

Supplément au SOP n° 280, juillet-août 2003

CORPS VIVANT, CORPS MORT, CORPS GLORIFIÉ

Communication du père Jean BRECK,
professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris
(Institut Saint-Serge),
présentée au 5^e colloque orthodoxe de bioéthique

(Paris, Institut Saint-Serge, 17 mai 2003)

Document 280.A

CORPS VIVANT, CORPS MORT, CORPS GLORIFIÉ

Le thème général de ce colloque est l'approche orthodoxe du mystère de la mort. Notre préoccupation première sera d'explorer comment nous pouvons réussir ce que nous demandons tous les jours dans la litanie des demandes : « une fin chrétienne de notre vie, sans douleur, sans honte, paisible... ».

Pour commencer notre réflexion, je voudrais proposer quelques commentaires sur le déroulement de la vie humaine, et en particulier sur ce qui concerne le « corps » humain – de l'existence terrestre, à travers la mort, jusqu'à la résurrection et la glorification en Jésus-Christ. Ce sujet a été traité admirablement par notre ami Olivier Clément dans son livre *Corps de mort et de gloire* (Paris, DDB, 1995). S'il y avait quelque chose que je puisse ajouter à cette étude, ce serait essentiellement dans le domaine du témoignage biblique sur l'anthropologie : l'origine, la nature et la destinée de la vie humaine selon les Saintes Écritures.

Corps de chair

Dans la pratique pastorale orthodoxe, nous avons pris l'habitude de prier, dans les cas de maladies en phase terminale, pour « une séparation paisible de l'âme et du corps ». Cette formule bien-pensante est pour le moins problématique, dans le sens où elle suggère que la personne humaine est constituée de deux éléments fondamentalement différents : un corps terrestre et une âme céleste. Ceci, bien sûr, reflète le dualisme platonicien et hellénistique qui conçoit le corps comme la prison de l'âme, et la rédemption – ou le simple phénomène de la mort physique – comme la libération de l'âme, qui quitte le corps et retourne à la sphère divine, son lieu d'origine. Cette notion implique fondamentalement la croyance en la « préexistence » des âmes, c'est-à-dire en leur caractère éternel. Ce genre d'anthropologie dualiste, représenté par exemple par le théologien du 3^e siècle Origène d'Alexandrie, a été rejeté par la grande majorité des premiers Pères de l'Église, bien avant la condamnation finale d'Origène lors du cinquième concile œcuménique, en 553 (à condition, bien sûr, que son inclusion dans la liste des hérétiques sur lesquels on jeta l'anathème ne soit pas postérieure à ce même concile).

Déjà, au 2^e siècle, les apologistes Justin le Martyr et Tatien posèrent la question fondamentale : la foi chrétienne affirme-t-elle « l'immortalité de l'âme » ou la « résurrection des morts » ? Leur réponse fut, sans ambiguïté, la suivante : « l'immortalité de l'âme » est un concept hellénistique plutôt qu'un concept biblique ; elle dénature, en fait, la conception chrétienne du sens et de la valeur du corps humain, tout en minimisant l'eschatologie biblique, qui voit la résurrection du corps comme le moyen par lequel nous sommes capables de participer à la résurrection et à la glorification du Christ lui-même.

Tatien déclare par exemple : « L'âme n'est pas en elle-même immortelle... mais mortelle. Pourtant il est possible qu'elle ne meure pas » (*Oratio ad Graecos*, 13)¹. Le plus grand théologien biblique de la période prénicéenne, saint Irénée de Lyon, a affirmé par la suite que l'âme n'est pas éternelle mais qu'elle est créée par Dieu et que c'est Dieu qui lui accorde la vie : « Car, de même que le corps animé par l'âme n'est pas lui-même l'âme, mais participe à l'âme aussi longtemps que Dieu le veut, de même l'âme n'est pas elle-même la vie, mais participe à la vie que Dieu lui donne »².

¹ Cité par Georges Florovsky, « The Immortality of the Soul », in *Creation and Redemption*, Belmont, Mass., Nordland, 1976, p. 217.

² Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, II, 34, 4, tr. A. Rousseau, Cerf, 1984, p. 268.

À ce jour, le consensus orthodoxe maintient que l'âme est créée simultanément avec le corps. Dans le langage d'aujourd'hui, nous dirions qu'elle est créée au moment de la conception, lorsque le noyau du spermatozoïde et celui de l'ovule s'unissent pour former le zygote humain. En fait, l'unité entre l'âme et le corps est si totale que nous pouvons affirmer non que nous « avons » ou que nous « possédons » une âme, mais que la personne humaine est une âme. L'être humain créé est une existence animée par le *nepshesh* ou souffle de Dieu. « L'âme », alors, est le principe d'animation, émanant de Dieu qui est source de vie. L'âme est propre au « corps » ; elle est un élément constitutif de la composition du corps. Une fois créée, pourtant, l'âme est caractérisée par l'immortalité, dans le sens qu'elle ne va pas mourir, mais sera réunie à la « chair » au moment de la résurrection générale.

Ainsi, continue saint Irénée, « on ne peut dire que l'âme est mortelle, puisqu'elle est souffle de vie... Mourir, en effet, c'est perdre la manière d'être qui est propre au vivant, devenir sans souffle, sans vie, sans mouvement, et se dissoudre dans les éléments dont on a reçu le principe de son existence. Or ceci ne peut arriver ni à l'âme, puisqu'elle est souffle de vie, ni à l'Esprit, puisqu'il n'est pas composé, mais simple.... C'est bien la chair qui subit la mort : une fois l'âme sortie, la chair devient sans souffle et sans vie et se dissout peu à peu dans la terre d'où elle a été tirée. C'est donc bien elle [la chair] qui est mortelle » (*Adv. Haer.* V,7,1, cf. 13,3).

« Éternité » et « immortalité »

Pour saint Irénée et la tradition orthodoxe dans son ensemble, il est essentiel de faire la distinction entre deux concepts clés : « éternité » et « immortalité ». L'éternité ne doit pas être conçue comme une extension infinie dans le temps, mais plutôt comme une *qualité* d'être, dans une communion ininterrompue avec Dieu (comme la notion johannique de « vie éternelle », qui commence dans le temps présent et qui perdure au-delà de la mort (cf. Jn 5,24). Dire que l'âme, le principe de vie, est « éternelle », c'est affirmer que dès sa création, au moment de la conception, elle possède la capacité d'animer la créature humaine dès le début de son existence, et de créer une communion permanente avec Dieu dans le domaine de Son être éternel, une communion qui perdurera au-delà des limites de l'existence terrestre.

« L'immortalité », elle, implique l'exemption de la mort, de l'oubli ou de l'annihilation. En extrapolant le témoignage du livre de l'Apocalypse (2,11 ; 20,6-14 ; 21,8), nous pouvons comprendre la « deuxième mort » comme étant la mort de la personne dans sa globalité, y compris le principe de vie que nous appelons « âme ». Pour ceux qui rejettent, au bout du compte, la grâce salvatrice de Dieu, l'âme sera finalement détruite avec la totalité du corps, à la suite du jugement dernier. Cela concorde avec l'avertissement de Jésus : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent pas tuer l'âme; craignez bien plutôt celui qui peut faire périr âme et corps (*psychèn kai sōma*) dans la géhenne » (Mt 10,28 = Lc 12,4-5)³.

L'âme humaine n'est pas « mortelle » comme l'est la chair ; l'âme ne disparaît pas simplement avec l'arrêt irréversible du fonctionnement cardio-respiratoire et la « mort cérébrale » qui s'ensuit. Pourtant, on ne peut pas dire que l'âme soit « immortelle » dans le sens où elle serait exempte du pouvoir destructif de la mort. Au moment de la mort, l'âme est arrachée, si l'on peut s'exprimer ainsi, de sa réalité « corporelle » ou « somatique ». L'âme « meurt » donc, dans le sens où elle succombe aux conséquences dévastatrices de la mort, c'est-à-dire à la désintégration des différents éléments constitutifs du corps. L'âme, néanmoins, est *éternelle*, dans le sens qu'elle n'a pas besoin de subir la même dissolution que la chair, mais qu'elle continue à exister après la mort de la chair (dont nous parlons d'habitude de façon erronée, prêtant à confusion, comme étant le « corps physique »).

³ Traduction œcuménique de la Bible (TOB), Cerf, 1972.

C'est l'existence continue de l'âme « dans l'éternité (de Dieu) » qui explique peut-être le phénomène bien connu de patients ressuscités, de personnes qui ont été déclarées cliniquement mortes et qui gardent pourtant un certain degré de conscience de leur environnement jusqu'à ce qu'elles ressuscitent, c'est-à-dire jusqu'au moment où – disons-nous d'une façon qui prête à confusion – leur âme « retourne » à leur corps. (En fait, l'âme se réunit à la *chair* afin de reconstituer le corps terrestre « psychique » ou « animé ».) Cela explique également le fait que nous reconnaissons comme « âmes vivantes » les saints entrés dans l'éternité de Dieu comme êtres « animés », bien qu'il s'agisse de personnes « désincarnées ». C'est parce que leur existence, si elle n'est pas « corporelle », est « animée » que nous pouvons être en communion avec eux. Avec tous les morts, ils attendent la transformation de leur existence « animée » en « corps spirituel » au moment de la résurrection générale, transformation qui transcendera les conséquences destructrices et néfastes de la mort. C'est l'essence de ce que l'apôtre Paul décrit dans l'épître aux Corinthiens (15,44) lorsqu'il affirme que le « corps psychique » (*sôma psychikon*) sera transformé en « corps spirituel » (*sôma pneumatikon*).

« Chair » et « esprit » : deux orientations opposées

L'être humain est créé à un moment donné dans le temps et dans l'espace ; pourtant il est destiné à la « vie éternelle ». L'âme (*psychè*), la chair (*sarx*) et le souffle spirituel (*pneuma*) sont tous créés pour constituer le corps (*sôma*). Au moment de la mort, la chair se corrompt, puisqu'elle est mortelle. L'âme et l'esprit (qui dans la pensée de saint Irénée, par exemple, comme souvent dans celle de saint Paul, semble se référer à l'Esprit de Dieu) ne sont cependant pas détruits : ils ne sont pas soumis à la corruption. Au contraire, l'âme continue à exister, avec au moins la possibilité de jouir de la communion avec le Christ (d'où l'affirmation de Paul, dans Ph 1,23, qu'il est de beaucoup préférable de mourir et ainsi d' « être avec Christ »). Pourtant l'âme et, d'une manière indéfinissable, l'esprit attendent la réintégration finale dans un « corps spirituel » nouvellement formé au moment de la résurrection universelle.

En conséquence, les premiers théologiens chrétiens ont vivement rejeté la conception grecque de la relation entre l'âme et le corps, exprimée par le jeu de mots de Platon *sôma-sêma* (corps-tombeau). Cette conception implique que l'âme (immortelle et préexistante) est ensevelie dans le corps, de façon à ce que le salut consiste en la libération de l'âme et son retour à la sphère divine d'où elle provient, alors que le corps subit une totale et permanente annihilation. La Tradition chrétienne, d'autre part, enseigne « la résurrection du corps », non pas comme complément à « l'immortalité de l'âme », mais comme son correctif. Les deux perspectives sont fondamentalement inconciliables. Et ceci, bien sûr, soulève des questions concernant nos prières orthodoxes qui suggèrent que les deux peuvent être en fait conciliées. Le problème serait résolu si, avec saint Irénée et la tradition patristique en général, nous remplacions le terme « corps » par le terme « chair », ou si l'on priait pour une séparation paisible de l'âme et du « corps de chair ».

Dans la première épître aux Thessaloniens (5,23), saint Paul emploie une formule tripartite traditionnelle : « que votre esprit, votre âme et votre corps soient parfaitement gardés pour être irréprochables lors de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ ». Ceci est unique dans ses écrits. Normalement, il garde une perspective juive sur la nature et les éléments constitutifs de la personne humaine, faisant ainsi une distinction fondamentale entre « *sarx* » et « *pneuma* ». Dans son esprit, le véritable dualisme qui existe dans l'expérience humaine se situe entre « chair » et « esprit » plutôt qu'entre « corps » et « âme ». *Sarx* ou chair, comme le mot hébreu *basar*, n'est pas source de péché en tant que telle ; elle représente l'aspect superficiel de notre vie, soumis à la tentation, la maladie et la mort. Le terme « chair »

désigne donc la condition humaine déchue, marquée par les passions et la mortalité. « L'esprit », d'autre part, désigne l'aspect de notre être en communion avec la vie divine ; et cela à tel point qu'il est souvent difficile de déterminer si Paul parle de l'esprit humain ou de l'Esprit de Dieu qui habite et agit en nous (cf. 1 Co 2,10-16).

Néanmoins, il est important de reconnaître une distinction supplémentaire dans la pensée de saint Paul. Le sens plus profond de « chair » et « esprit » dans son anthropologie fait référence non pas à deux dimensions ou éléments de l'être humain, mais plutôt à deux *orientations* opposées. L'être tout entier d'une personne est orienté soit vers la « chair », avec ses passions, sa faiblesse mortelle et sa tendance à se mettre en état de révolte contre la volonté divine, soit vers l'« esprit », ce qui signifie qu'il se soumet volontairement à l'autorité et la domination de l'Esprit de Dieu (cf. particulièrement Ga 5,16-25).

Il faudrait une exégèse détaillée pour prouver ce point précis; mais le sens fondamental du « corps » dans la perspective de Paul se réfère à ce que nous appelons la « personne » (cf., par exemple, l'usage du terme « corps » dans des passages tels que 1 Co 6,15-20 ; 7,4 et Ep 5,28, où *sôma* indique la personne dans sa globalité ; et de façon similaire chez Marc : 5,29 et textes parallèles). Le « corps », dans ce sens, signifie que la composition totale de l'être humain créé englobe chair, âme, facultés mentales et esprit. L'anthropologie de Paul, telle qu'elle est issue de la tradition juive qui l'a nourrie, est de fait *holistique* plutôt que dualiste. Lorsqu'il parle du « corps », il se réfère habituellement à la personne dans sa globalité, créée à l'image de Dieu et appelée à grandir en Jésus-Christ « de gloire en gloire » (2 Co 3,18).

Corps de mort

Bien qu'elle ne soit pas de nature pécheresse, la « chair » demeure néanmoins le siège des *passions* destructrices de l'âme. Les pulsions intimes – telles que la colère, la jalousie, la glotonnerie et la luxure – peuvent mener au péché, à l'éloignement de Dieu et, finalement, à la mort (Ga 5,16-24 ; Rm 7,4-25). Les passions, qui déchaînent des conflits spirituels dans l'existence chrétienne, peuvent dominer l'âme de façon que la personne soit poussée au désespoir.

Le passage classique du Nouveau Testament qui décrit cette guerre au sein de nos membres – c'est-à-dire, à l'intérieur de notre corps – est Romains, chapitre 7. Auparavant, l'apôtre Paul avait parlé de l'Église comme d'un « corps » composé de nombreux membres (*melei*) (1 Co 12-14, cf. Rm 12 ; Ep 4). Si l'un des membres est porté vers le péché, il met en danger la santé et le bien-être de l'ensemble du corps, il doit donc être écarté de la communauté ecclésiale, et même « livré à Satan » (1 Co 5,5 ; voir l'avertissement de Jésus : « Si ton œil droit entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi... » [Mt 5,29 ; cf. Mc 9,47 ; Jc 3,5...]). La même tension qui existe entre les membres du corps ecclésial caractérise les individus, hommes et femmes, qui se savent appelés à une vie vertueuse, mais qui pourtant se trouvent dominés par des passions qui mènent au péché.

Les spécialistes de la Bible ne peuvent s'accorder sur le fait que Paul, dans Romains, chapitre 7, parle de la condition du juif, vivant sous le règne de la loi, ou de celle du chrétien qui vit dans la grâce, tout en restant dans l'attirance et la domination du péché. Dans les deux cas, sa plainte est un cri du cœur, universel, que quiconque, juif ou chrétien, peut pousser dans des moments de tentation violente. « Je prends plaisir à la loi de Dieu, dit-il, en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ? (littéralement « de ce corps de mort » [*sômatos tou thanatou toutou*]) ». À cette question angoissante l'apôtre répond par un cri de foi et d'allégresse: « Grâce soit rendue à

Dieu par Jésus Christ, notre Seigneur ! » Puis, il termine le passage en posant le « paradoxe luthérien » du *simul justus et peccator*: le chrétien est à la fois justifié et pécheur. « Me voilà donc, dit-il, à la foi assujetti par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché. »

Saint Paul peut caractériser le corps comme « corps de mort » dans la mesure où il est prisonnier du péché et de sa conséquence, qui est notre mortalité : « le salaire du péché, c'est la mort » (Rm 6,23). Il conçoit le péché et la mort comme des *puissances* ; on est donc asservi au péché et à la mort. La rédemption signifie l'émancipation de ces puissances, avec pour conséquence le transfert de notre « servitude » – et par conséquent de notre loyauté – au Christ. (Il nous faut nous rappeler que dans l'esprit de Paul on est soit « l'esclave du péché », soit « l'esclave du Christ » ; il fait donc habituellement référence à lui-même en tant que *doulos tou Christou*.) Le « corps de mort » est donc équivalent au « corps de péché » (Rm 6,6). Dans cette vie, nous sommes déchirés par des fidélités partagées, qui habitent « la chair de péché » (*sarkos hamartias*, Rm 8,3), tout en luttant par la repentance pour porter notre fidélité sur le Christ.

Une fois cette victoire gagnée – et par la grâce seule ! – on peut déclarer avec l'apôtre : « je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Le paradoxe, ou plutôt l'antinomie, de la vie chrétienne, c'est que bien que nous ayons été libérés par le Christ des conséquences du péché et de la mort, nous continuons à vivre la tension entre ces deux pouvoirs d'une part, et l'appel à la sainteté et à la vie d'autre part. Pourtant l'apôtre sait que malgré cette tension, la victoire est décisive. Il peut donc déclarer: Dieu « nous a arrachés au pouvoir des ténèbres et nous a [déjà, peut-on ajouter!] transférés dans le royaume du Fils de son amour, en qui nous avons la délivrance, le pardon des péchés » (Col 1,13-14).

« Choisis donc la vie... »

Plusieurs explications ont été proposées pour éclaircir le mystère de la mort telle qu'elle est vécue par l'être humain. Certains, reflétant ainsi la pensée hellénistique, maintiennent que la mort est un phénomène naturel, donné avec les conditions de l'ordre créé. D'autres maintiennent que la mort est une bénédiction, introduite par Dieu comme limite à notre séparation et d'avec lui, et d'avec la vie qu'il nous propose. D'autres encore, reflétant ainsi un point de vue hébraïque, reconnaissent l'origine métaphysique de la mort, la décrivant comme le résultat d'un conflit cosmique entre Dieu et Satan.

L'œuvre deutérocanonique connue sous le nom de Sagesse de Salomon, composée peu avant la naissance du Christ, reflète la conviction que Dieu lui-même n'est pas responsable de la mort. « Dieu n'a pas créé la mort, déclare l'auteur, et il ne se réjouit pas de la mort des vivants. Parce qu'il a créé toutes choses, pour qu'elles persistent » (1,13...). « Dieu, continue-t-il, nous a créés pour l'incorruptibilité, et nous a faits à l'image de sa propre éternité, mais c'est *par la jalousie du diable* que la mort est entrée dans le monde » (2,23-24). Dieu, dans cette perspective, n'est pas l'auteur de la mort. Pourtant il nous crée et nous met dans ce monde profondément marqué par la tension entre la vie qu'il nous octroie et la mort que nous sommes constamment tentés de choisir. Et, au sein de cette lutte, décrite de façon si éloquente par saint Paul en Romains 7, Dieu continue à appeler son peuple dans les mêmes termes que Yahvé le fait dans le Deutéronome : « Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie... » (30,19) .

Pourtant, malgré cet appel, la mort comme le péché continuent à régner dans nos corps mortels (cf. Rm 6,12). Dans la perspective du Nouveau Testament, la mortalité n'est pas une condition de l'espèce humaine, « naturelle » ou voulue par Dieu. Au contraire, la mort représente une intrusion violente dans l'ordre créé, celle qui a été décrite comme « la tragédie originelle », une catastrophe qui mène à la dissolution de la personne, qui dès le commencement avait été créée à l'image de Dieu et avait été appelée à une participation

éternelle à sa vie divine. En conséquence, la mort constitue le « dernier ennemi » (*eschatos echthros*) (1 Co 15,26).

« Un corps recréé à travers le baptême en Christ, et destiné par la grâce à être transfiguré »

Le *locus classicus* dans l'explication de saint Paul sur l'origine de la mort est le passage bien connu dans Romains 5,12 : « de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, ainsi la mort a atteint tous les hommes parce que tous ont péché... » La tradition patristique orientale est tout à fait dans la logique de ce passage en pensant que ce que nous héritons d'Adam n'est pas la culpabilité (contrairement à ce que souhaiterait la tradition latine), mais la *mortalité*. La mort entre dans le monde à cause du péché, d'où la déclaration de Paul que la mort est « salaire du péché », tout comme il affirme que « l'aiguillon de la mort, c'est le péché » (1 Co 15,56).

Dans son *Initiation à la théologie byzantine*⁴, le père Jean Meyendorff développe aussi un autre aspect de ce thème. Il insiste sur la réciprocité entre péché et mort, soulignant que *la mort est elle aussi à l'origine du péché*. Ce point de vue, commun à saint Jean Chrysostome et à d'autres théologiens orientaux, conçoit le péché comme étant non seulement *cause* de mort mais également *conséquence* de la mortalité. Le fait que nous soyons enclins au péché est une tentative désespérée de faire face à l'angoisse qui émane de la menace d'annihilation. (Et Simone Weil insiste : « Tous les péchés sont des tentatives pour remplir des vides... »). Le « péché originel » d'Adam, alors, pourrait être considéré comme étant la cause originelle de la mort, qui nous contamine tous, parce que nous commettons tous le péché et que nous nous éloignons donc de Dieu, la source ultime de vie. Pourtant, en même temps, la menace de la mort nous pousse au péché. Nous nous trouvons donc piégés dans un cercle vicieux. Le combat permanent décrit par l'apôtre Paul en Romains 7 résulte de la tension qui existe entre le pouvoir de la mort et l'appel à la vie, entre notre propension naturelle à nous rebeller contre Dieu, et notre désir profond de demeurer en communion éternelle avec lui.

Ce combat s'achève victorieusement par la transformation du corps physique ou « psychique » – régi simplement par l'âme ou principe vital d'animation – en corps spirituel reconstitué, régi par l'Esprit Saint. C'est un corps « re-né » ou recréé à travers le baptême en Christ, et destiné par la grâce à être transfiguré dans la ressemblance du corps glorifié du Christ.

Corps de gloire

L'expression « corps de gloire » (*sôma tês doxês*) n'apparaît pas en tant que telle dans le Nouveau Testament. L'expression la plus proche est *sôma tês doxês autou*, le « corps de sa gloire », expression qui se réfère au corps glorifié du Seigneur ressuscité (Ph 3,21). Pourtant il y a également dans ces écrits une abondance de témoignages concernant la glorification de la personne humaine. Nous avons déjà noté en Ph 1,23 que cela présuppose un stade intermédiaire de l'existence, entre la mort physique et la résurrection générale, dans lequel le trépassé croyant est en communion immédiate avec le Christ. Nous avons aussi remarqué le passage de 1 Co 15,44 et son contexte, et devons y revenir brièvement. Nous devons enfin prendre en compte le passage de 2 Co 5,1-10, dans lequel saint Paul parle non pas d'une transformation d'un corps en un autre, mais de notre désir ardent de « revêtir notre habitation céleste ».

En vue de saisir la signification de ces images diverses, il nous faut d'abord nous rappeler que saint Paul n'a pas l'intention de proposer une description systématique du corps, des éléments qui le composent, ou de sa destinée ultime. Son langage est symbolique, il utilise

⁴ Cerf, 1975, p. 194 et suiv.

des mots simples pour exprimer des réalités ineffables, transcendantes. Et on peut s'attendre dès lors, avec ces différentes allusions au « corps », que cela puisse générer quelque confusion.

Il semble y avoir, de toute façon, une progression de sa pensée entre 1 Co et 2 Co, jusqu'à l'étape représentée par l'épître aux Philippiens. L'apôtre n'abandonne jamais la conviction, exprimée en 1 Co 15 en ce qui concerne la résurrection universelle, que Dieu transformera le corps physique animé (*sôma psychikon*) en un corps glorifié spirituel. Il y a une continuité somatique totale – c'est-à-dire personnelle – entre les deux. Le corps physique meurt et il est enterré ; il est ensuite relevé pour partager la gloire de l'existence glorifiée du Christ. La continuité entre les deux états doit cependant être décrite précisément comme « somatique » et non matérielle. Le « corps », une fois de plus, se réfère à l'existence personnelle, créée à l'image de Dieu et portant cette image dans l'éternité⁵.

Les affirmations de saint Paul nous auraient posé moins de questions s'il avait fait référence à notre existence terrestre en termes de *sôma sarkikon*, un « corps de chair ». Le fait qu'il parle spécifiquement d'un corps « psychique » reflète apparemment son souci de combattre certaines tendances gnostiques à Corinthe, qui voulaient séparer radicalement le corps et l'âme, même dans son état terrestre, reflétant une fois de plus un dualisme platonicien. Le corps terrestre est pour Paul la réalité unifiée de la chair, des facultés mentales et de l'esprit, qui sont régis par l'âme ou le principe de vie qui provient de Dieu. Dans la résurrection, l'âme sera transformée avec tous les autres éléments de l'existence somatique, afin de devenir un « corps spirituel », un corps chargé de la grâce, de la puissance et de la vie de l'Esprit Saint. L'image déchue de l'humanité terrestre sera elle-même transformée, restaurée, retrouvant la perfection originelle dans laquelle elle a été créée (cf. Gn 1,26...). Ce qui permet donc à Paul de déclarer : « De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre [c'est-à-dire Adam], nous porterons aussi l'image de l'homme céleste [le Christ] » (1 Co 15,49).

Entre la mort physique et la résurrection finale

Le fait que Paul ait été persécuté et finalement emprisonné aurait parfaitement pu influencer sur sa pensée et la modifier entre la première et la deuxième épître aux Corinthiens. Il est maintenant conscient qu'il mourra certainement avant la Parousie, la deuxième venue du Christ en gloire. Cela l'amène à réfléchir sur l'état de la personne humaine – le corps ou l'existence somatique – dans la période entre la mort physique et la résurrection finale.

Dans 2 Co 5, donc, saint Paul essaye de traiter cette question de manière à contredire ses opposants – probablement des chrétiens juifs hellénistiques – qui prétendaient que la mort signifiait la séparation de l'âme et du corps, de telle sorte que toute existence intermédiaire serait nécessairement « sans corps », caractérisée par une « nudité » somatique. En conséquence, il utilise différentes images pour montrer qu'au moment de la mort, nous ne sommes pas dépouillés de notre réalité somatique mais plutôt que « nous prenons une demeure céleste » : « nous ne voulons pas, dit-il, nous dévêtir, mais revêtir un vêtement sur l'autre, afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie » (2 Co 5,4).

⁵ La question de savoir *quand* cette transformation du corps physique en corps spirituel aura lieu, a troublé les exégètes de toutes les époques. Nous sommes habitués à envisager la Parousie comme un événement de la « fin des temps », devant se réaliser probablement dans un très lointain avenir. Cependant, la mort physique conduisant à une forme d'existence hors du temps et de l'espace, et comme il n'y a pas de durée pour la mémoire divine, mais toute chose est « éternellement présente », certains exégètes maintiennent que cette transformation aura lieu avec le jugement, immédiatement après notre mort physique.

L'expression « sur l'autre » rend le sens du verbe *ependuomai*. Le préfixe *epi* pourrait effectivement signifier mettre une chose – un logement ou un vêtement – sur l'autre. Pourtant ce verbe peut également exprimer un changement *qualitatif*, d'une demeure terrestre de ce monde déchu à une glorieuse demeure céleste ; d'une « tunique de peau » (cf. Gn 3,21) caractérisée par la faiblesse, la passion et la mortalité, à un corps transfiguré qui nous permette de « demeurer auprès du Seigneur » (2 Co 5,8)⁶.

Un thème constant apparaît dans les commentaires patristiques de ce passage de 2 Co 5. C'est la conviction que *l'identité* somatique personnelle totale, et pas simplement la continuité, existe entre le corps terrestre et le corps céleste. Origène déclare : « En ce qui concerne notre nature corporelle, nous devons comprendre qu'il n'existe pas un corps que nous utilisons maintenant en ce bas monde dans la corruption et la faiblesse, et un autre, différent, que nous pourrions utiliser ensuite dans l'incorruptibilité, la puissance et la gloire ; mais que c'est ce même corps, après que nous nous serons débarrassés des faiblesses de l'existence présente, qui sera transformé en un objet de gloire et rendu spirituel »⁷.

Théodoret de Cyr fait la même remarque : « Le corps céleste n'est pas un corps différent, mais celui que nous avons maintenant, qui sera transformé. »⁸ Pourtant la continuité entre les deux états du corps, terrestre et céleste, est tellement complète, que saint Paul peut déclarer, en ce qui concerne l'expérience mystique dont il parle en 2 Co 12, qu'il n'était pas conscient d'être « dans son corps » ou « sans son corps ». Même dans ce « corps psychique », la communion la plus intime avec le Christ est possible, y compris l'expérience du « troisième ciel », où il reçut d'ineffables « visions et révélations du Seigneur ».

Dans une veine similaire, il peut exhorter les Corinthiens, tentés d'immoralité sexuelle, de *glorifier* Dieu « dans leurs corps » : « Or, dit-il, ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas ? Quelqu'un a payé le prix de votre rachat. Glorifiez donc Dieu par votre corps ! » (1 Co 6,19-20).

Du corps terrestre au corps spirituel : une transformation déjà en cours

Dans l'esprit de saint Paul, notre véritable mort ne survient pas à la fin de l'existence physique. La mortalité a été vaincue par l'œuvre rédemptrice du Christ, ouvrant devant nous la possibilité d'une vie nouvelle, dès le siècle présent. Notre vraie « mort » a lieu, en fait, au moment du *baptême*, avec la transformation du « vieil homme » en homme « nouveau » : par le baptême, affirme-t-il, « vous avez revêtu l'homme nouveau » (Col 3,10 ; cf. Ep 2,15 ; 4,24). Pareillement, l'apôtre peut déclarer en Romains 6,4 : « Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle ». Dans la perspective de l'évangile de Jean, cela amène à l'affirmation que la vie du siècle à venir nous est déjà présente et accessible : « Celui qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé, dit Jésus, a la vie éternelle ; il ne vient pas en jugement, mais il est [déjà !] passé de la mort à la vie » (Jn 5,24).

« L'eschatologie réalisée » du Nouveau Testament nous oblige à réévaluer de façon radicale la manière dont nous comprenons d'habitude la relation entre la vie et la mort, ainsi qu'entre le « corps de mort » et le « corps spirituel » ressuscité. Dieu nous a créés et nous a destinés à la gloire (Rm 9,23 ; Col 3,4). Pourtant, parce que nous sommes déjà « morts » et que nous avons été « co-ensevelis » (*synetaphèmen*) avec le Christ, et que nous sommes

⁶ Pour une excellente discussion sur les « tuniques de peau » et l'anthropologie orthodoxe en général, voir Panayotis Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*, Cerf, 1989.

⁷ Origène, *Traité des principes*, III, 6, 6.

⁸ Théodoret de Cyr, *Commentaire sur la Deuxième épître aux Corinthiens*, 313.

ressuscités en lui pour mener une vie nouvelle (*kainotèti zòès*), nous pouvons glorifier Dieu ici et maintenant, et, ainsi, participer à sa propre gloire, même dans nos corps mortels (Rm 6,4 ; 1 Co 6,20).

Le corps terrestre (*sôma sarkikon*) est appelé à participer à la gloire de Dieu au moyen de sa transformation en un corps spirituel (*sôma pneumatikon*). Cette transformation, cependant, commence au siècle présent. Elle est initiée par le baptême dans la mort et la résurrection du Christ (2 Co 4,10 ; Col 2,12), elle est perfectionnée par une foi en Christ, qui s'approfondit de plus en plus, et par l'obéissance à ses commandements (Jn 5,24) ; elle est amenée à son épanouissement ultime après la mort physique, la parousie du Christ et la résurrection universelle.

Nous sommes alors, en face d'un autre « paradoxe paulinien ». D'un côté, la transformation d'un corps physique en un corps spirituel aura lieu « en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale » (1 Co 15,52), lors de la Parousie et du jugement dernier. Pourtant cette transformation est déjà *en cours*, en vertu de la grâce baptismale et de notre union présente avec le Christ. Pour résoudre cette tension entre présent et futur, entre notre réalité somatique terrestre et la vie transfigurée à venir, nous pouvons parler de façon plus appropriée non pas d'une eschatologie « future » ou « réalisée », mais de ce que le père Georges Florovsky appelle « l'eschatologie inaugurée ». Par la grâce sacramentelle et la puissance de l'inhabitation de notre « corps psychique » par l'Esprit Saint, nous participons déjà à la gloire de la vie à venir. Déjà l'épanouissement nous attend. Dans notre condition présente de péché et de mortalité, « nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ qui transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire » (Ph 3,21).

« Apprendre à bien mourir »

L'anthropologie orthodoxe, avec l'eschatologie correspondante, est profondément enracinée dans la tradition biblique. Sa vision de la vie et de la mort est conditionnée par le témoignage de l'Écriture Sainte, lui-même forgé par l'expérience des auteurs apostoliques. Saint Paul a subi l'emprisonnement et savait bien qu'il pourrait suivre son Seigneur dans le martyre. Pourtant Paul connaissait aussi la joie et l'émerveillement ineffable d'une vision mystique tellement puissante qu'il était incapable de savoir s'il était « dans son corps » ou « sans son corps ». Son expérience face à la mort et son inébranlable espérance en la promesse de la gloire à venir, la transformation de son propre corps physique en un corps spirituel glorifié, peut et devrait guider l'approche que fait chaque chrétien du mystère de la mort et de la promesse de vie éternelle.

On demanda un jour à un jeune homme pourquoi il s'était converti à la foi orthodoxe. Sa réponse fut simplement : « Je suis devenu orthodoxe pour apprendre à bien mourir ». Dans un monde tragiquement marqué par la guerre et le terrorisme, par les épidémies et une négligence délibérée des pauvres et des affamés, il est tentant d'écarter la promesse biblique d'une vie transfigurée comme le fait de prendre ses rêves pour des réalités. Pour beaucoup de gens, le fait que la vie au-delà de la mort soit sans preuve, les laisse sans espoir. Cependant l'Église continue à prier inlassablement pour « une fin chrétienne de notre vie », une vie dans laquelle l'espérance en la résurrection et la vie éternelle sera pleinement réalisée. Et ainsi, l'un des premiers éléments de la mission de l'Église dans le monde, c'est de permettre aux fidèles d'« apprendre à bien mourir ».

La conclusion la plus importante que nous puissions tirer de ce survol des sources bibliques données ici, est peut-être celle-ci : pour ceux qui s'engagent en Christ, qui se soumettent à sa royauté, la mort n'est plus un ennemi implacable, mais qu'elle s'est transformée en voie d'entrée pascale menant dans le royaume de Dieu. Notre mort véritable, une fois de plus, a lieu au moment du baptême, lorsque nous « mourons » et que nous « sommes ensevelis » avec le

Christ, afin de ressusciter avec lui « dans la nouveauté de la vie ». À partir de ce moment-là, la mort a perdu son aiguillon. Parce que *notre nature* mortelle est marquée par l'angoisse et le doute, nous continuons à lutter contre nos pires inclinations, contre passions et tentations qui menacent constamment de nous plonger encore une fois dans un abîme d'obscurité et de mort. Pourtant, même là, le Christ est présent. Même là, nous préservons « l'espérance de gloire ». Et cette espérance, comme l'apôtre le déclare, « ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Col 1,27 ; 3,1-4; Rm 5,4...).

Cet espoir, si puissant dans l'esprit de l'apôtre, est également partagé par des représentants ultérieurs de la tradition spirituelle orthodoxe. Il paraîtrait approprié de terminer sur une citation attribuée à l'un de ces témoins, saint Macaire d'Égypte, dont la vision et le langage sont profondément modelés par ceux de l'apôtre Paul : « Toute âme qui, par son propre effort et par la foi, a été jugée digne de revêtir parfaitement ici-bas le Christ dans la puissance et la plénitude de la grâce et s'est unie à la lumière céleste de l'image incorruptible est dès maintenant *personnellement* initiée à la connaissance de tous les mystères du ciel. Et dans le grand jour de la résurrection, son corps glorifié avec cette image céleste de la gloire, enlevé par l'Esprit aux cieux, comme il est écrit, et rendu digne d'être conforme au corps de sa gloire, aura aussi le Royaume éternel qui durera toujours et qui sera la part du Christ »⁹⁹.

(Textes revu et amendé par l'auteur. Les intertitres sont de la rédaction du SOP.)

⁹⁹150 chapitres métaphrasés, n° 140, dans *La Philocalie*, vol. 2, DDB et J.-C. Lattès, 1995, p. 223.

Directeur de la publication : père Michel EVDOKIMOV

Abonnement annuel

Rédaction et réalisation : Jean-Claude POLET et Serge TCHÉKAN,
avec le concours de Rosemarie GUÉRINEL
et de Vladimir VICTOROFF

Suppléments

SOP mensuel

SOP +

France	32,80 €	65,60 €
Autres pays	36,60 €	84,00 €

Commission paritaire 1106 G 80948
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P. : 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande