien conscience, dans ce modèle, d'être associée à un corps.

121 Cf. Bernard P PRUSAK, « Bodily Resurrection in Catholic Perspectives », *Theological Studies*, *op. cit.*, p. 85. Prusak se réfère ici à la préface que Rahner a écrite pour le livre de Silvano Zucal : *La teologia della morte in Karl Rahner*.

122 [...] *ist daran festzuhalten, daß die „Auferstehung“ in ihrem theologisch gültigen Sinn sich primär auf die Endgültigwerdung des ganzen einen Menschen in seiner eigenen Freiheitsgeschichte bezieht und nur in zweiter Linie und abgeleitet auf seinen „Leib“*. R KARL RAHNER, « Jesu Auferstehung », dans *Schriften zur Theologie*, *op. cit.*, p. 345.

123 Cf. Hans KÜNG, *On being a Christian*, Garden City (NY), Doubleday, 1976, p. 350.

124 Cf. Frank J TIPLER, *The Physics of Immortality*, New York (NY), Doubleday, 1994.

125 Cf. *ibid.*, p. 305.

126 Cf. *ibid.*, p. 227.

3. Proposition retenue pour la résurrection de la chair

On peut constater que les auteurs qui parlent de la résurrection de la chair restent plutôt vagues quant aux modalités concrètes selon lesquelles la résurrection des corps pourrait se passer ou à quoi ces derniers pourraient ressembler. Ratzinger le dit explicitement : « on ne peut se représenter le monde nouveau. Il n’y a pas non plus de formulation concrète, satisfaisante pour l’esprit, sur la nature de la relation de l’homme à la matière dans le monde nouveau ni sur le “corps ressuscité”¹²⁷ ». Parmi les auteurs qui nous ont servi au chapitre 2 pour construire notre modèle anthropologique émergentiste, il y en a certains qui traitent de la question de la résurrection de la chair. Ils ont globalement moins de réticences à en parler que les autres et sont plus explicites sur le comment de la résurrection. Ils soulignent cependant que ce type de réflexion est de la pure spéculation. Il nous semble significatif dans ce contexte que Ted Peters évoque, à notre époque, la question de la consommation en chaîne¹²⁸, même s’il dit qu’elle pourrait être sans objet pour le corps pneumatique¹²⁹. Nous imaginons difficilement que des théologiens comme Greshake, Rahner ou Küng aient pu évoquer cette question sérieusement. Les autres questions que Peters approche dans le même article sont celles de la place du corps (*sôma*) et de la chair (*sarx*) à la résurrection, du rôle de l’action divine et de l’identité individuelle entre mort et résurrection.

En regroupant ce que nous avons dit au chapitre précédent sur les différentes positions concernant l’état intermédiaire et l’âme séparée avec ce que nous venons de voir au sujet de la création nouvelle et de la résurrection de la chair, nous voyons apparaître différentes associations. Elles varient selon

127 Joseph RATZINGER, *La mort et l’au-delà*, *op. cit.*, p. 211.

128 Cette expression (en anglais *chain consumption*) désigne le fait de l’appartenance subséquente des mêmes particules à des corps d’individus différents au cours du temps, et pose la question du corps qui ressuscite, question remontant aux temps des Pères de l’Église.

129 Cf. Ted PETERS, « Resurrection: The Conceptual Challenge », dans *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, *op. cit.*, p. 320.

l'importance accordée à la matérialité au moment de la résurrection de la chair (ce qui va de pair avec la question de savoir s'il faut parler plutôt de lieu ou d'état) et la possibilité d'une âme séparée dans un état intermédiaire. La figure 5 essaie d'en rendre compte en mentionnant certains auteurs rencontrés. Pour les positions matérialistes de Zimmerman et van Inwagen, la matière est primordiale puisqu'il n'y a rien d'autre et par conséquent un état intermédiaire n'est pas possible. Leurs positions sont plus philosophiques que théologiques. En effet, la question d'un accomplissement final de la création n'est pas prise en compte, ce qui donne la possibilité d'imaginer de la matière en dehors de l'univers que nous connaissons. Dans la conception de Grégoire de Nysse, il y a purification de l'âme à partir de la mort et, à la résurrection, reconstitution du corps grâce à l'âme. Rahner a changé de position au cours de ses années de recherche, quittant la possibilité d'un état intermédiaire et soutenant la résurrection dans la mort, et par conséquent ne peut plus accorder la même importance à la matérialité. Ce faisant, il rejoint des théologiens comme Küng et Greshake. Les trois ne donnent pas une très grande importance à la matière telle que nous la connaissons maintenant par rapport à ce qu'elle devient après la résurrection. Tipler ne se prononce pas sur un éventuel état intermédiaire. Il est en revanche catégorique sur la question de la matière dans la résurrection, il n'y en aura pas. La position de Ratzinger, proche de celle de Thomas d'Aquin, défend l'état intermédiaire, avec la possibilité de la vision béatifique, et insiste sur la matérialité au moment de l'accomplissement. Pour Murphy, la matérialité est aussi très importante, mais son positionnement sur l'axe de l'état intermédiaire est plus compliqué. Elle dit qu'elle peut imaginer un trou temporel (pour cette raison nous l'avons mise aussi du côté du *Seelenschlaf*), mais elle refuse un état intermédiaire sans corps, ce qui peut être rapproché d'une forme de résurrection dans la mort. Peacocke, Polkinghorne et Peters se situent plutôt au milieu du tableau. Ils considèrent qu'il peut y avoir une âme séparée, sans que cela soit indispensable, et qu'il y a une résurrection avec un corps fait d'une matière différente de celle que nous

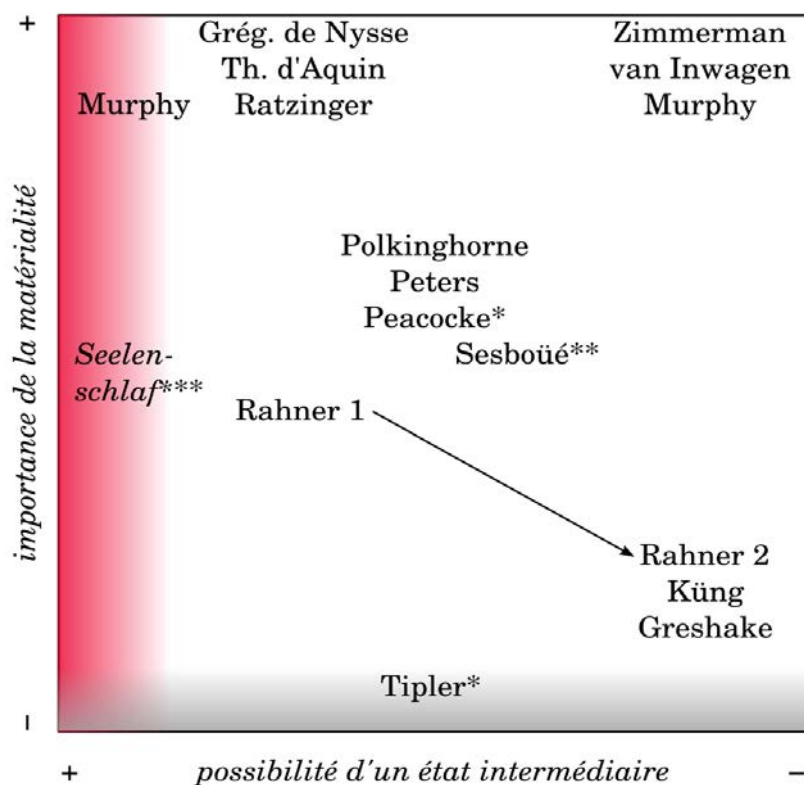


Figure 5 : Différentes possibilités pour combiner l'importance accordée à l'état intermédiaire et à la matérialité selon les auteurs. Remarquer que l'axe horizontal reprend en gros la graduation présentée dans le tableau 2.

* ne se prononce pas sur la question de l'état intermédiaire

** ne se prononce pas sur l'importance de la matière

*** Le Seelenschlaf est placé comme un point de repère.

connaissions. L'idée de la résurrection inchoative de Sesboüé le place dans la partie droite du tableau.

Pour notre propos, la continuité de la personne est concevable dans les diverses positions apparaissant dans cette figure, à l'exception de la zone rouge à gauche, qui regroupe les conceptions incluant une discontinuité durable¹³⁰ : après la mort, la personne n'existe plus ou n'est plus active (*Ganztod* et *Seelenschlaf*, voir chap. 3, § I-2-a). Tous les auteurs qui se situent en-dehors de

130 « Discontinuité durable » pour la distinguer de la « discontinuité ontologique » que constitue la mort sans que cette dernière mène forcément à une discontinuité durable.

cette zone rouge affirment la continuité de la personne dans leur réflexion et évitent ainsi de concevoir une existence fragmentée. C'est le cas aussi pour l'une des positions de Murphy. On peut constater aussi que dans la réflexion concernant la résurrection de la chair, la plupart des auteurs disent la défendre même s'ils donnent des sens différents au concept de chair. C'est pourquoi nous nous sommes intéressé à la place plus ou moins importante qu'occupe la matérialité du corps de résurrection. Cependant, une corporéité trop minimisée pose question, puisque le corps terrestre serait dévalorisé et la mort pourrait être vue comme une libération de l'âme. Cette conception correspond à la zone grise en bas. Bien qu'elle puisse parfaitement rendre compte d'une forme de continuité, il nous semble plus judicieux de l'éviter, surtout quand on fait le lien avec la création nouvelle qui correspond à l'accomplissement de tout le créé plutôt qu'à la disparation de la création matérielle en dehors des hommes.

Nous terminons en revenant sur la relation entre information et résurrection de la chair. Nous avons vu qu'existent dans le corps biologique des données *de re*, restées à l'état proto-épistémiques, donc non transformées en information sémantique par la personne qui de ce fait ne les connaît pas (voir chap. 2, § II-1). Certaines d'entre elles peuvent pourtant être connues par d'autres personnes et le sont bien sûr par Dieu. Nous avons cité l'exemple d'une tumeur non détectée, dont on peut supposer qu'elle ait été trouvée au moment d'une autopsie. Il y a ainsi de l'information concernant le corps biologique d'une personne et donc de sa chair qui se trouve en dehors de son esprit mais dans celui d'autres personnes. Mais le corps, constitué à la résurrection, a besoin aussi de ces informations et non seulement de celles du corps informationnel de la personne considérée. Avec tout ce que nous avons mentionnées auparavant, l'acquisition de ces informations constitue la dernière étape dans la réalisation plénière, complète et définitive de la personne dans une corporéité transfigurée par l'action divine.

Conclusion

Nous rassemblons les acquis concernant la relation entre la résurrection de la chair et la continuité de la personne humaine. Un premier acquis fondamental est le lien qui existe entre la résurrection de Jésus-Christ, traitée au chapitre 1, et celle des autres hommes. Ce lien est déjà posé dans l'Écriture selon laquelle tous les hommes reçoivent la vie nouvelle du Christ Jésus qui en est lui-même les prémices et la source (1 Co 15, 20-22 et 44-49 ; Jn 3, 10. 14), vie nouvelle qui provient du don de l'Esprit (Jn 7, 37-39). Jésus est, selon les chrétiens, l'unique exemple de quelqu'un qui est ressuscité dans la chair, pour qui cette continuité dans la chair est donc factuelle. Il constitue le fondement pour parler de la résurrection des autres humains. La résurrection de Jésus, comme l'exprime Sésboüé, est « le modèle exemplaire et la cause¹³¹ » de notre salut, même s'il précise que la résurrection des autres hommes est aussi irréprésentable que celle de Jésus-Christ¹³². Nous pensons qu'il ne faut pas être trop catégorique à ce sujet et que certaines idées peuvent être affirmées sur la résurrection des hommes, ce que nous faisons dans ce qui suit.

Il y a d'abord ce qui constitue la personne au plan théologique, telle que nous l'avons donnée avec ses différentes caractéristiques inamissibles, car elles proviennent de Dieu : image, ressemblance, appel et nomination. À la résurrection, la conformation à Jésus-Christ est totalement réalisée, y compris dans et par la corporéité. Rappelons à ce sujet que dans notre modèle le corps informationnel a déjà été conformé par la purification pendant l'étape de l'état intermédiaire. Il y a donc enfin coïncidence entre image et ressemblance. La nomination par Dieu exprime l'identité personnelle qui se traduit, à la résurrection de la chair, par une connaissance entière de soi et maximale du Sauveur¹³³. Cette identité de la personne est aussi totalement connue par les

131 Bernard SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ*, op. cit., p. 125.

132 Cf. *ibid.*

133 Nous avons dit que, selon Ap 2, 17, le nom du vainqueur serait complètement révélé à la personne dans la configuration décrite ci-dessus. Il importe alors peu que ce soit son

autres hommes ressuscités, grâce au caractère synchronique étendu désormais au corps ressuscité. Les interactions entre personnes ressuscitées sont alors envisageables. Quant à l'appel par Dieu à vivre dans la création nouvelle, il est réalisé entièrement aussi puisque les ressuscités bénéficient désormais de la vie éternelle auprès de Dieu, renouvelés et libérés du péché et de la mort. Finalement, la constitution de la personne trouve son achèvement à la résurrection.

Nous avons vu également en quoi consiste la résurrection de la chair. Rappelons d'abord que, dans notre travail, la chair consiste dans l'intégration dans le temps du corps biologique avec son histoire, histoire qui correspond au corps informationnel qui subsiste après la mort (voir 3-III-2). Ce corps, par l'action divine, conserve l'identité de la personne et son histoire, il est libéré du péché et de la mort et se trouve préparer pour son achèvement en quoi consiste la résurrection de la chair. En effet, retrouver la chair est possible grâce au corps informationnel. C'est le contenu de ce corps qui permettra à la chair nouvelle de se constituer. Il se produit à la résurrection en quelque sorte un mouvement inverse de celui de la vie terrestre où c'est la matière, sous la forme du corps biologique, qui permet de produire l'information ainsi que la strate mentale et tout ce qui va avec elle. Le corps de résurrection, dont il ne faut pas oublier qu'il est pleinement animé par l'Esprit de Dieu, a, comme c'est le cas pour le corps informationnel, un caractère synchronique récapitulant la vie terrestre entière de la personne. La résurrection de la chair signifie alors l'accomplissement de la personne dans son corps définitif, qui est réalisé à partir du corps informationnel et qui constitue celui de la création nouvelle.

L'accomplissement correspond à la glorification de la personne, c'est-à-dire à faire participer la personne à la gloire de Dieu : « la gloire [...] est cette propriété [de Dieu], par laquelle Dieu gagne entièrement la liberté humaine pour lui et son œuvre et la libère pour un consentement non annulable¹³⁴ ». La

propre ou celui de Jésus-Christ. Cf. l'analyse de Ap 2, 17 en 1-I-3-a.

134 *Herrlichkeit ist [...] jene Eigenschaft [Gottes], durch die Gott die menschliche Freiheit ganz und gar für sich und sein Werk gewinnt und sie zur unkündbaren Zustimmung befreit.*

personne est alors définitivement et entièrement auprès de Dieu et, avec toutes les autres personnes qui bénéficient de cette glorification, elle constitue le corps du Christ.

Le modèle anthropologique que nous avons présenté permet aussi d'éclairer deux autres aspects de la résurrection de la chair : le fait qu'elle a lieu collectivement à la fin des temps et la raison de l'augmentation en extension de la vision béatifique pour le corps de résurrection. Commençons par le premier aspect. Notre modèle rend compte du caractère collectif de la résurrection de la chair. Rappelons que le corps informationnel est préservé et gardé individualisé et actif dans la mémoire de Dieu et contient toutes les informations correspondant à la personne et à son histoire vécue consciemment avec son corps biologique et durant l'état intermédiaire. L'intégration de ce qu'elle ne connaissait pas de son propre corps biologique, et ne faisant donc pas partie du corps informationnel, ne peut se reconstituer qu'avec l'ensemble de l'information sur ce corps existant éventuellement chez d'autres personnes. Ceci n'est possible qu'à la fin des temps quand tout le monde sera dans l'existence après la mort.

Cette façon de voir les choses permet d'avancer sur la question de la vision béatifique, bien qu'existant sans le corps de résurrection, on peut se demander ce que la résurrection de la chair va apporter de plus à la personne en question. La réponse donnée par Thomas d'Aquin dit que la béatitude de la personne, au moment de retrouver son corps n'augmente pas en intensité mais seulement en extension¹³⁵. L'augmentation en extension de la béatitude consiste dans l'intégration de la chair et pas seulement du corps informationnel de la personne. L'ajout de l'information issue des connaissances d'autres personnes pour former le corps de résurrection permet à ce dernier de bénéficier à son tour du mouvement de conservation-libération-achèvement. Cela veut dire que la glorification s'étendra aussi à la chair.

Gottfried BACHL, article « Herrlichkeit Gottes », dans *LThK*, vol. 5, col. 24.
135 Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, I^a II^{ae}, q. 4, a. 5, ad 5.

Nous avons analysé au chapitre 3 la destinée des différentes strates qui divergent au moment de la mort de la personne. Nous avons vu dans ce chapitre leur convergence dans la création nouvelle et la résurrection de la chair. À notre avis les deux sont indissociables. Comme Klaine le souligne, la résurrection doit concerner tous les hommes et elle doit rétablir les relations inter-personnelles puisque les humains sont des êtres relationnels. L'homme pendant sa vie terrestre a besoin de soutien de la part de l'univers pour vivre, il va par conséquent aussi retrouver les relations avec l'univers dans la version renouvelée de ce dernier¹³⁶. Il ne nous semble donc pas possible d'imaginer le fait de retrouver un corps sans qu'un environnement quelconque existe autour de ce corps. Cet environnement correspond à la création nouvelle, dans laquelle ce qui était matériel dans la première création l'est à nouveau, mais avec des propriétés, voire des lois de la nature, complètement différentes. Parler de la vision béatifique dont peut bénéficier une âme séparée n'est pas la même chose que de parler d'un corps ressuscité. En effet, techniquement, comme l'expression « vision béatifique » l'indique, l'âme séparée obtient sa béatitude par perception ou par intuition de la gloire de Dieu, alors que le corps de résurrection est glorifié par participation à la gloire divine.

136 Cf. Roger KLAINE, *La fin du monde*, Paris, Cerf, 2005, p. 314.

Conclusion générale

La thèse cherche à rendre compte de la personne humaine et de sa continuité. Pour cela nous avons posé les bases d'une anthropologie théologique en élaborant un modèle incluant l'action de Dieu. Ce modèle s'appuie sur l'Écriture et la théologie contemporaine et incorpore des concepts provenant des philosophies contemporaines de la nature et de l'esprit. Nous présentons dans cette conclusion le modèle anthropologique ainsi construit.

Nous sommes partis de l'hypothèse de la continuité de la personne. Le premier travail à faire à chaque étape de notre recherche a été de vérifier que l'hypothèse de départ s'inscrit dans le champ des interprétations existantes des textes de l'Écriture et de théologiens contemporains, étudiés à chacune de ces étapes.

Dans la première partie nous avons donné une définition théologique de la personne humaine et posé les bases de sa continuité (chapitre 1). Nous sommes partis de l'Écriture qui manifeste un dessein de Dieu particulier pour l'être humain. Il appartient à la création, œuvre de Dieu, et fait partie plus précisément des différentes espèces d'êtres vivants. Mais, l'être humain a reçu du Créateur un statut particulier selon lequel les humains sont des personnes

(ou des êtres personnels). Vouloir et faire que de telles créatures puissent exister fait déjà partie de l'action de Dieu qui entoure les personnes humaines à tout moment de leur existence.

La définition de la personne que nous proposons repose sur deux affirmations. D'une part, chaque être humain est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu et, d'autre part, il est nommé et appelé par lui. Image, ressemblance, nomination et appel établissent les caractéristiques constitutives de la personne. L'image occupe une place primordiale. Nous avons vu, en effet, que le Nouveau Testament explique qu'être « à l'image de Dieu » signifie être « à l'image du Christ » et que Jésus-Christ est en fait l'image parfaite de Dieu. L'être humain est un être corporel, à l'image de Dieu car doté d'un ensemble de dispositions, correspondant à ce qui est pleinement réalisé en Dieu et parmi lesquelles figurent par exemple la sensibilité, l'intelligence, la volonté et la liberté, dispositions qui permettent d'entrer en relation avec d'autres personnes, d'aimer, d'avoir des projets et de les réaliser. Ces dispositions existent à des degrés différents dans les personnes et évoluent au long de leur vie terrestre. Elles ont été présentes et parfaitement mises en œuvre par Jésus-Christ durant sa vie terrestre. Pour les humains, la mise en œuvre de ces dispositions consiste à répondre à l'appel de Dieu. Du fait de leur liberté, les humains ont le choix d'agir ainsi ou pas. Chaque fois qu'ils suivent cet appel, l'image de Dieu qu'ils sont devient davantage ressemblante à Jésus-Christ. La ressemblance exprime en effet le degré de conformation de la personne à Jésus-Christ et dépend donc du comportement de cette personne. Comme nous venons de le rappeler, l'appel que Dieu adresse à chaque personne est l'invitation à ressembler à Jésus-Christ, image parfaite du Père. L'appel comporte aussi l'assurance de l'amour de Dieu pour la personne appelée ainsi que la promesse d'un accomplissement de la personne et de sa vie auprès de lui. Dieu donne aussi un nom à chaque personne humaine, nom qui comporte la notion de connaissance de soi et qui se révèle pleinement à la fin. Ce nom inscrit la personne dans une histoire qui est celle bien sûr de la

personne mais qui relève aussi pour un part de ses différents groupes d'appartenance, comme la famille ou la nation. Le nom renvoie également à une connaissance individuelle et intime que Dieu a de chaque personne. Le nom exprime en effet ce qu'est la personne aux yeux de Dieu. C'est aussi pour cela qu'il n'est connu de la personne qu'à la fin.

Les quatre concepts, image, ressemblance, appel et nom, permettent encore de décrire d'autres caractéristiques de la personne. L'image et le nom sont inamissibles et constituent ainsi le fondement théologique de la dignité humaine. En même temps, le couple complémentaire, appel et ressemblance, introduit une dynamique qui permet l'existence d'une histoire propre à la personne. Elle commence dès le début de la vie de la personne et va en se développant ensuite, exprimant la conformation de cette personne à Jésus-Christ.

Considérés ensemble, l'image et l'appel font de l'ensemble des personnes un collectif, l'humanité, où tous partagent le fait d'être créés à l'image de Dieu et appelés à un accomplissement qui lui aussi se veut collectif, le corps du Christ¹. Ressemblance et nomination, en revanche, soulignent plutôt l'individualité des personnes, chacune ayant son histoire personnelle, avec ses réussites et ses échecs, qui est aussi l'histoire de sa relation à Dieu.

Enfin, l'image et la ressemblance relèvent de la constitution de la personne et lui sont inhérentes, car inscrites par Dieu. L'appel et la nomination sont d'abord externes car, adressés par Dieu à la personne, ils demandant d'être acceptés et intériorisés. On peut refuser les deux derniers alors que les deux premiers sont donnés.

Ayant proposé une définition de la personne, nous avons ensuite pensé sa continuité en considérant l'humanité de Jésus-Christ de sa vie terrestre jusqu'à sa résurrection. Nous avons montré que la continuité de l'humanité de Jésus-Christ constitue une des interprétations possibles des textes bibliques

1 Nous nous étendons moins sur l'aspect collectif parce que ce travail s'intéresse davantage à la continuité des individus.

relatifs à ce sujet. Cette interprétation est aussi compatible avec les propos de nombreux théologiens contemporains qui adoptent une position réaliste vis-à-vis de la résurrection du Crucifié. Nous nous sommes donc appuyés sur la continuité de Jésus-Christ dans son humanité pour affirmer celle des autres humains au moment de leur passage par la mort. Nous avons montré aussi que les deux affirmations théologiques posées pour définir la personne comme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et comme appelée par lui et recevant de lui son nom, vont plutôt dans le sens de la continuité de la personne. L'appel reçu consiste en effet à devenir comme le Christ et donc à passer par les étapes qu'il a lui-même suivies, la mort suivie par le séjour avec les morts, puis par la résurrection. C'est pourquoi, l'image, la ressemblance, l'appel et la nomination sont présents dès le début de la vie d'une personne et durant toute sa vie terrestre et ne disparaissent pas à la mort, mais assurent, selon nous, la continuité de la personne.

C'est ce que nous avons développé au fil des étapes que constituent les chapitres suivants. Nous avons voulu aussi mener notre réflexion théologique en relation avec la culture scientifique et philosophique contemporaine en nous aidant notamment des concepts d'émergence et d'information utilisés dans les sciences ainsi qu'en philosophie de la nature et en philosophie de l'esprit. Recourir à des notions contemporaines nous a permis d'être en relation avec la culture, mais aussi de bénéficier ainsi d'une aide pour exprimer les idées théologiques. Nous avons cherché à exprimer théologiquement ce qu'est la personne humaine et sa continuité, en intégrant son histoire et son vécu. Pour cela, nous avons suivi la personne au cours des différentes phases de son existence : vie terrestre (chapitre 2), la mort et l'existence au delà (chapitre 3), la résurrection des morts et la vie de la création nouvelle (chapitre 4).

Nous présentons une anthropologie théologique sous la forme d'un modèle qui se décline selon les trois étapes. Pendant la première, la personne est un corps biologique et un esprit. Dans la deuxième étape, le corps biologique

n'existe plus, la personne est constituée de l'esprit recevant, par l'action divine, un corps informationnel, défini plus loin. L'esprit et ce corps assurent la continuité de la personne. La troisième étape advient avec la résurrection des morts. La personne est constituée de l'esprit qui retrouve la chair ressuscitée par Dieu à partir du corps informationnel. Nous donnons maintenant une présentation plus détaillée de ces étapes.

Notre réflexion s'appuie sur une conception philosophique de la nature où celle-ci est considérée comme composée d'entités qui sont elles-mêmes constituées par différentes strates. Chacune d'elles est une réalité différenciée ontologiquement des autres strates. Les strates résultent de processus d'émergence, excepté celle de niveau le plus inférieur. Une strate qui émerge est d'un niveau ontologique supérieur à celle dont elle provient. Cette conception de la nature vaut aussi pour les organismes vivants et par conséquent pour les êtres humains. Tout en formant une unité fonctionnelle, une personne humaine a en elle des réalités relevant de différentes strates qui vont de celle de l'atome à celle du mental. La strate mentale est ainsi la plus élevée et correspond à ce qu'on appelle l'esprit de la personne. L'esprit possède les dispositions afférant à l'image de Dieu et agit par l'intermédiaire du corps pour progresser dans la ressemblance. C'est aussi à l'esprit que s'adressent l'appel et la nomination. La personne humaine ainsi conçue se construit dans une histoire où elle se pose comme sujet, c'est-à-dire se situe dans une perspective consciente de première personne. L'esprit enregistre et traite toutes les informations relatives à la vie de la personne et permet à la personne d'en avoir conscience de manière particulière, notamment par les qualia résultant des expériences sensibles. Cette conception de l'esprit est proche de celle de l'âme, mais elle ne lui est pas identique. C'est pourquoi nous n'utilisons pas le terme d'âme. En effet, si l'esprit, tel que nous le présentons, comprend les dispositions qui sont habituellement attribuées à l'âme, comme l'intelligence et la volonté par exemple, il en diffère radicalement sur un point. Il n'est pas le principe de la vie du corps. La personne humaine vit selon la

modalité biologique durant la vie terrestre. Cette vie a pour finalité de développer l'esprit et l'agir qu'il entreprend de façon à conformer la personne au Christ. La chair correspond à ce qui a été vécu par le corps durant toute l'étendue de la vie terrestre, de la conception à la mort. La chair renvoie à la totalité de l'histoire vécue par la personne durant sa vie terrestre. La chair, qui disparaît à la mort, est retrouvée à la résurrection, mais dans une corporéité différente. Dans notre travail, la corporéité désigne en effet le fait d'avoir un corps, quelle que soit sa constitution.

La continuité de la personne, aux plans biologique et psychologique, tient dans les processus d'émergence qui dépendent de l'action créatrice. Les processus d'émergence, tant pour le corps que pour l'esprit, commencent dès le début de la vie terrestre de la personne. Mais, la vie biologique s'arrête à la mort et entraîne l'arrêt du processus d'émergence ainsi que la dispersion des strates. Il fallait compléter notre conception pour intégrer ce qui se passe à la mort et après elle.

La lecture des textes néotestamentaires et de théologiens contemporains sur ce qui se passe à la mort ou après elle, a mis en évidence différentes interprétations parmi lesquelles l'hypothèse d'une continuité de l'existence humaine s'inscrit sans difficulté. Cette conception garantit, par l'action de Dieu, un maintien dans l'existence de chaque personne quand elle traverse la discontinuité de la mort. Nous avons donc posé que la personne existe après la mort, mais d'une manière différente, dans un état intermédiaire entre la vie terrestre et la vie dans la création nouvelle. Notre but a été alors d'explicitier les caractéristiques de l'existence dans cet état intermédiaire.

Un premier défi a été de rendre compte et de l'existence et de la continuité de la personne dans le passage de la vie terrestre à l'existence dans l'état intermédiaire. Nous avons eu recours au concept philosophique d'information et à celui théologique de mémoire de Dieu pour compléter notre modèle anthropologique. Il y a différents types d'information dans la nature et dans

les êtres vivants. La notion d'information repose sur celle de donnée. Les données correspondent à des changements dans l'environnement par rapport à un fond d'uniformité habituel. Elles peuvent devenir de l'information quand elles sont interprétées par un système, par exemple la synthèse de protéines à partir du code ADN et, surtout dans le cadre de ce travail, l'information sémantique apparaissant au moment du traitement de données par l'esprit humain. L'information sémantique qui en résulte est ainsi constituée de données organisées. Toute la vie terrestre, la personne produit, acquiert et enregistre des informations de différents types, en grande partie dans l'esprit de la personne. Parmi ces informations il y a tout particulièrement celles qui ont été vécues par la personne à partir de la perspective de première personne. Ces informations se différencient des mêmes informations qui seraient dans l'esprit d'une autre personne qui ne se situe pas dans la même perspective.

Ce phénomène contribue à développer la personnalisation de chaque être humain pendant la vie terrestre, à ce moment, de concert avec sa chair, et de manière exclusive au moment de la disparition de la chair à l'entrée dans l'état intermédiaire. L'ensemble des informations enregistrées par l'esprit durant la vie terrestre constitue ce que nous avons appelé le corps informationnel. Nous avons posé qu'à la mort, l'esprit et le corps informationnel conçus comme des réalités émergentes qui devraient disparaître, ne disparaissent pas. Pour rendre compte de cela, nous avons introduit le concept de mémoire de Dieu. Par l'action divine, l'esprit et le corps informationnel sont gardés dans la mémoire de Dieu. L'esprit et le corps informationnel constituent la personne durant l'état intermédiaire. Grâce à la présence en Dieu, l'esprit reste actif par le corps informationnel. Cela veut dire que de l'information continue à être traitée, au sens qu'il y a une conscience qui est une conscience avec une perspective de première personne. Le corps informationnel peut ainsi rester individualisé. Il s'agit donc d'une corporéité sans chair, ce qui nous permet de parler de personne, mais nous la considérons comme incomplète, non pas par

manque de conformation au Christ puisque celle-ci est donnée au moment du jugement, mais de par l'absence de chair.

Un premier changement est la prise de conscience de l'information dans sa totalité par la personne, d'où le caractère synchronique du corps informationnel. Cette prise de conscience révèle bien sûr aussi l'histoire de la conformation au Christ de la personne au cours de sa vie terrestre dans la mesure où la personne a suivi l'appel de Dieu. Cela mène à la purification car il y a en même temps prise de conscience, avec douleur, de tout ce qui aurait été pu être fait , mais n'a pas été réalisé. Grâce au corps informationnel la personne persiste pardonnée et peut désormais bénéficier de la vision béatifique.

La résurrection des morts marque la fin de l'état intermédiaire. Dans le cadre de la création nouvelle, avec sa matérialité et les lois qui lui sont propres, la personne trouve son accomplissement définitif : elle recouvre son intégrité avec sa chair. Elle forme désormais le corps spirituel, c'est-à-dire un corps qui est animé par l'Esprit. Il est à noter que la chair est retrouvée non seulement à partir du corps informationnel de la personne concernée, mais à partir de ceux de l'ensemble de l'humanité, car des informations qui appartiennent à l'histoire de la personne proviendront d'autres personnes. Ce trait souligne la dimension collective de la résurrection finale, la récapitulation de toutes choses dans le Christ (cf. Ep 1, 10). Il s'agit d'un état stable et continu où la chair comme l'esprit sont dans un état de perfection, car totalement conformés à Jésus-Christ. L'image de Dieu dans la personne est parachevée, la ressemblance au Christ est parfaite, bien que différente de celle des autres personnes. L'appel est arrivé à son terme et le nom donné par Dieu à la personne est connue d'elle et de tous. Ainsi, la personne est désormais complète de par sa constitution, son esprit est toujours présent, elle dispose d'une corporéité issue de la matérialité de la création nouvelle, et fait partie de l'humanité définitivement accomplie, constituant le corps du Christ.

La présentation précédente montre que l'anthropologie exprimée avec les termes théologiques d'image, ressemblance, appel et nom trouve avec notre modèle une explicitation et une compréhension élargie avec les notions d'émergence et d'information. Parler de la personne humaine, corps et esprit, dans cette perspective permet selon nous de rejoindre les questions des contemporains sur ce qu'est la personne humaine et son devenir.

Cela dit, nous avons conscience que le modèle anthropologique que nous proposons peut donner lieu à des interrogations, voire à des critiques. C'est pourquoi, nous voulons maintenant éclairer deux points de notre recherche qui pourraient être considérés comme des objections au modèle auquel elle nous a conduit. Le premier concerne la continuité de la personne telle que nous l'avons présentée. Les étapes de l'existence de la personne sont marquées en effet par deux changements de modalité d'existence. Il s'agit des passages de la vie terrestre à l'état intermédiaire et de cet état à la création nouvelle par la résurrection. Ces passages peuvent être interprétés à première vue comme des discontinuités. Une discontinuité correspondrait à une rupture de ce qui constitue la personne. Ce qui n'est pas le cas dans notre réflexion. A chaque passage sont préservées l'identité et l'histoire de la personne, qui demeure esprit et corps. Le changement porte sur la nature de la condition corporelle.

Le deuxième élément de notre modèle qui pourrait être questionné est le fait que l'esprit est considéré comme émergent à partir du corps biologique. On pourrait objecter que cette conception n'est pas conforme à la vue habituelle de l'Église à ce sujet, voire est en contradiction avec son enseignement. Nous pouvons citer le discours du pape Jean-Paul II s'adressant aux membres de l'Académie Pontificale des Sciences en 1996 et qui pourrait être compris comme mettant en difficulté notre modèle. Le pape dit que « les théories de l'évolution qui, en fonction des philosophies qui les inspirent, considèrent l'esprit comme émergeant des forces de la matière vivante ou comme un simple épiphénomène de cette matière sont incompatibles avec la vérité de l'homme.

Elles sont d'ailleurs incapables de fonder la dignité de la personne² ». S'il faut comprendre l'expression « forces de la matière vivante » comme une référence au vitalisme, nous avons dit que nous rejetions cette explication comme inappropriée. Si nous la comprenons dans le sens du processus d'émergence, nous ne tombons pas dans la critique. Nous avons montré que dans notre modèle l'esprit émerge de telle sorte qu'il est d'une nature autre que celle du corps. De plus, notre conception de l'esprit humain va plus loin qu'un simple épiphénoménalisme, car celui-ci ne connaît pas la causalité descendante comme nous la défendons. Enfin, nous avons souligné que la dignité humaine était fondée par l'image de Dieu en l'homme. Elle n'est donc pas fondée par l'émergence.

Nous avons établi un modèle de la personne et de sa continuité. Comme tout modèle, il ne rend pas compte de la totalité de la réalité à laquelle il se rapporte. Il a des limites. Nous voulons en mentionner trois. La première est que nous avons considéré la personne dans son individualité traitant peu de la dimension collective de la vie humaine et surtout ecclésiale des chrétiens. Cette dimension apparaît surtout dans notre travail quand nous parlons de la vie dans la création nouvelle.

Une deuxième limite est que le modèle est peu explicite sur l'activité de l'esprit avec le corps informationnel dans l'état intermédiaire. En plus de ce que nous avons dit sur les transformations subies par la personne et la possibilité de la vision béatifique, il y aurait lieu de parler des interactions éventuelles entre les personnes qui se trouvent dans cet état ainsi que des interactions qui peuvent exister avec les personnes qui sont encore dans l'étape de la vie terrestre.

Une dernière limite se trouve dans le rapport aux sciences. Notre modèle n'a pas pris en compte l'organisation physico-biologique du corps ainsi que le

2 JEAN-PAUL II, « L'Église devant les recherches sur les origines de la vie et son évolution », *Documentation Catholique* 2148 (1996), p. 952.

fonctionnement neurobiologique du psychisme dans la compréhension de la personne, corps et esprit, à l'image de Dieu. Une prise en compte sérieuse des sciences de la nature mène à la conclusion que cette organisation est largement due à l'évolution biologique et que le fonctionnement neurobiologique est en lien avec celui de l'esprit plus que le modèle le dit. Nous pensons que la différence qu'apporterait une plus grande prise en compte des sciences, ne changerait pas fondamentalement la compréhension de la personne comme image de Dieu telle que le modèle la donne mais permettrait de la mettre plus en prise avec la vision contemporaine.

Pour terminer, nous voulons mentionner que notre modèle anthropologique peut servir pour répondre à des questions anthropologiques ou éthiques contemporaines. Nous l'illustrons par un exemple. Les modifications du corps, qui vont d'une intervention superficielle jusqu'à la transplantation d'organes, voire à l'« homme augmenté » décrit par le transhumanisme, affectent aussi bien le corps que l'esprit. Notre modèle peut les prendre en compte. Ces modifications font toutes apparaître différentes sortes d'information qui se rangent toutes dans la catégorie des changements qualitatifs. De même, ces modifications ne touchent pas à ce qu'était la continuité de la personne avant qu'elles ne soient faites, en tout cas tant que ces modifications sont conscientisées. Concernant des modifications faites sournoisement sur quelqu'un, selon le modèle que nous avons établis, la personne reste la même, en continuité avec qu'elle a été auparavant, qu'elle connaisse ou non ces modifications. Mais, à la résurrection de toute manière, tout ce qui aura été fait lui sera connu et la prise de conscience sera totale.

Cet exemple, très brièvement présenté, montre que notre conception anthropologique et le modèle que nous avons construit ouvrent des perspectives pour des réalisations pratiques ou des recherches ultérieures.



Bibliographie

Sigles des usuels

Catholicisme *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané.

DCT *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves LACOSTE (éd.), Paris, Presses universitaires de France, 1998.

LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 2006.

Références bibliographiques

ADAMS, Frederick, « The Informational Turn in Philosophy », *Minds and Machines*, vol. 13, 2003, pp. 471-501.

ATLAN, Henri, *Cours de philosophie biologique et cognitive. Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob, 2018.

AUVRAY, P., article « Eschatologie », dans *Catholicisme*, vol. 4.

BACHL, Gottfried, article « Herrlichkeit Gottes », dans *LThK*, vol. 5.

- BAKER, Lynne Rudder, « Persons and the Metaphysics of Resurrection », *Religious Studies*, vol. 43, n° 3, 2007, pp. 333-348.
- BAKER, Lynne Rudder, « When does a Person Begin? », *Social Philosophy and Policy*, vol. 22, n° 2, 2005, pp. 25-48.
- BAKER, Lynne Rudder, *Persons and Bodies, a Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 233 p.
- BARBOUR, Ian G., *Religion in an Age of Science*, vol. 1, San Francisco (CA), HarperSanFrancisco, coll. « The Gifford Lectures » 1989-1991, 1990.
- BARTHÉLEMY, Dominique, *Dieu et son image*, Paris, Cerf, 1963.
- BATESON, Gregory, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York (NY), Banam Books, 1979.
- BATESON, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago (IL), Chicago University Press, 1972.
- BAUCKHAM, Richard, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, Brill, coll. « Supplements to Novum Testamentum » 93, 1998.
- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, coll. « NIGTC », 1999.
- BEAUCHAMP, Paul, *Pages exégétiques*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 202, 2005.
- BECKER, Jürgen, article « Résurrection du Christ (A. Théologie biblique) », dans *DCT*, pp. 994-995.
- BEDAU, Mark A., « Weak Emergence », dans J. TOMBERLIN (éd.), *Philosophical Perspectives: Mind, Causation, and World*, vol. 11, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 375-399.
- BELLOY, Camille DE, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques*, vol. 82, n° 2, 2007, pp. 163-181.
- BENOÎT XVI, , « À l'écoute de la Parole et la volonté du Seigneur », *Documentation Catholique*, vol. 2337, 2005, pp. 545-549.
- BIRMELE, André, « La compréhension de l'humain devant Dieu. Ontologie substantialiste ou ontologie relationnelle, un enjeu majeur du dialogue œcuménique », dans PESCH, OTTO HERMANN et VAN CANGH, JEAN-

- MARIE (éds.), *L'homme, image de Dieu – Données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, Académie internationale des sciences religieuses, 2006, pp. 189-205.
- BONNARD, Pierre, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 2002.
- BOROS, Ladislaus, *Erlöstes Dasein*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1965.
- BOVON, François, *L'évangile selon saint Luc 19, 28 – 24, 53*, Genève, Labor et Fides, 2009.
- BOVON, François, *L'évangile selon saint Luc 15, 1 – 19, 27*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- BRINK, Gijsbert VAN DEN, « Evolutionary theory, human uniqueness and the image of God », *In die Skriflig / In Luce Verbi*, vol. 46, n° 1, 2012.
- BROWN, Warren S., « Nonreductive Human Uniqueness: Immaterial, Biological, or Psychological? », dans Nancey MURPHY et Christopher C. KNIGHT (éds.), *Human Identity at the Intersection of Science, Technology and Religion*, Farnham, Ashgate, 2010, pp. 97-115.
- CARREZ, Maurice, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- CHALMERS, David J., « Strong and Weak Emergence », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 244-254.
- CHIGNELL, Andrew, « The Two (or Three) Cultures of Analytic Theology: A Roundtable », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, n° 3, 2013, pp. 569-572.
- CHURCHLAND, Patricia S., SEJNOWSKI, Terrence J., « Perspectives on Cognitive Neuroscience », *Science*, vol. 242, 1988, pp. 741-745.
- CLARK, Mary T., article « Image (Doctrine de l') », dans *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe - XXIe siècle*, Paris, Cerf, 2005, pp. 728-731.
- CLAYTON, Philip, « Conceptual Foundations of Emergence Theory », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 1-28.
- CLAYTON, Philip, *Mind & Emergence, from Quantum to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

- CLAYTON, Philip, « Neuroscience, the Person, and God: an Emergentist Account », dans Robert John RUSSELL, Nancey MURPHY, Theo C. MEYERING et Michael A. ARBIB (éds.), *Neuroscience and the Person, Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State, Vatican Observatory/CTNS, 2002, pp. 181-214.
- CLAYTON, Philip, DAVIES, Paul (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie », *Documentation Catholique*, vol. 2069, 1993, pp. 309-326.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, , « Le respect de la vie humaine naissante et de la dignité de la procréation (Donum Vitae) », *Documentation Catholique*, vol. 1937, 1987, pp. 349-361.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, , « Déclaration sur l'euthanasie (Iura et Bona) », *Documentation Catholique*, vol. 1790, 1980, pp. 697-700.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie », *Documentation Catholique*, vol. 1769, 1979, pp. 706-710.
- CORSINI, Eugenio, *L'Apocalypse maintenant*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1984.
- COTHENET, Édouard, « Les épîtres de Pierre », dans *Les dernières épîtres*, Paris, Bayard, 1997, pp. 143-187.
- CRISP, Oliver, « Analytic Theology as Systematic Theology », *Open Theology*, vol. 3, 2017, pp. 156-166.
- CROUZEL, Henri, article « Image », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 1, Paris, Cerf, 1990, pp. 1212-1218.
- CROUZEL, Henri, article « Image de Dieu », dans *Catholicisme*, vol. 5.
- CULP, John, « Panentheism » [en ligne], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism/>.
- DANIÉLOU, Jean, *Au commencement, Genèse 1-11*, Paris, Seuil, 1963.
- DARTIGUES, André, article « Résurrection des morts (B. Théologie historique) », dans *DCT*, pp. 990-994.

- DAVIES, Paul CW, « The Physics of Downward Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 35-52.
- DAVIES, Paul, GREGERSEN, Niels Henrik (éds.), *Information and the Nature of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- DEACON, Terrence W., *Incomplete nature: How mind emerged from matter*, New York (NY), WW Norton & Company, 2011.
- DEACON, Terrence W., « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 111-150.
- DEBERGÉ, Pierre, *Un peu moindre qu'un Dieu, Bible et condition humaine*, Montrouge, Bayard, 2012.
- DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996.
- DRETSKE, Fred, « Triggering and Structuring Causes », dans Timothy O'CONNOR et Constantine SANDIS (éds.), *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford, Blackwell, 2010, pp. 139-144.
- EDELMAN, Gerald, *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*, New York (NY), Basic Books, 1987.
- EHRMAN, Terrence, « Disability and Resurrection Identity », *New Blackfriars*, vol. 96, 2015, pp. 723-738.
- ELLIS, E. Earle, « Sōma in First Corinthians », *Union Seminary Review*, vol. 44, n° 2, 1990, pp. 132-144.
- ELLIS, George F.R., « On the Nature of Emergent Reality », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 79-107.
- EMMECHE, Claus, KØPPE, Simo, STJERNFELT, Frederik, « Explaining Emergence: Towards an Ontology of Levels », *Journal for General Philosophy of Science*, vol. 28, 1997, pp. 83-119.
- Évangiles apocryphes*, Paris, Seuil, 1993.
- FALQUE, Emmanuel, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Cerf, 2004.

- FANTINO, Jacques, « Consonances et dissonances en sciences et en théologie? à propose de la spécificité humaine », dans Fabien FAUL (éd.), *Théologie et sciences, compréhension du monde et de l'homme, regards croisés*, Paris, Cerf, 2017, pp. 111-130.
- FANTINO, Jacques, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 180, 1994.
- FANTINO, Jacques, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, 1986.
- FERGUSON, David, « Humans Created according to the Imago Dei: an Alternative Proposal », *Zygon*, vol. 48, n° 2, 2013, pp. 439-453.
- FERNÁNDEZ, Víctor Manuel, « La inmortalidad del alma y el estado intermedio. En diálogo con Ruiz de la Peña », *Ciencia Tomista*, vol. 128, n° 414, 2001, pp. 109-135.
- FITZMYER, Joseph A., *First Corinthians*, vol. 32, New Heaven (CT), Yale University Press, coll. « The Yale Anchor Bible », 2008.
- FLORIDI, Luciano, *The Philosophy of Information*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- FLORIDI, Luciano, « A Defence of Informational Structural Realism », *Synthese*, vol. 161, n° 2, 2008, pp. 219-253.
- FOCANT, Camille, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, Paris, Cerf, coll. « Commentaire biblique: Nouveau Testament » 11, 2015.
- FOCANT, Camille, *L'évangile selon Marc*, vol. 2, Paris, Cerf, coll. « Commentaire biblique: Nouveau Testament », 2004.
- GALOPIN, Pierre-Marie, article « Ange », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 59-61.
- GARR, W. Randall, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden, Brill, coll. « Culture and History of the Ancient Near East » 15, 2003.
- GESCHÉ, Adolphe, *Le Christ*, vol. VI, Paris, Cerf, coll. « Dieu pour penser », 2001.
- GESCHÉ, Adolphe, « L'invention chrétienne de la liberté », *Revue théologique de Louvain*, vol. 28, n° 1, 1997, pp. 3-27.

- GESCHÉ, Adolphe, *La destinée*, vol. V, Paris, Cerf, coll. « Dieu pour penser », 1995.
- GESCHÉ, Adolphe, « L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers », *Revue théologique de Louvain*, vol. 25, n° 1, 1994, pp. 5-29.
- GESCHÉ, Adolphe, « La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. », *Revue théologique de Louvain*, vol. 2, n° 3, 1971, pp. 257-306.
- GIGNAC, Alain, *L'épître aux Romains*, Paris, Cerf, coll. « Commentaire biblique: Nouveau Testament » 6, 2014.
- GILBERT, Scott F., SARKAR, Sahotra, « Embracing complexity: Organicism for the 21st century », *Developmental Dynamics*, vol. 219, n° 1, 2000, pp. 1-9.
- GLORIEUX, Achille, « Histoire du décret "Apostolorum Actuositatem" sur l'Apostolat des laïcs », dans *Vatican II: L'apostolat des laïcs*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 75, 1970, pp. 91-140.
- GOULD, Stephen Jay, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.
- GOUNELLE, André, article « Mort et vie éternelle », dans *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf, 1995, pp. 1045-1056.
- GRANDY, Richard E., « Sortals » [en ligne], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL : <https://plato.stanford.edu/entries/sortals>.
- GRAVES, Mark, « Places of Information Generation: Bridging Pannenberg's Logos and Deacon's Emerging Semiosis », *Theology and Science*, vol. 14, n° 3, 2016, pp. 305-324.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, , *Sur l'âme et la résurrection*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1995.
- GRESHAKE, Gisbert, article « Seelenschlaf », dans *LThK*, vol. 9.
- GRESHAKE, Gisbert, article « Seele », dans *LThK*, vol. 9.
- GRESHAKE, Gisbert, article « *Benedictus Deus* », dans *LThK*, vol. 2.
- GUILBERT, P., article « Résurrection », dans *Catholicisme*, vol. 12.
- HALL, Douglas, *Être image de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 213, 1998.

- HEFNER, Philip, « *Imago Dei: The Possibility and Necessity of the Human Person* », dans Niels Henrik GREGERSEN, Willem B. DREES et Ulf GÖRMAN (éds.), *The Human Person in Science and Theology*, T&T Clark, 2000, pp. 73-94.
- HENNING, Christian, « Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 43, 2001, pp. 236-252.
- HÉRING, Jean, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, vol. VII, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949.
- HOUSSET, Emmanuel, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- HUXEL, Kirsten, « Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive. », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 48, n° 3, 2006, pp. 341-366.
- HUYSSTEEN, J. Wentzel VAN, « Lecture two: The evolution of morality: The emergence of personhood », *HTS Theologese Studies / Theological Studies*, vol. 73, n° 3, 2017, p. a4487.
- JACOB, Edmond, *Esaïe 1-12*, Genève, Labor et Fides, 1987.
- JEAN-PAUL II, , « L'Église devant les recherches sur les origines de la vie et son évolution », *Documentation Catholique*, vol. 2148, 1996, pp. 951-953.
- JEREMIAS, Joachim, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 9^e éd., Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, *Creation and Humanity: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, Grand-Rapids (MI), Eedermans, 2015.
- KASPER, Walter, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 88, 2010.
- KEHL, Medard, « *Et Dieu vit que cela était bon* », Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 264, 2008.
- KEHL, Medard, *Dein Reich komme – Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, Kevelaer, Topos plus, 2003.

- KIM, Jeagwon, « Causation and Mental Causation », dans Brain P. MCLAUGHLIN et Jonathan COHEN (éds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 227-242.
- KIM, Jeagwon, « Being Realistic about Emergence », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 189-202.
- KLAINE, Roger, *Aussitôt après la mort*, Paris, Cerf, 2011.
- KLAINE, Roger, *La fin du monde*, Paris, Cerf, 2005.
- KLAINE, Roger, *Le devenir de l'humanité*, vol. II, Paris, Cerf, 2000.
- KNAPP, Markus, article « Herrschaft Gootes », dans *LThK*, vol. 5.
- KOLTERMANN, Rainer, article « Vitalismus », dans *LThK*.
- KÜNG, Hans, *Vie éternelle?*, Paris, Seuil, 1985.
- KÜNG, Hans, *On being a Christian*, Garden City (NY), Doubleday, 1976.
- LACOSTE, Jean-Yves, article « Âme-cœur-corps (D.3. Orientations contemporaines) », dans *DCT*, pp. 31-33.
- La Genèse*, Paris, Cerf, coll. « La Bible d'Alexandrie » 1, 1986.
- LAMPE, Peter, « Paul's Concept of a Spiritual Body », dans Ted PETERS, Robert John RUSSELL et Michael WELKER (éds.), *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2002, pp. 103-114.
- LE VAOU, Pascal, « Les christophanies à la lumière de la psychiatrie », dans Fabien FAUL (éd.), *Théologie et sciences, compréhension du monde et de l'homme, regards croisés*, Paris, Cerf, 2017, pp. 161-176.
- LEENHARDT, Franz J., *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1995.
- LÉGASSE, Simon, *L'épître de Paul aux Romains*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » Commentaires 10, 2002.
- LEHTIPUU, Outi, *The afterlife imagery in Luke's story of the rich man and Lazarus*, Leiden, Brill, coll. « Supplements to Novum Testamentum » 123, 2007.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971.

- LOEWER, Barry, « Mental Causation, or Something Near Enough », dans Brain P. MCLAUGHLIN et Jonathan COHEN (éds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 243-264.
- LOKE, Andrew Ter Ern, « The resurrection of the son of God: A reduction of the naturalistic alternatives. », *Journal of theological studies*, vol. 60, n° 2, 2009, pp. 570-584.
- LOSCH, Andreas, « On the origins of critical realism », *Theology and Science*, vol. 7, n° 1, 2009, pp. 85-106.
- LÜDEMANN, Gerd, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck + Ruprecht, 1994.
- MACKIE, John Leslie, *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- MALDAMÉ, Jean-Michel, *Création par évolution*, Paris, Cerf, 2011.
- MARCHADOUR, Alain, *Genèse*, Paris, Bayard, 1999.
- MARCHADOUR, Alain, *L'évangile de Jean*, Paris, Centurion, 1992.
- MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007.
- MASSON, Charles, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1957.
- McFADYEN, Alistair, « Imaging God: a Theological Answer to the Anthropological Question? », *Zygon*, vol. 47, n° 4, 2012, pp. 918–933.
- MCGRATH, Alister E., *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.
- MCKINNON, Neil, « The Endurance/Perdurance Distinction », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 80, n° 3, 2002, pp. 288-306.
- MEINESZ, Alexandre, *Comment la vie a commencé*, Paris, Belin, 2008.
- MERRICKS, Trenton, « The Resurrection of the Body and the Life Everlasting », dans Michael REA (éd.), *Oxford Readings in Philosophical Theology, vol. II*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 364-385.
- MERRICKS, Trenton, « There Are No Criteria of Identity Over Time », *Noûs*, vol. 32, n° 1, 1998, pp. 106-124.

- MIDDLETON, J. Richard, *The Liberating Image: the Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids (MI), Barzos Press, 2005.
- MOHR, Michael, article « Name (I. Religions- u. kulturgeschichtlich) », dans *LThK*, vol. 7.
- MOINGT, Joseph, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 176, 1993.
- MOLINARI, Paolo, « Caractère eschatologique de l'Église pérégrinante et ses rapports avec l'Église céleste », dans *Vatican II: l'Église de Vatican II*, vol. III, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 51c, 1966, pp. 1193-1216.
- MOLTMANN, Jürgen, *Dieu dans la création – Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988.
- MONOD, Jacques, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.
- MOO, Douglas J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, coll. « The New International Commentary on the New Testament », 1996.
- MORGEN, Michèle, article « Chair », dans *DCT*, pp. 213-214.
- MORRIS, Simon Conway, *Life's Solution, Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je? » 395, 1950.
- MOUROUX, Jean, « Sur la dignité de la personne humaine », dans *Vatican II: L'Église dans le monde de ce temps*, vol. II, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 65b, 1967, pp. 229-253.
- MURPHY, Nancey, « Arthur Peacocke's naturalistic Christian faith for the twenty-first century: a brief introduction », *Zygon*, vol. 43, n° 1, 2008, pp. 67-73.
- MURPHY, Nancey, « Emergence and Mental Causation », dans Philip CLAYTON et Paul DAVIES (éds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 227-243.
- MURPHY, Nancey, « The Problem of Mental Causation: How Does Reason Get its Grip on the Brain? », *Science & Christian Belief*, vol. 14, n° 2, 2002, pp. 143-158.

- MURPHY, Nancey, « The Resurrection Body and Personal Identity: Possibilities and Limits of Eschatological Knowledge », dans Ted PETERS, Robert John RUSSELL et Michael WELKER (éds.), *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2002, pp. 202-218.
- NELIS, Jan T., LACOCQUE, André, article « Jour de Yahvé », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 688-690.
- NIDA-RÜMELIN, Martine, « Dualist Emergentism », dans Brain P. MCLAUGHLIN et Jonathan COHEN (éds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 269-286.
- NORLANDER, Andreas, « The Emergence of Soul: Retrieving Augustine's Potentialism for Contemporary Theological Anthropology », *Modern Theology*, vol. 35, n° 1, 2019, pp. 122-137.
- NORMANDAIN, Sebastian, WOLFE, Charles T. (éds.), *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800–2010*, Dordrecht, Springer, 2013.
- O'CONNOR, Timothy, JACOBS, Jonathan D., « Emergent Individuals », *The Philosophical Quarterly*, vol. 53, n° 213, 2003, pp. 540-555.
- OLIVEIRA, Renato Alves DE, « Ressurreição na morte ou no “último dia”? : o estado intermediário no debate escatológico do século XX », *Perspectiva Teologica*, vol. 49, n° 3, 2017, pp. 653-680.
- PANNENBERG, Wolfhart, « Die Auferstehung Jesu - Historie und Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 91, 1994, pp. 318-328.
- PANNENBERG, Wolfhart, « Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology », *The Harvard Theological Review*, vol. 77, n° 2, 1984, pp. 119-139.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 62, 1971.
- PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- PEACOCKE, Arthur, *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, 219 p.
- PEACOCKE, Arthur, *Paths from Science towards God*, Oxford, Oneworld, 2001, 198 p.

- PEACOCKE, Arthur, *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming—Natural, Divine, and Human*, Minneapolis (MN), Enlarged edition, Fortress Press, 1993, 438 p.
- PESCH, Otto Hermann, « Conclusion. A Short Summary of the Reflections », dans Otto Hermann PESCH et Jean-Marie VAN CANGH (éds.), *L'homme, image de Dieu – Données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, Académie internationale des sciences religieuses, 2006, pp. 235-245.
- PETERS, Ted, « Resurrection: The Conceptual Challenge », dans *Resurrection, Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2002, pp. 297-321.
- PETERS, Tiemo Rainer, article « Eschatologischer Vorbehalt », dans *LThK*, vol. 3.
- POIROT BETTING, Estelle, *La relation entre deux compréhensions du monde: Science et Théologie. Conditions, modalités*. [en ligne], Thèse de doctorat, Université de Lorraine, Metz, 2016., URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01754677>.
- POLKINGHORNE, John C., *The faith of a Physicist*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1996.
- PRIGENT, Pierre, *L'apocalypse de saint Jean*, Genève, Labor et Fides, 2000.
- PRINCE, Deborah Thompson, « The 'Ghost' of Jesus: Luke 24 in Light of Ancient Narratives of Post-Mortem Apparitions », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 29, n° 3, 2007, pp. 287-301.
- PRUSAK, Bernard P., « Bodily Resurrection in Catholic Perspectives », *Theological Studies*, vol. 61, n° 1, 2000, pp. 64-105.
- PUDDEFOOT, John C., « Information and Creation », dans C. WASSERMANN, R. KIRBY et B. RORDORFF (éds.), *The Science and Theology of Information*, Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 7-25.
- QUESNEL, Michel, *La première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2018.
- QUINE, Willard Van, « On What There Is », *The Review of Metaphysics*, vol. 2, n° 1, 1953, pp. 1-19.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983.
- RAHNER, Karl, « Über den Zwischenzustand », dans *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Zürich, Benziger, 1975, pp. 455-466.

- RAHNER, Karl, « Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik », dans *Schriften zur Theologie*, vol. IX, Einsiedeln, Benziger, 1972, pp. 197-226.
- RAHNER, Karl, « Abgestiegen ins Totenreich », dans *Schriften zur Theologie*, vol. VII, Einsiedeln, Benziger, 1966, pp. 145-149.
- RAHNER, Karl, « La résurrection de la chair », dans *Écrits théologiques*, vol. IV, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966.
- RAHNER, Karl, « Jesu Auferstehung », dans *Schriften zur Theologie*, vol. XII, Zürich, Benziger, 1964, pp. 344-352.
- RATZINGER, Joseph, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, 6^e éd., Friedrich Pustet, 1990.
- RATZINGER, Joseph, *Histoire du salut. Métaphysique et eschatologie*, Paris, Tequi, 1985.
- RATZINGER, Joseph, *La mort et l'au-delà*, Paris, Fayard, 1979.
- RATZINGER, Joseph, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1976.
- REA, Michael, « Introduction », dans Oliver CRISP et Michael REA (éds.), *Analytic Theology, New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-30.
- RESCHER, Nicholas, *Human interests: Reflections on philosophical anthropology*, vol. 6, Palo Alto (CA), Stanford University Press, 1990.
- REYNIER, Chantal, *L'épître aux Éphésiens*, Paris, Cerf, 2004.
- REYNIER, Chantal, TRIMAILLE, Michel, *Les épîtres de Paul*, vol. III, Paris, Bayard, 1997.
- RICOEUR, Paul, GINGRAS, George, « "The Image of God" and the Epic of Man », *CrossCurrents*, vol. 11, n° 1, 1961, pp. 37-50.
- ROBINSON, Dominic, *Understanding the « Imago Dei » – The Thought of Barth, von Balthasar and Moltmann*, Farnham, Ashgate, 2011.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La orta dimensión – Eschatología cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1986.
- SCHEFFCYZK, Leo, article « Gottesebenbildlichkeit », dans *LThK*, vol. 4.
- SCHULTE, Raphael, article « Leben (V. Systematisch-theologisch) », dans *LThK*, vol. 6.

- SEARLE, John R., *The Mystery of Consciousness*, New York (NY), New York Review of Books, 1997.
- SENF, Christophe, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, vol. VII, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1979.
- SESBOÛÉ, Bernard, *Pédagogie du Christ*, Paris, Cerf, 1994.
- SESBOÛÉ, Bernard, *La résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- SHANNON, Claude Elwood, WEAVER, Warren, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana (IL), University of Illinois Press, 1949.
- SHOEMAKER, Sydney, « Persons, Animals, and Identity », *Synthese*, vol. 162, n° 3, 2008, pp. 313-324.
- SONNEMANS, Heino, « Survie, salut, résurrection », *Communio*, n° 3, 1987, pp. 18-29.
- SURGY, Paul DE, CARREZ, Maurice, *Les épîtres de Paul*, vol. I, Paris, Bayard, 1996.
- SWETE, H.B., « The Resurrection of the Felsh », *The Journal of Theological Studies*, vol. 70/71, 1917, pp. 135-141.
- THILS, Gustave, « L'activité humaine dans l'univers », dans *Vatican II: L'Église dans le monde de ce temps*, vol. II, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » 65b, 1967, pp. 279-304.
- THISELTON, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, coll. « NIGTC », 2000.
- TIPLER, Frank J., *The Physics of Immortality*, New York (NY), Doubleday, 1994.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*, Paris, Cerf, 2012.
- TREFFERT, Darold A., « Accidental Genius », *Scientific American*, vol. 311, n° 2, 2014, pp. 52-57.
- TROCMÉ, Étienne, *L'évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000.
- TYE, Michael, « Qualia » [en ligne], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/qualia/>.

- VAN INWAGEN, Peter, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, Boulder (CO), Westview Press, 1998.
- VAN INWAGEN, Peter, « The Possibility of Resurrection », *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 9, n° 2, 1978, pp. 114-121.
- VERMEYLEN, Jacques, article « Nom », dans *DCT*, pp. 805-807.
- WARD, Keith, « God as the ultimate informational principle », dans Paul DAVIES et Niels Henrik GREGERSEN (éds.), *Information and the Nature of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 282-300.
- WARE, James, « Paul's Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15:36–54 », *Journal of Biblical Literature*, vol. 133, n° 4, 2014, pp. 809–835.
- WELZ, Claudia, « *Imago Dei* », *Studia Theologica*, vol. 65, n° 1, 2011, pp. 74-91.
- WHEELER, John Archibald, « Information, physics, quantum: The search for the links », dans W H ZURECK (éd.), *Complexity, entropy and the physics of information*, Redwood City (CA), Addison Wesley, 1990, pp. 309-336.
- WIENER, Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (MA), M.I.T. Press, 1948.
- WIGGINS, David, *Identity and Spatio-temporal Continuity*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
- WILDFEUER, Armin G., article « Person (I. Philosophisch) », dans *LThK*, vol. 8.
- WINLING, Raymond, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 2007.
- WORRALL, John, « Structural Realism: The Best of Both Worlds? », *Dialectica*, vol. 43, n° 1/2, 1989, pp. 99-124.
- WRIGHT, N.T., « Jesus' Resurrection and Christian Origins », *Gregorianum*, vol. 83, n° 4, 2002, pp. 615-635.
- YATES, Stephen, *Between Death and Resurrection, A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State*, New York (NY), Bloomsbury, 2017.
- ZIMMERMAN, Dean, « Bodily Resurrection: The “Falling Elevator” Model Revisited », dans Georg GASSER (éd.), *Personal Identity and Resurrection*, Farnham, Ashgate, 2010, pp. 33-50.

ZIMMERMAN, Dean, « The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model », dans Michael REA (éd.), *Oxford Readings in Philosophical Theology*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 328-346.

ZUMSTEIN, Jean, *L'évangile selon saint Jean (13–21)*, Genève, Labor et Fides, 2007.