

Université de Montréal

Éclairage théologique et historique du credo corinthien : critique de la forme et histoire  
de la tradition de 1 Corinthiens 15:1-11

Par

Sonny Perron-Nault

Faculté de théologie et sciences des religions

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise (M.A.) en théologie, option études bibliques

Décembre 2016

© Sonny Perron-Nault, 2016

## Résumé

Ce mémoire de maîtrise a comme sujet la constitution du credo présent en 1 Corinthiens 15:1-11, son origine, son contexte littéraire et historique en 1 Corinthiens, ainsi que la théologie et l'historicité des éléments le constituant. Il se penche premièrement sur la question de la délimitation du credo présent dans cette péricope. Suite à une analyse basée sur la critique des formes, une version longue du credo incluant les v. 3b-7 (excepté le v. 6b) est défendue.

Deuxièmement, la question de la réception de la tradition par Paul est abordée ainsi que son utilisation contextuelle en 1 Co 15. D'un côté, il est soutenu que Paul a probablement reçu le credo de l'apôtre Pierre et Jacques, le frère de Jésus, à Jérusalem vers l'an 36 et que la formation du credo est antérieure à cela. De l'autre côté, Paul s'en sert en 1 Co 15 pour contrer une perspective grecque de la vie après la mort qui considérerait la résurrection corporelle comme absurde puisque cette notion était perçue comme un retour dans des corps identiques aux corps présents, c'est-à-dire mortel (corruptible) et caractérisé par le vice (péché).

Troisièmement, le credo est systématiquement analysé sur le plan théologique et historique. Sur le plan théologique, il est démontré que l'union mystique des chrétiens avec le Christ est présumée et que cette idée remonte probablement à la tradition présente en 1 Co 11:23-25. De plus, És 53, Os 6:2 et Gn 22:4 sont présentés comme les principaux textes ayant servi à l'élaboration de cette tradition ancienne. Enfin, il est argumenté que les trois événements fondateurs, à savoir la mort, l'ensevelissement et les apparitions du Christ, sont d'ordre historique. L'auteur ne se prononce pas sur l'historicité de la résurrection, considérant qu'il s'agit d'un « fait-explication » ce qui diffère d'un « fait-observation » ce qui nécessiterait une autre méthodologie qui dépasse le cadre de ce mémoire.

Mots clés : 1 Corinthiens 15:1-11, credo, critique des formes, histoire de la tradition, théologie, historicité, Paul de Tarse.

## Abstract

This Master's thesis deals with the creed found in 1 Corinthians 15:1-11: its origin, literary and historical contexts in I Corinthians as well as the theology and historical significance of its parts. It is focused primarily on identifying the boundaries of the creed in the pericope. A form criticism analysis leads to an argument for a long version of the creed which includes verses 3b-7 (but excluding v. 6b).

Secondly, the question of Paul's use of tradition is addressed as well as its contextualization in I Corinthians 15. On the one hand, it is argued that Paul received the creed from the Apostle Peter and James, the brother of Jesus, in Jerusalem around the year AD 36, and that the creed had been formed before that time. On the other hand, Paul uses it in 1 Corinthians 15 to oppose a Greek perspective on life after death, which viewed physical resurrection as absurd. In this perspective, resurrection meant a return to a body identical to the present body, which is mortal/corruptible and characterized by vice/sin.

Thirdly, the creed is systematically analyzed on both the theological and historical levels. On the theological level, it will be demonstrated that the mystical union of Christians with Christ is presupposed and that the notion probably goes back to the tradition present in 1 Corinthians 11:23-25. Furthermore, Isaiah 53, Hosea 6:2 and Genesis 22:4 are presented as the primary texts used to develop this ancient tradition. Finally, it is argued that three founding events, namely, the death, the burial and the appearances of Christ, are to be considered historical. The author does not take a position on the historicity of the resurrection, considering that it is an explanatory fact and not an observed fact. This question would require another methodology which goes beyond the scope of this thesis.

Key words : 1 Corinthians 15:1-11, creed, form criticism, tradition history, theology, historicity, Paul of Tarsus.

## Table des matières

<b>Résumé</b> .....	<b>ii</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>iii</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>iv</b>
<b>Tableaux, figures et annexes</b> .....	<b>ix</b>
<b>Dédicace</b> .....	<b>x</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>xi</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
<b>Problématique</b> .....	<b>1</b>
Émergence de la question .....	1
État de la question .....	3
Orientations précises .....	5
<b>Objectif général et objectifs spécifiques</b> .....	<b>7</b>
<b>Méthodologie et démarche</b> .....	<b>8</b>
<b>1. La constitution du credo</b> .....	<b>10</b>
<b>1.1. Introduction</b> .....	<b>10</b>
<b>1.2. Définitions des méthodes utilisées</b> .....	<b>10</b>
<b>1.3. La critique des formes</b> .....	<b>12</b>
1.3.1. Formule d'introduction .....	12
1.3.2. Attestation multiple et indépendante .....	14
1.3.3. Style caractéristique .....	15
1.3.3.1. La structure .....	15
1.3.3.2. Le rythme .....	15
1.3.3.3. La prédilection pour les participes et les pronoms relatifs .....	16
1.3.3.4. Un contenu fortement christologique .....	16
1.3.3.5. La simplicité .....	16
1.3.3.6. La présence d'antithèse .....	16
1.3.3.7. La présence d'un verbe en tête de phrase .....	17

1.3.4. Vocabulaire et idiome inhabituels chez l'auteur .....	17
1.3.5. Présence de mots ou expressions hébraïques ou araméens .....	17
1.3.6. Présence d'un certain contenu impertinent au contexte immédiat .....	18
1.3.7. Présupposé rhétorique .....	18
1.3.8. Incohérence grammaticale ou syntaxique .....	19
1.3.9. Limites de l'approche .....	19
<b>1.4. La délimitation du credo en 1 Co 15 .....</b>	<b>21</b>
1.4.1. Jerome Murphy O'Connor : 3b-5 .....	21
1.4.1.1. L'unité des v. 3b-5 .....	21
1.4.1.2. Les ὅτι (que) et les καὶ (et) .....	22
1.4.1.3. Traitement du v. 6 .....	23
1.4.1.4. Traitement du v. 7 .....	23
1.4.1.5. Critique de la thèse de Murphy O'Connor .....	24
1.4.2. David M. Moffit : 3b-7 excepté 6b .....	25
1.4.2.1. Réfutation de l'argument pour la cassure au v. 5 .....	26
1.4.2.2. Le chiasme εἶτα, ἔπειτα, ἔπειτα, εἶτα .....	26
1.4.2.3. La différence de style entre v. 3b-6a, 7 et le contexte .....	26
1.4.2.4. Le credo et les apparitions comme présupposé rhétorique .....	26
1.4.2.5. Critique de la thèse de Moffitt .....	27
1.4.3. Prise de position personnelle .....	28
1.4.3.1. 1 Co 15:6bc comme ajout paulinien .....	29
1.4.3.2. Les ὅτι et καὶ ὅτι comme ajout paulinien .....	30
1.4.3.3. Le v. 5 : l'apparition à Pierre et aux Douze .....	32
1.4.3.4. ἔπειτα comme ajout paulinien .....	34
1.4.3.5. Le v. 6a : l'apparition aux 500 .....	35
1.4.3.6. Le v. 7 : l'apparition à Jacques et aux apôtres .....	37
<b>1.5. Conclusion .....</b>	<b>41</b>
<b>2. La réception et l'origine du credo .....</b>	<b>42</b>
<b>2.1. Introduction .....</b>	<b>42</b>
<b>2.2. La réception du credo en 1 Corinthiens 15 .....</b>	<b>42</b>

2.2.1. Datation de l'épître .....	42
2.2.2. Survol de 1 Corinthiens .....	43
2.2.3. Arrière-plan historique de 1 Corinthiens .....	47
2.2.4. Survol de 1 Co 15 .....	51
2.2.5. Occasion de 1 Co 15 .....	55
2.2.6. La fonction rhétorique du credo en 1 Co 15 .....	59
<b>2.3. L'origine du credo .....</b>	<b>62</b>
2.3.1. Les possibilités de réception du credo .....	62
2.3.1.1. À Damas, après à sa conversion .....	62
2.3.1.2. À Jérusalem, lors de son séjour chez Pierre .....	64
2.3.2. Datation de la formation de la tradition .....	66
2.3.3. Genre et fonction de la tradition en 1 Co 15:3-7 .....	67
<b>2.4. Conclusion .....</b>	<b>69</b>
<b>3. La théologie et l'historicité du credo .....</b>	<b>70</b>
<b>3.1. La critique de l'historicité : les critères d'authenticité .....</b>	<b>70</b>
3.1.1. L'attestation multiple et indépendante .....	71
3.1.2. La datation du livre .....	71
3.1.3. Le rapport à des témoins oculaires .....	71
3.1.4. L'admission embarrassante .....	71
3.1.5. L'attestation ennemie .....	72
3.1.6. La dissimilarité .....	72
3.1.7. La congruence historique .....	72
3.1.8. La simplicité (principe d'embellissement) .....	72
3.1.9. Opposition à la tendance éditoriale .....	73
3.1.10. La fréquence .....	73
3.1.11. La cohérence .....	73
<b>3.2. La mort de Christ .....</b>	<b>74</b>
3.2.1. Le lien avec les Écritures .....	74
3.2.1.1. Le sens de la préposition κατά .....	74
3.2.1.2. La mort du Christ pour les péchés selon les Écritures .....	76

3.2.2. L'origine du lien entre la mort de Christ et les péchés .....	79
3.2.3. La préposition ὑπέρ .....	83
3.2.4. Historicité de la mort de Jésus-Christ .....	86
<b>3.3. L'ensevelissement de Christ .....</b>	<b>88</b>
3.3.1. La théologie liée à l'ensevelissement de Christ .....	89
3.3.2. L'historicité de l'ensevelissement de Christ .....	90
3.3.2.1. Attesté de façon multiple et indépendante .....	91
3.3.2.2. Une forme d'attestation ennemie .....	91
3.3.2.3. Une admission embarrassante .....	93
3.3.2.4. Cohérence avec d'autres faits .....	95
<b>3.4. La résurrection de Christ .....</b>	<b>97</b>
3.4.1. La résurrection « le troisième jour » .....	97
3.4.1.1. L'arrière-plan vétérotestamentaire .....	98
3.4.1.2. Les raisons de l'inclusion du « troisième jour » dans le credo .....	101
3.4.2. La conception paulinienne de la résurrection .....	105
3.4.2.1. Ressusciter avec Christ : déjà, mais pas encore .....	105
3.4.2.2. Nature des corps ressuscités .....	106
3.4.3. Historicité de la résurrection de Christ .....	109
<b>3.5. Les apparitions de Christ .....</b>	<b>111</b>
3.5.1. L'apparition à Céphas .....	112
3.5.2. L'apparition aux Douze .....	113
3.5.3. L'apparition aux cinq cents .....	114
3.5.4. L'apparition à Jacques .....	115
3.5.5. L'apparition à « tous les apôtres » .....	117
3.5.6. L'apparition à Paul .....	118
<b>3.6. Conclusion .....</b>	<b>120</b>
 <b>Conclusion .....</b>	 <b>122</b>
 <b>Annexe 1 : Les critères de détection d'une tradition .....</b>	 <b>126</b>
<b>Annexe 2 : Les critères d'authenticité pour l'historicité .....</b>	<b>129</b>

<b>Annexe 3 : Plan global de 1 Corinthiens .....</b>	<b>130</b>
<b>Annexe 4 : Analyse structurelle de 1 Corinthiens 15:1-58 .....</b>	<b>131</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>132</b>



## Figures et tableaux

Figure 1 : Les ajouts rédactionnels pauliniens en 1 Co 15:3-7 .....	34
Figure 2 : Aspects traditionnels et rédactionnels de l'apparition aux 500 .....	36
Tableau 1 : Attestations multiples des grandes lignes du credo .....	87
Tableau 2 : Le troisième jour dans le NT .....	102

## **Dédicace**

À cet inconnu qui m'a annoncé l'Évangile d'une façon toute spéciale un soir de juillet 2001. Cette bonne nouvelle, ou plutôt, le Dieu de cette bonne nouvelle, a bel et bien changé ma vie comme il l'avait prédit.

## Remerciements

Quatre ans et quatre mois. C'est le temps qu'il m'aura fallu, finalement, pour mener à terme ce projet de recherche que j'aurai fait à temps partiel. Je tiens à remercier ceux et celles qui m'ont supporté et qui ont contribué de près ou de loin à ma formation.

Je suis reconnaissant envers Alain Gignac, mon directeur de maîtrise, pour son apport significatif dans mon parcours. Alain, tes conseils m'ont amené à me dépasser sur le plan de la rigueur concernant le contenu autant qu'à élever mon standard concernant la qualité formelle de mes recherches. J'ai apprécié le fait que tu m'apportes d'autres points de vue, de sorte que j'élargisse mon champ de vision et approfondisse encore plus certains aspects de mon travail de recherche. Merci pour ta passion et ton apport à ma formation !

Je remercie Amélie Gatién, qui a eu la gentillesse, la patience et la persévérance de lire et corriger mon mémoire de A à Z. Quelle aide cela a représentée pour moi ! La qualité de mon travail n'aurait pas été la même sans ton œil de lynx qui a analysé le tout systématiquement. Merci pour toutes les heures que tu as mises là-dedans.

Merci à Jean Martin qui m'a donné l'occasion de présenter l'état de mes recherches à l'ÉTEQ lors des midi-vie et m'a encouragé dans ce projet, à Richard Loughheed et Marc Debanné qui ont lu certaines parties du mémoire et m'ont donné de la rétroaction, et à mes multiples amis passionnés de théologie avec qui j'ai pu parler de mes réalisations. Je veux aussi dire merci à tous ceux et celles qui se sont intéressé(e)s à mon projet, me demandant comment ma recherche avançait, quelles étaient mes découvertes, etc.

Enfin, je désire remercier par-dessus tout mon Dieu. Ce mémoire a été réalisé par ta force et pour ta gloire (1 Pi 4:11).

## Introduction

### Problématique

#### Émergence de la question

Les chercheurs en études néotestamentaires sont pratiquement unanimes concernant la valeur historique des onze premiers versets de 1 Corinthiens 15. À cause de l'aspect traditionnel et de l'ancienneté de quelques-uns de ces versets, ce passage a un pouvoir d'éclairage important sur l'origine historique de la foi chrétienne. Michael R. Licona (2010, 223-224) décrit bien l'importance attribuée à ce texte par les historiens :

In nearly every historical investigation of the resurrection of Jesus, 1 Corinthians 15:3-8 weighs heavily and is perhaps the most important and valuable passage for use by historians when discussing the historicity of the resurrection of Jesus. Its first valuable quality is that it is early<sup>1</sup>.

Un credo élaboré plusieurs années avant la rédaction de la lettre de Paul aux Corinthiens serait présent au début du chapitre. Cette tradition représente donc une fenêtre donnant accès à la genèse du christianisme, à la phase de conception du mouvement.

La recherche que je compte faire vise à mieux comprendre 1) la constitution, 2) l'origine et 3) les éléments fondateurs théologiques et historiques présents dans ce credo très ancien. La question guidant toute ma recherche est celle-ci : *En quoi le credo présent en 1 Corinthiens 15:1-11 nous aide-t-il à comprendre théologiquement et historiquement l'origine du christianisme?* Plus précisément, je désire répondre aux questions suivantes :

- Quelles raisons avons-nous pour affirmer que 1 Corinthiens 15 contient un credo ou des traditions préépistolaires ?
- Quels sont les éléments constituant le credo ?
- De qui Paul a-t-il reçu ce credo ?
- À quand la formation de ce credo remonte-t-elle ?
- Quel est le sens théologique de ces éléments kérygmatiques ?
- L'historicité des événements mentionnés est-elle plausible ?

---

<sup>1</sup> Barclay (1996, 16) : « [1 Corinthians 15] is of exceptional importance for historical enquiry, both because it is earlier than the gospels (from the mid 50s CE; the earliest gospel, Mark, is not much earlier than 70) and because it has embedded within it a creed which may date from as early as the 30s ». Brown (1973, 81) : « The more developed formula of four members that Paul cites in his Corinthian correspondence is of major import. Not only is it the only NT testimony to the resurrection written by one who claims to have seen the risen Jesus, but also it is one of the most ancient NT references to the events that surrounded the resurrection. » Wilckens (1978, 6) : « One such passage demanding priority of our attention is certainly the short catechism-like fragment of tradition contained in 1 Cor. 15:3-5. (...) Thus it is on the one hand very old, and on the other hand very widespread. We must therefore consider this passage first of all. »

Pourquoi revisiter un passage qui a déjà fait couler tant d'encre ? Premièrement, comme le dit le célèbre philosophe de la science, Karl Popper (2011, 473), chaque génération doit s'approprier ces questions historiques et faire ses propres investigations à la lumière de ses défis et des nouvelles connaissances suscitées dans les différents domaines académiques de son temps (philosophie, science, archéologie, etc.) : « For since each generation has its own troubles and problems, and therefore its own interests and its own point of view, it follows that each generation has a right to look upon and re-interpret history in its own way, which is complementary to that of previous generations<sup>2</sup>. »

Deuxièmement, ce passage biblique touche au fondement de l'espérance chrétienne. En 1 Co 15, Paul affirme que le christianisme tient à un seul fil : la résurrection. « Si Christ n'est pas ressuscité, écrit-il, notre prédication est vaine et votre foi aussi est vaine » (1 Co 15:14). La raison d'être de l'Église, toutes branches confondues, repose donc sur la résurrection de Jésus. Ce sujet n'a pas seulement des incidences ecclésiologiques, mais existentielles et éthiques également. Dans une perspective athée, la mort représente l'annihilation de l'être, la fin de l'existence. Un tel point de vue profondément tragique a des répercussions sur le sens de la vie<sup>3</sup>. Si l'espérance chrétienne d'une vie après la mort n'est qu'une histoire racontée pour apaiser les gens face à la mort sans que cette théologie ait des répercussions dans le futur sur la réalité objective, alors il vaudrait mieux vivre selon le principe : « mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (1 Co 15:32). On serait

---

<sup>2</sup> Popper (2011, 473) va même plus loin en affirmant : « After all, we study history because we are interested in it, and perhaps because we wish to learn something about our own problems. (...) But not only has it a right to frame its own interpretations, it also has a kind of obligation to do so; for there is indeed a pressing need to be answered. » Guillebaud (2007, 163-164) : « Si le message est vivant, alors il doit pouvoir être relu et déchiffrer par les hommes et les femmes d'aujourd'hui, avec les mots, la sensibilité et les connaissances de leur époque. C'est là, dans cette reconquête d'un langage intelligible, que se joue probablement l'avenir du christianisme. »

<sup>3</sup> Blaise Pascal a écrit avec éloquence sur ce sujet : « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen de s'en sortir » (Sellier 2009, 61). William Lane Craig, décrit ainsi la perspective de l'homme moderne, cet orphelin cosmique qui a tué Dieu : « Voici en quoi consiste l'horreur de l'homme moderne : parce qu'il aboutit dans le néant, il est néant » (Craig 2000, 12). Pareillement, Richard Dawkins, lui-même athée, décrit bien les implications d'un monde sans Dieu : « In a universe of blind physical forces and genetic replication, some people are going to get hurt, other people are going to get lucky, and you won't find any rhyme or reason in it, nor any justice. The universe we observe has precisely the properties we should expect if there is, at bottom, no design, no purpose, no evil and no good, nothing but pitiless indifference » (Dawkins 1996, 133).

en droit de se demander quelles valeurs auraient les paroles réconfortantes des pasteurs ou des curés aux mourants<sup>4</sup>. Enfin, en Rm 10:9 en plus de 1 Co 15:2, la résurrection de Christ est présentée comme une croyance fondamentale pour être sauvé. Ce thème a donc de grandes implications ecclésiologiques, existentielles, éthiques, pastorales et sotériologiques.

### **État de la question**

La question du credo en 1 Corinthiens 15 a notamment généré des débats concernant la constitution du formulaire prépaulinien, son origine et deux éléments de nature historique.

Alors qu'il y a un consensus sur la présence d'un credo primitif en 1 Corinthiens 15, les opinions sont divergentes concernant l'étendue de celui-ci. Murphy-O'Connor (2009, 230) résume bien les différentes positions sur cette question :

In the literary analysis of 1 Cor. 15:1-11 only two points command complete agreement : (1) Paul introduces a quotation in v. 3b, and (2) he is speaking personally from v. 8 on. There is a wide consensus on a third point, viz., that the quotation introduced in v. 3b terminates in v. 5 both because the grammatical structure changes in v. 6 and because vv. 3b-5 contain a very high proportion of non-pauline terms. There are, however, a number of dissenters.

Barclay (1996, 16) va dans le même sens en disant :

As indicated here, there is some dispute about where the original formula ended : some would close it after the reference to Cephas (or even after 'he was seen'), others would include the twelve, others the reference to the 500, James and the apostles in verse 6-7 (the final appearance to Paul is clearly a Pauline addition).

Plus récemment, David M. Moffitt (2007, 49-73) a écrit un article détaillé argumentant pour un credo allant jusqu'au v. 7 excluant 6b et Murphy-O'Connor (2009, 307), qui avait déjà écrit sur cette question, revient brièvement sur cet article pour critiquer Moffitt et argumenter pour un credo allant plutôt jusqu'au v. 5<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Comme Luedemann (1994, 10) l'affirme, « Every day pastors comfort mourners with the message of the resurrection of the dead ; the church derives its right to exist from the authority bestowed on it by the risen Christ... »

<sup>5</sup> Gourgues (2011, 96-103) le délimite jusqu'au v. 5a ce qui exclut « les Douze » du credo.

Il est intéressant de voir que la plupart des spécialistes affirment que le credo que Paul a transmis aux Corinthiens trouve son origine dans les années 30 du premier siècle. Pour plusieurs, Ga 1:18-20 offre un scénario explicatif plausible concernant l'occasion de cette réception du credo par Paul : « Therefore, the majority of critical scholars who address the issue think that Paul received his traditional material on the death and resurrection of Jesus from Peter and James the brother of Jesus while he was in Jerusalem, approximately a half dozen years after the crucifixion » Habermas (2009b, 208). Luedemann (1994, 38), par exemple, date la formation du credo à l'intérieur de deux ans après la crucifixion. Par conséquent, je compte examiner les raisons justifiant ce consensus qui postule une réception du credo aussi près temporellement de la crucifixion.

La force historique du credo en 1 Corinthiens 15 semble avoir poussé la plupart des historiens à prendre au sérieux la prétention des diverses apparitions post mortem du Christ aux premiers chrétiens. Le point n'est pas que les spécialistes admettent que Christ est ressuscité et qu'il s'est montré aux premiers disciples, mais plutôt que, dans l'esprit des premiers chrétiens, c'est ce qui s'est passé. Ils étaient persuadés avoir rencontré Jésus ressuscité : « This argument [the creed coming from Peter and James in the 30s] has stunned a generation of critical scholars, causing them to realize that Jesus' resurrection appearances, unlike later parallels which may have borrowed from Christianity, are firmly grounded in the historical tradition<sup>6</sup> » (Habermas 2009b, 215). Mainville (2008, 103) est l'une de ces spécialistes qui parvient à la conclusion que toutes les apparitions de la liste corinthienne ont « un caractère historique. » Ces conclusions convergentes méritent d'être analysées en profondeur afin de voir les raisons qui les sous-tendent.

Un deuxième élément d'ordre historique présent dans le credo fait aussi l'objet de débat concernant son interprétation : il s'agit de l'ensevelissement de Jésus. Son ensevelissement s'est-il fait dans un tombeau dont l'identité était connue ou inconnue (dans une sorte de fosse commune) ? Cela a des implications sur un autre événement relaté dans les évangiles : la découverte du tombeau vide. Habermas, qui a répertorié les positions sur le sujet depuis 1975 (de sources anglaises, françaises et allemandes), affirme qu'au moins

---

<sup>6</sup> Pour ce qui est de l'aspect théologique, Gourgues (2011, 98) affirme que 1 Corinthiens 15:3-8 se veut surtout une apologie pour l'objectivité de la résurrection alors que Luedemann (1994, 33-34), bien qu'il admette le même point que Gourgues, insiste davantage sur l'apologie de l'autorité apostolique de Paul.

deux spécialistes sur trois maintiennent que la découverte du tombeau vide est un fait établi par la méthode historique (Licona 2010, 461). Bien que la plupart de ceux qui sont de cet avis soutiennent que la résurrection est la meilleure explication du tombeau vide, certains historiens concèdent que le tombeau était vide sans toutefois l'expliquer de façon surnaturelle. D'autres comme Kirby (2002, 175-202), Mainville (2008, 141), Luedemann (1994, 46-47) et Crossan (1995, 188) soutiennent que la tradition de l'ensevelissement n'offre pas assez de support pour penser que le tombeau de Jésus était connu et donc retrouvé vide.

### **Orientations précises**

La recherche que je compte faire renferme un certain nombre de concepts importants. Le premier d'entre eux concerne la notion de « tradition ». Il importe de souligner que je n'utilise pas ce terme pour parler de la tradition liée à l'histoire de l'Église, de laquelle se réclame garante encore aujourd'hui l'Église catholique. Le mot « tradition » doit plutôt être compris dans l'optique de la tradition orale instituée par les témoins fondateurs du christianisme pour établir le noyau dur des croyances chrétiennes à transmettre aux croyants et aux diverses églises naissantes. Autrement dit, cette recherche se concentre sur la tradition apostolique, la proclamation fondamentale et officielle de l'Église primitive au 1<sup>er</sup> siècle. Dans ce genre de recherche, ce concept est utilisé dans des expressions très variées qu'il faut comprendre de façon synonymique. Par exemple, Gerber (2004) emploie plusieurs expressions dans le même sens : « traditions préépistolaires » (p. 187), « traditions chrétiennes » (p. 189-190), « traditions primitives » (p. 194), « matériaux traditionnels » (p. 194), « traditions préexistantes » (p. 197), etc. Le mot « kérygme » (voulant dire « proclamation » en grec) fait aussi référence à ces traditions.

Dans les études sur l'origine du christianisme, le terme « prépaulinien » est aussi souvent utilisé comme adjectif pour faire référence à ces traditions anciennes. Cependant, son ambiguïté mérite qu'on s'y attarde un instant. En faisant usage de cet adjectif, il n'est pas suggéré que ces traditions aient été formées avant la naissance, la conversion ou la première épître de l'apôtre. Ce prédicat est utilisé pour exprimer l'idée que les traditions citées par Paul « se sont forgées hors du champ d'influence du Tarsiote » (Gerber 2004, 195).



Il faut également noter en passant qu'au lieu de parler de tradition, le mot « formulaire » est fréquemment employé. Comme la critique des formes vise à cibler les formulations caractéristiques des traditions orales, les expressions « formulaires » et « traditions » sont devenues synonymiques.

Bref, une tradition prépaulinienne, aussi appelée formulaire prépaulinien, est une citation ou une allusion présente dans les épîtres de l'apôtre Paul, liée à l'enseignement chrétien officiel et fondamental, étant partagée par plusieurs églises primitives et prédatant la rédaction de l'épître dans laquelle Paul l'insère (Dodd 1970, 14). Autrement dit, ce n'est pas Paul qui l'invente, car l'apôtre l'a lui-même reçu d'autres chrétiens avant lui. Cela est manifeste à certains endroits comme en 1 Co 15:3, avant l'introduction du credo : « Je vous ai transmis avant tout, comme je l'avais aussi reçu que... »

Les traditions prépaulinienes sont un sujet d'intérêt puisque celles-ci représentent une fenêtre permettant de comprendre la foi chrétienne dans sa version la plus primitive. La connaissance de ce stade primitif nous aide à discerner les changements ou les développements théologiques qui se sont opérés avec le temps. De plus, l'étude des traditions préépistolaires nous aide à apprécier davantage la théologie paulinienne. En observant les modifications rédactionnelles de Paul ainsi que le cadre contextuel dans lequel il emploie les traditions, nous pouvons mieux saisir sa théologie (Gerber 2004, 204).

Un deuxième terme important est « credo ». Encore une fois, ce n'est pas pour faire référence aux credos élaborés plus tardivement dans l'histoire de l'Église (à Nicée et à Constantinople) que j'utilise ce terme, mais plutôt pour parler du credo inscrit dans les premiers versets de 1 Corinthiens 15. Au cours de la lecture de ce mémoire, il est important de faire abstraction de la résonance que le mot « credo » peut avoir en lien avec l'Église catholique (ou autres églises historiques). Il ne s'agit pas d'une récitation complexe et machinale. Il s'agit plutôt d'une méditation des premiers disciples concernant leur expérience de Jésus, expérience exprimée de façon réfléchie, riche et condensée afin de faire connaître l'essence de l'action subversive de Dieu dans et pour l'humanité.

Un credo est d'abord et avant tout une confession de foi. Habermas (2004, 52) souligne qu'il s'agit d'un certain nombre d'énoncés religieux visant la proclamation et la transmission de la foi : « Creeds were a popular means to pass along important information in a format friendly to memorization and retention. They served for learning and stating

faith and doctrine. » Un credo est donc un genre parmi d'autres (hymne, prédication, confession, doxologie, formule eucharistique, etc.) que peut prendre une tradition préépistolaire (Eriksson 1998, 84).

Il est également nécessaire de définir « origine du christianisme ». Par le mot « origine », je fais référence aux « circonstances de l'apparition d'un phénomène<sup>7</sup>. » Autrement dit, il s'agit de cerner les conditions qui ont été nécessaires à l'émergence de la foi chrétienne. Dans notre cas, la cause peut être un événement fondateur ayant servi de catalyseur comme la croyance en la résurrection. Il s'agit donc d'éclaircir la nature de cette croyance et des autres facteurs impliqués. En quoi le credo corinthien nous aide-t-il à cerner les principales causes du mouvement chrétien ? Pour quelles raisons certaines personnes au premier siècle ont-elles commencé à propager un message concernant une personne que l'on nomme Christ ? Bref, ma recherche visera non pas à éclaircir les faits et gestes du Jésus historique pendant son ministère de trois ans, mais plutôt de voir comment 1 Co 15 peut mettre en lumière ce qui s'est produit entre la passion du Christ et la ferveur déployée par les chrétiens pour propager leur foi menant à l'établissement de l'Église.

### **Objectif général et objectifs spécifiques**

L'objectif général de ce mémoire est d'acquérir une meilleure compréhension de l'origine du christianisme autant sur le plan théologique qu'historique<sup>8</sup>.

Ce mémoire a pour objectif l'analyse de certains éléments spécifiques. Premièrement, le texte biblique est délimité de façon à restreindre l'exégèse à un passage précis : 1 Corinthiens 15 :1-11. Deuxièmement, dans ce passage biblique, un extrait en particulier (le credo) est cerné à cause de ses potentialités d'éclairage concernant le commencement historique et théologique de l'Église primitive. Troisièmement, la question a comme fin une meilleure compréhension des idées et facteurs fondateurs du christianisme (son origine sur le plan théologique et historique).

Sur le plan des méthodes, j'utiliserai trois facettes de la méthode historico-critique.

---

<sup>7</sup> Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. 2015. En ligne. < <http://www.cnrtl.fr/definition/origine> > Consulté le 2 avril 2015.

<sup>8</sup> Le but n'est pas d'arriver strictement à établir l'historicité des événements fondateurs comme si l'analyse théologique ne servait qu'à parvenir au but ultime qui serait d'ordre historique. Dans ce mémoire, l'éclairage théologique s'avère aussi important que l'éclairage historique.

La première facette est la critique de la forme. Elle permettra d'expliquer pourquoi les théologiens affirment qu'il y a là un credo et jusqu'où il s'étend. La deuxième facette liée à cette question touche l'histoire de la tradition, car pour parvenir à une meilleure compréhension des premiers pas du christianisme à la lumière de cette tradition apostolique (credo), il faut en faire une analyse diachronique, c'est-à-dire retracer son origine et son contexte de réception ou même de formation. La troisième facette est la critique de l'historicité.

L'orientation particulière de ce mémoire est double. Elle est premièrement théologique, car le mémoire concerne l'emploi d'une confession de foi apostolique dans un contexte ecclésial particulier et visant la rectification d'un point de vue théologique particulier qu'il faut comprendre. C'est d'abord dans cette construction théologique que s'insèrent les données prépaoliniennes qui m'intéressent. Ces données doivent être comprises en elles-mêmes (par exemple, que veut dire « selon les Écritures »), dans ses non-dits (pourquoi le credo ne contient-il pas l'apparition à Marie Madeleine?) ainsi que dans son contexte (pourquoi Paul cite-t-il ce credo?). Deuxièmement, l'orientation sera historique parce que le mémoire cherchera à parvenir à un certain nombre de conclusions quant à l'historicité de certains facteurs à l'origine du christianisme et cela, en respectant les critères d'authenticité établis par les sciences historiques (attestation multiple et indépendante, datation de l'attestation, etc.). En ce sens, nous quittons la sphère des affirmations théologiques qui reposent sur la foi (par exemple, que la mort de Christ s'est produite pour les péchés) afin de s'en tenir à ce qui est plausiblement démontrable ou non sur le plan historique (par exemple, que les premiers disciples, individuellement et en groupe, ont expérimenté ce qu'ils ont perçu être Jésus ressuscité).

### **Méthodologie et démarche**

Le premier chapitre de mon mémoire vise « le repérage des traditions préexistantes » (Gerber 2004, 197). Cela se fera par l'entremise de l'approche historico-critique, plus précisément par la critique des formes. Je vais d'abord établir les différents critères de détection qui justifient que tel matériel est traditionnel. Je soulignerai aussi les limites d'une telle approche. Par la suite, je ferai une analyse exégétique de 1 Co 15:1-11 à l'aide de ces critères de détection. Cette dernière étape sera aussi enrichie par l'analyse critique de deux

spécialistes en opposition. Bref, à la fin de ce premier chapitre, je serai en mesure de me positionner sur l'extension du credo et les raisons derrière une telle thèse.

Le deuxième chapitre poursuivra deux buts liés aux contextes d'utilisation du credo. En premier lieu, l'objectif est d'examiner le contexte littéraire (immédiat et élargi) dans lequel le credo corinthien fut employé ainsi que le contexte historique ayant occasionné son utilisation dans l'épître. En deuxième lieu, je retracerai l'époque et le contexte de formation du credo. Encore une fois, c'est l'approche historico-critique qui me permettra de postuler une date et un *Sitz Im Leben* les plus plausibles. C'est l'histoire de la tradition qui servira de guide ici comme méthode à proprement dit. Je ferai une analyse des possibilités de réception les plus probables à la lumière des autres données néotestamentaires concernant la vie de Paul. En fin de compte, je serai en mesure de déterminer une certaine date et un contexte où Paul a reçu ce matériel traditionnel.

Le troisième chapitre visera à éclaircir le sens théologique des éléments traditionnels et d'en évaluer la plausibilité historique. Je commencerai par un survol des critères employés en critique de l'historicité. Ensuite, je ferai moi-même une analyse théologique et historique de chaque élément du credo. Ici, une précision s'impose : mon but n'est pas de parvenir à une conclusion concernant la résurrection de Jésus pour le lecteur d'aujourd'hui, mais plutôt pour les chrétiens du premier siècle. Autrement dit, ce sont deux choses différentes que de dire a) les premiers chrétiens étaient persuadés avoir vu Jésus ressuscité physiquement après sa mort et b) Jésus est ressuscité physiquement. D'autres hypothèses explicatives que b) pourraient être offertes pour a). Ce mémoire s'oriente finalement vers l'exposition de certaines données théologiques et historiques de base dont les théologiens ont à tenir compte dans leur interprétation « ultime » de ce qui s'est passé à Pâque, mais il n'argumente pas, par manque d'espace, pour l'une ou l'autre de ces hypothèses explicatives.

## **1. La constitution du credo**

### **1.1. Introduction**

Ce premier chapitre se déclinera en trois temps. Je commencerai par une définition générale des méthodes qui seront employées dans mes recherches : qu'est-ce que la méthode historico-critique ? Et qu'est-ce que la critique des formes<sup>9</sup> ? Ensuite, je répondrai plus spécifiquement à la question liée à la méthode de la critique des formes : sur quelles bases affirme-t-on que telle ou telle fraction d'une épître est de nature préépistolaire et traditionnelle ? Autrement dit, quels sont les critères permettant de déterminer la présence d'une tradition prépaulinienne que ce soit en 1 Co 15 ou ailleurs ? Une fois cette question fondamentale répondue, j'appliquerai cette méthode afin de répondre à ces questions : dans 1 Co 15:1-11, jusqu'où s'étend le credo ? Quels éléments sont de nature traditionnelle et quels éléments sont de nature rédactionnelle<sup>10</sup> ? Lors de cette dernière étape, j'analyserai l'argumentation des principaux théologiens qui ont fait une analyse formelle du credo et je prendrai moi-même position sur l'extension du credo.

### **1.2. Définitions des méthodes utilisées**

La méthode historico-critique est une approche générale qui vise à mieux comprendre le monde d'une œuvre littéraire ancienne, c'est-à-dire le monde de l'auteur et de ses destinataires. Comme on y cherchera des référents culturels de la même époque (soit avant ou un peu après) pour éclairer les schèmes de pensée de l'auteur et des destinataires, on parle souvent de la méthode historico-critique comme d'une approche diachronique, signifiant littéralement : à travers le temps<sup>11</sup>. Cette méthode se subdivise « en plusieurs étapes en étroite corrélation » (Mainville 1995, 10) : critique textuelle (qui vise à reconstituer le plus fidèlement possible le texte original produit par l'auteur et cela à partir

---

<sup>9</sup> La critique de l'historicité sera définie au chapitre trois.

<sup>10</sup> Dire que tel passage contient une tradition et faire la distinction entre la part de tradition et la part de rédaction liée au passage sont deux étapes bien distinctes. Si tout le monde s'entend pour dire que 1 Co 15 contient une tradition prépaulinienne, ce n'est pas tout le monde qui s'entend sur l'étendue de cette tradition.

<sup>11</sup> Cette approche entre en contraste avec les méthodes dites synchroniques, « en même temps ». Cette dernière approche, selon laquelle « l'auteur est mort » (Ricoeur), s'intéresse davantage au texte en lui-même selon des approches contemporaines comme la narratologie, la sémiologie, « reader-response criticism », etc.

de tous les manuscrits existants encore aujourd'hui et autres données)<sup>12</sup>, la critique des sources (qui cherche à déterminer si l'auteur s'est servi d'autres œuvres littéraires et comment il a modifié ses sources), etc. La critique des formes, l'histoire de la tradition et la critique de l'historicité font partie de ces approches plus spécifiques de l'approche générale qu'est l'historico-critique.

La critique des formes est une méthode qui vise à discerner les structures inhérentes à certaines portions de textes anciens qui ont été préalablement structurées par la tradition orale. Dans l'Antiquité, le principal mode de transmission de l'héritage culturel ne se faisait pas par l'écrit, mais par l'entremise de traditions orales. Or, ces traditions orales étaient construites et structurées de façon à favoriser la rétention sur le plan de la mémoire :

Persistent and painstaking attention to the modes of Hebrew literary composition will reveal that the pericopes exhibit linguistic patterns, word formations ordered or arranged in particular ways, verbal sequences which move in fixed structures from beginning to end. It is clear that they have been skillfully wrought in many different ways, often with consummate skill and artistry (Muilenburg 1969, 18).

Ces traditions, façonnées par des procédés mnémotechniques, ont éventuellement été mises par écrit dans les pages du Nouveau Testament et d'autres écrits anciens. Elles sont la plupart du temps citées partiellement, parfois intégralement. Elles peuvent avoir été l'objet de modification rédactionnelle ou avoir été citées telles quelles. Cette méthode est intéressante parce qu'elle permet aux spécialistes en critique des formes de connaître les données théologiques antérieures aux épîtres de Paul, ce qui nous aide par la suite à reconstituer les dynamiques théologiques, c'est-à-dire à cibler les changements et les développements, mais aussi à mieux comprendre la théologie paulinienne elle-même : que ce soit en décelant les modifications que l'apôtre fait des traditions héritées ou tout simplement en considérant leur contexte d'insertion, nous sommes à même d'apprécier davantage sa théologie (Gerber 2004, 204-5). Généralement, on s'interrogera sur le genre de la forme analysée (hymne ou credo, récit de guérison ou de controverse ?) ainsi que sur la fonction que le genre littéraire avait dans la collectivité ou chez l'individu (est-ce un hymne utilisé lors de baptêmes ou d'un culte d'adoration ?) (Muilenburg 1969, 2-3). Bref,

---

<sup>12</sup> À cet effet, il est important de mentionner que la présente recherche est basée sur le texte grec de NA28 et, bien que les manuscrits existants contiennent certaines variables, le texte de 1 Co 15:1-11 est stable et bien établi (Moffitt 2005, 57-60 ; Turner 2015, en ligne).

tout cela nous aide à mieux comprendre le monde de l'auteur et des premiers destinataires au travers de l'analyse des structures littéraires stéréotypées.

Dans le troisième chapitre, je définirai la critique de l'historicité et la critique de l'histoire de la tradition, deux méthodes aussi employées dans cette recherche. Pour l'instant, considérons plus en détail le fonctionnement de la critique des formes avant de l'appliquer à 1 Co 15.

### **1.3. La critique des formes : les critères de détection et les limites de l'approche<sup>13</sup>**

Comme je viens de le mentionner, le repérage des traditions apostoliques se fait par l'entremise de l'approche historico-critique, plus précisément par la critique des formes. Je vais maintenant inventorier les différents critères de détection utilisés en critique des formes pour soutenir que telle ou telle portion des lettres de Paul est traditionnelle (voir mon analyse comparative des différents critères proposés par les spécialistes à l'annexe 1). Plusieurs exemples tirés de différentes épîtres seront utilisés pour illustrer ces critères en plus de 1 Co 15. Je soulignerai aussi les limites d'une telle approche.

#### **1.3.1. Formule d'introduction<sup>14</sup>**

Un des premiers signes permettant de déceler une tradition prépaulinienne est la présence d'une formule d'introduction (Stauffer 1963, 339; Ellis 2000, 309). Une formule d'introduction est une référence au concept même de tradition orale<sup>15</sup>. Elle peut être explicite ou implicite.

La forme explicite rend certaine, historiquement parlant, la présence d'une tradition

---

<sup>13</sup> Pour des revues systématiques des critères de détection des traditions préépistolaires, voir notamment Stauffer (1963, 339-340), Langevin (1967, 31-36), Léon-Dufour (1971, 26-27), Eriksson (1998, 81-84), Gourgues (2001, 161-165); (2009, 148-149), Fusco (2001, 81-85), Gerber (2004, 197-199). À cela nous pouvons ajouter des présentations plus brèves de ces critères (et non illustrées par des exemples) chez Schmitt (1981, 493), Ellis (2000, 309) et Habermas (2009b, 205).

<sup>14</sup> Si certains comme Langevin et Gerber y voient deux critères différents (référence explicite à la tradition et vocabulaire environnant), la plupart (Stauffer, Léon-Dufour, Eriksson, Gourgues, Fusco) y voient un même critère ayant une force variable dépendamment du niveau de clarté de la formule d'introduction. Je me situe du côté du deuxième groupe ici.

<sup>15</sup> Parfois la formule d'introduction peut faire référence non à la tradition en tant que telle, mais à l'antériorité du contenu par rapport à sa rédaction de l'épître comme je l'explique un peu plus loin.

prépaulienne<sup>16</sup>, car l'auteur le déclare directement en employant les termes techniques « transmettre » (παραδίδωμι) et « recevoir » (παραλαμβάνω) équivalant aux termes rabbiniques pour parler d'une tradition ancienne (Malina et Pilch 2006, 123; Langevin 1967, 31-32; Conzelmann 1966, 18 n. 18; Kloppenborg 1978, 351 n. 2). C'est le cas en 1 Co 11:23 où Paul écrit « Car moi, j'ai reçu (παρέλαβον) du Seigneur ce que je vous ai transmis (παρέδωκα)<sup>17</sup>. » Pareillement, 1 Co 15:3 contient les termes propres à la transmission orale : « Car je vous ai transmis (παρέδωκα) premièrement ce que j'ai aussi reçu (παρέλαβον)<sup>18</sup>... » On ne peut trouver une référence plus explicite à la tradition orale, surtout qu'en 1 Co 15:11, Paul renchérit en écrivant : « Ainsi donc, que ce soit moi, que ce soient eux, voilà ce que nous prêchons et c'est ce que vous avez cru<sup>19</sup>. »

Ce premier critère est aussi très important dans ses multiples formes implicites : il est admis qu'une certaine catégorie de verbes liés au kérygme signale la présence d'une tradition. Cette catégorie contient souvent des termes reflétant la proclamation et l'affirmation de la foi c'est-à-dire des mots comme « croire », « confesser », « dire » (Léon-Dufour 1971, 26). Par exemple, la tradition prépaulinienne « Jésus est Seigneur » est « introduite tantôt par 'que toute langue *confesse* (verbe homologeô)' (Ph 2:11), ou encore par 'nul ne peut *dire*' (1 Co 12:3) » (Gourgues 2001, 161). Dans de tels cas, ὅτι ou ὅς sont souvent employés comme jointures pour passer de la rédaction à la tradition (Gerber 2004, 198). Il arrive que ces formules d'introduction, qui pointent plus implicitement vers la tradition, représentent, en fin d'analyse, des marqueurs aussi convaincants que les termes techniques « transmettre » et « recevoir ». Conzelmann pense même que les mots-clés « croire » et « confesser » sont devenus très rapidement des termes techniques pour faire référence à la tradition orale au même titre que « transmettre » et « recevoir » (Eriksson 1998, 81 n. 37). Je pense aussi à des propositions liées à l'idée de proclamation qui

---

<sup>16</sup> « Only a clear introductory formula actually proves the presence of tradition » (Eriksson 1998, 83).

<sup>17</sup> À noter ici, que l'expression « j'ai reçu *du Seigneur* », n'implique pas une révélation surnaturelle, sans intermédiaire humain (Langevin 1967, 32 n. 1; Somerville 2005, 183). Paul veut plutôt dire par là, que le Seigneur est l'auteur des paroles énoncées, la personne à l'origine des paroles transmises par la tradition.

<sup>18</sup> 1 Co 15:1 contient aussi le verbe παραλαμβάνω.

<sup>19</sup> Pour une revue systématique des références explicites à la tradition chez Paul, voir Eriksson (1998, 74-76). Concernant l'apparent conflit entre ce que dit Paul en 1 Co 15 (il a reçu l'évangile – sous-entendu des hommes) et Ga 1 (il n'a pas reçu l'évangile des hommes), voir Baird (1957, 181-191), Van Buren (1998, 12), Somerville (2005, 183) et Wright (2003, 319) qui font essentiellement une distinction entre la révélation de l'Évangile et la formulation de l'Évangile.



paraissent clairement comme des formules d'introduction « C'est pourquoi il est dit : '...' » (Ép 5:14)<sup>20</sup> ou encore « Cette parole est certaine : '...' » (2 Tm 2:11)<sup>21</sup>.

Enfin, il arrive que Paul révèle lui-même la nature préépistolaire de certains enseignements en faisant expressément mention que ce qu'il écrit n'est pas nouveau (Fusco 2001, 82) : « Je vous préviens comme je l'ai déjà fait : ceux qui se livrent à de telles pratiques n'hériteront pas du royaume de Dieu » (Ga 5:21b ; cf. 1 Th 3:4, 4:1-2, 6, He 6:1-2). Cependant, si ce dernier signe d'antériorité du message est un indicateur incontestable de la nature préépistolaire du contenu, pour qu'il soit considéré comme étant traditionnel (enseigné par d'autres apôtres aussi et non par Paul seulement), il doit être corroboré par d'autres critères.

### **1.3.2. Attestation multiple et indépendante**

Le deuxième critère est l'attestation multiple et indépendante (Gourgues 2001, 163; Gerber 2004, 198; Eriksson 1998, 83; Ellis 2000, 309). Autrement dit, lorsqu'une même formulation ou une même idée théologique se retrouve chez différents auteurs sans trace d'emprunt, c'est un indice probant d'une tradition orale<sup>22</sup>. Ces expressions ou thèmes communs s'expliquent mieux si l'on postule qu'ils ont été établis dans la tradition chrétienne primitive (Fusco 2001, 81). Par exemple, l'expression « ἐστιν ἐν δεξιῇ τοῦ θεοῦ » (il est à la droite de Dieu) est présente à plusieurs endroits dans le Nouveau Testament, et cela dans les mêmes termes (Rm 8:34, Col 3:1, 1 Pi 3:22) et avec plusieurs variantes (Mc 14:62, Mt 26:64, Lc 22:69, Ac 2:33, 7:55-6, Hé 10:12, 12:2) (Gourgues 2001, 163; Hengel 1995, 144-5). Une telle formule devait être répandue et bien connue à cause de la tradition orale.

Encore une fois, ce critère s'inscrit en quelque sorte sur un continuum de force. Si l'argument est considéré comme très fort face à la reproduction mot à mot d'une même expression, « en certains passages, la référence à la tradition ne se présente pas sous forme de citation, plus ou moins littérale, mais simplement sous forme d'allusion, d'écho ou de

---

<sup>20</sup> Voir Gourgues (2011, 67) et Fusco (2001, 85).

<sup>21</sup> Voir Gourgues (2011, 86).

<sup>22</sup> Des signes évidents d'emprunt, par exemple, se trouvent entre les évangiles synoptiques ou encore entre Jude et 2 Pierre 2 où de *grandes portions textuelles* sont reprises mot à mot et en parties adaptées.

réminiscence<sup>23</sup> » (Gourgues 2001, 164). Par exemple, « ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι » (Le Seigneur est réellement ressuscité et il est apparu à Simon) en Lc 24:34 semble être le reflet du credo en 1 Co 15:4-5 puisque, dans les deux cas, l'apparition (ὤφθη) à Pierre suit la résurrection de Jésus (même verbe ἐγείρω, mais pas au même temps).

### 1.3.3. Style caractéristique

Un troisième critère important concerne le style caractéristique des traditions. En fait, par « style caractéristique », on sous-entend ici un ensemble de traits propres aux traditions de sorte que l'on parle en réalité de plusieurs marqueurs<sup>24</sup> :

#### 1.3.3.1. La structure

Le parallélisme, la correspondance ou la forme strophique étaient souvent employés dans les constructions des matériaux traditionnels (Langevin 1967, 35; Léon-Dufour 1971, 27; Fusco 2001, 83; Gerber 2004, 198). La répétition de l'expression « selon les Écritures » dans 1 Co 15:3-5 illustre bien le parallélisme.

#### 1.3.3.2. Le rythme

Il est fréquent que les formulaires soient balancés (Langevin 1967, 35; Léon-Dufour 1971 27; Fusco 2001, 83; Gourgues 2001, 162). Autrement dit, les mots et parfois même les syllabes ont été comptés pour avoir une certaine uniformisation au plan de la cadence (Fletcher-Louis 2015, 35-50). Le rythme suit de près la notion de correspondance (point précédent)<sup>25</sup> comme cela est manifeste, par exemple, en 1 Cor 8:6 où les membres A et B contiennent 13 mots chacun (rythme) et où le membre B reprend les mêmes expressions que le membre A (parallélisme, répétitions comme « un seul » ou « toutes choses ») et en

---

<sup>23</sup> Je considère que la référence allusive dont parle ici Gourgues, et reprise par Gerber (2004, 198), est une forme d'attestation multiple.

<sup>24</sup> Cet argument peut paraître circulaire, car pour connaître les caractéristiques propres aux traditions, il faut déjà connaître ce qui est traditionnel. Cependant, ces critères sont inférés à la lumière des cas clairs (comme 1 Co 11 et 15 où la formule d'introduction assure d'elle-même la présence d'une tradition) ce qui nous permet de réfuter l'accusation d'argument circulaire.

<sup>25</sup> Cependant, le rythme et la structure sont deux choses différentes. Cela deviendra évident dans mon analyse de la position de Moffitt qui voit un chiasme (structure) sur la base de certains adverbess, mais qui implique aussi une structure mettant en parallèle des propositions de longueurs considérablement différentes (rythme : balancement).

met d'autres en correspondance (donc pas répété, mais en parallèle comme « Dieu » et « Seigneur »)<sup>26</sup> :

(A) ἡμῖν	εἷς θεὸς	ὁ πατήρ,	ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
(B) καὶ	εἷς κύριος	Ἰησοῦς Χριστός,	δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.
(A) Pour nous,	un seul Dieu, le Père,		de qui toutes choses et pour qui nous,
(B) et	un seul Seigneur, Jésus-Christ,		par qui toutes choses et par qui nous.

### 1.3.3.3. La prédilection pour les participes et les pronoms relatifs

Les traditions ont tendance à employer des propositions participiales (Ro 1:3-4) et relatives (Ro 4:25) (Langevin 1967, 35; Léon-Dufour 1971, 27; Fusco 2001, 85; Gerber 2004, 198).

### 1.3.3.4. Un contenu fortement christologique

« Il s'agit en effet de morceaux qui tranchent nettement, par rapport au contexte plus prosaïque où ils sont insérés dans les lettres, par le ton plus solennel et plus emphatique, par l'articulation en strophes rythmiquement bien balancées, généralement structuré en mode antithétique (...) par le contenu éminemment christologique qui va nettement au-delà de ce qu'exigerait le contexte immédiat... » (Fusco 2001, 85; cf. Gerber 2004, 198) comme en Ph 2:6-11 et Col 1:15-20.

### 1.3.3.5. La simplicité

Les traditions se présentent sous forme d'énoncés ayant « une étonnante sobriété qui leur donne une grande force d'évocation » comme c'est le cas en 1 Tm 3:16 (Langevin 1967, 35, cf. Léon-Dufour 1971, 27).

### 1.3.3.6. La présence d'antithèse

Les formulaires expriment souvent une chose et son contraire : « humiliation et exaltation, chair et Esprit, caché et révélé » (Fusco 2001, 85).

---

<sup>26</sup> Sous la rubrique du rythme, j'inclus aussi la question de l'assonance. À ma connaissance, Gourgues est le seul auteur à mentionner l'assonance (Gourgues 2011, 67). Il donne l'exemple de « καθεύδων » et « νεκρῶν » en Éphésiens 5:14.

### 1.3.3.7. La présence d'un verbe en tête de phrase

C'est le cas, par exemple, en 1 Tm 3:16 (Langevin 1967, 35). En 1 Co 15, il est intéressant de noter que, mis à part les conjonctions de coordination et les adverbes servant à séquencer les événements, les v. 4-7 (excepté 6b) commenceraient tous par un verbe.

Le critère « style caractéristique » comporte donc plusieurs éléments. Passons maintenant au quatrième critère parfois appelé « dissimilarité » ...

### 1.3.4. Vocabulaire et idiome inhabituels chez l'auteur

Comme quatrième critère, la différence de vocabulaire peut aussi être un indicateur d'une citation. Si la terminologie présente est très rarement ou jamais utilisée ailleurs par l'auteur, cela favorise l'idée que celui-ci cite une source (Léon-Dufour 1971, 26-7; Ellis 2000, 309). « Tantôt, ce sont les différences de vocabulaire qui signaleront la présence de formules traditionnelles. Par exemple, on trouve en 1 Th 4, 14 le verbe *anistèmi*, qui détonne par rapport à l'usage de Paul; en effet, pour parler de la résurrection, celui-ci utilise d'ordinaire *egeirô* » (Gourgues 2001, 163-164). Il y a une expression technique pour parler d'un mot utilisé qu'une seule fois par un auteur : hapax legomenon. Par exemple, en 1 Co 15:6, « ἐπάνω » (plus de) est un hapax legomenon, c'est-à-dire un mot unique chez Paul (Murphy O'Connor 2009, 233). Outre la rareté du mot, ce critère peut aussi faire référence à la rareté d'une expression théologique. Par exemple, en 1 Co 15, le verbe « ressusciter », ἐγείρω, est utilisé au parfait, ce qui entre en contraste avec l'utilisation que Paul fait généralement de ce verbe, soit de toujours le mettre à l'aoriste (Gourgues 2011, 99-100). Il faut cependant souligner qu'un mot rare n'implique pas *nécessairement* qu'il soit non-paulinien et qu'un mot souvent utilisé par Paul peut aussi se retrouver dans un formulaire pré-paulinien. Ce critère demande donc un certain discernement contextuel.

### 1.3.5. Présence de mots ou expressions hébraïques ou araméens

Le cinquième critère est quelque peu similaire au précédent, mais concerne plus spécifiquement la présence d'un vocabulaire ou d'un idiome hébraïque ou araméen. Par exemple, il est frappant de voir, en Ro 1:3, l'expression « esprit de sainteté » plutôt que l'expression « Esprit Saint » couramment utilisée chez Paul et les autres auteurs du Nouveau Testament. De même, l'expression araméenne de deux mots « *Maran atha* » en

1 Co 16:22 attirera l'attention compte tenu du fait qu'il soit étonnant que Paul utilise un langage araméen dans une lettre destinée à des lecteurs grecs. L'utilisation d'une telle expression s'explique mieux si on postule une tradition remontant au milieu palestinien de langue araméenne.

### **1.3.6. Présence d'un certain contenu impertinent au contexte immédiat**

Une cinquième manière de remarquer la présence d'une tradition consiste à être attentif aux changements thématiques qui paraissent injustifiés :

D'autres fois, la référence à un formulaire traditionnel se trahira à la discontinuité d'ordre thématique qu'elle entraîne par rapport au contexte ; c'est le cas notamment en 1 Tim 3:16, où l'hymne christologique s'insère entre l'annonce d'une venue de Paul (v. 14-15) et une mise en garde contre les faux docteurs (4:1) (Gourgues 2001, 164).

Léon-Dufour, quant à lui, parlera de perturbation contextuelle : « L'insertion de la formule a provoqué des perturbations dans le contexte environnant, laissant ainsi une cicatrice dans le texte actuel » (Léon-Dufour 1971, 26). En Ép 5:14, ce qui est manifeste à ce niveau est l'emploi de la deuxième personne du singulier (réveille-toi, relève-toi) alors que Paul s'adresse à la deuxième personne du pluriel avant et après<sup>27</sup>.

### **1.3.7. Présupposé rhétorique**

Lorsqu'un auteur utilise une formule comme présupposé théologique dans son argumentation, il est raisonnable de penser que nous avons affaire à un matériel pour le moins préépistolaire et possiblement traditionnel<sup>28</sup>. Autrement dit, le fait qu'on sous-entende qu'une notion est largement connue et acceptée représente un critère de détection des traditions : « (...) le caractère traditionnel de cet élément résulte du fait qu'on le rappelle sans démonstration ou sans explication » (Fusco 2001, 82). Par exemple, Fletcher-

---

<sup>27</sup> Autre exemple : selon Andrew Chester (2011, 34) qui fait l'état de la question sur la christologie primitive, le changement thématique en Ph 2:6-11 semble être un argument important pour la détection d'une tradition : « The strong consensus view, however, is that it was an existing liturgical composition taken over by Paul. Thus the point is made, for example, that there is a notable difference in the main focus of vv. 6–11 compared with the surrounding context : the former is primarily christological, the latter a moral exhortation and paradigm. »

<sup>28</sup> Langevin (1967, 32) : « Le fait que les auteurs emploient la formule sans ressentir le besoin de l'expliquer laisse entendre aussi qu'il s'agit d'une expression familière aux lecteurs. »

Louis (2015, 35) mise sur le critère du présupposé rhétorique (en plus de l'attestation multiple) lorsqu'il dit que, la plupart du temps, et en particulier en 1 Cor 8:6, Paul n'argumente pas en faveur d'une haute christologie, mais à partir d'une haute christologie :

Indeed, a careful look at the form and content of 1 Cor 8:6 indicates that here Paul is almost certainly quoting a well-known early Christian confession (in the same way that traditional early Christian hymns in Phil 2 and Col 1 are quoted as a basis for the particular pastoral injunctions that follow them).

Ce genre de prémisse concerne toujours des affirmations centrales de la foi : « This criterion can be used (...) when it presupposes that the tradition that has been transmitted is concerned with the central affirmations of the faith » (Eriksson 1998, 83). Fusco (2001, 82) donne en exemple plusieurs thèmes comme l'Église (ἐκκλησία) pour parler plus que d'une assemblée sur le plan fonctionnel, les saints (ἅγιος) pour faire référence aux chrétiens, etc.

### **1.3.8. Incohérence grammaticale ou syntaxique**

Un dernier indicateur est l'inconsistance grammaticale. Lorsque l'accord est manqué sur le plan des cas et des conjugaisons, cela peut s'expliquer par l'insertion d'une source (Léon-Dufour 1971, 26; Stauffer 1963, 340). Le cas typique ici est 1 Tm 3:16 où le substantif neutre μυστήριον est conjugué avec le pronom relatif ὅς qui est masculin (alors qu'il devrait être neutre). Pareillement, en Ap 1:4, on peut lire : « ...ἀπὸ ὃ ὄν καὶ ὃ ἦν καὶ ὃ ἐρχόμενος... » Le problème est que la préposition ἀπὸ demande le génitif et on y trouve le nominatif (Harris 2012, 66). Il s'agit là d'un signe que les v. 4-5 étaient possiblement stéréotypés.

### **1.3.9. Limites de l'approche**

Cette approche a cependant des limites. Premièrement, le mélange entre tradition et rédaction rend complexe l'analyse : « Le plus souvent, cependant, les choses ne se présentent pas de façon aussi claire, et l'on peut hésiter maintes fois à identifier les contours ou la formulation exacte des formulaires dans des passages qui apparaissent comme un

mélange de tradition et de rédaction » (Gourgues 2001, 162-3)<sup>29</sup>. La forme originale peut donc être difficile à déceler à cause des possibles modifications rédactionnelles.

Deuxièmement, il peut s'avérer impossible de cerner la fonction liée à telle ou telle tradition, ce qui pourrait aider à en dégager le sens théologique :

Credos ou hymnes ? Échos de la confession de foi ou de la louange des premières communautés ? Face aux vestiges repérables, il n'est pas toujours possible de le préciser. S'il est facile de ranger parmi les credos 1 Co 15:3-5 et parmi les hymnes des passages de style plus 'lyrique' comme Ph 2:6-11 et 1 Tim 3:16, on hésite devant bien d'autres, plus brefs et moins caractérisés (Gourgues 2001, 164).

Troisièmement, dans la plupart des cas, les résultats des recherches en critique des formes pré-épistolaires (soit concernant la présence ou l'extension d'un formulaire) doivent être considérés sur un continuum de probabilités (allant de très fortement probable à très faiblement probable), de sorte qu'il faut éviter de les décrire en terme de certitudes : « pour déterminer le caractère pré-paulinien d'un texte, il n'est pas de critère unique ni infaillible. *Nous recourons à une convergence de preuve en faisant appel à l'argument cumulatif* » (Gerber 2004, 198 n. 56; Gerber souligne.)<sup>30</sup>.

Quatrièmement, comme C. Behan McCullagh (1984, 1) l'a démontré, les recherches en histoire reposent sur certaines croyances proprement basiques communément acceptées, c'est-à-dire des intuitions fondamentales qui servent de présupposés, mais qui sont impossibles à prouver :

- Le présupposé que le monde extérieur existe et qu'il a existé indépendamment de mes croyances à son égard.
- Le présupposé que les perceptions, dans certaines conditions, fournissent une impression adéquate de la réalité.
- Le présupposé que la réalité est structurée selon la plupart des concepts que nous utilisons pour la décrire.

---

<sup>29</sup> Gerber affirme le même point en parlant de « la difficile restitution de l'exacte teneur des traditions utilisées » (Gerber 2004, 199). Plus loin, il souligne à quel point 1 Co 15 exemplifie bien le problème de la distinction entre tradition et rédaction : « L'analyse d'1 Co 15,3b-7 illustre de façon exemplaire les difficultés posées par la reconstitution exacte des différentes étapes ayant abouti au texte final que nous trouvons sous la plume de Paul, alors même que celui-ci déclare ici rapporter une tradition. Car, hormis la précision apportée au v.6b, le reste des ajouts supposés (v. 6a.7) à une tradition (v. 3b-5) qui fusionne vraisemblablement elle-même déjà des éléments antérieurs indépendants se coule dans le style imprimé par le v. 5, en sorte qu'on ne dispose d'aucun indice fort pour savoir s'ils sont rédactionnels ou non » (Gerber 2004, 202).

<sup>30</sup> Gerber cite ici Beda Rigaux.

- Le présupposé que nos principes d'inférence sont des moyens fiables d'arriver à de nouvelles vérités sur la réalité.

Ces limites rendent claire l'idée selon laquelle les conclusions d'une telle recherche sont loin de s'apparenter à des certitudes incontestables, mais plutôt à des probabilités qu'on juge être bien fondées rationnellement.

#### 1.4. La délimitation du credo en 1 Co 15

Le temps est maintenant venu d'aborder la question concernant l'extension du credo et de distinguer ses éléments constitutifs des aspects rédactionnels pauliniens. Pour ce faire, je vais d'abord faire un résumé critique des deux analyses formelles les plus récentes, c'est-à-dire celle de Murphy O'Connor (2009) et David Moffitt (2007). Ensuite, je prendrai moi-même position sur la question en tenant compte de ces deux positions et celle d'autres auteurs<sup>31</sup>.

##### 1.4.1. Jerome Murphy O'Connor : v. 3b-5

Selon Murphy O'Connor, le credo que Paul a reçu contenait les v. 3b-5 excepté le ὅτι initial (3b) ainsi que les trois καὶ ὅτι suivants dans les v. 4-5. Le credo original serait donc :

1)	Χριστὸς ἀπέθανεν	ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν	κατὰ τὰς γραφάς
2)	ἐτάφη		
3)	ἐγήγερται	τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ	κατὰ τὰς γραφάς
4)	ὤφθη	Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα	

##### 1.4.1.1. L'unité des v. 3b-5

Pour justifier sa position, le premier point de Murphy O'Connor concerne l'unité des v. 3b-5. Cette unité est visible notamment par le fait que les lignes 2 et 4 du credo ont la même fonction : elles visent à confirmer objectivement les lignes 1 et 3 (l'ensevelissement corrobore la mort de Christ et les apparitions confirment sa résurrection). Dans cette

---

<sup>31</sup> Les principaux auteurs qui commentent l'aspect formel du credo, en plus de Murphy O'Connor (2009) et Moffitt (2007), sont Turner (2015), Kloppenborg (1978), Conzelmann (1966), Eriksson (1998), Fee (2014). À noter que les analyses formelles *approfondies* de 1 Co 15:3-7 sont rares en français et en anglais ! Même Conzelmann ne désire pas se lancer dans le débat sur la longueur du credo et il se contente de dire qu'il termine au v. 5 sur la base du bris syntaxique et de l'analyse du vocabulaire (Conzelmann 1966, 18). Il s'intéresse davantage à l'aspect de la langue originelle du credo, de l'interprétation et de ses implications historiques. C'est pour cette raison que mon analyse se concentre sur Murphy O'Connor et Moffitt.



optique, la ligne 4 ne peut finir avec ὄφθη (il a été vu), mais demande *au moins* le complément personnel Céphas : « *ôphthê* in order to fulfil its purpose needs a personal complement » (Murphy O'Connor 2009, 230)<sup>32</sup>. Pour cette raison, les thèses selon lesquelles le credo se terminerait avec ὄφθη (ou même avant) n'ont pas gagné beaucoup d'adhérents<sup>33</sup>. Il est également important de souligner qu'après le v. 5, il n'y a plus la répétition du καὶ ὅτι introduisant chaque membre du credo. Ce changement syntaxique incite la majorité des exégètes à penser que le credo finit au v. 5. De plus, les v. 3b-5 contiennent une haute proportion de termes non pauliniens.

Pour ce qui est de l'attachement de εἶτα τοῖς δώδεκα (puis par les Douze) au credo initial, Murphy O'Connor n'offre pas d'argument excepté sa dépendance syntaxique au ὅτι. Cependant, on peut sous-entendre dans la suite de son argumentation que, puisque le v. 7 calque le εἶτα τοῖς du v. 5 (comme on le verra plus loin), cela présuppose l'attachement des Douze à l'apparition à Céphas.

#### 1.4.1.2. Les ὅτι (que) et les καί (et)

L'unité des v. 3b à 5 a été remise en question à cause de la présence des ὅτι et des καί. Selon Murphy O'Connor (2009, 230), Ulrich Wilkens a démontré que « while πιστευῖν ὅτι is well attested as the introduction to confessionnal statements, there is no known creed in which each member is introduced by ὅτι ». Autrement dit, s'il est commun de commencer une formule de foi par « que », il n'est pas commun d'énumérer les membres suivants par d'autres « que... » de sorte que la répétition des καί demande une explication. Le credo serait-il l'union de quatre traditions séparées ? Une telle position (soutenue notamment par Ulrich Wilkens et R. H. Fuller), en plus d'être spéculative, aurait bien du mal à expliquer une tradition d'un seul mot : ἐτάφη (il a été enseveli).

Une autre explication est beaucoup plus censée : Paul insère les ὅτι pour mettre l'accent sur chaque élément de sa source. Il y a un précédent à cette pratique paulinienne. En 1 Co 8:4b, Paul utilise deux citations tirées de la lettre que les Corinthiens lui auraient envoyée et il les introduit de la même façon que les éléments du credo :

---

<sup>32</sup> Contre Brown (1973, 82) qui arrête la formule avec ὄφθη sans récipiendaire.

<sup>33</sup> Selon Murphy O'Connor (2009, 230), J. Héring et P. Winter ont argumenté pour un credo terminant au v. 4 et E. Bammer ainsi que H. W. Bartsch jusqu'à ὄφθη.

...οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς.  
...nous savons qu'il n'y a pas d'idole dans le monde et qu'il n'y a qu'un seul Dieu.

La phrase « il n'y a pas d'idoles dans le monde » et la phrase « il n'y a qu'un seul Dieu » seraient donc deux phrases provenant de la lettre des Corinthiens à Paul. Ce dernier sépare chaque proposition avec ὅτι et καὶ ὅτι pour les traiter ensuite systématiquement dans les v. 5-6. Murphy O'Connor (2009, 232) conclut : « In order to highlight each statement of the creed Paul resorted to the same technique that he had already employed in 8:4. »

#### 1.4.1.3. Traitement du v. 6

Après avoir démontré l'unité de 1 Co 15:3b-5, Murphy O'Connor explique ses raisons de penser que les v. 6 et 7 ne font pas partie du credo. Au v. 6, seulement ἐπάνω (plus de) est un hapax legomenon. Paul l'aurait utilisé par euphonie (pour créer une combinaison harmonieuse de sons) avec les mots ἔπειτα (ensuite) et ἐφάπαξ (en une seule fois). Ces deux derniers mots sont aussi rares dans les écrits pauliniens, mais ils ne sont pas uniques : ailleurs chez Paul, ils apparaissent respectivement sept et une fois. Enfin, il affirme que ἀδελφοῖς (frères) est commun chez Paul après quoi il compare aussi l'utilisation des termes utilisés en 6b pour soutenir qu'il n'y a pas de dissimilarité. Il voit sa position aussi corroborer par l'absence de ces termes dans d'autres formules traditionnelles. Enfin, il soutient que Paul avait un motif pour rédiger ce verset : défendre le credo en démontrant l'objectivité des apparitions et l'accès encore possible aux témoins oculaires.

#### 1.4.1.4. Traitement du v. 7

Le v. 7 serait considéré par beaucoup comme étant une tradition, parce que ce verset est parallèle au v. 5. Dans les deux versets, les mots ὄφθη et εἶτα τοῖς sont présents et il s'agit d'une apparition à un individu clé dans la direction de l'Église de Jérusalem suivie de celle à un groupe. Murphy O'Connor pense que Paul a modifié la tradition à laquelle il fait référence au v. 7 en ajoutant πᾶσιν. Le but de Paul n'était pas d'allonger la liste des témoins de la résurrection (en incluant Jacques et d'autres), mais de se servir de cette tradition pour en faire une transition : de l'expression imperméable « les Douze » à une expression pouvant l'inclure, « tous les apôtres ». Paul aurait donc ici aussi un motif pour inclure le v. 7 : se présenter comme un apôtre ayant le même niveau d'autorité que les Douze (v. 8-

10). L'expression « tous les apôtres » ne ferait pas référence uniquement aux Douze pour trois raisons : 1) les apôtres sont associés à Jacques qui ne faisait pas partie des Douze, 2) le mot « apôtre » est utilisé dans plusieurs sens par Paul, notamment pour parler de missionnaires qui ne faisaient pas partie des Douze, 3) la présence du mot « tous » interdit formellement l'identification des apôtres avec les Douze.

Murphy O'Connor procède ensuite à une étude comparative de l'utilisation de  $\pi\alpha\varsigma$  (tous) chez Paul, dans les citations de l'Ancien Testament et les hymnes mentionnés par Paul pour donner plus de poids au troisième argument. Dans les citations utilisées ailleurs par Paul, jamais on ne trouve  $\pi\alpha\sigma\iota\nu$  après le nom comme dans le credo. Onze fois sur cent trente-cinq, Paul utilise le mot  $\pi\alpha\varsigma$  après le nom comme dans le credo. Le plus souvent, cette exception est faite pour insister sur l'universalité. Murphy O'Connor termine son analyse du v. 7 en proposant que Paul ait reformulé la tradition qui est à la base de ce verset afin de préparer le terrain pour le v. 8 qui est l'apparition du Christ à Paul. Murphy O'Connor présente cette analyse (utilisation de  $\pi\alpha\sigma\iota\nu$  par Paul) non comme une preuve soutenant sa position sur le motif rédactionnel de Paul, mais comme au moins une démonstration de probabilité à considérer.

#### 1.4.1.5. Critique de la thèse de Murphy O'Connor

Bien que Murphy O'Connor apporte plusieurs bons points dans son analyse<sup>34</sup>, la constitution du credo qu'il propose m'apparaît ultimement non convaincante. Premièrement, la fin de la répétition des  $\kappa\alpha\iota \ \acute{\omicron}\tau\iota$  n'implique pas nécessairement la fin du credo (Moffitt 2008, 53). Là où les  $\kappa\alpha\iota \ \acute{\omicron}\tau\iota$  arrêtent, nous assistons à une nouvelle répétition : les  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\tau\alpha$ . Comme les v. 6-7 représentent des déclinaisons d'un même et dernier membre (les apparitions), il va de soi que Paul varie avec une autre sorte de marqueur de coordination. Un deuxième argument contre la thèse que le credo termine au v. 5 concerne le rythme et la correspondance caractérisant les trois premières lignes du credo. Sur le plan formel, la structure semble laisser «  $\text{Κηφῶ, εἶτα τοῖς δώδεκα}$  » en suspens, alors que la suite du texte offre l'exact parallèle selon l'argumentation de Murphy O'Connor lui-même (si on enlève le  $\pi\alpha\sigma\iota\nu$ ) :

---

<sup>34</sup> J'élaborerai davantage sur les points forts de sa thèse plus loin, dans la section où j'indique ma position personnelle.

1)	Χριστὸς ἀπέθανεν	<u>ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν</u>	κατὰ τὰς γραφάς
2)	ἐτάφη		
3)	ἐγήγερται	<u>τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ</u>	κατὰ τὰς γραφάς
4)	ᾧφθη	Κηφᾶ, εἶτα τοῖς	δώδεκα
(...)			
6)	ᾧφθη	Ἰακώβῳ	εἶτα τοῖς ἀποστόλοις

Troisièmement, l'argumentation de Murphy O'Connor m'apparaît par moment être circulaire. Par exemple, sur l'aspect grammatical du v. 6, il conclut en affirmant que « rien dans le vocabulaire ne contredit l'hypothèse que Paul est l'auteur du v. 6 et au contraire, cela est confirmé par un certains nombre d'éléments » (Murphy O'Connor 2009, 233). Nous verrons plus tard que parmi les 5 mots susceptibles d'être dans le credo au v. 6, un seul est commun chez Paul<sup>35</sup> ! Murphy O'Connor minimise la rareté de ces mots et il les explique en présupposant son propre point de vue : Paul aurait utilisé ἐπάνω (hapax legomenon) et ἐφάπαξ (une seule autre fois chez Paul) pour créer une euphonie avec ἔπειτα. Cependant, nous avons vu que l'assonance est un indicateur pouvant pointer vers une tradition prépaulinienne<sup>36</sup>.

#### 1.4.2. David M. Moffit : v. 3b-7 excepté 6b

L'analyse de Moffit est l'analyse formelle la plus exhaustive que j'aie trouvée sur 1 Co 15:3-7. Selon lui, le credo original prendrait cette forme :

1)	ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν	ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν	κατὰ τὰς γραφάς
2)	καὶ ὅτι	ἐτάφη	
3)	καὶ ὅτι	ἐγήγερται	τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς
4)	καὶ ὅτι	ᾧφθη	Κηφᾶ,
5)		εἶτα τοῖς	δώδεκα
6)		ἔπειτα ᾧφθη	ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ
7)		ἔπειτα ᾧφθη	Ἰακώβῳ
8)		εἶτα τοῖς	ἀποστόλοις πᾶσιν·

<sup>35</sup> Je trouve personnellement que Murphy O'Connor prend à la légère son analyse grammaticale en 6a et néglige les mots rares présents au v. 6a pour faire d'autres analyses de moindre importance sur des mots en 6bc. De toute évidence, sans même faire une analyse grammaticale du v. 6bc, parler de ceux qui sont « encore vivants » dans une formule traditionnelle qui vise la transmission de la foi ne fait pas de sens, car c'est un détail temporel pouvant changer à tout moment. Les traditions, il me semble, concernent des vérités générales pouvant être transmises d'une génération à une autre et non des affirmations vraies pour une époque précise seulement.

<sup>36</sup> Ailleurs, dans son article, il pointe vers le fait que, pour démontrer que Paul aurait calqué le v. 7 sur le v. 5, Wengst doit démontrer que Paul « indulged himself into such imitations » (Murphy O'Connor 2009, 234). Ici, on s'attendrait à ce qu'il applique son standard à sa propre thèse et qu'il démontre que Paul fait, ailleurs que dans le credo, des assonances avec des mots rares.

#### **1.4.2.1. Réfutation de l'argument pour la cassure au v. 5**

Moffitt commence par mettre dans une perspective historique le débat sur l'analyse formelle de 1 Co 15:3-7 en parlant d'Adolf von Harnack, le théologien qui a offert l'argumentation causant la position majoritaire sur la longueur du credo (v. 3b-5). Le principal argument offert par Harnack concerne le changement syntaxique entre les v. 5 et 6 : les *καὶ ὅτι* arrêtent pour faire place à *ἔπειτα*. Cela représente pour beaucoup une cassure dans le credo. Cependant, Moffitt note que, contrairement aux *καὶ ὅτι*, *ἔπειτα* ne vise pas à introduire un nouvel élément dans le credo, mais à développer un élément déjà introduit (répétitions du volet « apparition » et précisions des apparitions). Aussi, précisément où s'arrête la répétition de *καὶ ὅτι*, une nouvelle répétition commence : *ᾧφθη*.

#### **1.4.2.2. Le chiasme *εἶτα, ἔπειτα, ἔπειτα, εἶτα...***

Un deuxième argument en faveur d'une version longue concerne la structure chiasmique des v. 5 à 7. Les deux clauses *εἶτα* éludent leur verbe alors que les clauses *ἔπειτα* le répètent créant ainsi un patron rythmique. Aussi, le v. 5 et v. 7 sont parallèles. Ils introduisent un individu, puis un groupe avec les mêmes termes : *ᾧφθη, εἶτα τοῖς*. On peut également dire que cette structure est liée au début du credo parce que, bien que les phrases introduites par *ἔπειτα* ne soient pas grammaticalement dépendantes du v. 5, elles sont logiquement connectées au *καὶ ὅτι* de ce même verset. Pour dire « ensuite », il faut bien que quelque chose précède. Pour solidifier sa thèse, Moffitt fait une critique textuelle, particulièrement pour argumenter en faveur de la séquence « *εἶτα... ἔπειτα... ἔπειτα... εἶτα* » qui est aussi la position du Nestle/Aland.

#### **1.4.2.3. La différence de style entre v. 3b-6a, 7 et le contexte**

Moffitt affirme aussi que le style de Paul n'est pas présent dans les v. 6a et 7. Par exemple, la particule *δὲ* se retrouve dans le v. 1, 6b et 8 et quatre fois aussi entre les v. 9-11, mais elle n'est pas présente en 3b-6a et 7.

#### **1.4.2.4. Le credo et les apparitions comme présupposé rhétorique**

Enfin, Moffitt examine la fonction des v. 6 et 7 dans l'argumentation de Paul en 1 Co 15. Deux positions sont la plupart du temps avancées : Paul utilise ces versets pour offrir encore

plus de preuves pour la résurrection que ce qui est contenu dans le credo et/ou il reformule le v. 7 pour légitimer encore une fois sa position apostolique (v. 9-11). Moffitt considère ce que Paul fait à partir du v. 12. Selon lui, l'apôtre démontre aux Corinthiens les implications liées à la croyance qu'il n'y a pas de résurrection d'entre les morts. Deux éléments suivent inévitablement si on ne croit pas que les morts ressuscitent : Alors Christ n'est pas ressuscité d'entre les morts (15:13, 16) et les chrétiens n'ont pas d'espérance, car leur foi, leur prédication et leur rédemption sont vaines (15:14, 17-19). Or, ces implications indésirables sont présentées comme des implications que les Corinthiens ne sont pas prêts à admettre. Autrement dit, Paul ne semble pas tenter de leur prouver que Christ est ressuscité d'entre les morts, mais il semble plutôt partager cette prémisse avec les Corinthiens. À partir de cette prémisse, Paul argumente en faveur d'une résurrection générale à la fin des temps (15:12-19) au même titre qu'il se sert, par exemple, du baptême pour les morts (15:29). Bref, la raison pour laquelle Paul cite le credo est tout simplement pour rappeler la prémisse qu'il partage avec les Corinthiens afin de réfuter leur fausse croyance non pas liée à la résurrection de Jésus, mais à la résurrection générale. Cela réfuterait les deux positions qui affirment que Paul a inclus les v. 6 et 7 soit pour prouver la résurrection de Jésus, soit pour légitimer son autorité apostolique.

#### **1.4.2.5. Critique de la thèse de Moffitt**

Encore une fois, la position de Moffitt contient plusieurs bons éléments, mais aussi son lot d'aspects problématiques. Le premier d'entre eux est la série de καὶ ὅτι qui demeure inexpliquée. Cette structure semble d'emblée avoir un surplus de conjonction. Même si Moffitt admettait que Paul ajoute les καὶ pour mettre une insistance sur chaque proposition, le point d'Ulrich Wilkens concernant le fait qu'aucun credo n'introduit chaque élément par ὅτι devrait être pris en compte. De plus, il faudrait qu'il offre une explication plus plausible que celle offerte par Murphy O'Connor sur la pratique paulinienne de séparer différents éléments de sa source, comme il le fait en 1 Co 8:4. Le deuxième problème avec la thèse de Moffitt est que le chiasme « εἶτα... ἔπειτα... ἔπειτα... εἶτα » implique la confusion des correspondances et donne un produit final aux parallèles forcés. Il est évident que le credo met en parallèle le v. 5 et 7, mais dans la version de Moffitt, ce parallèle est brisé au profit de celui basé sur le ἔπειτα. Cela fait en sorte que Ἰακώβω n'est plus parallèle avec Κηφᾶ,

mais avec ἐπάνω πεντακοσίους ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, donnant un produit final loin d'être simple sur le plan formel (appel au critère « style caractéristique » concernant la simplicité des énoncés, voir 1.3.3).

### 1.4.3. Prise de position personnelle

Voici maintenant le temps de prendre position concernant la constitution du credo. C'est ce que je fais ici en considérant les deux positions résumées ci-haut ainsi que le point de vue d'autres spécialistes. J'argumente pour une version longue du credo. Cette version longue s'apparente à celle de Moffitt, mais est aussi en partie différente à cause de l'intégration de quelques éléments de la position de Murphy O'Connor. Puisque les raisons justifiant l'aspect traditionnel des v. 3b-5 jusqu'à ὄφθη ont déjà été mentionnées<sup>37</sup> et qu'il y a consensus sur ce point, mon analyse se concentrera sur les v. 5-7 et l'ensemble du credo (v. 3b-7). La forme du credo que je défends dans cette section est celle-ci :

Χριστὸς	ἀπέθανεν	<u>ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν</u>	κατὰ τὰς γραφάς
	ἐτάφη		
	ἐγήγερται	<u>τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ</u>	κατὰ τὰς γραφάς
	ὄφθη	<u>Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα</u>	
	ὄφθη	<u>ἐπάνω πεντακοσίους ἀδελφοῖς ἐφάπαξ</u>	
	ὄφθη	<u>Ἰακώβω, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις</u>	

Les couleurs rendent apparentes les répétitions et correspondances alors que le soulignement attire l'attention sur la cadence (il s'agit de compléments de verbe contenant toujours quatre mots si on excepte l'expression « selon les Écritures »)<sup>38</sup>. On remarquera notamment l'absence 1) du ὅτι initial et des καὶ ὅτι suivants, 2) des ἔπειτα, 3) du v. 6bc, 4) du πᾶσιν final. Le tout donne un style structuré<sup>39</sup> et rythmé<sup>40</sup>, simple et énonciatif avec un verbe toujours en tête de phrase ce qui est propre aux traditions (critère « style

<sup>37</sup> À cet effet, voir la section sur les critères de détection où je donne plusieurs exemples de 1 Co 15:3-5 et aussi les positions résumées de Murphy O'Connor et Moffitt.

<sup>38</sup> Kloppenborg (1968, 358) reconnaît la symétrie formelle concernant la liste d'apparitions, mais la considère avec des καὶ et le πᾶσιν :

ὄφθη	Κηφᾶ, [καὶ] τοῖς δώδεκα
ὄφθη	ἐπάνω πεντακοσίους ἀδελφοῖς ἐφάπαξ
ὄφθη	Ἰακώβω [καὶ] τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν

<sup>39</sup> Il s'agit de deux chiasmes comme nous le verrons plus loin.

<sup>40</sup> Il s'agit d'une succession de propositions construites à partir d'un verbe-sujet suivie de quatre mots compléments (avec exceptions à la règle) comme nous le verrons plus loin.

caractéristique », voir les points 1.3.3.1, 1.3.3.2, 1.3.3.5 et 1.3.3.7). On remarque aussi l'antithèse au début et à la fin du credo : « en premier » (ἐν πρώτοις) au v. 3, « en dernier » (ἔσχατον) au v. 8 qui donne l'impression de guillemets. Partant de l'œuvre de Christ en sa mort et sa résurrection, deux événements ancrés dans les Écritures, le credo justifierait aussi la mission des témoins fondateurs de l'Église<sup>41</sup> et l'objectivité du fondement de la foi chrétienne.

### 1.4.3.1. 1 Co 15:6bc comme ajout paulinien

En premier lieu, voici une segmentation analytique, proposition par proposition<sup>42</sup>, du passage rendant apparent que le v. 6bc est un ajout paulinien :

- 3 Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, (principale)  
 ὃ καὶ παρέλαβον, (subordonnée complétive complément de verbe)  
 ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, (subordonnée complétive complément de verbe)
- 4 καὶ ὅτι ἐτάφη, (coordonnée d'addition)  
 καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, (coordonnée d'addition)
- 5 καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα· (coordonnée d'addition)
- 6 ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, (juxtaposée par contiguïté)  
 ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, (subordonnée relative de description)  
 τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· (coordonnée de concession)
- 7 ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβω, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· (juxtaposée par contiguïté)
- 8 ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη καμοί. (indépendante coordonnée d'addition)

Ce qui frappe, c'est la coordination et la juxtaposition de toutes les propositions jusqu'au v. 6b où une subordonnée relative de description suivie d'une coordonnée de concession est introduite. À cause du type de contenu<sup>43</sup> et de la similarité avec le vocabulaire paulinien, les spécialistes sont d'accord pour dire que le v. 6bc représente une insertion paulinienne

<sup>41</sup> L'unité du thème « évangélisation » de toutes les nations dans les différentes sources néotestamentaires laisse entendre qu'il y avait probablement une tradition qui en était à l'origine. Or, les passages qui en parlent relient la mission aux apparitions du Christ ressuscité : Mt 28:16-20, Lc 24:36-49, Jn 19:20-21, version longue de la finale de Mc (16:14-16) (Licona 2010, 323 n. 193). Pareillement, le discours en Ac 13:29-31 reprend chaque élément du credo jusqu'aux témoins fondateurs de l'Église et de la mission : « 29 Ils accomplirent ainsi tout ce qui est écrit de lui, *le descendirent de la croix* (mort) et *le déposèrent dans un tombeau* (ensevelissement). 30 Mais Dieu l'a *ressuscité* d'entre les morts (résurrection). 31 *Il a été vu* pendant de nombreux jours par ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à Jérusalem (apparitions), et qui sont maintenant *ses témoins* auprès du peuple » (proclamation/témoignage).

<sup>42</sup> Où les mots en rouge sont des verbes, ceux en vert sont des prépositions et en bleu des conjonctions.

<sup>43</sup> Il est évident que la précision circonstancielle sur les 500 (parmi lesquels la plupart sont encore vivants maintenant et quelques-uns sont morts) est de Paul, car une telle information est sujet à changement avec le temps alors que les traditions visent la transmission de données fixes. Cette information apparaît clairement être mentionnée relativement à la date de la rédaction de l'épître.



(Murphy O'Connor 2009, 232). Cependant, comme dit Moffitt (2007, 53), ce n'est pas parce que les v. 6bc et 8 sont de toute évidence pauliniens qu'il s'en suit que les v. 6a et 7 le sont aussi.

En 15:6bc, Paul fait une incise comme pour rappeler aux Corinthiens que la plupart de ces témoins sont encore accessibles. Autrement dit, ceux qui doutent de la résurrection peuvent encore aller interroger les témoins. À noter ici qu'il s'agit, d'entre toutes les apparitions, de celle qui a la plus grande valeur « d'objectivité », car le nombre est de loin supérieur aux autres et les témoins dépassent le cercle rapproché de Jésus.

#### 1.4.3.2. Les ὅτι et καὶ ὅτι comme ajout paulinien

En deuxième lieu, Murphy O'Connor a raison d'affirmer que le ὅτι et les καὶ ὅτι ont été ajoutés par Paul<sup>44</sup>. Cette construction très coordonnée apparaît d'emblée non-naturelle. Dans une énumération, nous nous attendrions plus naturellement à voir des propositions juxtaposées comme la tradition en 1 Tm 3:16 :

ὁ  
ἐφανερώθη ἐν σαρκί,  
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,  
ᾤφθη ἀγγέλοις,  
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,  
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,  
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

Nous pourrions aussi nous attendre à une série de juxtapositions suivie d'une coordonnée finale comme Paul fait lui-même en Philippiens 2:1<sup>45</sup> :

Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ,  
εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης,  
εἴ τις κοινωνία πνεύματος,  
εἴ τις σπλάγχνα  
καὶ [εἴ τις] οἰκτιρμοί<sup>46</sup>...

La répétition des καὶ ὅτι doit donc être expliquée. Je suis d'accord avec Murphy O'Connor

---

<sup>44</sup> Contre Brown (1973, 82-3) qui inclut les ὅτι dans la tradition reçue par Paul ainsi qu'Habermas (2003, 17) qui semble suggérer que les καὶ ὅτι faisaient partie de la tradition pré-paulinienne en affirmant que cela ressemble à la narration araméenne dans la Mishna.

<sup>45</sup> Éphésiens 5:14, qui contient une tradition préépisistolaire, contient deux καὶ.

<sup>46</sup> Les crochets viennent de moi. Je les mets pour mettre en évidence le fait que καὶ coordonne deux éléments de même nature (Létourneau 2010, 156) et donc que l'aspect conditionnel est donc assumé par le καὶ d'où le fait que Paul ne répète pas εἴ τις.

(contre Moffitt) qu'il s'agit d'un ajout paulinien qui avait comme but d'énumérer systématiquement les propositions du credo auxquelles les Corinthiens ont adhéré à la base. 1 Co 8:4 représente un précédent à cette pratique qui consiste à séparer certaines propositions par souci de clarté. En 1 Co 8:4, c'était pour les traiter systématiquement par la suite alors que dans le credo, c'est pour mettre l'insistance sur chacune d'entre elles comme pour les énumérer systématiquement<sup>47</sup>.

De plus, comme nous avons vu dans la revue des critères de détection, les formulaires sont généralement de style énonciatif (voir 1.3.3.5 sur la simplicité). Autrement dit, la plupart du temps, les traditions se contentent de juxtaposer plusieurs énoncés un après l'autre. De surcroît, le ton solennel des v. 1-3 supporte bien cette interprétation (« si vous les retenez dans les termes où je vous l'ai annoncé : 1), 2), 3), 4). ») Cette première observation qui distingue des éléments rédactionnels de la tradition fait appel aux critères concernant le vocabulaire habituel de l'auteur (point 1.3.4) et le critère concernant l'incohérence grammaticale ou syntaxique (point 1.3.8) énumérés préalablement : c'est dans la pratique de Paul de séparer par καὶ ὅτι et cela laisse paraître une cicatrice syntaxique (si nous pouvons imaginer une formule demandant la présence du premier ὅτι, le reste est clairement alourdissant).

Autrement dit, même si le credo était une « formule πίστις<sup>48</sup> » comme Wilckens l'a considéré (selon l'analyse de Murphy O'Connor), nous nous serions attendus à ne pas trouver la répétition des καί. Au plus, nous nous serions attendus à ce que chaque proposition soit introduite par plusieurs ὅτι, juxtaposées entre elles, avec un καί à la dernière proposition : nous croyons « que a), que b), que c) et que d). »

---

<sup>47</sup> Kloppenborg réfute l'idée que les ὅτι introduisent différentes traditions séparées que Paul unifierait et confirme ce que Murphy O'Connor affirme, à savoir que les ὅτι visent à accentuer chaque proposition du credo (Kloppenborg 1978, 361). Il serait absurde de penser qu'il existait une tradition d'un seul mot, « ἐτάφη ».

<sup>48</sup> C'est-à-dire comme une formule qui commencerait par le verbe croire (ou un substantif) ce qui appellerait naturellement à un complément de verbe coordonné par ὅτι (Kloppenborg 1978, 361) : « [Nous croyons] que Christ est mort... et *qu'*il a été enseveli et *qu'*il est ressuscité et *qu'*il a été vu par... » Comme en Jn 6:69; 11:27; 20:30; Rm 6:8; 10:9b; Jc 2:19; 1 Jn 5:1.

### 1.4.3.3. Le v. 5 : l'apparition à Pierre et aux Douze

En troisième lieu, l'apparition à Pierre et aux Douze, en plus d'être traditionnelle, était fort probablement attachée au credo. Certains arrêtent le credo à ὄφθη sur la base que cela représenterait une correspondance formelle avec ἐτάφη ce qui donnerait un sens de complétude au credo (2 membres par 2 membres). Cependant, pour que ὄφθη réalise son but, qui est de confirmer objectivement la réalité de la résurrection (comme l'ensevelissement confirme objectivement la réalité de la mort du Christ), ὄφθη doit avoir un agent personnel (Murphy O'Connor 2009, 230). Kloppenborg (1978, 358) va dans le même sens : « purely formal considerations cannot be decisive, especially since in the NT and the Septuagint, ὄφθη, when used of persons (in the NT, of Jesus) or God, is regularly followed by a reference to witnesses (in the dative) ». Il est très improbable que les chrétiens ayant élaboré le credo n'aient pas ressenti le besoin d'énumérer des témoins de la résurrection :

It is also unlikely that the pre-Pauline tradition ended with only a reference to the resurrection (i.e., without naming the witnesses). The argumentation in chap. 15 revolves around the reality of the resurrection; the tradition adduced by Paul in support of his argument must have contained some element of proof of the resurrection (i.e., witnesses)— otherwise there would have been no reason for Paul to adduce it in the first place (Kloppenborg 1978, 358).

Un tel christianisme naissant, qui chamboulait de multiples conceptions théologiques chères aux Juifs, n'allait sûrement pas se contenter de faire des professions de foi<sup>49</sup>. Un objectif apologétique déjà présent dans les lignes 1 et 3 (fondé dans les Écritures) et 2 et 4 (fonctionnant comme une confirmation de la mort et de la résurrection) du credo a probablement été poursuivi après ὄφθη avec une liste d'apparitions : « If supernatural Christianity was to be believed, valid eyewitnesses must be cited to attest this historical event and set to rest doubt about the resurrection of the dead » (Mare 1982, 282). Cette

---

<sup>49</sup> Fletcher-Louis (2015, 154) parle notamment de la résurrection comme avant-goût eschatologique et de l'inclusion de Christ dans le monothéisme juif comme nécessitant des justifications solides : « After his death, the earliest Christians radically reconfigured their belief in a general resurrection in the eschaton, in a way not dissimilar to the reconfiguration of Jewish monotheism to include Jesus within the divine identity. [...] This was such a startling innovation, requiring *evidence* for all the key followers, that the writers of various NT documents saw fit to record the way it was remembered to have happened. It was not just enough to record an empty tomb » (Fletcher-Louis souligne). Autres exemples de conceptions métamorphosées par le témoignage des premiers chrétiens : le Christ comme crucifié, le royaume comme réalité spirituelle et non politique, le Dieu monothéiste comme tri-personnel, etc.

préoccupation liée à la crédibilité du témoignage chrétien est justement ce que nous retrouvons dès le début des Actes des apôtres alors qu'on y voit Pierre amorcer le processus de sélection pour remplacer Juda au sein du groupe des Douze : « Ainsi, parmi ceux qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus allait et venait avec nous, depuis le baptême de Jean, jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous, *il faut qu'il y en ait un qui soit avec nous témoin de sa résurrection* » (Ac 1:21-22)<sup>50</sup>. De même, Ac 10:41-42 dénote un lien clair entre les apparitions du Ressuscité et le coup d'envoi missionnaire par un groupe précis. De plus, ce souci apologétique spécifiquement orienté vers le lien « témoins de la vie du Christ » et « proclamation de l'Évangile » est aussi attesté en 2 Pi 1:16-18, 1 Jn 1:1-3, Lc 1:1-4. Tout cela dénote l'importance que les premiers chrétiens accordaient aux témoins fondateurs et gardiens de la tradition kérygmatique et milite pour l'idée que le credo devait inclure des témoins des apparitions du Christ ressuscité<sup>51</sup>.

De plus, si la correspondance devait être respectée au mot près, comme le credo commence avec un nom, Christ, alors il devrait finir aussi avec un nom, Céphas. Comme Kloppenborg (1968, 358 n.43) le souligne, il est probable que Lc 24:34 fasse référence au credo, car on y retrouve une référence allusive à l'apparition (ὄφθη) à Pierre (Σίμωνι au lieu de Céphas) avec le même verbe ἐγείρω. Le fait qu'elle ne soit pas racontée laisse croire qu'on s'est basé sur le credo pour la mentionner<sup>52</sup>.

On se souviendra que la raison pour laquelle la majorité des spécialistes pensent que le credo s'arrête au v. 5 concerne la fin de la répétition du καὶ ὅτι au v. 5. C'est en 1922 qu'Harnack suscita un consensus concernant le fait que le credo se termine au v. 5 à cause

---

<sup>50</sup> Fletcher-Louis (2015, 155) y voit une raison de penser qu'il y avait une tradition bien définie et autoritaire dès le début du mouvement chrétien, ce qui a prévenu d'autres chrétiens de remettre en question certaines idées comme l'inclusion de Christ dans l'identité divine : « The account of Acts of the way that being with Jesus throughout his ministry was a criterion of selection for leadership in the post-Easter community (according to Acts 1:15-26, cf. 10:39-41) would suggest that there was in fact a well-defined, authoritative 'tradition,' that the earliest believers were not willing to challenge ».

<sup>51</sup> Contre Murphy O'Connor (2009, 239) et Kloppenborg (1978, 359) qui pensent qu'une longue liste d'apparitions changerait l'accent du credo mis sur la bonne nouvelle (εὐαγγέλιον) de la mort et la résurrection pour la transposer sur l'aspect apologétique. C'est le plus important argument contre l'association des v. 6-7 au credo selon Murphy O'Connor (Ibid.).

<sup>52</sup> Le credo contenait-il Κηφᾶ (5 fois chez Paul) ou Σίμωνι (5 fois chez Paul) ? Probablement Κηφᾶ, puisqu'il est plus probable que le credo ait été fait en contexte palestinien comme nous le verrons au prochain chapitre. La prochaine question concerne donc l'attachement des Douze au credo...

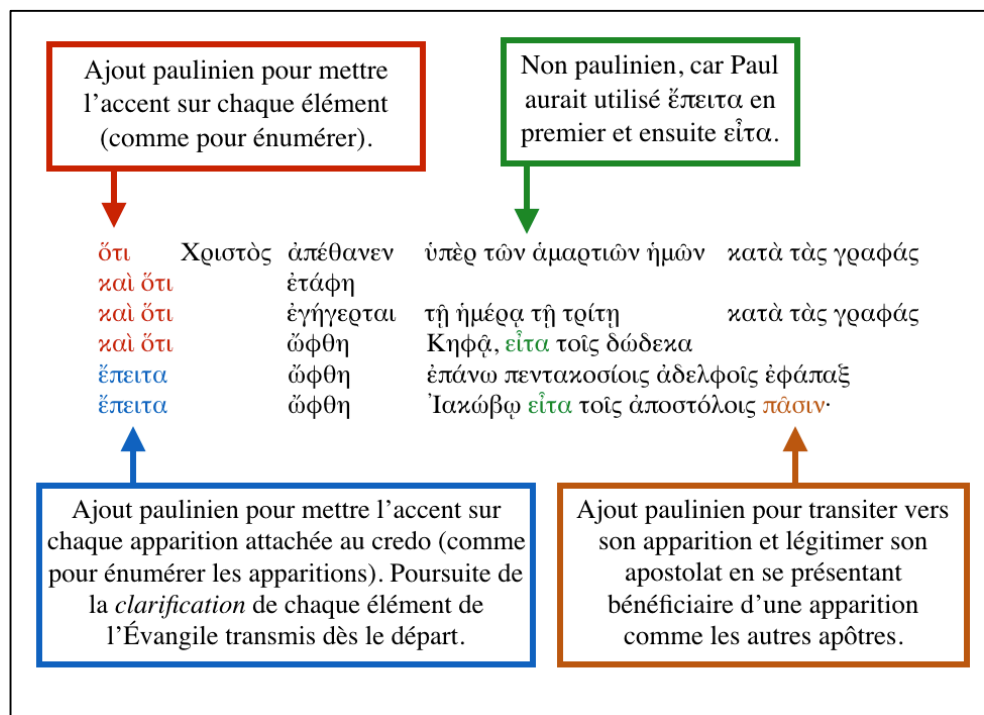
du changement du καὶ ὅτι au ἔπειτα<sup>53</sup>. Cependant, Moffitt réfute cet argument, avec succès d'après moi, lorsqu'il affirme que, *contrairement aux καὶ ὅτι, ἔπειτα ne vise pas à introduire un nouvel élément dans le credo, mais à développer un élément déjà introduit* (répétitions du volet « apparition » et précisions des apparitions). Autrement dit, continuer avec des καὶ ὅτι aurait été redondant. Paul change donc sa façon de clarifier le dernier élément du credo qui se subdivise en trois lignes.

Un dernier point pour l'aspect traditionnel du v. 5 : jamais Paul ne réfère aux Douze ailleurs (hapax legomenon). Comme ce mot réfère à un groupe délimité, voire fermé, il serait surprenant que ce mot vienne de Paul qui peine à se mettre sur un pied d'égalité avec les apôtres qui ont vécu avec Christ.

#### 1.4.3.4. Ἐπειτα comme ajout paulinien

En quatrième lieu, la tendance paulinienne démontre qu'il a probablement lui-même ajouté les ἔπειτα au même titre qu'il a ajouté les καὶ ὅτι.

Figure 1 : Les ajouts rédactionnels pauliniens en 1 Co 15:3-7



<sup>53</sup> En fait, il affirma que le credo terminait avec ὤφθη et que les apparitions représentent un ajout paulinien, mais ce n'est pas tout le monde qui suivit sur ce point précis.

Paul utilise toujours ἔπειτα premièrement et ensuite, pour ne pas se répéter immédiatement après, il utilise εἶτα. En 1 Co 12:28 et 15:23-24, ἔπειτα vient en premier et εἶτα en deuxième<sup>54</sup>. En Ga 1:18, 21 et 2:1, Paul utilise trois fois ἔπειτα, sans toutefois varier avec εἶτα, car ces occurrences ne sont pas si rapprochées qu'en 1 Co. En 1 Th, il utilise seulement ἔπειτα une fois (1 Th 4:17)<sup>55</sup>. Bref, dans les lettres incontestées de Paul, on trouve εἶτα seulement en 1 Co et il suit toujours ἔπειτα, excepté dans le credo ! Bref, cela milite contre l'idée que le εἶτα du v. 5 est de Paul. Au contraire, le εἶτα devait faire partie du credo (Murphy O'Connor 2009, 234).

De la même manière que Paul ajouta les καὶ ὅτι pour insister sur chaque proposition, Paul ajoute les ἔπειτα pour mettre l'accent sur la chronologie des événements déjà sous-entendus par les εἶτα (Licona 2010, 320, 322, 339-343)<sup>56</sup>. Comme nous l'avons vu, l'accent sur les apparitions irait de soi à cause de l'immense fardeau de la preuve que le nouveau mouvement doit porter. Cette analyse implique aussi que le εἶτα dans les v. 5 et 7 met l'accent sur la primauté temporelle et, connaissant l'importance de la notion de premier et de dernier dans les Écritures<sup>57</sup>, sur la prééminence de Pierre vis-à-vis les Douze et de Jacques vis-à-vis les autres apôtres. Cette conclusion est amplement supportée ailleurs<sup>58</sup>.

#### 1.4.3.5. Le v. 6a : l'apparition aux 500

En cinquième lieu, il est plausible de penser que l'apparition aux 500, en plus d'être de nature traditionnelle, était aussi liée au credo.

---

<sup>54</sup> En 1 Co 15:46, Paul utilise ἔπειτα seulement.

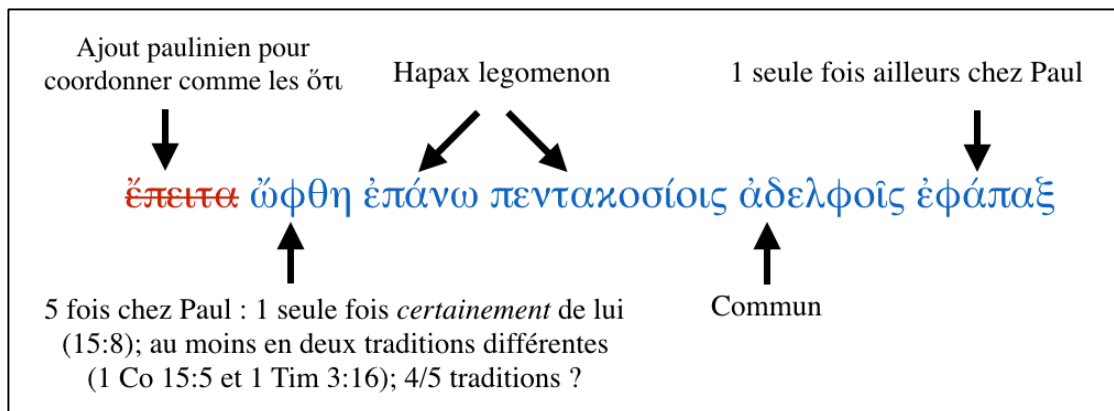
<sup>55</sup> Dans les lettres contestées de Paul, seulement εἶτα se trouve deux autres fois et sans ἔπειτα (en 1 Tm 2:13, 3:10).

<sup>56</sup> Il est important de souligner que, dans les deux cas où le εἶτα est employé aux v. 5 et 7, cette conjonction précède le verbe ὄφθη et introduit un complément de verbe syntaxiquement dépendant de ὄφθη. Licona (2010, 322) souligne que Luc (24:34) s'accorde avec la chronologie de 1 Co 15:3-7 en plaçant l'apparition à Pierre avant celle aux Douze. Sur l'aspect chronologique des apparitions dans le credo, voir aussi Wright (2003, 326).

<sup>57</sup> Pilch & Malina (1998, 167) : « Indicators of prominence on the basis of firstness are present throughout the Greco-Roman world. For example, the official title for Caesar, "princeps," means "first citizen." Josephus uses ἡγετοὶ to refer to the leaders of any political organization (e.g., tribe, nation, priesthood). In nearly all cases the priority-evaluation of firstness expresses the structure of social relations. »

<sup>58</sup> Sur la prééminence de Pierre : Mt 16:18, Ac 1:13, 5:29, Ga 2:1-9, 1 Co 1:12. Sur la prééminence de Jacques : Ac 12:17, 15:13-29, 21:18, Ga 1:18-19, 2:1-9 (Jude 1:1 comme allusion).

Figure 2 : Aspects traditionnels et rédactionnels de l'apparition aux 500



Dans son analyse du v. 6, on se souviendra que Murphy O'Connor affirmait que Paul aurait utilisé ἐπάνω (plus de), le seul hapax legomenon du v. 6, pour créer une euphonie avec les mots ἔπειτα (ensuite) et ἐφάπαξ (en une seule fois).

Premièrement, il est faux que ἐπάνω soit le seul hapax legomenon du v. 6 : πεντακοσίους est aussi un hapax legomenon, qui n'a probablement pas été pris en compte par Murphy O'Connor, car c'est un chiffre, mais il n'empêche que Paul ne fait pas référence ailleurs aux cinq cents au même titre qu'il ne fait pas référence « au Douze ». Nous avons donc deux hapax legomenon de suite.

Deuxièmement, ce raisonnement m'apparaît être une pétition de principe : il présuppose que le v. 6 n'est pas paulinien pour ensuite expliquer l'hapax legomenon et l'assonance comme ayant été intentionnellement créés par Paul. Je le vois comme un argument circulaire, car cette euphonie pourrait aussi bien être interprétée comme un signe positif pour une tradition prépaulinienne comme nous avons vu avec le critère du style caractéristique (point 1.3.3.2 sur le rythme). À moins que ce raisonnement ne démontre d'un côté que Paul ait tendance à créer des assonances et, de l'autre côté, que les assonances ne font pas partie généralement des traditions, ce point demeure une affirmation infondée. Ces données sont plus en faveur de la continuité du credo, car l'utilisation de ce terme est unique dans le corpus paulinien et il implique une assonance propre aux traditions. Si, comme Kloppenborg (1978, 351, 360) le sous-entend, l'analyse du vocabulaire constitue

un argument majeur, il me semble que 1 Co 15:6a passe le test comme étant traditionnel<sup>59</sup>.

#### 1.4.3.6. Le v. 7 : l'apparition à Jacques et aux apôtres

Enfin, la proposition contenant les apparitions à Jacques et aux apôtres représente le dernier membre du credo<sup>60</sup>. Un premier argument pour le caractère traditionnel et prépaulinien de ce membre revient sur la pratique de Paul concernant ἔπειτα/εἶτα:

Were v.7 a Pauline composition, one would expect him to begin with eita after the epeita in v.6, as he in fact does in vv.23b-34. If he did not do so, it must be because eita already existed as the link between 'James' and 'the apostles'. Thus, it seems more probable that Iakôbô eita tois apostolois came to Paul as a fixed formula (Murphy O'Connor 2009, 234).

Autrement dit, si Paul avait lui-même jumelé les apparitions au credo, nous n'aurions pas trouvé la série εἶτα, ἔπειτα, ἔπειτα, εἶτα, mais plutôt ἔπειτα, εἶτα, ἔπειτα, εἶτα. Il est donc probable que les εἶτα faisaient déjà partie des v. 5 et 7<sup>61</sup>.

Une deuxième raison militant pour l'inclusion de l'apparition à « Jacques et aux apôtres » dans le credo est le fait que Paul ait rencontré Céphas et Jacques, le frère du Seigneur, à Jérusalem environ trois ans après sa conversion. En Ga 1:18-20, nous voyons que Paul affirme avoir rencontré Céphas et Jacques trois ans après son retour à Damas suite à un voyage en Arabie. Or, il s'avère que ces deux individus se trouvent nommés par leur nom dans la liste d'apparitions. Autrement dit, nous avons une attestation éclairant le Sitz Im Leben à la base du credo : Pierre et Jacques étaient deux leaders importants de l'Église de Jérusalem probablement vers l'an 36. Si Paul reçut le credo avant cette date, celui-ci fut confirmé au plus tard à cette date.

Quand Paul rencontre Céphas et Jacques à Jérusalem en l'an 36, ces derniers étaient au courant de toutes les apparitions mentionnées dans la liste corinthienne. Paul affirme

---

<sup>59</sup> Kloppenborg (1978, 352) de son côté, soutient que les v. 6a et 7 sont d'origine traditionnelle sans toutefois être certain que ces apparitions étaient attachées au credo. Il attribue toute la séquence εἶτα... ἔπειτα ... ἔπειτα ... εἶτα... ἔσχατον ... à Paul. Il considère les v. 6-7 traditionnels sur la base de la dissimilarité des mots ὄφθη, ἐπάνω et ἐφάπαξ avec les tendances de Paul.

<sup>60</sup> Mainville (2008, 95 n. 33) affirme, d'un côté, que cette ligne est traditionnelle, mais qu'elle a été « associée au credo plus tardivement », et, de l'autre côté, qu'elle était déjà associée au credo quand Paul rencontra Céphas et Jacques à Jérusalem (Mainville 2008, 98). Aucun argument pour démontrer pourquoi cette ligne ne ferait pas partie du credo original n'est offert.

<sup>61</sup> Contre Fee (2014, 803) et Kloppenborg (1978, 358-9) qui y voient un ajout de Paul et pensent qu'il y avait un καὶ à la place des εἶτα. Ceux-ci n'offrent aucun argument pour leur position.



qu'il est le dernier à avoir été le bénéficiaire d'une apparition du Christ. Donc l'apparition de Christ à Céphas, à Jacques et toutes les autres énumérées aux v. 5-7 se sont produites avant l'an 33<sup>62</sup>. Si Céphas et Jacques étaient deux leaders importants de l'Église de Jérusalem dès l'an 36 et que leur apparition du Ressuscité s'est produite avant l'an 33, alors il est probable de penser que les traditions concernant leur apparition étaient déjà liées.

Comme, d'un côté, le credo ne pouvait se terminer, pour des raisons apologétiques, sans témoins d'apparitions du Ressuscité et, de l'autre côté, que dès l'an 36 Pierre et Jacques sont des leaders de l'Église de Jérusalem connaissant toutes les apparitions de la liste corinthienne, il est légitime de penser que la liste d'apparitions du v. 5-7 était déjà liée au credo. Ac 1:13-14 appuie cette idée : on y voit les Onze (incluant Pierre) et « les frères de Jésus » (incluant fort probablement Jacques) et d'autres qui se réunissent dans la chambre haute dans les jours précédents la Pentecôte. Cette attestation indépendante de Paul, fait en sorte qu'il est plausible de penser que les apparitions à Céphas et à Jacques étaient déjà incluses dans le credo dans la première année suivant la mort de Jésus.

Une troisième et dernière raison pour justifier l'attachement du v. 7 à la tradition du credo consiste à voir en 1 Tm 3:16 une attestation indépendante de la tradition présente au v. 7 :

Ὅς	
ἐφανερώθη ἐν σαρκί,	→ 1) Incarnation et ministère
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,	→ 2) Résurrection
ᾧφθη ἀγγέλοις,	→ 3) Apparition aux messagers [et non aux anges]
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,	→ 4) Mission (κηρύσσω)
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,	→ 5) Établissement de l'Église universelle (πιστεύω)
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.	→ 6) Ascension <sup>63</sup>

Tous les traducteurs français (TOB, NBS, Colombe, BFC, PDV) traduisent le mot ἀγγέλοις par anges : il est apparu aux anges. Cependant, cette interprétation pose problème selon moi. Premièrement, qu'est-ce que cela veut dire qu'il est apparu aux anges ? Plusieurs

<sup>62</sup> C'est la date que je retiens comme date probable pour la conversion de Paul (Dunn 2003b, p. xx). « Martin Hengel estimates that Paul joined the Jesus movement within a year and a half to three years of Jesus' crucifixion. »

<sup>63</sup> Il est vrai que la chronologie des événements est brisée par l'emplacement de l'ascension à la ligne 6 plutôt qu'à la ligne 4 : « Après avoir ainsi caractérisé l'incarnation, l'apôtre en déroule à grands traits les principales phases en six propositions consécutives, sans s'astreindre à suivre l'ordre dans lequel les faits se sont succédés. (Ainsi l'élévation de Christ dans la gloire, qui termine ce tableau, a précédé, dans le temps, la prédication de son nom parmi les nations.) » (Bonnet 1891, En ligne < <http://epelorient.free.fr/nta/nta.html> > (1 Tm 3:16), Consulté le 14 janvier 2016.)

hypothèses ont été émises, mais aucune ne me semble trouver de parallèle théologique qui la corroborerait réellement<sup>64</sup>. Deuxièmement, l'énumération faite par cette tradition semble plutôt suggérer une apparition aux messagers, car les deux lignes qui suivent parlent de proclamation (κηρύσσω) et de l'établissement de communautés de croyants (πιστεύω). Il est vrai que, la plupart du temps, le mot ἀγγέλοις est traduit par « anges ». Cependant, ce mot peut aussi être traduit par messenger et dans trois passages néotestamentaires, ce sens du mot ἀγγέλοις est lié à la notion d'envoyé (ἀποσέλλω) :

- Marc 1:2 : « Selon ce qui est écrit dans Esaïe, le prophète : ‘Voici, j'envoie (ἀποσέλλω) devant toi mon messenger (ἄγγελος) qui préparera ton chemin. » (parallèle en Luc 7:27, cf. Luc 7:24 : où les disciples de Jean sont présentés comme des ἄγγελος (messagers) sans que le mot ἀποσέλλω soit présent dans le contexte cependant.)
- Luc 9:52 : « Il envoya (ἀποσέλλω) devant lui des messagers (ἄγγελος), qui se mirent en route et entrèrent dans un bourg des Samaritains, pour lui préparer un logement. »

Passons maintenant à l'aspect rédactionnel du πᾶσιν. En ce qui concerne cet ajout paulinien, je me réfère à l'analyse systématique du mot πᾶσιν chez Paul proposé par Murphy O'Connor (2009, 234). Je pense que son argument n'offre pas de certitude, mais démontre qu'il est probable que Paul l'ait ajouté afin de transiter vers sa propre apparition en la présentant sur un pied d'égalité avec celles qu'il venait d'énumérer. Cela semble être le cas pour plusieurs raisons. En 1 Co, Paul lutte pour la défense de son apostolat ce qui lui donne une raison de vouloir se mettre sur un pied d'égalité. Outre le v. 7, Paul exploite deux fois le mot πᾶσιν comme moyen de comparaison. Il se présente d'emblée au v. 8 comme « le dernier de tous » (ἔσχατον δὲ πάντων) à avoir été bénéficiaire d'une apparition

---

<sup>64</sup> Certains y voient une référence à la vision des anges avant l'incarnation, d'autres à l'incarnation, d'autres à la résurrection, d'autres à son ascension (position majoritaire) (Gundry 1970, 214). Toutes ces positions sont problématiques selon moi, premièrement compte tenu du fait qu'elles n'ont aucun support théologique externe contrairement à la lecture qui y verrait le sens messagers plutôt que anges : ὄφθη revient 4 fois en 1 Co 15, 1 fois en Lc 24:34, 1 fois en Ac 13:31 et ὄφθη en Ac 26:16 où le lien entre l'apparition et la vocation de proclamation, l'envoi en mission est toujours présent, comme en 1 Tm 3:16 (ὄφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν) ! La principale raison pour laquelle Gundry refuse d'y voir le sens de « messagers » est que ce mot prend beaucoup moins souvent ce sens que « anges ». Mais comme j'argumente dans la suite, ce mot a quelques antécédents où il prend ce sens dans les Évangiles et c'est toujours le contexte littéraire immédiat qui devrait justifier notre traduction et non le poids des statistiques qui viennent d'ailleurs du texte.

(ὄφθη) comme (tous) les autres apôtres. Et concernant la grâce de Dieu, d’après Paul, celle-ci a été plus à l’œuvre chez lui que chez tous les apôtres (περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα). L’ajout du πᾶσιν par Paul lui sert donc de tremplin pour se comparer aux autres apôtres et affirmer que son apostolat repose sur une vocation divine aussi solide que la leur même s’il n’a pas été un témoin oculaire de la vie de Jésus comme eux.

De plus, il y a au moins un précédent à une telle pratique chez Paul. En Rm 10:11, l’apôtre ajoute le mot πᾶς à une citation d’Ésaïe. Il cite És 28:16 une première fois en Rm 9:33 : « celui qui croit en lui ne sera pas confus<sup>65</sup>. » Puis, il cite le même texte une deuxième fois en Rm 10:11 en ajoutant πᾶς : « *Quiconque* croit en lui ne sera pas confus. » Moyise (2010, 74-75) explique que Paul fait cela pour mettre l’accent sur la nature universelle de l’Évangile et pour préparer une autre citation contenant le πᾶς : « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé<sup>66</sup> » (Rm 10:13, Joel 2:32).

J’ajouterais qu’un autre indicateur que le πᾶσιν a été ajouté par Paul concerne la structure « verbe + 4 mots ». Cette structure est présente dans toutes les lignes du credo à l’exception de la ligne 2 où probablement l’ajout d’une précision sur l’ensevelissement aurait détourné l’attention du Christ :

ὄφθη Κηφᾶ,	εἶτα τοῖς δώδεκα
(...)	
ὄφθη Ἰακώβω	εἶτα τοῖς ἀποστόλοις

Cette correspondance formelle est à la fois une raison de penser que Paul a ajouté le πᾶσιν et que les apparitions étaient attachées au credo (critère style caractéristique : structure et rythme). Le parallélisme entre Céphas et les Douze d’un côté et avec Jacques et les apôtres de l’autre côté suffit pour que l’on comprenne que les apôtres mentionnés au v. 7 fait référence à un cercle plus élargi de disciples témoins de la vie de Jésus<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> LXX : « ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῆ. »

<sup>66</sup> LXX : « ἔσται πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται. » Joël 2:32 peut être Joël 3:5 dans certaine version. C’est notamment le cas pour la LXX.

<sup>67</sup> Probablement des disciples faisant partie du second cercle rapproché de Jésus comme les 70 que nous voyons en Luc 9:52. Ceux-ci, comme nous l’avons vu, sont présentés comme des messagers (ἄγγελος) envoyés (ἀποσέλλω) ce qui se rapproche beaucoup de la notion d’apôtre. Eusèbe rapporte un extrait provenant de Papias qui parle de deux des disciples de Jésus qui étaient en dehors du cercle des Douze : Jean l’Ancien et Aristion : « I inquired about the words of the elders – [that is,] what [according to the elders] Andrew or Peter said (*eipen*), or Philip, or Thomas or James, or John or Matthew or any other of the Lord’s disciples, were saying (*legousin*). For I did not think that information from books would profit me as much

Ainsi, je pense que le credo original incluait les apparitions<sup>68</sup>. Par conséquent, le credo débouche sur la dimension missionnaire du mouvement impliquant donc la proclamation de ce Christ, le Vivant dont les effets se font encore ressentir (ἐγγίγγεται)<sup>69</sup>.

En fin de compte, cela donnerait au credo une structure contenant deux chiasmes :

A Mort de Christ pour nos péchés *conformément aux Écritures*

B Ensevelissement : Christ était réellement mort

A' Résurrection de Christ le 3<sup>e</sup> jour *conformément aux Écritures*

C Apparition à *Pierre et ses apôtres* (fondement de la mission)

D Apparition de masse : Christ est réellement ressuscité (fondement de l'église ? frères ?)

C' Apparition à *Jacques et ses apôtres* (les 70 ?) (fondement de la mission)

### 1.5. Conclusion

Dans ce premier chapitre, j'ai premièrement expliqué en quoi consiste la méthode historico-critique de laquelle se réclame plus spécifiquement la critique des formes. Deuxièmement, j'ai inventorié huit critères de repérage des traditions utilisés en critique des formes en plus de mentionner les limites de mon approche. Troisièmement, j'ai exposé la position de Murphy O'Connor et Moffitt concernant la délimitation du credo pour ensuite me positionner en argumentant pour une version longue du credo plus simple que celle de Moffitt.

Une question importante dans le traitement de 1 Co 15 est le rôle rhétorique des traditions prépaoliniennes : Paul désire-t-il prouver la résurrection de Christ ou se sert-il de la résurrection de Christ comme d'une prémisse ? Nous considérerons cette question ainsi que celle de l'origine du credo et son contexte littéraire et historique dans le prochain chapitre.

---

as information from living and surviving voice (Eusebius, Hist. Eccl. 3.39.3-4) » (cité par Bauckham 2006, 15-16).

Bauckham pense que Papias utilise le mot « disciple » plutôt que le mot « apôtre » puisque dès l'époque de Paul, un apôtre pouvait être une personne n'étant pas un témoin oculaire de la vie de Jésus alors que le mot disciple impliquait qu'ils l'avaient été (Bauckham 2006, 15-21). Un tel raisonnement présent vers le commencement du 2<sup>e</sup> siècle laisse paraître toute l'importance attribuée au fait d'avoir été un enseignement provenant d'un témoin oculaire de la vie de Jésus et comment Paul dut s'efforcer de combler cette carence dans son apostolat alors qu'il proclamait l'Évangile à la même époque que les disciples de Jésus.

<sup>68</sup> En accord avec Bauckham (2006, 265-6) également.

<sup>69</sup> Si les apparitions représentent une attestation divine sur les messages de la bonne nouvelle (Ackerman 2006, 87) n'est-il pas plus plausible de penser que le kérygme lui-même devait contenir les témoins fondateurs ?

## **2. La réception et l'origine du credo**

### **2.1. Introduction**

Dans cette section, j'analyse la réception du credo en deux temps. Tout d'abord, je vais me pencher sur la question de la datation de l'épître ainsi que sur le contexte littéraire et historique dans lequel le credo vient jouer un rôle en 1 Co. Comment les données de l'ensemble de l'épître éclairent-elles les notions et les dynamiques présentes en 1 Co 15 ? Et comment 1 Co 15:1-11 ainsi que le credo plus spécifiquement viennent-ils aider Paul à atteindre son but dans le chapitre sur la résurrection ? Ces deux premières questions visent à bien comprendre l'utilisation du credo en l'an 55. Ensuite, j'envisagerai les différents scénarios où Paul aurait pu recevoir ce credo, ce qui permettra d'avancer une date probable concernant sa formation. Je tenterai également de déterminer quelle était la fonction et le genre de cette tradition dans son contexte original. Ces deux étapes serviront plus tard lors de l'analyse théologique du credo et de l'évaluation de l'historicité de ses éléments.

### **2.2. La réception du credo en 1 Corinthiens 15**

#### **2.2.1. Datation de l'épître<sup>70</sup>**

La fondation de l'église de Corinthe par Paul est l'une des dates les mieux attestées du Nouveau Testament. D'un côté, l'inscription de Delphes spécifie la période de gouvernance de Gallion sur l'Achaïe en la ciblant entre 51 et 52 (Kuen 1989, 45; Fee 2014, 5, n. 13; Haacker 2003, 20; Garland 2003, 18)<sup>71</sup>. De l'autre côté, en Ac 18:11-16, Paul paraît devant ce gouverneur lors de son premier séjour à Corinthe qui a duré 18 mois. Comme rien ne prouve que Paul soit arrivé au début ou à la fin du mandat de Gallion, certains postulent que la fondation de l'église a commencé en 51 et d'autres en 52. Puisque son premier séjour à Corinthe a duré 18 mois (Ac 18:11), l'implantation de l'église s'est donc faite en 51-52, ou en 52-53 selon d'autres. Il y a un consensus sur ces deux possibilités

---

<sup>70</sup> Pour des survols récents concernant l'archéologie et la vie de l'apôtre Paul ou la ville de Corinthe antique, voir Gerber (2013, 213-45), Baslez (2010, 31-48) et Murphy-O'Connor (2002).

<sup>71</sup> Cette date est mieux attestée que l'édit de Claude expulsant les Juifs de Rome. Senft (1990, 16) : « cet édit, que Suétone mentionne dans sa Vie des Césars (Claude, ch. 25), fut promulgué, dit l'historien Orose (5<sup>e</sup> s.), en 49 ». Cependant, Murphy-O'Connor (2002, 152-160) conteste la datation d'Orose et la place plutôt en l'an 41.

(Grosheide 1980, 13; Thiselton 2000, 31-32)<sup>72</sup>. De même, sur la base des informations contenues en Ac 18 à 20 et 1 Co, une grande majorité s'accorde sur le fait que la première lettre aux Corinthiens a été écrite par Paul peu après son départ, donc entre 53 et 55 (Thiselton 2000, 31-32)<sup>73</sup>.

### 2.2.2. Survol de 1 Corinthiens<sup>74</sup>

« Dès lors qu'un matériau préexistant a été dégagé, sa pleine identification requiert encore qu'on situe son milieu de production, voire, le cas échéant, qu'on évalue sa trajectoire » (Gerber 2004, 202 ; cf. Gourgues 2011, 62). Nous sommes donc rendus à cette étape où il faut considérer le cadre sociotemporel dans lequel s'insère le credo.

Plusieurs raisons ont amené Paul à prendre la plume (et Sosthène, coauteur de l'épître ; voir 1:1, cf. Ac 18:17). On peut les regrouper en deux grandes catégories. Premièrement, il y avait la nécessité de traiter des problèmes éthiques variés qui lui ont été rapportés par l'entourage de Chloé (1 Co 1:11) et probablement par d'autres personnes (1 Co 5:1, 11:18, 15:12, 16:17-8).

Dans cette première partie, il y a d'abord le problème des divisions sur la base de l'identification personnelle à tel ou tel dirigeant. Des sous-groupes s'associant au style et aux qualités de tel ou tel dirigeant se sont formés de sorte qu'il y avait des rivalités dans l'église (1 Co 1:10 – 4:21)<sup>75</sup>. Ceci est particulièrement d'intérêt pour notre étude puisque cela incite Paul à défendre son apostolat à différents endroits dans l'épître (4:3, 18-21, 9:1-3) ce qui s'apparente au contexte immédiat du credo (15:8-11). De plus, en 2:12 – 3:5, Paul

---

<sup>72</sup> Baslez (2010, 35) : « La chronologie des voyages et des grands moments de la vie de Paul ne pourrait être précisée qu'indirectement, en fonction de recoupements prosopographiques, si des documents officiels intégraient des personnages des Actes des apôtres et des épîtres dans l'histoire événementielle et institutionnelle. Ce fut le cas avec la publication d'une inscription de Delphes, datée du printemps 52, qui mentionne le proconsulat de Gallion, le gouverneur devant qui Paul comparut à Corinthe (Ac 18, 12) et qui l'inscrit dans la période allant d'avril 51 à avril 52; on sait par ailleurs par Sénèque, le frère du proconsul, que celui-ci resta moins d'une année entière à Corinthe (Lettres à Lucilius 4, 104). Dans l'état actuel de la documentation, le séjour à Corinthe en 51-52 demeure le seul point fixe de la chronologie paulinienne. »

<sup>73</sup> Pour voir les raisons détaillées appuyant ces datations, voir Kuen (1989, 45-52), Mare (1982, 179-180), Thiselton (2000, 29-32) et Murphy-O'Connor (2002, 152-160).

<sup>74</sup> Sur l'unité de 1 Corinthiens, Keener (2005, 8) : « Although the majority of scholars still find at least two letters in 2 Corinthians, most commentators accept the unity of 1 Corinthians. » Voir aussi Thiselton (2000, 36-41).

<sup>75</sup> Nous verrons dans un instant que ces factions ne sont pas causées par le fait que ces dirigeants auraient prônés différentes théologies comme certains théologiens l'ont prétendu.

utilise des expressions comme « l'homme psychique » (ψυχικός ἄνθρωπος) et « l'homme spirituel » (ὁ πνευματικός) très proches de celles utilisées en 1 Co 15:44-46 pour parler des « corps psychiques » (σῶμα ψυχικόν) et des « corps spirituels » (σῶμα πνευματικόν).

Comme Ciampa et Rosner (2010, 131) l'affirment, l'homme spirituel est toute personne qui croit en Christ, car Paul fonde souvent l'identité chrétienne sur la réception de l'Esprit de Dieu (Rm 8:15-17, Ga 3:2-4, 2 Co 11:4) comme il le fait au début de cette section au v. 12<sup>76</sup>. La réception de l'Esprit de Dieu mène à la confession que Jésus est Seigneur (1 Co 12:3) et à la reconnaissance de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire la sagesse de la croix (1 Co 1:21, 23-24, 30, 2:7). Cette sagesse a des implications éthiques :

The Spirit does not impart wisdom out of thin air, for the Spirit and the cross go together. The mind of Christ is not exercised by thinking about nothing. Rather, those who are spiritual habitually turn to the cross (2:8), as Paul did in the face of divisions in Corinth in 1:18-25. For the cross is where we find Christ's mind-set on such behavior (Ciampa et Rosner 2010, 139).

À l'inverse, « l'homme psychique » est une expression qui fait écho à la condition humaine dans sa dimension naturelle (Fee 2014, 124; Gignac 2004, 111)<sup>77</sup>. Sans l'aide du Saint-Esprit, les hommes dépendent de leurs facultés naturelles et celles-ci sont insuffisantes pour connaître la pensée de Dieu (1 Co 2:16), ses profondeurs (1 Co 2:10). Dieu doit se révéler à eux et, pour se faire, ceux-ci doivent s'ouvrir et recevoir son Esprit. Paul utilise aussi ce mot pour le contraster avec « les spirituels » qu'il applique aux chrétiens. Les psychiques sont ceux et celles qui ne reçoivent pas les enseignements venant du Saint-Esprit (1 Co 2:14), qui se trouvent incapables de placer leur foi en Jésus ou qui

---

<sup>76</sup> De plus, au v. 12, le « nous » fait certainement référence à tous les chrétiens, car le don de l'Esprit aide entre autres à connaître « ce que Dieu a donné par grâce » c'est-à-dire la sagesse de Dieu qui est prêchée « parmi les parfaits » (1 Co 2:6) et les choses que « Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2:9). De même, la proposition « nous avons la pensée de Christ » au v. 16 inclut tous les chrétiens. Sur la pensée de Christ, voir Ph 2:5. Cette expression y est aussi utilisée en contexte de divisions ecclésiales pour mettre l'accent sur la croix.

<sup>77</sup> Les qualificatifs « psychique » (1 Co 2:12-14) et « charnel » (1 Co 3:1-3) sont à distinguer. Fee (2014, 124) : « More likely [*psychikoi*] comes out of his own Jewish background, where the Greek noun *psyche* has been used to translate Heb. *Nepesh*, which often simply denotes humanity in its natural, physical existence. This seems to be its present point. With this term he is designating people who are not now, nor have been, believers. They are strictly people who know only the 'wisdom of this age' (v. 6). When he turns to address the Corinthians, who are in fact acting just like these people without the Spirit, he calls them *sarkinoi* (3:1), which will have a different nuance altogether. » Garland (2003, 100) : « Schweizer (TNDT 9:663) notes that the unbeliever is *ψυχικός*, while the Christian making no spiritual progress is *σαρκινός* (fleshly, 3:3). The latter incurs censure and admonition because of his or her fleshly orientation; the former is a more neutral term referring to the natural state of a human being apart from the illuminating work of the Holy Spirit. »

n'ont tout simplement pas encore eu l'opportunité de le faire. Ils font toujours partie du siècle présent (1 Co 2:6), ils ne sont pas encore entrés dans l'ère nouvelle initiée par la résurrection de Christ et le don du Saint-Esprit. Face à l'Évangile, une personne psychique est toute personne rejetant la sagesse de Dieu, la considérant comme pure folie et lui préférant la sagesse commune axée sur la quête de grandeur et non sur l'abaissement de la croix. Dans le contexte immédiat, cela est manifesté par la valorisation de la rhétorique et de la raison indépendante de Dieu, différents moyens de chercher l'honneur sur le plan social, mais qui cause des divisions et qui est contraire à l'unité qui caractérise l'ère inaugurée par Christ (1 Co 3:8, 21-23). Cela influencera notre interprétation de la notion de résurrection au ch. 3.

Parmi les autres problèmes rapportés, il y avait des problèmes éthiques liés à un cas d'inceste (1 Co 5:1-13), à des poursuites judiciaires entre chrétiens devant les autorités séculières (1 Co 6:1-11) et aux recours aux prostituées (1 Co 6:12-20). Paul va aussi prendre le temps d'aborder le désordre lié au repas du Seigneur (11:17-34) et de traiter les dires de certaines personnes dans l'église qui niaient la résurrection comme réalité à venir (1 Co 15:12). Tous ces sujets lui ont été rapportés par certains membres de l'église de Corinthe.

Deuxièmement, Paul écrivit aux Corinthiens pour revenir sur certaines questions que ces derniers lui ont partagées au travers d'une lettre (1 Co 7:1). Ces sujets sont systématiquement introduits avec *περὶ δὲ* (et concernant) en tête de phrase (1 Co 7:1, 25, 8:1, 12:1, 16:1, 16:12)<sup>78</sup>. On y trouve des explications sur la question du mariage (7:1–40)<sup>79</sup>, des viandes sacrifiées aux idoles (8:1–11:1), du port du voile pour la femme lors du culte (11:2-16), des dons spirituels (12:1–14:40), de la collecte de fonds pour l'église de Jérusalem et de la requête des Corinthiens de revoir Apollos (16:12).

---

<sup>78</sup> Fee (2014, 305) : « This 'now about' formula [7:1] will appear five more times (7:25; 8 :1; [8:4]; 12:1; 16:1, 12). Almost certainly these pick up subsequent items in their letter to Paul, although as noted above, not necessarily in order ». Les crochets sont de moi. De même, Mitchell (1989, 229) : « It is a unanimous conclusion in scholarship on 1 Corinthians that the phrase *περὶ δὲ* ("and concerning ...") in 1 Cor. 7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1, 12 provides in some way the key to the structure and composition of the letter. »

<sup>79</sup> Sur la base du *περὶ δὲ* aux v. 1 et 25, il est clair que ce thème est divisé en deux : Paul donne des instructions 1) concernant ceux et celles qui sont déjà marié(e)s (v. 1-24) et 2) concernant ceux et celles qui ne sont pas encore marié(e)s (v. 25-40).



Il faut cependant noter que cette bipartition (rapports et questions) n'est pas aussi étanche que l'esprit cartésien le souhaiterait. Bien que les sujets concernant les problèmes rapportés soient en plus grand nombre au début de la lettre et que les questions relevant de la correspondance viennent davantage dans la deuxième partie de la lettre, les sujets ne sont pas abordés systématiquement selon les catégories « rapports » et « questions »<sup>80</sup>.

De ces grandes parties dans 1 Co, certains aspects ont une importance particulière pour notre étude. Le premier d'entre eux concerne l'utilisation de la tradition apostolique par Paul. Contrairement à ce que des spécialistes en critique des formes ont postulé, les traditions apostoliques n'étaient pas détachées des témoins oculaires et ballottées au gré des besoins ecclésiaux, mais elles s'accompagnaient souvent d'une possibilité de validation. En 1 Co 7:10-16, nous voyons que Paul prend la peine de distinguer les directives qui viennent « du Seigneur » des siennes. Dès le v. 6, Paul qualifie le niveau d'autorité ainsi que la provenance de ses dires<sup>81</sup>. Dans le cas d'un problème éthique non envisagé par les enseignements de Jésus (problème pour lequel il n'a aucune information qui lui serait parvenue par les traditions qu'il a reçues), Paul emploie le verbe λέγω (je dis) aux v. 6, 8, 12 pour parler de ses propres recommandations. Cependant, lorsque le Seigneur a dit quelque chose sur le sujet, Paul utilise le mot παραγγέλλω (j'ordonne) en prenant soin de clarifier qu'il ne s'agit pas de son opinion, mais d'un commandement du Seigneur<sup>82</sup>. Comme le dit Bauckham (2008, 268), cela va à l'encontre du point de vue de plusieurs spécialistes en critique des formes selon lesquels la tradition apostolique serait souvent adaptée aux besoins d'une communauté donnée<sup>83</sup>. Cette valorisation de la tradition

---

<sup>80</sup> Par exemple, dans la deuxième partie (réponses à la lettre), Paul semble revenir sur un problème éthique qui lui a été rapporté (11:18) et non sur un élément de la lettre que les Corinthiens lui ont envoyée. Pareillement, il semble que la section sur la résurrection soit venue à la connaissance de l'apôtre par l'entremise d'un rapport, comme on le voit en 1 Co 15:12 : « comment quelques-uns parmi vous *disent-ils* qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? » ; cf. Garland (2003, 20, 678).

<sup>81</sup> C'est « une concession » (συγγνώμην) au v. 6, « *il est bon de rester comme moi...* » (καλὸν αὐτοῖς εἶναι μείνωσιν ὡς ἐγώ) au v. 8, « *il vaut mieux se marier que de brûler...* » (κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι) au v. 9.

<sup>82</sup> 1 Co 7:10 : οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος (non moi, mais le Seigneur); de même en 1 Co 7:12 : λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος (moi, je dis, –non le Seigneur–).

<sup>83</sup> Par exemple, Conzelmann (1966, 16 n. 8) pense que les traditions orales sont historiquement conditionnées non seulement par le langage, mais aussi par les circonstances dans lesquelles celles-ci ont vu le jour. Il cite Cullmann pour dire que de cerner les circonstances qu'étaient celles de l'Église primitive aide à mieux comprendre le credo à plusieurs niveaux : « . . . the life of the whole primitive Church determined not only the content but also the formal construction of the earliest confessions." And : "It is as if, when the Christian

apostolique est présente chez plusieurs auteurs néotestamentaires (Jn 21:24, Lc 1:1-4, 1 Jn 1:1-3, 2 Pi 1:15-18, Papias selon Eusèbe [Hist. Eccl. 3.39.3-4], cf. Bauckham 2008, 15-21).

### 2.2.3. Arrière-plan historique de 1 Corinthiens

Maintenant, y a-t-il une explication qui permettrait de faire sens de l'ensemble ou, tout au moins, de la majorité des problèmes éthiques et théologiques qui caractérisent l'église de Corinthe ? Plusieurs hypothèses explicatives d'ordre théologique ont été émises. Les reconstructions les plus populaires ont notamment soutenu que les Corinthiens avaient été influencés par une théologie enracinée dans le gnosticisme, la sagesse juive<sup>84</sup> ou une eschatologie surréalisée (Garland 2003, 13)<sup>85</sup>. Liés à ces influences théologiques, plusieurs spécialistes affirmaient qu'il y avait aussi un problème concernant la présence de multiples « partis » possédant des théologies discordantes (Keener 2005, 8). Cependant, de plus en plus d'auteurs sont d'accord pour dire que l'introduction de la lettre fait plutôt référence à des divisions ecclésiales basées sur des préférences liées à la personnalité et au style d'enseignement de différents dirigeants et non à différentes théologies prétendument prônées par Paul, Apollos et Pierre (Ciampa et Rosner 2010, 77-82)<sup>86</sup>. De même, bien que

---

faith was being summarized in a symbol, there was a pre-established harmony between the external circumstances which we have ascertained and the nature of matter being dealt with itself »

La façon dont Paul distingue la tradition de ses propres conseils concernant les circonstances des Corinthiens pour lesquelles Jésus n'a rien dit est un exemple frappant allant à l'encontre de cette perspective en critique des formes selon laquelle il y aurait eu une créativité théologique adaptée aux circonstances des communautés chrétiennes. Voir aussi Siniscalchi (2014, 187).

<sup>84</sup> Pour une critique de cette position, voir Fee (2014, 14-15). Il pointe notamment vers l'aspect explicitement païen de certains problèmes (1 Co 6:9-11, 8:7, 12:1-3) pour démontrer que même l'enseignement d'un Juif comme Philon d'Alexandrie ne pourrait pas susciter ce genre de problème.

<sup>85</sup> Sur la question de l'eschatologie surréalisée, voir Thiselton (1978). Ciampa et Rosner (2010, 4) parlent aussi du gnosticisme et de l'eschatologie surréalisée comme hypothèses offertes dans le passé, mais avancent aussi d'autres théories basées sur le judaïsme hellénistique (sans préciser si cela inclut la théologie de la sagesse), le stoïcisme, l'épicurisme et le cynicisme.

<sup>86</sup> Dans cette optique, Fee (2014, 47) soutient que, puisque l'épître commence avec la section sur les divisions, nous avons tendance à lire le reste de l'épître avec cette lunette. Cependant, outre la préférence explicite pour la personnalité de tel ou tel dirigeant, il serait trompeur d'y avoir des partis bien délimités pouvant faire sens des autres problèmes dans l'épître. Outre le premier développement concernant les débats de préférences (1:10 - 4:21), jamais le nom de Céphas ou d'Apollos ne reviennent dans la suite de l'épître de manière telle qu'on pourrait y avoir un point de ralliement fondant réellement des sous-groupes dans l'église. S'il s'avère très hypothétique de faire une lecture des multiples divisions dans l'église à partir des groupes mentionnés en 1 Co 1, il est juste de penser qu'une poignée de chrétiens aux vues similaires étaient probablement à l'origine d'un ensemble de problèmes et notamment du sentiment anti-paulinien amoindissant l'autorité de l'apôtre dans l'église (4:18, 9:2-

le prégnosticisme, la théologie juive de la sagesse et l'eschatologie surréalisée expliquent certains volets de l'épître, aucune de ces conceptions n'explique l'ensemble des problèmes ni même la majorité des problèmes à Corinthe. Si une de ces lunettes théologiques était particulièrement à l'origine de leur mécompréhension de l'Évangile que Paul leur a transmis et donc des multiples problèmes dans l'église, on peut poser la même question que Pickett (1997, 45), à savoir, pourquoi Paul n'apporte-t-il pas un correctif théologique plus explicite comme il le fait dans l'épître aux Galates ?

D'autres pensent qu'il vaut mieux chercher une explication englobante des défis corinthiens au plan des dynamiques sociales et non dans les idéologies théologiques. Witherington III (1995, 28-9) pense que la racine des différents maux ecclésiaux à Corinthe a rapport à la diversité socio-économique, religieuse et ethnique<sup>87</sup>. Fee (2014, 6-16), quant à lui, croit que la situation historique derrière 1 Corinthiens concerne principalement un conflit (grandissant et rendu à une étape intermédiaire) faisant rage entre Paul et presque l'ensemble de la communauté de foi, conflit alimenté par un petit groupe (les τινές) ayant une mécompréhension de ce que veut dire « être spirituel » (les πνευματικοίς, c'est-à-dire les gens de l'Esprit)<sup>88</sup>. Encore là, il s'agit d'explications qui sont justes, mais dont l'éclairage se limite à quelques parties de l'épître et qui ne répondent pas au problème de fond. Fee dit qu'il y a un conflit entre Paul et les « quelques-uns » qui ont une conception erronée de la spiritualité, mais pourquoi ont-ils *cette* conception de la spiritualité, qui s'avère ultimement contraire à celle de l'Évangile ?

Enfin, dans les dernières années, un consensus a commencé à se former sur le fait que les multiples problèmes que Paul aborde en 1 Corinthiens sont dus à une infiltration

---

3) et de l'idée que la résurrection des morts n'existe pas (15:12). Fee (2014, 820-1) : « Although this is the position of only 'some among you,' most likely the 'some' are the same as those early on (4:18) and elsewhere (e.g. 9:3) who have had a significant influence within the community and are almost certainly responsible for its apparently prevailing anti-Pauline sentiment. »

<sup>87</sup> « The diversity of socioeconomic levels and religious and ethnic backgrounds among Corinthian Christians was undoubtedly an underlying *of several of the issues and problems* that Paul addresses in 1 and 2 Corinthians. (...) 1 and 2 Corinthians were written, at least in part, to clarify what the church's social relations with the world as it existed in Roman Corinth could and should be » (Witherington III 1995, 28-29). Witherington pense donc que le choc de la diversité culturelle au sein de l'église offre une plus grande force explicative que le rapport au monde. Cependant, sa théorie semble surtout se concentrer sur quelques chapitres liés aux repas que ce soit les chapitres sur les viandes sacrifiées aux idoles (1 Co 8:10) et au repas du Seigneur (1 Co 11:17-34).

<sup>88</sup> Keener (2005, 8-10) fait aussi une reconstitution axée sur le conflit entre Paul et l'église sans toutefois mettre l'accent sur la mécompréhension liée à la spiritualité comme le fait Fee.

des valeurs socioculturelles (valeurs gréco-romaines de façon générale et valeurs corinthiennes de façon spécifique) :

Most, if not all, of the problems that Paul addresses were hatched from influence of this setting. Values that were antithetical to the message of the cross – particularly those related to honor and status so basic to the Greco-Roman social system, in which power manifesting itself in ruthlessness and self-advancement is thought to be the only sensible course – percolated into the church, destroying its fellowship and its Christian witness as members sought to balance civic norms with Christian norms (Garland 2003, 4)<sup>89</sup>.

Cette dernière hypothèse explicative m'apparaît pointer réellement vers le plus petit dénominateur commun des multiples problèmes présents dans l'épître.

En raison de son emplacement géographique donnant accès aux côtes est et ouest de la mer méditerranéenne (point pivot entre l'Italie et l'Asie) et du chemin pavé permettant le portage et reliant les deux ports (*diolkos*), Corinthe était l'une des villes les plus prospères de l'Empire romain<sup>90</sup>. Cette ville portuaire grandement achalandée par les voyageurs représentait une occasion sans pareille pour les affaires et l'avancement personnels. Selon Savage (2004, 35), « perhaps no city in the Empire offered so congenial an atmosphere for an individual and corporate advancement<sup>91</sup>. » Witherington III (1995, 20-1) souligne également à quel point Corinthe était reconnue comme une ville caractérisée par la quête d'honneur grâce à sa prospérité économique :

---

<sup>89</sup> Ciampa et Rosner (2010, 4) : « Many of their faults can be traced to their uncritical acceptance of the attitudes, values, and behaviors of the society in which they lived. » Voir aussi Ciampa and Rosner (2010, 794) concernant 1 Co 15:33. Winter (2001, 26-7) : « ...the problems that arose subsequent to Paul's departure did so partly because the Christians were 'cosmopolitains', i.e. citizens of this world and, in particular, citizens or residents of Roman Corinth. (...) the primary influences on the responses of Christians were derived principally from Romanitas. » Hays (2011, 71) : « the Corinthian errors are less consciously 'theological' than we often suppose. Rather, their difficulty is that they are uncritically perpetuating the norms and values of the pagan culture around them. It is Paul who diagnoses the situations and redescribes it in theological categories. » Terry (1995, 57) : « most, if not all, of the problems which Paul discusses in 1 Corinthians can be attributed to the influence of the Corinthian cultural setting of the Christians there. »

<sup>90</sup> En l'an 7 av. J-C, Strabon (*Geographie* 8.6.20) : « Corinth is called 'wealthy' because of its commerce, since it is situated on the Isthmus and is master of two harbours, of which one leads straight to Asia, and the other to Italy; and it makes easy the exchange of merchandise from both countries. » Cité par Thiselton (2000, 1). « Virtually all modern classical and archeological studies confirm the commercial importance of the *dioklos*, a paved roadway built across the isthmus originally in the sixth century BC at its narrowest of less than six kilometers. (...) Strabo referred to the crossing of the isthmus as 'a welcome alternative for merchants both from Italy and Asia to avoid the voyage around Malea, and land their cargoes here » (Thiselton 2000, 1-2).

<sup>91</sup> Thiselton (2000, 4) va dans le même sens : « *the core community and core tradition of the city culture were those of trade, business and entrepreneurial pragmatism in the pursuit of success...* » (Thiselton souligne.)

Corinth was a magnet for the socially ambitious, since there were many opportunities for merchants, bankers and artisans to gain higher social status and accumulate a fortune in this city refounded by free slaves. (...) In a city where social climbing was a major preoccupation, Paul's deliberate stepping down in apparent status would have been seen by many as disturbing, disgusting and even provocative<sup>92</sup>.

Dès les salutations en 1 Co 1:2, Paul pointe le nœud du problème : « à l'Église de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés en Christ-Jésus, appelés à être saints... » On se souviendra qu'être sanctifier, c'est être mis à part pour servir Dieu et refléter sa gloire de la même manière, par exemple, que les Israélites furent délivrés d'Égypte pour aller en terre promise et devenir une nation distincte (Ex 19:5-6, Dt 7:6, 26:19). Que Paul les présente ainsi dès l'introduction de la lettre est en partie ironique, car ils n'agissent pas différemment du commun des mortels (1 Co 3:3) et c'est, en partie, un appel à vivre conformément avec l'Évangile qu'ils ont reçu<sup>93</sup>. Cet accord entre la façon de penser et d'agir des Corinthiens chrétiens avec la société est la raison pour laquelle Paul parle de « l'esprit du monde » (1 Co 1:12) et de « la sagesse du monde » (1:20, 2:5-6, 13, 3:19), deux expressions synonymiques : « The latter phrase demystifies the former in that it shows that to be under the influence of the 'spirit of the world' is to be guided by the values which constitute its wisdom » (Pickett 1997, 64).

Bref, la plupart de ces reconstructions mettent en lumière un certain nombre de problèmes présents dans l'église de Corinthe, mais elles s'avèrent ultimement ne pas pointer vers le problème causal. Bien qu'il y ait présence d'une mécompréhension concernant la fin des temps et le jugement dernier, il serait trompeur de voir dans l'eschatologie surréalisée, le protognosticisme ou la théologie de la sagesse l'explication derrière tous les problèmes à Corinthe (ou presque). C'est dans la mesure où elles ont été assimilées au travers un rapport au monde non filtré par l'Évangile que ces idéologies représentent des problèmes chez les Corinthiens les amenant à cultiver un désir de grandeur (honneur) et à mépriser la philosophie de la croix basée sur le renoncement de soi et l'humilité.

---

<sup>92</sup> Voir aussi Witherington III (1995, 5-11).

<sup>93</sup> Fee (2014, 18) : « Paul understand Christian ethics in terms of 'becoming what you are', a perspective that emerge in 1 Corinthians in a number of ways. He is never short on the imperative, but he always sets it in the context of God's prior action on our behalf in Christ. » Cf. Gignac (2014, 245) concernant Rm 6:1-14.

#### 2.2.4. Survol de 1 Co 15

Dans ce volet, je compte survoler les trois grandes parties de 1 Co 15 pour mieux comprendre le cadre dans lequel le credo s'insère<sup>94</sup>. Ces trois grandes parties sont : 1) retour sur l'Évangile partagé (v. 1-11), 2) l'espérance chrétienne liée à la résurrection de Christ (v. 12-34) et 3) la nature des corps ressuscités (35-58). 1 Co 15:1-58 est une entité en soi en raison du fait que le thème est la résurrection des morts tout au long du chapitre<sup>95</sup> alors qu'avant, le sujet concernait les dons spirituels<sup>96</sup> et qu'après, il s'agit de la collecte de fonds pour aider les chrétiens de Jérusalem<sup>97</sup>. Le chapitre contient une exhortation au début, au milieu et à la fin (15:1-2, 33-34, 58)<sup>98</sup>, ce qui témoigne de la dimension éthique liée au thème de la résurrection pour Paul (Gignac 2001, 291). Il y a aussi une *inclusio* entre 15:2 et 15:58 construite sur le thème de la vanité (εἰκός et κενός) (Eriksson 1998, 233)<sup>99</sup>.

La première section du chapitre se limite aux v. 1-11 et consiste en un retour sur l'Évangile partagé. Elle commence avec une formule d'introduction rappelant d'abord les

---

<sup>94</sup> Certains divisent le chapitre en trois parties (Gignac 2001, 291) et d'autres en deux parties (Garland 2003, 679; Gourgues 2011, 94)

<sup>95</sup> Le concept de résurrection est désigné par le verbe ἐγείρω (je réveille) (1 Co 15:4, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 29, 32, 35, 42, 43, 44, 52) et par le substantif ἀνάστασις (relèvement) (1 Co 15:13, 21, 42). Dans les deux cas, le réveil et le relèvement concerne les νεκρός, c'est-à-dire les morts dans le sens de cadavres. Ce terme est à distinguer de l'euphémisme κοιμάομαι (je dors) (1 Co 15:6, 18, 20, 51) pour parler de ceux et celles qui « dorment » dans le sens de ceux qui sont décédés. Le substantif θάνατος (1 Co 15:21, 26, 54, 55, 56) apparaît aussi pour parler de la mort comme réalité générale ou comme réalité personnifiée. Le substantif ἀθανασία (immortalité) en 1 Co 15:53-54 et l'adjectif θνητός (mortel) en 1 Co 15:53-54 démontrent bien que le fil conducteur du chapitre tourne bel et bien autour de la *résurrection des morts*. Notions synonymiques : ἀφθαρσία (incorruptible/impérissable) en 1 Co 15:42, 50, 53, 54 et φθαρτός (corruptible/périssable) en 1 Co 15:53, 54.

<sup>96</sup> Cette section de l'épître qui commença en 12:1 (Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν) est surtout caractérisée par le développement du thème de la prophétie (12:10, 28, 29, 13:2, 8, 9, 14:1, 3, 4, 5, 6, 22, 23, 29, 31, 32, 37, 39) et du don des langues (12:30, 13:1, 14:2, 4, 5, 6, 9, 13, 14, 18, 19, 21, 23, 27, 39).

<sup>97</sup> Encore une fois, le Περὶ δὲ de 16 :1 représente l'introduction d'un nouveau thème que Paul aborde en réponse à la lettre des Corinthiens. La collecte est aussi liée de près à différents plans de voyage.

<sup>98</sup> La première exhortation se situe au début de la première partie (v. 1-11) alors que les deux autres se situent à la fin des deux autres parties (v. 12-34 et v. 35-58).

<sup>99</sup> Sur la vanité de la foi chrétienne supposant que Christ n'est pas réellement ressuscité, Paul semble chercher à épuiser le langage pour être clair sur ce que cela impliquerait : les chrétiens auraient cru inutilement, pour rien, en vain (εἰκῆ) au v. 3, la prédication des disciples serait vide, vaine (κενὸν) de même que la foi des Corinthiens (κενή) au v.14 (2 fois) et futile, inutile, vaine (ματαιά) au v. 17. Cependant, Paul est convaincu que, dans sa propre vie, la grâce de Dieu n'a pas été vide (κενή) (v. 10). Toute son argumentation vise finalement à encourager les chrétiens à persévérer dans la foi en Christ « sachant que votre foi n'est pas vaine (κενός) dans le Seigneur » (v. 58). À ces qualificatifs, il faut ajouter ἐλεεινός (plein de pitié) au v. 32, et sans ὄφελος (gain, avantage) au v. 32 ; « This variation shows an unusually rich elaboration on the deliberative final topic in a Pauline argumentation » (Eriksson 1999, 245).

caractéristiques salvatrices de l'Évangile auquel les Corinthiens ont adhéré (v. 1-2)<sup>100</sup>. Ensuite, Paul introduit le contenu de l'Évangile transmis dès le début (v. 3-8). Ce premier volet se termine avec quelques mentions sur le thème apostolique, que ce soit concernant la comparaison de l'apostolat de Paul avec celle des autres apôtres ou de la convergence de son message kérygmaticque avec celui des autres apôtres (v. 9-11).

La deuxième section de 1 Co 15 englobe les v. 12-34 et traite de l'espérance liée à la bonne nouvelle du Christ ressuscité<sup>101</sup>. Elle se subdivise en trois volets formant un chiasme (Gourgues 2011, 94) :

- A : L'espérance niée (v. 12-19)
- B : L'espérance affirmée (v. 20-28)
- A' : L'espérance niée (v. 29-34)

Premièrement, dans les v. 12-19, Paul met en lumière les implications de la négation de la résurrection en démontrant comment celle-ci vient miner l'espérance chrétienne qui repose sur une telle réalité. Dans les v. 12-19, nous voyons six propositions conditionnelles caractérisées par la répétition de la conjonction εἰ (v. 12, 13, 14, 16, 17, 19) la plupart du temps suivie par la négation οὐκ dans la protase ou l'apodose (12, 13, 15, 16, 17). La négation d'une telle réalité invaliderait la résurrection de Christ elle-même, de sorte qu'il s'en suivrait aussi que 1) la prédication et la foi chrétienne ne seraient que vanité voire un mensonge concernant Dieu, que 2) les chrétiens qui ont adhéré à l'Évangile seraient soit

---

<sup>100</sup> Un rappel probablement sarcastique : Γνωρίζω δὲ ὑμῖν veut littéralement dire « je vous fais connaître » (ultimement traduit par « je vous rappelle » par la plupart des traducteurs) alors que le contenu qui suit en est un qu'ils connaissent déjà. Fee (2014, 799) va dans ce sens : « The verb 'I make known,' although finally meaning 'I want to remind' (as the NIV), is probably a nice piece of irony that picks up the verb that has immediately preceded (14:38, 'if anyone does not know [lit. 'is ignorant']'. To those who think of themselves as pneumatikos (people of the Spirit) over against Paul, he pronounces the judgment that their 'ignorance' of his word as the commandment of the Lord (14:37) meant they would be 'ignored' by God. Now he 'makes known' to them what they already know, but seem to have forgotten. All of this is the apostle at the finest ! » Voir aussi Eriksson (1998, 252). Paul reviendra clairement sur le thème de « non-connaissance » de Dieu en 1 Co 15:34. Contre Somerville (2005, 182) qui se range du côté de la NBS en y voyant « Je vous confirme... »

<sup>101</sup> Les deux sections majeures de 1 Co 15 (v. 12-34 et v. 35-58) sont introduites par la confrontation de voix dissidentes (Eriksson 1998, 248). Dans la première confrontation au v. 12, Paul lance une question à l'église en demandant : « comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? Dans la deuxième confrontation au v. 35, Paul anticipe la réplique des dissidents : « Mais quelqu'un dira : Comment les morts ressuscitent-ils et avec quel corps reviennent-ils ? »

toujours coupables devant Dieu (« encore dans leurs péchés ») s'ils sont vivants, soit perdus s'ils sont déjà décédés et que 3) les apôtres seraient les plus malheureux des humains<sup>102</sup>.

Deuxièmement, les v. 20-28 illustrent de manière grandiose comment la résurrection du Christ, dans le plan cosmique de Dieu, n'implique pas seulement la résurrection de ceux et celles qui y sont unis par la foi, mais vise aussi la destruction de la mort (θάνατος, v. 21, 26; cf. v. 53-6), l'Ennemi ultime du Créateur de la vie<sup>103</sup>. En faisant un retour sur les premiers chapitres de la Genèse<sup>104</sup>, Paul affirme que, puisque la mort a

---

<sup>102</sup> Cette affirmation me suscite deux questions. Première question : Pourquoi une telle fausse croyance impliquerait-elle un si grand malheur ? Même si les chrétiens étaient dans l'erreur, supposant qu'ils n'en étaient pas conscients, il serait possible pour eux de tout de même être heureux (effet placebo). Ne pourraient-ils pas être aussi heureux que les païens ayant aussi de fausses croyances ? Paul ne dépeint-il pas les Corinthiens comme ayant un bonheur presque complet en 1 Co 4:8-13 ? Cela sur un fond de contraste avec le prix à payer pour être apôtres. Il me semble donc que Paul fait probablement référence aux persécutions et aux souffrances que les apôtres subissaient pour proclamer l'évangile (cf. 15:30-32). Murphy-O'Connor (2009, 243-4) comprend aussi le baptême pour les morts en 15:29 comme un symbole de processus de destruction par lequel les apôtres passent pour suivre Christ. Deuxième question : À qui fait référence le ἑσμεν au v. 19 ? À Paul et les apôtres, ou à Paul et tous les chrétiens incluant les Corinthiens ? D'après moi, Paul a probablement surtout à l'esprit sa personne et les autres apôtres et non tous les chrétiens. À ce qui a été démontré ci-haut, il faut ajouter qu'en 1 Co 15:1-19, Paul présente essentiellement deux groupes de personnes : le « vous » réfère aux Corinthiens étant toujours ceux qui reçoivent et qui croient l'Évangile alors que le « nous » (et le « je ») réfère aux apôtres qui transmettent et prêchent l'Évangile (cf. 1 Co 15:1-3, 8-11, 14-15, 17). Cela est évident, par exemple, au v. 11 : « Ainsi donc, que ce soit moi, que ce soient eux, voilà ce que nous prêchons et c'est ce que vous avez cru. » De même, au v. 14 : notre prédication / votre foi ; puis au v. 15, 17 : « nous sommes de faux témoins », « nous avons témoigné contre Dieu » / « votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés ». Je pense donc que le ἑσμεν fait principalement référence aux apôtres et non à tous les chrétiens ou du moins, à tous les chrétiens qui, comme les apôtres, vivent leur christianisme en payant le prix qui lui est attaché, ce qui ne semblait pas être le cas des Corinthiens. Ma position va à l'encontre de Fee (2014, 825). Mais Keener (2005, 128) abonde dans le même sens que moi en voyant un parallélisme en le v. 19 et les v. 29-32 : « The Corinthians would be reticent to claim that their own members died with a false hope, a corollary (Paul argues) of denying the resurrection (15:18, 29); Paul's own suffering would likewise be worthless without the resurrection (15:19, 30-32). »

<sup>103</sup> Si le rôle des êtres créés à l'image de Dieu selon Genèse 1-3 concerne principalement « la responsabilité de la vie » (Myre 2007, 48), alors cela implique que le Dieu Créateur est le paradigme du Responsable de la vie. C'est la perspective de Paul ici : Dieu, qui a créé la vie, assume la responsabilité de sa continuité et il ne laissera pas son ennemi, la Mort, détruire ce dont Dieu s'est porté garant. Dieu en a fait un combat personnel ! Et la victoire de Dieu vient par l'entremise de la mort et la résurrection de Christ. D'où l'importance de ne pas nier la résurrection de Christ, car cela équivalerait à dire que Dieu n'a pas vaincu la mort et qu'il n'a donc pas su assumer son rôle de Créateur et de Responsable de la vie : « Paul's point is that in raising Christ from the dead God has set in motion a chain of events that must culminate in the final destruction of death and thus in God's being once again, as in eternity past, 'all in all.' (...) By means of the psalms Paul is pointing out that God is responsible for that subjection through Christ » (Fee 2014, 841).

<sup>104</sup> Il est important de souligner que Paul cadre toute la question de la résurrection à la lumière de Gn 1-3. C'est le texte à partir duquel il développe la question de la résurrection non seulement dans cette section (v. 20-28), mais aussi pour répondre à la question ultime qui dérange les Corinthiens (dans les v. 35-58) comme nous le verrons sous peu. Cela représente non seulement une démonstration pratique de l'élément « selon les Écritures » présent dans le credo, mais aussi un cadre conceptuel à partir duquel les premiers chrétiens ont compris la résurrection : pour ceux-ci, la résurrection est une re-création en partie semblable à la première création et en partie dissemblable (cf. Ap 20-22).



fait son intrusion dans la création de Dieu, c'est par un homme qu'elle devait être vaincue par le moyen de la résurrection (v. 21). Lorsque Paul affirme que « tous revivront en Christ » (v. 22), il n'a pas en tête la résurrection des croyants et des incroyants, mais seulement la résurrection de ceux qui sont « en Christ »<sup>105</sup>. Les v. 24-28 y vont d'une description eschatologique (ἔκαστος, v. 23) et cosmique du règne de Christ<sup>106</sup>. Paul montre par là la supériorité de sa perspective cosmique et téléologique qui entre en contraste avec celle des Corinthiens (le v. 20 débute avec la thèse contraire du v. 12).

Troisièmement, la dernière section du chapitre sur la résurrection inclut les v. 35-58 et se répartit en deux volets. Alors que le thème unificateur de cette dernière section est *le comment* de la résurrection, le premier volet se concentre sur *le comment physique* (v. 35-49) alors que le deuxième volet répond au *comment eschatologique* (v. 50-58).

Il est intéressant de remarquer que Paul se base sur les deux récits de la Genèse dans les v. 35-49 (Moïse 2010, 17-18)<sup>107</sup>. Aux v. 36-44, Paul utilise deux métaphores en sandwich : semences-astres-semences. Il se base alors sur le premier récit de la Genèse (1:1 – 2:3). Dans les v. 36-38, il compare nos corps actuels à des semences. La première évidence qu'il en déduit concerne la transformation dans la continuité entre ce qui est semé et ce qui pousse : la semence est différente de ce qu'elle produit, mais en même temps, une semence de blé ne produit pas autre chose que du blé<sup>108</sup>. C'est un parallèle pour dire que notre corps ressuscité sera différent de corps présent qui doit être semé (image de la mort par l'enterrement) : « ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir » (v. 37). Autrement dit, nous n'aurons pas un corps identique à celui que nous avons présentement.

---

<sup>105</sup> Le v. 23 qui suit immédiatement rend cela clair : « ...mais chacun en son rang : Christ comme prémices, puis ceux qui appartiennent au Christ, lors de son avènement. » (cf. Ro 5:12-21.)

<sup>106</sup> L'aspect cosmique est caractérisé par la présence de 12 πᾶς dans les v. 20-28 dont deux fois l'expression « toutes choses » (τὰ πάντα) comme en 1 Co 8:6. Christ est présenté comme étant en train de conquérir le cosmos, chantier de guerre de son royaume, pour ensuite le présenter à Dieu le Père.

<sup>107</sup> Ciampa et Rosner (2010, 799) : « The passage as a whole reflects considerable reflection on Genesis 1-2, presupposing the idea that in protology (the study of creation's beginning) we find the keys to eschatology. »

<sup>108</sup> Fee (2014, 859-860) : « Thus, the long debate over whether the stress lies on continuity or discontinuity seems a bit misguided. Paul's concern obviously lies with both; however, it is far better to speak of continuity and transformation. (...) as with Christ, it will be the same yet not the same; this body, but adapted to the new conditions of heavenly existence; sown one way, it is raised another, but the same body is what is sown and raised » (cf. p. 867-868).

Paul enchaîne avec la viande du sandwich aux v. 39-41. Il démontre que Dieu donne un type de « chair » à chaque créature selon son environnement : les poissons ont des corps adaptés pour demeurer dans l'eau, les oiseaux pour voler et ainsi de suite<sup>109</sup>. De la même manière à la résurrection, nous aurons un corps adapté à cet environnement.

C'est alors que Paul revient avec la tranche de pain : l'image de la semence. Une série de quatre contrastes est exposée par Paul pour démontrer comment le corps ressuscité doit différer des corps actuels pour être adaptés au monde à venir : d'un côté, il est semé corruptible (c'est-à-dire sujet à la détérioration), méprisable, plein de faiblesse et naturel (*ψυχικόν*) ; de l'autre côté, il ressuscite incorruptible (non sujet à la détérioration), glorieux, plein de force et spirituel (*πνευματικόν*).

Les v. 42-49 serviront à développer le contraste « animal et spirituel » que je comprends comme répondant au lien intrinsèque que les Grecs faisaient entre le corps et le vice (péché pour Paul) en rapprochant cette constitution avec celle des animaux. Les v. 50-53 visent quant à eux à traiter le lien intrinsèque que les Grecs faisaient entre le corps et la souffrance humaine (mort pour Paul) : Paul brise ce lien en disant que le corps ressuscité ne sera plus sujet à la corruption, c'est-à-dire aux maladies et à la mort. Ces deux problèmes de fond (corps = vice/péché et souffrance/mort) Cela est confirmé par le lien que Paul fait au v. 56 entre la mort et le péché.

À partir de 1 Co 15:45, Paul s'inspire du deuxième récit de la Genèse en citant Gn 2:7. Dans le ch. 3, nous considérerons plus en détail le développement paulinien sur la nature des corps ressuscités contenu dans cette section.

### **2.2.5. Occasion de 1 Co 15**

Dans cette partie, je réponds à la question de la nature de l'incrédulité des Corinthiens concernant la résurrection des morts (1 Co 15:12). Qu'est-ce qui explique la négation d'une telle réalité alors qu'ils avaient accepté la tradition selon laquelle Christ est ressuscité ?

Concernant le problème occasionnant la rédaction de 1 Co 15, il s'agit non d'une négation de toute forme d'espérance dans l'après-mort, mais plutôt une réticence profonde

---

<sup>109</sup> Voir Fee (2014, 865) et Gn 1:20-25.

à accepter l'idée que cette espérance future soit liée à un retour dans le corps terrestre<sup>110</sup>. Pour les Grecs, la vie après la mort se fait de façon désincarnée. Un retour dans la chair n'est pas souhaitable, car la chair est le lieu des désirs malsains et des souffrances<sup>111</sup>. Le corps était perçu comme le dénominateur commun avec les animaux alors que l'esprit ou l'âme comme le dénominateur commun que les humains ont avec les dieux ; c'était la partie divine et éternelle en l'homme (Keener 2005, 122).

Somerville (2005, 181) explique que la perspective gréco-romaine des Corinthiens, qui valorise l'âme aux dépens du corps, entre en contraste avec la perspective biblique de Paul qui est solidement ancrée dans le récit de la Genèse où le corps est tenu en plus haute estime :

Mais Paul discerne, derrière ces problèmes, de graves lacunes ou erreurs doctrinales et, en particulier, une conception 'spiritualiste' du monde et de la vie humaine, qui ne s'accorde pas avec la révélation biblique du Dieu Créateur et Sauveur. L'apôtre Paul, dont la pensée est profondément ancrée dans l'Écriture, croit au Dieu Créateur du ciel et de la terre. Le monde matériel, qui inclut le corps humain, fait partie de sa création et n'est pas méprisable à ses yeux. Il l'a déjà affirmé de façon nette plus haut dans l'épître, en 6.13, en écrivant : le corps est pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps

---

<sup>110</sup> Somerville (2005, 181), Keener (2005, 122); Fee (2014, 821) : « The Corinthians' position, 'There is no resurrection of the dead,' means that the dead do not rise, implying both that those who are currently dead and those who shall yet die will not have a future existence that involves their present bodily form. Thus they are not denying that they shall die, nor arguing that they have no future, nor is Paul saying that people must die in order to be raised, as some have suggested. The problem for the Corinthians is with the dead and their rising, that the dead have a future existence in some somatic form – probably from their point of view taken literally to mean the reanimation of a corpse to continue bodily existence in its present bodily form. »

<sup>111</sup> Selon Eriksson (1998, 234), la philosophie hellénistique derrière cette conception proviendrait plus spécifiquement du stoïcisme ou de la tradition juive de la sagesse (particulièrement de Philon d'Alexandrie). Dans tous les cas, le philosophe stoïcien Épictète (1962, 815) illustre bien la dichotomie grecque entre le corps et l'âme où le corps est méprisé et l'âme valorisée. Il affirme que le corps est le siège des souffrances et des désirs instinctifs et bas nous rapprochant des animaux alors que l'âme, associée à la faculté de penser et à la possibilité de maîtriser le corps et atteindre les vertus, est cette partie nous rapprochant des dieux :

« (3) ...il y a, dans notre être, mélange de deux éléments : le corps, qui nous est commun avec tous les animaux, la raison et la pensée, que nous avons en commun avec les dieux; or, beaucoup penchent du côté de la parenté de malheur et de mort, fort peu du côté de la parenté des dieux et des bienheureux. (4) Et comme il est nécessaire d'user de chaque chose selon la pensée que l'on a d'elle, le petit nombre de ceux qui se croient nés pour la fidélité, l'honneur, la certitude dans l'usage des représentations, ne se font pas d'eux-mêmes une idée basse et avilissante; c'est le contraire pour la plupart des hommes; (5) 'qui suis-je ? disent-ils, un misérable humain' ou : 'quel lamentable morceau de chair que mon corps!' (6) Oui, vraiment lamentable, mais tu possèdes quelque chose de mieux que ce pauvre corps; pourquoi donc l'oublier et te consommer pour lui ? (7) Si nous penchons du côté de cette parenté, le résultat est que nous devenons semblables à des loups, perfides, rusés et nuisibles comme eux, ou bien à des lions, sauvages, brutaux et cruels comme eux, mais souvent encore à des renards, à ce qu'il y a de plus méprisables chez les animaux; (8) un homme insultant et méchant, qu'est-ce autre chose qu'un renard, sinon une bête plus méprisable encore et plus vile ? (9) Prenez donc garde et faites attention de ne pas aboutir à pareille bassesse » (Entretiens, Livre I, III).

(6.13). L'être humain n'est pas un pur esprit. Son corps a une place dans le projet de Dieu pour les humains. Les chrétiens de Corinthe, de leur côté, restaient marqués par les principaux courants de pensée qui avaient cours dans le monde gréco-romain du premier siècle et qui faisaient obstacle à une pleine acceptation du message de la résurrection du Christ et de son corollaire, la résurrection des morts.

Les « quelques Corinthiens » niant la résurrection avaient donc une conception grecque de la vie. Les Grecs avaient une conception dichotomique de l'être humain « où le corps était souvent perçu comme prison de l'âme » (Mainville 2008, 17)<sup>112</sup>. Pour cette raison, l'après-mort était conçu comme une existence spirituelle et céleste (Fee 2014, 824-825; Keener 2005, 9-10). Cela leur permettait d'anticiper une vie éternelle libérée des pulsions menant aux vices et de la fragilité du corps menant à la souffrance. Autrement dit, pour les grecs, la résurrection était une notion absurde, car elle impliquait le retour à la misère humaine autant sur le plan de la souffrance physique que le vice<sup>113</sup>. Une telle négation de la résurrection a sûrement été rendue possible en prônant une eschatologie surréalisée où la résurrection était confondue avec le don de l'Esprit<sup>114</sup>. Cette spiritualisation de la résurrection peut aussi être derrière 2 Tm 2:17-18 où il est mentionné que certaines personnes enseignaient « que la résurrection est déjà arrivée » (Wright 2003, 316, 538-541;

---

<sup>112</sup> Mainville (2008, 17) affirme que la résistance culturelle explique le recourt de Paul au credo alors que la contestation de son apostolat explique l'ajout de la liste d'apparitions. Je suis d'accord qu'en 1 Co 15:9-10, Paul établit à nouveau les raisons de reconnaître son autorité apostolique dans un contexte de contestation. Il le fait dans la perspective de se présenter comme une autorité légitime pouvant interpréter et construire sur les fondements traditionnels (cf. 1 Co 3:11-15). Cependant, il est très improbable que Paul ajoute la liste corinthienne pour la première fois dans ce contexte. Au contraire, cette liste d'apparitions faisait sans doute partie de l'Évangile qu'il a reçu et qu'il a transmis aux Corinthiens et que les autres apôtres prêchent aussi (1 Co 15:11).

<sup>113</sup> Fee (2014, 859) : « All of this suggest that the real concern behind their denial of the resurrection of the dead was an implicit understanding that this meant the reanimation of dead bodies, the resuscitation of corpses. »

<sup>114</sup> Montague (2011, 262) : « As the Apostle's discourse on the cross was occasioned by the Corinthians' misunderstanding of the sacrificial death of Jesus, so this section is occasioned by the misunderstanding by some of them about the reality and nature of the resurrection. The source of this misunderstanding is twofold. First, the Greek mind had no conception of bodily life after death. Plato held the soul to be immortal, but he certainly did not think of the person's reclaiming bodily life. And second, the experience of the Spirit was so strong among the Corinthian Christians that some of them considered that in itself to be the resurrection that Paul proclaimed. These could have found some justification in the Wisdom tradition that spoke of immortality being experienced even now (Wis 6:18; 8:17), and even more immediately in Paul's preaching that, through faith and baptism, Christians have passed from death to life; they have died with Christ and risen with him. »

Somerville 2005, 181-182)<sup>115</sup>. Assimiler la résurrection au don de l'Esprit a l'avantage d'adhérer du bout des lèvres à la doctrine chrétienne de la résurrection tout en évitant la moquerie qu'une telle perspective sur la vie après la mort peut susciter en milieu grec (cf. Ac 17:32)<sup>116</sup>.

Dans son analyse rhétorique de tout le chapitre, Ericksson (1998, 242-243) affirme que de toutes les questions possibles que Paul aurait pu traiter, deux font couler l'encre : 1) la résurrection des chrétiens décédés (v. 12-34) et 2) le type de corps qu'auront les ressuscités (v. 35-57). Il soutient ensuite que, de ces deux questions, la plus importante, celle qui est la plus susceptible de régler le problème des Corinthiens, est la deuxième :

I would claim that the first question functions to lay a foundation for the second question and that the argumentation leads to its goal in 15:50-53. Such a strategy is well-known in rhetoric. (...) Paul puts some stress on the facticity or the certainty of the Christian's bodily resurrection, but Paul is not trying to prove a general doctrine of resurrection or the resurrection of Christ. As this distinction between Christ's resurrection and the Christians' resurrection shows, the conjectural element in the first finite question is not dominant. The issue is rather what is meant by 'resurrection' (Ericksson 1998, 242-244).

Ainsi, le problème de fond en 1 Co 15 concerne une mécompréhension de la nature du corps qui caractérisera l'ontologie des chrétiens dans la vie future. Les Corinthiens croyaient que la vie éternelle allait se faire de façon désincarnée, car, pour eux, le corps est le siège des passions et donc des désirs malsains nous rapprochant des animaux et des

---

<sup>115</sup> À noter qu'en 2 Tm, Hyménée et Philète n'affirment pas que la résurrection *des morts* soit déjà arrivée, mais la résurrection point. Cela fonctionne avec une spiritualisation de la doctrine de la résurrection et une négation de la notion de la résurrection *des morts*. Concernant l'idée que la résurrection était déjà arrivée selon certains Corinthiens, Eriksson (1998, 238) écrit que le développement paulinien en 1 Co 15:50-54 met l'accent sur le fait que les chrétiens ne peuvent pas entrer dans le royaume de Dieu sans que leur corps ait été transformé, ce qui semble indiquer que certains croyaient déjà expérimenter la résurrection. Contre Garland (2003, 678).

<sup>116</sup> Wright (2003, 81) : « It is of course quite possible that, when people in the wider world heard what the early Christians were saying, they attempted to fit the strange message into the worldview of cults they already knew. But the evidence suggest that they were likely to be puzzled, or to mock. When Paul preached in Athens, nobody said, 'Ah, yes, a new version of Osiris and such like.' The Homeric assumption remained the force. »

Contre Eriksson (1998, 240-1) qui pense que le problème derrière 1 Co 15 vient ultimement d'une mécompréhension du symbolisme baptismal où le croyant est associé à la mort et à la résurrection du Christ, événements ayant déjà une portée actuelle sur le plan spirituel (cf. Ép 2:6, Col 3:1). Cependant, si tel était vraiment la nature du problème ultime en 1 Co 15, il me semble que Paul aurait élaboré plus explicitement sur la résurrection spirituelle marquant la nouveauté de vie pour la distinguer de la résurrection corporelle à venir et que nous n'aurions pas trouver de négation franche et directe de la résurrection *des morts*, mais plutôt des questions de compréhension sur la notion spirituelle liée à la résurrection (cf. Rm 6:1-11).

souffrances alors que l'âme est la partie des humains qui ressemble à Dieu et par laquelle nous pouvons accéder aux vertus. Ils ont ainsi réinterprété la notion de résurrection strictement de façon spirituelle (évacuant sa dimension corporelle) en la confondant avec le don de l'Esprit et la vie nouvelle qui commence immédiatement en Christ et symbolisé par le baptême. Le problème occasionnant la rédaction de 1 Co 15 nous amène naturellement au rôle rhétorique que le credo joue dans le chapitre...

### 2.2.6. La fonction rhétorique du credo en 1 Co 15

Considérons maintenant l'utilité rhétorique du credo en 1 Co 15. Pourquoi Paul fait-il appel à la tradition apostolique ? Dans leur ensemble, les v. 1-11 fonctionnent comme une prémisse partagée entre Paul et les Corinthiens, prémisse à partir de laquelle l'apôtre développera les deux prochaines parties du chapitre. Deux raisons permettent d'affirmer cela. Premièrement, il y a le contenu affirmant clairement qu'il s'agit d'un enseignement passé auxquels les Corinthiens ont adhéré. De fait, il y a une *inclusio* entre le v. 2, où Paul avertit que d'abandonner le cœur de l'Évangile impliquerait d'avoir « cru en vain », et le v. 11, où il rappelle que tous les apôtres commissionnés par le Ressuscité sont unis dans la même proclamation : « voilà ce que nous prêchons et c'est ce que vous avez cru. »

Deuxièmement, une analyse rhétorique du chapitre démontre que les v. 1-11 de 1 Co 15 fonctionnent comme une prémisse. Eriksson (1998, 248-249) a démontré qu'en catégories de rhétoriques classiques, les v. 1-2 correspondent à l'*exordium* et les v. 3-11 à la *narratio*. L'*argumentatio* se trouve dans le reste du chapitre (v. 12-57). Celle-ci est divisée en deux parties (v. 12-34 et 35-57) chacune composée d'une *refutatio* (v. 12-19 et 35-49)<sup>117</sup> et d'une *confirmatio* (v. 20-34 et 50-57). Le chapitre termine avec une *peroratio* au v. 58. Ainsi, sur le plan rhétorique, on peut structurer le chapitre ainsi :

---

<sup>117</sup> Chaque *refutatio* est introduite par une voix dissidente (v. 12 et 35).

*Exordium* : 15:1-2  
*Narratio* : 15:3-11  
*Argumentatio* : 15:12-57  
    Première *refutatio* : 15:12-19  
        Première *confirmatio* : 15:20-34  
        Deuxième *refutatio* : 15:35-49  
        Deuxième *confirmatio* : 15:50-57  
*Peroratio* : 15:58

L'*exordium* (v. 1-2) vise à rendre les lecteurs réceptifs, attentifs et bien disposés pour la suite de l'argumentation. Paul réalise cela en leur rappelant l'importance du sujet en question (leur salut est en jeu) et en les interpellant au vocatif (ἀδελφοί). La *narratio* consiste en un rappel de certains faits, un récit de ce qui est arrivé et qui explique la nature du cas qui sera traité par la suite (Burton 2015)<sup>118</sup>. C'est ce que Paul fait en leur rappelant le moment où il leur a transmis l'Évangile et en présentant son contenu (v. 3-8). La parenthèse sur le rôle de Paul comme apôtre (v. 9-11) est la deuxième partie de la *narratio* et elle a comme but de présenter Paul comme une autorité en tant qu'interprète de la tradition apostolique (Eriksson 1998, 249)<sup>119</sup>.

Après avoir établi une prémisse partagée avec ses auditeurs (la tradition des v. 3-7) ainsi que son autorité apostolique l'accréditant à titre d'interprète de la tradition (8-11), Paul peut ensuite attaquer le symptôme du problème dans les v. 12-34 (la négation de la résurrection des croyants), puis le problème de fond dans les v. 35-57 (le comment de la résurrection). En ce qui concerne la négation de la résurrection eschatologique, Paul utilise le credo pour démontrer que la résurrection du Christ implique celle des chrétiens : « il est les prémices de ceux qui sont décédés » (v. 20)<sup>120</sup>. Pour ce qui est du « comment » de la

---

<sup>118</sup> Eriksson (1998, 249) : « The Gospel contained in the first part of the narratio constitutes the statement of the case and is common ground between Paul and the Corinthians. » Il renchérit en citant Cicéron : « The statement is an explanation of the facts and as it were a base and foundation for the establishment of belief » (Cicero, *Part Or*, 9.31).

<sup>119</sup> En plus de servir de prémisse, la tradition fait aussi office d'autorité. Ainsi, Paul fait à appel à deux autorités avant de faire face au problème : l'autorité de la tradition et l'autorité qui lui vient du Ressuscité lui-même.

<sup>120</sup> Eriksson (1998, 243) : « The Christians share the death and resurrection of Christ since they are incorporated in Christ through conversion and baptism. This unity of Christians with Christ is assumed throughout and used as a basis for Paul's argumentation. » Dans le credo, cette unité des croyants avec le Christ dans sa mort est sous-entendu dans l'expression « Christ est mort *pour nos péchés* selon les Écritures » et elle est explicite concernant sa résurrection en 1 Co 6 :14, 17 : « Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance... celui qui s'attache au Seigneur est avec lui un seul esprit » (cf. 1 Co 6:13-

résurrection, le credo ne joue qu'un rôle d'arrière-plan : en ce qui a trait à la nature des corps, Paul met en pratique le volet « selon les Écritures » en répondant à la question en s'inspirant des récits de la création de la Genèse et il rappelle au v. 57 que la résurrection des croyants est rendue possible par le Christ.

Ainsi, Paul ne tente pas de prouver la résurrection de Christ dans les vv. 1-11 (Fee 2014, 797; Garland 2003, 678-9)<sup>121</sup>. Il n'ajoute aucun élément apologétique au credo excepté la précision qu'il fait en 6b, à savoir que la plupart des 500 sont encore vivants. Cela représente sans doute une invitation à les consulter si quelqu'un doute de la résurrection du Christ. Hormis cela, tous les autres éléments apologétiques qui appuient objectivement la résurrection du Christ faisaient partie de la première annonce que Paul rappelle ici<sup>122</sup>.

Bref, la raison pour laquelle Paul cite le credo est surtout pour rappeler la prémisse qu'il partage avec les Corinthiens afin de réfuter leur fausse croyance non pas liée à la résurrection de Jésus, mais à la résurrection générale.

---

20 ; cf. Ro 6:5). Hubaut (2009, 68) : « Si le Christ est ressuscité c'est pour que nous réssuscitions avec lui ; autrement sa résurrection n'aurait plus aucun intérêt. »

<sup>121</sup> Moffitt (2007, 50) : « Yet if this thesis can be sustained, it further suggests that while Harnack may have mistakenly assumed that within the formula the witnesses function as proof for Jesus' resurrection, he rightly saw that the appearance motif most likely served to legitimate early Christian leaders. » Shaver (2012, 1-2) : « In citing this tradition, Paul presumes the Corinthians will agree with him that Christ's resurrection from the dead is foundational to their belief in the gospel. It is based on this agreement that he will argue that there is a wider resurrection of the dead still to come. Anders Eriksson has clearly shown, in contrast to the interpretations of Bultmann and others, that the thrust of Paul's citation of the tradition in this passage is not to prove the resurrection of Jesus, but to presuppose the Corinthians' belief in that resurrection and use it to argue for the nature of the resurrection of Christian believers. » Eriksson (1998, 243-4) : « Paul puts some stress on the facticity or the certainty of the Christians' bodily resurrection, but Paul is not trying to prove a general doctrine of resurrection or the resurrection of Christ. (...) The issue is rather what is meant by 'resurrection' ». Contre Murphy-O'Connor (2009, 240) : « Contrary to what Moffitt says, the apologetic dimension of vv. 6-7 is essential to Paul's argument, and explains why he added these verses to the creed. »

<sup>122</sup> L'ensevelissement qui assure de la mort de Christ et les apparitions à de multiples individus et groupes qui assurent la résurrection de Christ sont tous des éléments qui faisaient partie de la proclamation paulinienne en 51-52 que Paul rappelle ici (v. 11). Si les apparitions étaient importantes à l'époque pour convaincre les Corinthiens du bien-fondé de la résurrection de Christ, ici elles sont citées par Paul pour faire le pont avec sa propre rencontre avec le Christ et asseoir son autorité en tant qu'apôtre avant de procéder avec les deux autres parties du chapitre.



## 2.3. L'origine du credo

Dans cette section, je vais d'abord considérer les différents moments et lieux où Paul a pu recevoir le credo. Cela permettra, dans un deuxième temps, de postuler une date probable quant à la formation du credo. Enfin, j'analyserai le genre et la fonction de cette tradition.

### 2.3.1. Les possibilités de réception du credo<sup>123</sup>

#### 2.3.1.1. À Damas, après à sa conversion

Quand Paul a-t-il lui-même reçu la tradition qu'il a transmise aux Corinthiens ? Est-ce après sa rencontre du Christ à Damas par l'entremise d'Ananias ou d'autres chrétiens (Ac 9:1-22) ?

En 1 Co 15:3, Paul semble mettre en parallèle la primauté de la tradition qu'ont reçue les Corinthiens *quand Paul a fondé l'église* (donc à leur conversion) avec sa propre réception du credo<sup>124</sup> : Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον... (« Car je vous ai transmis *premièrement* ce que *j'ai aussi reçu*... »)<sup>125</sup>. Ἐν πρώτοις veut littéralement dire « dans (les) premiers (éléments) ». Cette expression unique chez Paul attire l'attention sur la priorité sur le plan de la temporalité ou de l'importance ou les deux<sup>126</sup>. C'est plutôt dans ce « double entendre » que je crois qu'il faut comprendre cette expression (Garland 2003, 683; Eriksson 1998, 252)<sup>127</sup>. Comme nous l'avons vu au ch. 1, être premier sur le plan temporel est souvent lié à la prééminence au Proche-Orient ancien. Ainsi, Paul cadre sa

---

<sup>123</sup> Sur cette question, voir notamment Licona (2010, 226-35).

<sup>124</sup> Murray (2012, 153) pense que Paul a probablement reçu le credo à sa conversion lorsqu'il était à Damas : « Here Paul is reminding the Corinthians (in c. AD 55) of the gospel he had preached to them during his first visit to Corinth (c. AD 50-52), which he himself had received, probably at Damascus immediately after his conversion (c. AD 33). »

<sup>125</sup> Il semble aller de soi que le καὶ fasse référence à l'idée de réception sous-entendue dans παρέδωκα, mais le contexte ne communique-t-il pas que le ἐν πρώτοις teinte ces moments de réception ? Il ne s'agit pas là d'une preuve, j'en conviens. On pourrait réfuter cette idée en disant que le point en commun concerne le fait de la réception seulement de sorte que le καὶ n'inclut pas le ἐν πρώτοις. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une preuve, la construction suggère quand même l'idée que Paul a reçu en priorité ce qu'il a aussi transmis en priorité.

<sup>126</sup> Selon Bauer (1957, 732-733), cette expression qui, littéralement, veut dire « among the first » peut entre autres faire référence au temps ou au degré d'importance (de choses ou de personnes). Ce dernier classe 1 Co 15:3 dans cette deuxième catégorie : « as of first importance » (les autres options étant l'aspect spatial et séquentiel ne s'appliquent pas ici).

<sup>127</sup> Contre Somerville (2005, 183) : « Le grec ἐν πρώτοις peut être compris comme une indication de temps (d'abord, premièrement), mais il est plus probable que Paul l'emploie pour souligner l'importance du message en question : avant tout, par-dessus tout. »

propre réception du credo dans le contexte de la conversion des Corinthiens en faisant un parallèle avec lui, de sorte qu'il est plausible de penser que cette tradition fût un de ses premiers acquis comme nouveau chrétien.

De plus, tous les éléments présents dans le credo existaient déjà avant la conversion de Paul et représentent l'essence irréductible de la foi chrétienne. L'auteur des Actes présente Pierre annonçant la mort, la résurrection et la messianité de Jésus dès son premier discours en Ac 2:14-36<sup>128</sup>. Hurtado (2003, 188) pointe vers le fait que Paul devait déjà connaître les croyances fondamentales des tout premiers chrétiens pour les persécuter, croyances qu'il viendra lui-même à professer par la suite et dont les traditions préépistolaires témoignent<sup>129</sup>. Pour persécuter les chrétiens, ceux-ci devaient croire en quelque chose que Paul considérait hérétique. Il faut dire qu'il est raisonnable de penser que le lien entre les événements fondateurs du Christianisme et les Écritures trouve son origine en Jésus lui-même, ce qui a pour effet de rendre plausible l'idée que Paul ait reçu le credo tel quel à sa conversion. Nous verrons ce point plus en détail dans le prochain chapitre, mais pour ici, je vais me contenter de dire que tous les éléments du credo se trouvent présents, du point de vue narratif du moins, avant la conversion de Paul selon le Nouveau Testament. Cela n'est pas un point suffisant pour démontrer qu'il reçut cette tradition à sa conversion, mais un point nécessaire. Maintenant, considérons le dernier aspect de mon argument cumulatif.

Selon Ac 9, Ananias apparaît comme quelqu'un de bien connecté avec les chrétiens de Jérusalem. Avant d'aller voir Paul pour prier afin qu'il recouvre la vue, on le présente comme hésitant parce qu'il était au courant de ce que ce pharisien faisait aux chrétiens de Jérusalem et si bien informé qu'il connaissait même les plans du persécutateur pour les chrétiens de Damas dès son arrivée à Damas<sup>130</sup>. De l'autre côté, dès ses premiers jours à

---

<sup>128</sup> En fait, même avant ce premier discours en Actes, la toute première parole de Pierre lors du choix d'un apôtre qui remplacera Juda fait référence aux Écritures (Ac 1:15-20). Ces références aux Écritures pour comprendre l'œuvre de Christ sont aussi nombreuses dans l'évangile de Luc (11:30, 24:25-26, 30-32, 46-47, etc.) et les autres.

<sup>129</sup> « Scholars have concluded that in a number of places Paul recites traditional formulations that probably illustrate the beliefs of those whom Paul had persecuted, beliefs that he then accepted as a convert (e.g. Rom. 4:24-5; 1 Cor. 15:1-7; 1 Thess. 1:10). »

<sup>130</sup> Actes 9:13-4 : « Seigneur, j'ai entendu dire *par beaucoup* combien de mal cet homme a fait à tes saints dans Jérusalem et il a ici, de la part des principaux sacrificateurs, le pouvoir de lier tous ceux qui invoquent ton nom. »

Damas comme chrétien, on voit que Paul « se fortifiait intérieurement de plus en plus et confondait les Juifs qui habitaient Damas en démontrant que Jésus est le Christ » (Ac 9 :19-22). La méthode sous-entendue pour démontrer que Jésus est le Christ est fort probablement ancrée dans les Écritures. C'est ce qu'on voit Paul faire à plusieurs reprises en Actes et ce qui éventuellement deviendra « sa coutume »<sup>131</sup>. Si Paul a reçu la tradition de 1 Co 15 à Damas d'Ananias ou d'autres chrétiens pendant son séjour qui dura « un temps assez long » (Ac 9:23), la réception du credo par Paul peut être datée de trois ans après la mort de Jésus (Licona 2010, 229).

### 2.3.1.2. À Jérusalem, lors de son séjour chez Pierre

Une deuxième possibilité de réception, sur laquelle s'entend la majorité des spécialistes, se trouve dans le premier voyage que Paul fit à Jérusalem après sa conversion. En Ga 1:15-19<sup>132</sup>, Paul affirme qu'après sa rencontre avec le Christ sur le chemin de Damas, il alla en Arabie, puis il revint à Damas après quoi il alla à Jérusalem où il passa 15 jours avec Céphas et où il rencontra aussi Jacques, le frère du Seigneur. Selon Dodd (1970, 16), « we may presume that they did not spend all the time talking about the weather. » Plusieurs raisons militent dans le sens qu'il a probablement reçu ou confirmé le credo à ce moment<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> Voir Ac 13:13-43, 17:2-3, 10-11, 18:4-5, 12-15, 26:4-8, 19-29, 28:20-30 (une pratique partagée par Apollos selon Ac 18:23-28). En Ac 17:2-3, Luc affirme que c'est la coutume de Paul que de discuter dans les synagogues « avec eux, *d'après les Écritures*, expliquant et établissant que *le Christ devait souffrir et ressusciter des morts*. » En Ac 26:19-23, on y voit Paul défendre l'ensemble de son œuvre d'évangélisation qui a commencé à Damas. Il se défend alors de n'avoir rien dit « en dehors de ce que les prophètes et Moïse ont déclaré devoir arriver, c'est-à-dire que le Christ souffrirait et que ressuscité le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux païens » (v. 23).

Certes il s'agit là de moments plus tardifs dans la vie de Paul, mais ils sont pertinents dans la mesure où ils représentent une pratique qui commence dès sa conversion et qui consiste à démontrer que Jésus est le Christ selon les Écritures.

<sup>132</sup> Qui concorde probablement avec Ac 9:26-30. Sur l'apparente contradiction entre Ga 1 et 1 Co 11 et 15 sur la question de l'Évangile et de la tradition, voir Garland (2003, 683-4) et Somerville (2005, 183) : « L'essentiel de la révélation du Christ-Jésus crucifié et ressuscité a été donné à Paul lors de sa rencontre avec le Seigneur sur le chemin de Damas (Ga 1.11). Il a dès lors compris que Jésus était le Messie promis et le Sauveur du monde. Mais il est probable qu'ensuite, des disciples du Christ, comme Ananias (Ac 9.10-20), et surtout les apôtres, ont confirmé et complété la connaissance de la vie et de l'enseignement de Jésus que Paul avait reçue à sa conversion (Ac 9.17,26-30). »

<sup>133</sup> Brown (1973, 81-2 n. 140) : « Fuller (...) suggests that at least the content of the formula is Palestinian, event if the formula, as Paul cites it, has been Hellenized. (...) Fuller specifies that the first part of the formula (vss. 3-4) may have come from the Damascus region where Paul was converted, whereas the information in the last part (vss. 5-8), dealing with the appearances, may have come from Jerusalem (or Palestine). » Cependant, Bauckham (2008, 266) affirme que la distinction entre les milieux chrétiens palestiniens et

Le contexte littéraire de Galates 1 dans lequel Paul parle de ce voyage concerne la nature de l'Évangile (voir surtout Ga 1:6-9, 11, 2:2, 5-10). De plus, il est intéressant de voir que le terme que Paul utilise pour décrire cette rencontre est ἱστορῆσαι (visiter), un terme unique dans le NT (duquel notre mot français « histoire » dérive). Selon Licona (2010, 230), « the term may mean 'to get information from', 'to inquire into a thing, to learn by inquiry.'<sup>134</sup> » De plus, il s'avère que les deux seuls apôtres que Paul rencontra à Jérusalem, à savoir Céphas et Jacques, se trouvent être les deux seuls individus mentionnés par leur nom dans la liste d'apparitions en 1 Co 15 (Bruce 1977, 85).

Dodd (1970, 16) renchérit en apportant un autre point : « After that he had no direct contact with the primitive Church for fourteen years, that is to say, almost down to the period to which our epistles belong, and it is difficult to see how he could during this time have had the opportunity of further instruction in the apostolic traditions. » Et il faut aussi souligner le fait que, pour Paul, c'est de Jérusalem que vient l'Évangile (Rm 15:25-27). Et c'est aussi ce que Paul semble communiquer aux Corinthiens, qui forment leurs propres politiques culturelles, lorsqu'il leur demande sarcastiquement, en 1 Co 14:36, si la parole de Dieu est sortie de chez eux (Licona 2010, 226). Gerhardsson (1998, 275) abonde dans le même sens concernant la question de Paul en 1 Co 14:36 :

These arguments, which are easily recognizable from the sayings of the Rabbis, are built on two basic principles : that the chosen people of God are to have one common 'law' (Lev. 24.22), and that the law is to proceed from Jerusalem (Deut. 17:8 ff., Isa 2.3). We may quote a close parallel from rabbinic sources. R. Hananiah (c.a. 110), in the Babylonian town of Nehar-Padoq, had taken the liberty of making some decisions which, according to the tradition, a local authority had no right to do; R. Natan's scornful comment was : 'Does the Torah proceed from Babel, and the word of God from Nehar-Padoq?'

Or, en 1 Co 15:11 Paul met l'accent sur le fait que la tradition qu'il a transmise aux Corinthiens depuis le début est aussi prêchée par « eux », c'est-à-dire par tous les

---

hellénistes est loin d'être étanche, car comme on le voit en 1 Co 15:5-11, par exemple, les apôtres du milieu palestiniens ont un rôle majeur dans la détermination du fondement théologique d'une église en contexte helléniste.

<sup>134</sup> Voir notamment dans la LXX : 1 Esd 1:31, 2 Macc 2:24, 30, 32, 4 Macc 3:19, 17:7. Pour une analyse détaillée du mot ἱστορῆσαι, voir Farmer (1987, 122-130).

bénéficiaires d'apparitions énumérés en 1 Co 15:5-7 dont Céphas et Jacques<sup>135</sup>. Pour toutes ces raisons, Habermas (2009a, 118-9) conclut ainsi sur la rencontre entre Paul, Céphas et Jacques à Jérusalem : « Therefore, critical scholars have long thought that the context makes clear that this subject would form the center of this historic meeting<sup>136</sup> ».

### 2.3.2. Datation de la formation de la tradition

Si Paul a reçu cette tradition à sa conversion, cela impliquerait que le credo était déjà formé entre un et trois ans après la crucifixion de Jésus et si Paul l'a reçu à Jérusalem de Pierre, la tradition remonterait à l'intérieur de 4 à 6 ans après l'an 30 (Habermas 2009a, 123-4). Comme le deuxième scénario est privilégié par la grande majorité des exégètes, ces derniers sont d'accord pour dater le credo de 1 Co 15 à au plus tard en l'an 36. Licona (2010, 234 n. 139), qui se contente de dire qu'il s'agit d'une tradition « very early » et peut-être même de la plus ancienne tradition néotestamentaire, expose tout de même la conclusion de treize auteurs sur la datation du credo<sup>137</sup>. Dix sur treize soutiennent que le credo a été reçu par Paul entre les années 30-35. Parmi cette liste, Dunn (2003a, 855) propose même qu'il fut forgé en à peine quelques mois après la mort de Jésus et Funk, accompagné du « Jesus Seminar », reconnu pour leur scepticisme assez prononcé, affirme qu'il a vu le jour deux ou trois ans après la crucifixion tout au plus. Chez d'autres auteurs que Licona ne mentionne pas, la même tendance est observée. Mainville (2008, 16) affirme que le credo trouve son origine dans « la première décennie » du christianisme. Wright

---

<sup>135</sup> Kloppenborg (1978, 357) : « However both the fact that Paul came into contact with officials of the Palestinian church (but also the church of Antioch) and the fact that in 15:11 he specifically aligns himself with Cephas and the Twelve in his preaching suggests that the formula, in at least one of its earlier recensions, came from the Palestinian church, although it may have been formulated in Greek. The same may be said of the list of witnesses to the appearance of the risen Lord: the tradition of the appearance to Cephas and the Twelve must have originated in the Palestinian church although it is possible that it was kerygmatically formulated elsewhere. »

<sup>136</sup> Eriksson (1998, 29) : « The resulting consensus is that the tradition was derived from Jerusalem, and received its present shape among the Greek-speaking, Jewish, Christians. » Craig (2008, 362) : « Paul probably received this tradition no later than his visit to Jerusalem in A.D. 36 (Gal. 1:18), if not earlier in Damascus. It thus goes back to within the first five years after Jesus' death. » Voir aussi Bauckham (2008, 266); Siniscalchi (2014, 186).

<sup>137</sup> Barclay (1996), Barnett (1994), Burrige/Gould (2004), Dunn (2003), Engelbrecht (1989), Funk (1998), Goulder (2000), Grant (1977), Hays (1997), Koester (2000), Lüdemann (2004), Shanks/Witherington (2003). Marxen (1990) est le seul à défendre une date tardive. Deux autres auteurs restent vagues (« very early » ou « within 20 years »). « Walter Kasper concurs; it goes back to '30 AD' » (Siniscalchi 2014, 186).

(2003, 318) dira : « It was probably formulated within the first two or three years after Easter itself, since it was already in formulaic form when Paul ‘received’ it<sup>138</sup>. » En fin de compte, même si ces arguments ne représentent pas une preuve incontestable que Paul reçut le credo à ce moment, ce cas cumulatif pointe tout de même vers ce moment comme lieu de réception probable. Comme mentionné lors de l’introduction, Habermas (2009b, 208) conclut ainsi : « Therefore, the majority of critical scholars who address the issue think that Paul received his traditional material on the death and resurrection of Jesus from Peter and James the brother of Jesus while he was in Jerusalem, approximately a half dozen years after the crucifixion<sup>139</sup>. »

### **2.3.3. Genre et fonction de la tradition en 1 Co 15:3-7**

Les traditions préépistolaires ont différents genres et fonctions et les cerner nous aide à mieux les interpréter. Par genre, j’entends le type de formulation : était-ce un credo, un hymne, une catéchèse ? Et par fonction, je fais référence au cadre dans lequel cette tradition jouait un rôle : était-ce en contexte baptismal, en contexte d’évangélisation, de formation ?

Deux termes sont souvent employés pour parler de la tradition présente en 1 Co 15. Le premier de ces mots est « kérygme ». Le kérygme est une proclamation formelle et officielle provenant de l’Église primitive (Licona 2010, 234-5). Ce terme vient de κήρυγμα (proclamation, prédication) et κηρύσσω (proclamer, prêcher). Paul utilise deux fois le verbe en 1 Co 15:11-12 et une fois le substantif en 15:14. D’après Licona (2010, 226), ce terme aurait une connotation plus formelle que εὐαγγελίζω (annoncer une bonne nouvelle, évangéliser) et peut faire référence à une annonce officielle et publique, bien que ce ne soit pas toujours le cas. « La confession de foi que Paul transmet est généralement considérée comme la formulation la plus primitive du kérygme pascal » (Deneken 1997, 221).

Une autre appellation commune pour faire référence à la tradition apostolique de 1 Co 15 est « credo ». Un credo est une confession de foi constituée de plusieurs propositions

---

<sup>138</sup> Cependant, il ne se prononce ni n’argumente pour un moment de réception particulier.

<sup>139</sup> Concernant les autres possibilités de réception, voir Licona (2010, 231-2), d’après qui, même si Paul a reçu le credo d’une personne ne faisant pas partie de l’église de Jérusalem, ses fréquentes interactions avec les dirigeants de cette église alliés avec la haute estime de Paul pour la tradition garantissent que le credo corinthien est conforme à ce qui était prêché par les premiers chrétiens à Jérusalem.

et donc plus élaborée qu'une simple « formule πίστις »<sup>140</sup>. Comme nous l'avons vu au ch. 1 (voir point 1.4.2.3), nous pourrions facilement imaginer 1 Co 15:3-7 commencer avec « nous croyons que Christ est mort... » Et comme cette tradition contient plusieurs membres de styles déclaratifs énonçant le cœur irréductible de la foi chrétienne, il est légitime de considérer cette tradition prépaulinienne comme étant un credo.

Le contexte littéraire immédiat en 1 Co 15 démontre que cette tradition était employée au plan de la transmission de la foi. Elle était utilisée dans une perspective d'évangélisation (εὐαγγελίζω : 1 Co 15:1-2) et de proclamation (κηρύσσω : 1 Co 15:11-12), deux termes synonymiques. Dans cette perspective, le credo avait une dimension apologétique importante, comme le démontre une analyse de chaque composante du credo<sup>141</sup> ainsi que la pratique de Paul et Apollos selon Actes (voir point 2.3.1.1 et n. 132).

De plus, en 1 Co 15:2, Paul emploie le terme κατέχω (retenir) duquel vient le terme français catéchèse. Ce terme est lié à la formation de disciple, à l'assimilation des enseignements dispensés à partir de la tradition comme on le voit en 1 Co 11:2 : « Je vous loue de ce que vous vous souvenez de moi à tous égards, et de ce que vous retenez (κατέχω) mes instructions (παράδοσις) telles que je vous les ai transmises (παραδίδωμι)<sup>142</sup>. »

À cause de cette dimension catéchétique, Eriksson (1998, 253 ; cf. 241) pense que le credo devait être utilisé en contexte baptismal : « On the surface, the tradition speaks only of Christ, but if the tradition is interpreted as part of a catechetical instruction, the connection between Christ and the Christian becomes very close indeed. » Kloppenborg

---

<sup>140</sup> Une « formule πίστις » est une affirmation à laquelle est relié le thème de la croyance. Ex : « Je crois que Jésus est Seigneur. » Une telle formule est plus simple et courte qu'un credo à proprement dire.

<sup>141</sup> Les Écritures servaient de « témoin » visant à confirmer la mort du Christ pour les péchés et la résurrection du Christ surtout en contexte juif ; l'ensevelissement visait à confirmer objectivement la mort et la liste d'apparitions d'individus et de groupes visait à confirmer objectivement la résurrection. Contre Kloppenborg (1978, 367) qui pense que la dimension apologétique du credo est plus tardive et qu'elle est surtout liée aux apparitions. Celle-ci serait un développement dont 1 Co 15 représente une fenêtre : « Its Sitz im Leben was probably kerygmatic/confessional but its contents and form were such that it could be used as a baptismal confession (Rom 6:3-4; Col 2:12) and then through expansion and development of the resurrection-apologetic element (which was minimal in the original tradition) to prove to the Corinthians the reality of the resurrection » Comme nous l'avons vu, en 1 Co 15, Paul ne défend pas la résurrection de Christ, mais la présume. Cela fait en sorte que la liste d'apparitions est un rappel de ce qu'il a prêché à la fondation de l'église (et donc qu'à ce moment, Paul employa le credo pour les convaincre de la réalité objective de la résurrection de Christ). Il est très peu probable que les premiers dirigeants chrétiens ne se soient pas préparés à un fardeau de la preuve de façon plus sérieuse que Kloppenborg et d'autres laissent penser (ou autrement dit, que les Corinthiens, en 51-52, furent les premiers à demander de telles « preuves »).

<sup>142</sup> Voir Lc 8:15 où κατέχω revient dans le contexte des enseignements de Jésus.

(1978, 366-367) parvient à la même conclusion notamment en démontrant comment Rm 6:3-4 et Col 2:12 relie le baptême du croyant dans des termes rappelant le credo corinthien (nous le verrons davantage dans l'analyse théologique du volet sur l'ensevelissement au point 3.3.1)<sup>143</sup>.

Bref, le credo jouait un double rôle à l'époque de Paul. Il était à la fois un outil de proclamation envers ceux de l'extérieur et un outil de formation/transmission pour ceux à l'intérieur de l'Église naissante<sup>144</sup>. Son utilisation à l'interne incluait le contexte baptismal.

## 2.4. Conclusion

Dans ce deuxième chapitre, nous avons d'abord considéré le cadre théologique dans lequel s'insère le credo. J'ai examiné le contexte littéraire de l'ensemble de la première épître aux Corinthiens de façon générale ainsi que 1 Co 15 de façon plus spécifique. Cet exercice a permis notamment de mettre en lumière une dynamique ecclésiale importante : la remise en question de l'autorité apostolique de Paul par certains Corinthiens. De même, nous avons vu qu'une analyse du chapitre sur la résurrection laisse entendre que Paul comprend la résurrection et développe ce thème principalement à partir des deux récits de la création de Genèse 1-3.

Ensuite, j'ai considéré les diverses possibilités de réception du kérygme par Paul ainsi que l'origine, la datation et le genre de cette tradition préépistolaire. Nous avons vu que Paul a pu recevoir cette tradition à différents moments depuis sa vocation, mais qu'il est raisonnable de penser qu'il l'ait validé auprès de l'apôtre Pierre et de Jacques, le frère de Jésus, à Jérusalem, trois ans après sa conversion. Cela explique pourquoi la plupart des spécialistes affirment que cette tradition ait vu le jour dans les trois premières années suivant la mort de Jésus, et possiblement dans les premiers mois. Les diverses conclusions du présent chapitre serviront à établir soit le sens théologique ou la probabilité de l'historicité liée au credo. C'est ce que je ferai dans le chapitre qui suit.

---

<sup>143</sup> Kloppenborg (1978, 367) : « As a summary of faith, 1 Cor 15:3b-5 probably had other applications in the early Church. A eucharistic setting is probably to be excluded since only v. 3b would be appropriate. A baptismal setting is, however, suggested by two other Pauline texts, Rom 6:3-4 and Col 2:12. »

<sup>144</sup> Kloppenborg (1978, 366-367) : « Yet a liturgical-baptismal or catechetical Sitz for 1 Cor 15:3b-5 is derivative rather than primary; proclamation must be the principal setting for the formula. » Cette double fonction est aussi conforme aux descriptions répétées de la pratique de Paul (et des autres dirigeants chrétiens) en Actes.



### **3. La théologie et l'historicité du credo**

Ce dernier chapitre vise l'approfondissement du sens théologique des différents éléments présents dans le credo ainsi que l'analyse critique de leur historicité. Il se décline en quatre grands sujets : la mort, l'ensevelissement, la résurrection et les apparitions du Christ. Cependant, avant l'analyse théologique et historique de ces éléments, il convient de dire quelques mots sur la méthode employée pour évaluer l'historicité.

#### **3.1. La critique de l'historicité : les critères d'authenticité**

La critique de l'historicité est une discipline en historico-critique qui vise à évaluer la réalité objective de certains événements passés relatés par des sources historiques écrites ou archéologiques. Cette discipline opère selon ce qui est communément appelé des critères d'authenticité. Le mot « critère » est critiqué, car, en réalité, ils ne représentent pas des conditions nécessaires, mais suffisantes pour indiquer l'historicité. Il est donc plus juste de considérer ces critères d'authenticité comme des indicateurs permettant d'évaluer la crédibilité de certains faits passés (Craig 2008, 298). À l'instar des critères employés pour cibler les traditions pré-épistolaires, c'est l'effet cumulatif qui permet d'établir le niveau de probabilités des dires provenant des écrits anciens<sup>145</sup>. Bien que la majorité des conclusions quant à l'historicité de certains événements appelle à la modestie puisque basée sur des probabilités et non sur des preuves, certains événements sont toutefois si bien attestés qu'on peut parler de « certitude » non dans un sens mathématique et déductif, mais dans le sens des études inductives<sup>146</sup>. Ces critères permettent donc de rendre compte rationnellement des conclusions quant à l'historicité des événements d'autrefois en rendant manifestes les différents niveaux de bien-fondé des affirmations relatives au passé.

---

<sup>145</sup> Stein (2009, 102) : « In the instances when the passage being investigated satisfies several criteria, the probability of its being authentic increased dramatically, and each individual criterion acts as a strand to form a braided cord of positive arguments witnessing to its authenticity. »

<sup>146</sup> Habermas (1996, 262) : « The concept of probability does not preclude our achieving certainty in matters of well-established historical findings. Events that are validated by careful historical research (and especially those established for long period of times) in the absence of viable contrary findings are proven facts. (...) The possibility of future reevaluation does not preclude present certainty. (...) For instance, we need not doubt the death of Julius Ceasar by assassination, Napoleon's defeat at Waterloo, or the election of Abraham Lincoln as the sixteenth president of the United States of America. These facts are well-established at this time and need thus proven to be certain. »

Stein (2009, 88-103), Mainville (2008, 9-10), Habermas (2004, 36-40), Bock (2012, 13-25) et Craig (2008, 298) présentent différents critères servant à démontrer l'authenticité d'un événement passé (voir le tableau comparatif en annexe)<sup>147</sup>. Voici les principaux d'entre eux :

- 3.1.1. L'attestation multiple et indépendante<sup>148</sup> : x (un événement quelconque) est attesté dans plusieurs sources indépendantes. Ce critère se base entre autres sur le travail réalisé en critique des sources<sup>149</sup>. Par exemple, le fait que Jésus enseignait à s'adresser à Dieu comme un Père se retrouve en Marc (11:25), « Q » (Lc 11:13, Mt 7:11), « M » (Mt 6:18), « L » (Lc 12:32), Jean (5:36-47), Paul (Rm 8:15-16, Ga 4:6) et l'évangile de Thomas (40:44). L'attestation par multiples formes littéraires est une variante de ce critère<sup>150</sup>.
- 3.1.2. La datation de l'attestation : plus la distance temporelle entre x et sa rédaction est petite, plus le témoignage est probant. L'évangile de Jean qui fut écrit dans les années 90 a plus de crédibilité que l'évangile de Pierre, un apocryphe écrit dans la deuxième moitié du 2<sup>e</sup> siècle, mais moins que l'évangile de Marc généralement daté de 25 à 30 ans avant l'évangile de Jean.
- 3.1.3. Le rapport à des témoins oculaires : x est crédible s'il est attesté par des personnes qui ont vu et entendu l'événement ou si la chaîne de transmission remontant à l'événement peut être établie. Comme nous le verrons, le fait que Paul ait rencontré lui-même Pierre et Jacques (Ga 1-2) à Jérusalem est un signe de crédibilité très important pour l'historicité des apparitions de la liste corinthienne.
- 3.1.4. L'admission embarrassante : x est une source de difficulté pour l'église primitive. Le baptême de Jésus illustre bien ce point, car Jean-Baptiste baptisait

---

<sup>147</sup> Voir aussi Paquette (2008, 117-122) et Meier (1991, 167-195).

<sup>148</sup> Siniscalchi (2014, 186) : « Usually in ancient history one or two sources render the reported fact and/or event unimpeachable. » Voir aussi Habermas (2003, 23).

<sup>149</sup> Mainville (1995, 67) : « La critique des sources cherche à établir si le texte étudié est de la main d'un seul auteur (texte unifié), ou s'il recèle une ou plusieurs unités préexistantes (texte composite). » En ce qui concerne les évangiles, le premier critère visant à considérer les sources multiples présuppose l'hypothèse de C. H. Weiss qui « suppose, à l'origine des évangiles de Matthieu et de Luc, l'évangile de Marc et un document hypothétique appelé Q (de l'allemand Quelle, signifiant source). Ce dernier document, inconnu de Marc, est reconstitué à partir de passages parallèles en Matthieu et en Luc » (Mainville 1995, 65). L'évangile de Jean est considéré comme une source indépendante des autres évangiles.

<sup>150</sup> Par exemple, une même idée dans une parabole, un récit de miracle, des logia (Stein 2009, 92).

pour amener ses contemporains à la repentance en vue du pardon des péchés alors que les chrétiens pensent que Jésus était sans péché.

- 3.1.5. L'attestation ennemie : lorsque x est concédé par un groupe hostile par rapport au groupe duquel se réclame l'auteur d'un livre. La concession d'un fait par l'ennemi, virtuellement toujours interprété d'une autre manière, peut être dans la source chrétienne ou anti-chrétienne. Par exemple, en Marc 3:22-27, Jésus a un échange avec les scribes de Jérusalem dans lequel ceux-ci l'accusent de faire des miracles par le pouvoir de Bézélzéboul. Comme le dit Costa (2012, 124), « It would seem inconceivable that an early Christian writer would associate Jesus and his ministry as being in league with Satan. » Ce critère est similaire au critère d'admission embarrassante, car l'ennemi tente toujours de présenter une interprétation dégradante d'un fait admis en commun, mais il n'est pas identique (Costa 2012, 123).
- 3.1.6. La dissimilarité : lorsque x est différent du judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle et différent du christianisme primitif comme le fait que Jésus ne pratiquait pas le jeûne avec ses disciples (Mc 2:18-20) alors que les Juifs de l'époque valorisaient cela (Mt 9:14, Lc 18:11-2) tout comme l'église naissante (Mt 6:16-18, Ac 14:23).
- 3.1.7. La congruence historique : x laisse paraître des caractéristiques propres à l'environnement palestinien et la langue araméenne. La congruence peut être d'ordre linguistique, politique, géographique ou culturel. Des expressions ou des mots araméens comme « Abba » en Marc 14:36 et « Eloi eloi lama sabachthani » en Marc 15:34 sont des indicateurs d'authenticité importants, car ils concordent avec la culture dans laquelle Jésus est supposé avoir évolué.
- 3.1.8. La simplicité : plus x est raconté avec simplicité et sobriété littéraire, plus cela est crédible. Un exemple évident de l'inverse se trouve dans l'évangile de Pierre (2:31-42). On y voit la description du Ressuscité sortir du tombeau avec deux anges géants accompagnés d'une croix qui les suit, la voix de Dieu demandant du haut du ciel : « as-tu prêché à ceux qui dorment ? », ce à quoi la croix répond : « Ouais ! », tout cela devant les gardes romains, le centurion ainsi que les anciens d'Israël et une multitude de spectateurs (Craig 2008, 367) !

- 3.1.9. Opposition à la tendance éditoriale : x va à l'encontre des intérêts ou des thèmes importants développés par un auteur. Cela indique que le fait était probablement bien connu de sorte que l'auteur n'avait pas la liberté de l'omettre. Par exemple, la mention de la cohorte et du tribun lors de l'arrestation de Jésus en Jean 18:12 semble aller à l'encontre de la tendance de Jean à minimiser l'implication des Romains dans l'arrestation et le procès de Jésus (Stein 2009, 97).
- 3.1.10. La fréquence : il est plus probable que x soit authentique s'il est répété plusieurs fois que s'il est mentionné rarement. Ce critère ressemble au critère d'attestation multiple, mais plutôt que de considérer la présence d'un thème en différentes sources, il examine la répétition d'un même thème dans l'ensemble de la tradition évangélique. Le fait qu'il y ait 76 paroles différentes de Jésus sur le Royaume (et 103 si on inclut les parallèles) milite pour le fait que cela était un accent de la prédication du Jésus historique (Stein 2009, 98).
- 3.1.11. La cohérence : ce critère est construit sur les précédents et touche aux faits « secondaires ». Une fois que certains événements (x) ont été établis par les critères précédents, on peut évaluer y (d'autres événements) à la lumière de son harmonie avec les faits les mieux attestés. Bien que ce critère n'aide pas, en conjonction aux autres, à démontrer la probabilité de x, il permet de construire sur la fondation mise sur pied par les critères précédents.

Cela résume les principaux critères utilisés dans les recherches historiques pour reconnaître l'authenticité des *faits*. Pour construire des *hypothèses* expliquant un certain nombre de faits, d'autres critères sont employés. Cependant, ce chapitre se concentre sur l'historicité de trois événements séparés et il ne vise pas l'évaluation de la meilleure hypothèse explicative qui rendrait compte de ces multiples faits. C'est pourquoi je ne les exposerai pas ici, mais je me contente de pointer vers la documentation permettant une telle recherche<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> À ce niveau, voir McCullagh (1984, 17-29) et Craig (2008, 232-234).

Pour des critiques récentes de la méthode basée sur les critères d'authenticité et l'état des recherches actuelles tendant davantage vers la « théorie de la mémoire sociale », voir Allison Jr (2011), Keith (2011)<sup>152</sup>, Keith et Le Donne (2012) et Bernier (2016)<sup>153</sup>.

### 3.2. La mort de Christ

Dans cette deuxième partie, nous nous poserons d'abord deux questions concernant l'expression « selon les Écritures » :

1 – Comment comprendre la préposition grecque *κατά* ?

2 – Quels textes de l'AT appuient l'idée de la mort de Christ pour les péchés ?

Ensuite, nous nous pencherons sur l'origine de la signification théologique de la mort de Christ : qui a fait le lien entre la mort de Christ et nos péchés ? Après cela, nous serons en mesure d'éclaircir le sens de la préposition *ὑπὲρ* qui est employée pour relier la mort de Christ à nos péchés. Enfin, nous considérerons les fondements de l'historicité de la mort de Jésus.

#### 3.2.1. Le lien avec les Écritures

Concernant l'expression « selon les Écritures », deux questions s'imposent : une sur son *rapport* au reste de la phrase et une deuxième sur ses *référénts* servant de supports textuels à la mort de Christ pour les péchés.

##### 3.2.1.1. Le sens de la préposition *κατά*

Premièrement, comment faut-il comprendre le rôle des Écritures derrière la préposition *κατά* aux v. 3 et 4 ? *Κατά* avec l'accusatif peut avoir six nuances différentes selon Wallace (1996, 376-377). Parmi celles qui sont plausibles ici, il y a la valeur de standard/norme (en

---

<sup>152</sup> Keith (2011, 177) : « The overall implications of the Jesus-memory approach are significant – they challenge nothing less than the distinction between the historical Jesus and the Christ of faith. The challenge is not so much at the heuristic level, for it is not being denied that there was a Jesus who existed in space and time and whom scholars cannot equate simplistically with the Jesus of the canonical or, for that matter, noncanonical, tradition. The challenge is rather aimed at the cradle of the dichotomy between the two Jesuses, as the Jesus-memory approach denies scholars' abilities to separate cleanly the historical Jesus from the Christ of faith and properly returns historical investigation to why early Christians remembered Jesus in the manners they did. »

<sup>153</sup> Pour une critique de la théorie de la mémoire sociale, voir van Eck (2015). Sur la pertinence et le rôle incontournable de la méthode historico-critique pour les biblistes, voir Mainville (1995, 9-10).

accord avec, correspondant à), celle de but (dans le but de, afin de) et de référence (en ce qui concerne, en référence à). Y voir une *valeur de référence* ne fonctionne pas, car cela inverserait le sens de l'indication ultime : ce n'est pas la mort et la résurrection de Jésus qui pointent vers les Écritures (réalité ultime), mais les Écritures qui demandent l'accomplissement de la mort et de la résurrection de Jésus (réalité ultime). Des passages comme 1 Co 3:22-23, 1 Co 15:24-28 démontrent la prééminence cosmique de Christ et d'autres comme 2 Co 3:14-18 subordonne les Écritures au Christ.

De même, y voir une *valeur de but* reviendrait à affirmer la primauté des Écritures sur Christ : « Christ est mort pour nos péchés *pour* les Écritures. » Cela ne fonctionne pas. Dans le Nouveau Testament, nulle part les Écritures sont présentées comme l'allégeance ultime de Jésus, au même titre, par exemple, que les frères Maccabées. On pourrait être tenté d'inclure dans cette lecture une forme d'accomplissement des Écritures : « Christ est mort pour nos péchés *pour accomplir* les Écritures. » Mais encore là, Christ n'est pas principalement mort pour accomplir les Écritures, mais « pour nos péchés » (et pour vaincre les conséquences du péché comme la mort dont Paul parlera dans la suite du chapitre).

Κατὰ τὰς γραφάς entre donc dans la première de ces trois catégories et possède la *valeur du standard*. Autrement dit, la mort (v. 3) et la résurrection (v. 4) du Christ rencontrent le standard de Dieu manifesté dans les Écritures en accomplissant la volonté divine concernant le Messie qui devait venir : « The phrase 'according to the Scriptures' (see Matt. 21:42; Mark 12:24; Luke 24:32; Rom. 1:2; 15:4) affirms in shorthand that Christ's death was 'according to the definite plan and foreknowledge of God' (Acts 2:23) » (Garland 2003, 685). Murray J. Harris (2012, 152) va dans le même sens<sup>154</sup> :

Often the substantive that follows κατὰ specifies the criterion, standard, or norm in the light of which a statement is made, an action is performed, or a judgment is passed. In the cases the preposition will mean 'according to, in conformity/keeping with, corresponding to, in a manner consistent with, on a scale that matches.

Bref, la préposition κατὰ exprime l'idée que les Écritures sont une norme ou un standard représentant la volonté de Dieu et que la mort et la résurrection de Christ sont dans un

---

<sup>154</sup> Ce dernier nomme cette catégorie différemment de Wallace : il l'intitule correspondance/conformité au lieu de standard/norme.

rapport de conformité avec le plan de Dieu<sup>155</sup>. Nous pourrions donc traduire ainsi : « Christ est mort pour nos péchés *conformément* aux Écritures. »

Notons en passant que le recours aux Écritures, qui n'était pas limité à la mort et à la résurrection du Christ, mais à l'entièreté de sa vie, avait une raison d'être apologétique, surtout auprès des Juifs (Deneken 1997, 401-403).

### 3.2.1.2. La mort du Christ pour les péchés selon les Écritures

Deuxièmement, des questions s'imposent concernant la mention « conformément aux Écritures » : nous avons vu que certains passages vétérotestamentaires, selon la lecture de la première génération de chrétiens, parlaient non seulement de la mort du Christ, mais de la mort du Christ pour les péchés (voir 3.2.3). Cependant, une question demeure : est-ce que la mention « selon les Écritures » renvoie à des passages vétérotestamentaires précis ou s'agit-il d'une référence à l'ensemble des Écritures ?

Le credo a probablement été formé dans l'intention de référer à l'ensemble des Écritures même si certains textes spécifiques peuvent être mentionnés pour expliquer sa construction (Fee 2014, 804). D'un côté, il va de soi que les premiers chrétiens n'avaient pas seulement une poignée de références en tête comme le dit Wright (2005, 224 ; cf. Wright 2003, 320) :

Paul does not mean that there are one or two biblical prophecies which, taken by themselves, point in this direction. He refers to the entire scriptural narrative, stretching forward as it does towards the climax of God's purpose for Israel, and characterized throughout by the powerful grace which brings hope out of a disaster and life out of death.

Le symbolisme pointant vers la mort de Christ pour les péchés dépasse de loin quelques textes. Nous pouvons penser au système sacrificiel comme Harris (2012, 154) : « The OT passages that from a Christian perspective predicted the death of the Messiah as an atonement for sin included Isa 53:4-6, 10-12, but the appeal may be to the general thrust of the OT sacrificial system as a whole, especially the Day of atonement (Lev 16:1-34)<sup>156</sup>. »

---

<sup>155</sup> Garland (2003, 685-686) : « Godet (1887: 331) notes that Paul ranks the testimony of the Scriptures before all apostolic testimonies that follow. »

<sup>156</sup> Fee (2014, 804-805) : « According to 'the Scriptures' God has provided that the death of a spotless lamb should be part of Israel's rescue from bondage of Egypt. This in turn became part of the sacrificial system in which animals 'bore the sins' of the people on the Day of Atonement. And this language is picked up once

D'autres pensent que les Psaumes du Juste souffrant ont beaucoup influencé les premiers chrétiens :

New Testament texts that develop a Christology on the basis of typological correspondence with psalms are not necessarily late, secondary apologetic phenomena. The interpretation of Jesus' death and resurrection, as far back as we can trace it, grows organically out of the matrix of the psalms of the Righteous Sufferer. These psalms may be the 'Scripture' to which the confessional formula of 1 Cor 15:3-4 refers (Licona 2010, 319 n. 177 ; Licona cite Hays)<sup>157</sup>.

À partir de la tradition présente en Ga 1:4<sup>158</sup>, Wright (2003, 320), quant à lui, fait une lecture vétérotestamentaire de la mort et la résurrection du Christ dans les textes relatant l'envoi en exil du peuple juif (symbole de mort pour les péchés) et leur retour (symbole de résurrection grâce au pardon des péchés). Comme le concept de résurrection est de nature eschatologique, il y a donc, dans cette phase de l'histoire d'Israël, une métaphore importante où l'on peut lier pardon des péchés et résurrection avec les temps nouveaux :

The idea of God's dealing with sins once and for all is rooted, within second-Temple Jewish tradition, in the complex of thought for which 'return from exile', 'covenant renewal', and indeed 'resurrection' (in the metaphorical sense we find in Ezechiel 37), are all appropriate metonyms and/or metaphors. The transition from 'the present evil age' to the incipient 'age to come', by means of sins being dealt with, is exactly (for instance) what is promised in those well-known, central and frequently cited passages Isaiah 40.1-11, Jeremiah 31.31-4, and Ezekiel 36.22-32 (Wright 2003, 320)<sup>159</sup>.

---

more in Isaiah to describe the one who 'like a lamb led to the slaughter' (53:7) took away the sins of people. » À ce survol, j'ajouterais la mention d'Abraham que Dieu allait lui-même pourvoir à l'agneau pour l'holocauste (Gn 22:1-19). C'est un texte que nous allons explorer au point 3.4.1.1.

<sup>157</sup> Comme nous l'avons vu, dans le livre des Actes des apôtres se trouve aussi l'affirmation que Christ est mort et ressuscité selon les Écritures (voir 2.1.1). Parmi les textes vétérotestamentaires utilisés par Luc en Actes, il y a Ps 16:8-11 en Ac 2:25-32, Ps 118:22 en Ac 4:10-11, Ps 2:1-2 en Ac 4:25-28, És 53:7-8 en Ac 8:32-35, És 55:3 et Ps 16:10 en Ac 13:33-37 (Licona 2010, 319 n. 177). Pour toutes les citations que fait Paul de l'Ancien Testament, voir Moyise (2010, 131-132) et pour voir un tableau comparatif des citations pauliniennes d'Ésaïe avec celles de la LXX, voir Moyise (2010, 127-130). Montague (2011, 264) pointe aussi vers És 53 et les Psaumes du Juste souffrant.

<sup>158</sup> « ...Seigneur Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nos péchés, *afin de nous arracher au présent siècle mauvais...* »

<sup>159</sup> Novakovic (2012, 114) : « In this way, the 'age to come' had already broken into the present, though only proleptically, with the ultimate completion still lying in the future. The resurrection of Jesus had thus set the future in motion, causing an overlap of the ages. » Tannehill (2006, 39) : « When Paul speaks of dying and rising with Christ, he is referring to Christ's death and resurrection as eschatological events. As such, they concern the old and the new aeons. Through his death and resurrection the believers are freed from the old aeon and the new aeon is founded. Paul thinks of an aeon or dominion as a unified sphere which is ruled by certain powers which determine the character of existence there. » Tannehill poursuit en affirmant que l'ère



De l'autre côté, certains textes en particulier ont probablement servi à la formulation du credo. Par exemple, ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (il est mort pour nos péchés) trouve des points en commun importants avec És 53:4-6, 11-12 (LXX) (Fee 2014, 803-804). Dans les deux cas, il y a la construction d'un déterminant pluriel avec le substantif ἁμαρτία et le pronom personnel ἡμῶν. Cette construction revient trois fois (en bleu), une fois avec un synonyme d'ἁμαρτία au v.4b (en bleu italique) et deux autres fois avec αὐτῶν au lieu de ἡμῶν au v. 11 et 12c (en mauve) :

Ésaïe 53:4 : οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει  
 Ésaïe 53:5 : αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν  
 καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.  
 Ésaïe 53:6 : καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.  
 Ésaïe 53:10 : ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας  
 Ésaïe 53:11 : καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει.  
 Ésaïe 53:12 : ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ  
 καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν  
 καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.

De plus, on remarque trois fois la préposition διὰ (en vert) suivie de l'accusatif, ce qui lui confère nécessairement une valeur causale, de sorte que le v. 12 par exemple, doit être traduit : « il a été livré à cause de leurs péchés » (Létourneau 2010, 155; Wallace 1996, 368-369). De même, le datif ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν au v. 5b a également une valeur causale (Létourneau 2010, 107)<sup>160</sup>. À ces deux éléments s'ajoute la préposition περὶ (en orange) qui a la même connotation que le ὑπὲρ du credo, c'est-à-dire une connotation de référence (Létourneau 2010, 138; Wallace 1996, 379). Enfin, il y a aussi la mention de la mort au v. 12a qui est rapprochée au verbe παραδίδομι (en rouge) lui-même aussi connecté au διὰ causal et la construction τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν au v. 12c et d'une façon très similaire au v. 6 ainsi qu'au v. 10 (qui possède δίδομι au lieu de παραδίδομι)<sup>161</sup>.

---

passée et la nouvelle ère sont basées et déterminées par des événements fondateurs, l'ensemble de l'ère partageant des éléments de l'événement fondateur. L'événement fondateur de l'ère passée s'ancre dans la personne d'Adam et celle de l'ère nouvelle dans la personne de Christ. Chacun d'entre eux représente et incarne l'ère, car ils y déterminent la nature de l'existence.

<sup>160</sup> Wallace (1996, 167) affirme que cette catégorie a une dimension explicative liée au motif, au pourquoi : « This use of the dative is similar to but not the same as the dative of means. (...) The dative of *means* indicates the *how*; the dative of *cause* indicates the *why*; the dative of *means* indicates the *method*; the dative of *cause* indicates the *basis* » (Wallace souligne).

<sup>161</sup> Les expressions stéréotypées faisant référence au Christ comme étant livré ou se livrant lui-même (contenant δίδομι ou παραδίδομι) sont nombreuses dans le NT. Du côté des lettres pauliniennes, on les retrouve en Rm 4:5, 8:32, 1 Co 11:23-25, Ga 1:4, 2:20, Ép 5:2, 25, Tite 2:4, 1 Tm 2:6. Concernant ces expressions stéréotypées, Hengel (1981, 35-36) affirme : « In all the Pauline and Deutero-Pauline texts the proposition is *hyper*, with the exception of Rom. 4.25, where *dia* goes back to the influence of Isa. 53.12

En És 53:9, le même mot que dans le credo est utilisé pour faire mention de la mise au tombeau du Serviteur : la seule différence est qu'il s'agit du substantif ταφῆς plutôt que le verbe ἐτάφη<sup>162</sup>.

Bref, lorsque le credo fait référence aux Écritures, c'est pour dire que la mort du Christ pour les péchés est conforme à ce qu'annonçait l'ensemble des Écritures, même si certains textes sont plus explicites que d'autres et ont servi à l'élaboration du credo comme És 53<sup>163</sup>.

### 3.2.2. L'origine du lien entre la mort de Christ et les péchés

Selon Fee (2014, 804), la première personne qui a fait le lien entre la mort de Jésus et les péchés des croyants est l'inventeur du christianisme : il n'y a pas de lien nécessaire entre les deux. De plus, És 53 n'était pas interprété de comme une expiation messianique par le judaïsme ancien. C'est une interprétation théologique inédite. Paul en est-il l'auteur comme Nietzsche le pensait ?

[Paul's] 'ungovernable ambition' did not diminish [after his conversion] but, rather, instilled in him the conviction that he possessed the key to understanding the ultimate meaning of the law and that 'history would henceforth revolved around him.' Not only all sins been expiated by the death of Christ ; sins itself has been abolished. In arriving at this realization, Paul became 'the inventor of Christianity'<sup>164</sup>.

---

LXX, and Gal. 1.14, where the textual variant *peri* is possibly original. Of course there is much dispute as to the origin of this 'surrender formula'. If we look for an Old Testament model, we quickly come upon Isa. 53, where in the LXX the verb *paradidonai* appears three times for the surrendering of the servant of God and is twice related 'to our sins' (53.6, 12). » Concernant le lien entre ces traditions et És 53, voir aussi Breytenbach (2009, 341). Du côté des évangiles, il est intéressant de constater l'attestation multiple et indépendante de la parole de Jésus ὁ παραδιδούς με (celui qui me livre) en Marc (Mc 14:42; cf. Mt 26:46), L (Lc 22:4) et Jean 19:11. Concernant les multiples passages évangéliques de la livraison de Jésus menant à sa mort, voir Ciampa et Rosner (2010, 549 n. 167).

<sup>162</sup> Conzelmann (1975, 255 n. 61) note ces parallèles avec És 53 et conclut : « Dependance on Isa 53 is accepted by most exegetes (e.g. Jeremias, Lohse). »

<sup>163</sup> Conzelmann (1975, 255) : « The expression κατὰ τὰς γραφάς, 'according to the Scriptures,' is deliberately general : Scripture is seen as a unity. This is not to deny that a specific passage is in mind, in this case apparently Isa 53. The general character of the allusion indicates an early stage of the Scripture proof. What is proved is of course not the death as such, but its character as saving event. »

<sup>164</sup> Les crochets sont de moi. Gray (2016, 81) résume ici la pensée de Nietzsche qu'il cite ici et là. De même, Paul de Lagarde, ami de Nietzsche, celui qui l'a fait interné alors que vers la fin de sa vie il démontra des signes de démence, soutenait la même chose : « The glorification of Jesus's death—perpetuated in the Catholic Eucharist—is a Jewish perversion that negates the vigor of his life and teachings by introducing an alien theory of atonement. Were it not for Paul's influence, moreover, the church would not be burdened with the OT and

Cependant, à un moment critique dans son rapport à l'église de Corinthe, Paul affirme clairement que cet Évangile concernant la mort de Christ pour les péchés lui a été transmis par d'autres (1 Co 15:3) et que les autres apôtres prêchent la même chose (1 Co 15:11). Paul invita même les Corinthiens à consulter les autres témoins (1 Co 15:6b) et les chrétiens de Corinthe avaient amplement la possibilité de valider la nature de cette proclamation fondamentale<sup>165</sup>. Alors que son autorité est remise en question par certains, Paul n'a pas intérêt à inventer de tels dires<sup>166</sup>.

Fee (2014, 804) et Garland (2003, 685) ont raison de dire que c'est Jésus lui-même qui fit ce lien lors du dernier souper avec ses disciples avant d'avoir été arrêté. En 1 Co 11:23-25, Paul cite une tradition prépaulinienne<sup>167</sup> où Jésus, après avoir pris du pain, affirma : « ceci est mon corps, qui est *pour vous* » (τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Le fait que Paul affirme qu'il a « reçu du Seigneur » ne fait pas référence à une révélation quelconque, mais indique que Jésus lui-même est à l'origine de cette tradition : « In fact, Jeremias asserts that his material was formulated 'in the very earliest period; at any rate before Paul... a pre-Pauline formula.' Paul is actually pointing out 'that the chain of tradition goes back unbroken to Jesus himself' » (Habermas 1996, 147)<sup>168</sup>. Paul a

---

would be able to jettison these and other vestigial elements » (Ibid.). Sur le fait que Paul aurait mis l'accent sur la mort de Christ pour les péchés des chrétiens, voir aussi Caputo et Alcoff (2009, 15-16).

<sup>165</sup> Ils pouvaient valider par l'entremise de Timothée (1 Co 16:10), d'Apollos (1 Co 16:12), de Stéphanas, de Fortunatus et d'Achaïcus qui voyagent pour supporter l'œuvre missionnaire (1 Co 16:17), d'Aquila et Priscille et des membres de leur église (1 Co 16:19). De plus, il semble que les Corinthiens eurent un certain rapport avec Céphas ce qui expliquerait qu'un parti se soit formé se réclamant de lui (1 Co 1:12, 3:22, 9:5-6 ; la dernière référence mentionne aussi Barnabas comme étant connu des Corinthiens).

<sup>166</sup> Mainville (2008, 17-18) : « Mais aux yeux des croyants, l'authenticité de ce credo s'appuie sur la crédibilité de ceux qu'ils l'ont proclamé du fait qu'ils ont été bénéficiaires de christophanies. Ces christophanies fondent le mandat apostolique. Or, Paul, ayant lui-même été bénéficiaire d'une christophanie, se juge accrédité au même titre que les autres bénéficiaires. Le choix de Paul d'utiliser cette liste pour consolider son enseignement implique son authenticité. Si elle n'avait pas été unanimement accueillie, il n'aurait vraisemblablement pu la déposer comme pièce à conviction. »

<sup>167</sup> Thiselton (2000, 866-867) : « Over and against the culture-specific issues which undermined the very purpose of sharing in the Lord's Supper at Corinth (v. 17b), Paul appeals to the givenness and universality of a pre-Pauline tradition which originated with the Lord himself as a dominical institution and is transmitted as Christian paradosis in terms which soon became a formulaic liturgical narrative in the life of the churches. » Ces versets contiennent une formule d'introduction contenant les termes techniques παραλαμβάνω et παραδίδωμι comme en 1 Co 15, un parallélisme entre la parole sur le pain et celle sur la coupe, des expressions étrangères à Paul comme « εὐχαριστεῖν used absolutely to designate grace at table, κλάν without an object, ἀνάμνησις, and six other examples » démontré par Joachim Jeremias (Thiselton 2000, 867). Voir aussi Eriksson (1998, 100-106).

<sup>168</sup> Harbermas cite Joachim Jeremias. Voir aussi Garland (2003, 545), Fee (2014, 607), Eriksson (1998, 102) et Van Buren (1998, 11).

probablement reçu (ou confirmé) cette tradition par l'entremise de Pierre en même temps qu'il reçut le credo (Farmer 1987, 119-140)<sup>169</sup>.

Trois observations sont importantes en lien avec la tradition présente en 1 Co 11:23-25 et son rapport à 1 Co 15. Première observation : És 53 a aussi contribué à la construction de cette tradition. On y trouve la même préposition ὑπὲρ que dans le credo, mais cette fois avec le complément personnel ὑμῶν<sup>170</sup>. Comme nous le verrons au point suivant (3.2.3), cela implique la substitution et la représentation/avantage pointant vers la notion d'expiation. Sur le plan de l'histoire de cette tradition, Eriksson (1998, 102-103) pense qu'il y a eu un changement de ὑπὲρ πολλῶν (version de Marc et Matthieu) à ὑπὲρ ὑμῶν (version prépaulinienne) afin que cette tradition soit adaptée au contexte liturgique du repas du Seigneur. Il est intéressant de remarquer que la formule des évangiles se rapproche davantage d'És 53 où, dans la LXX, πολλῶν revient en 52:14, 15, 11, 12 (2 fois). La mise en contexte des paroles de Jésus « dans la nuit où il fut livré (παρεδίδετο)<sup>171</sup> » est probablement une allusion à És 53:6 et 12 (2 fois) qui, toujours dans la version de la LXX, décrit le serviteur souffrant comme étant livré à la mort « à cause de nos péchés » (διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν) (Ciampa et Rosner 2010, 549). Bref, il y a probablement un arrière-plan textuel commun entre 1 Co 11:23-25 et 1 Co 15:4, les deux ayant des affinités avec És 53.

Deuxième observation : la parole « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (1 Co 11:25) fait écho à deux textes vétérotestamentaires. D'un côté, le croisement des thèmes « alliance » et « sang » s'inspire de Ex 24:8 : « Moïse prit le sang et le répandit sur le peuple en disant : *Voici le sang de l'alliance que l'Éternel a conclue avec vous*, sur la base de toutes ces paroles. » De l'autre côté, l'expression « nouvelle alliance » se

---

<sup>169</sup> Farmer (1987, 130) : « Two weeks provided ample time for both Peter and Paul to discuss whatever was uppermost in their minds, including such topics, we must presume, as the Lord's Supper and other matters bearing upon the preaching of the Gospel, including the resurrection. And when we realize the full range of meanings that Paul's readers could rightfully associate with his use of ἱστορῆσαι in this context, presuming that he was careful in his choice of language, we must be open to understanding Paul as saying that he went to Jerusalem to question, examine and observe, to the end that he would leave informed and ready to report to others on the results of his inquiry. (...) To remain with Peter for two weeks would, of necessity, have afforded them the opportunity to share table fellowship, and it is altogether likely that they observed the Lord's Supper together in accordance with the words of institution which are preserved for us in 1 Cor 11:23-26 sometime during that two week period. »

<sup>170</sup> Une analyse synoptique des récits du dernier repas démontre que Matthieu (26:28) est le seul à expliciter que la nouvelle alliance vise *le pardon* des péchés (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν).

<sup>171</sup> Comme c'est un passif, on peut se demander si la tradition renvoie à Judas ou à Dieu (passif divin). Sur cette question, voir Garland (2003, 545-546).

retrouve seulement en Jr 31:31 : « Voici que les jours viennent, — Oracle de l'Éternel —, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda *une alliance nouvelle* » (LXX : *καινή διαθήκη* ; cf. v. 31-34). Ciampa et Rosner (2010, 552) expliquent la portée de cette jonction : « By fusing the two texts together Jesus interprets his impending death as the sacrifice that establishes the new covenant associated with the second exodus<sup>172</sup>. » Notons aussi que le contexte immédiat de la citation de Jr 31:31 relie la nouvelle alliance avec le pardon des péchés au v. 34.

Le thème de l'alliance présent dans ces deux passages est le fondement de la notion d'unité entre Christ et le croyant (et les croyants entre eux) qui est présupposé tout au long de 1 Co 15 et à plusieurs endroits dans les lettres de Paul : « The theme of unity is found in reference to the new covenant, since a covenant is something that binds people together within a relationship or community » (Ciampa et Rosner 2010, 552-553)<sup>173</sup>. Cette connexion à Christ fait en sorte que chaque élément du credo est aussi vrai, d'une façon ou d'une autre (déjà, mais pas encore), pour les chrétiens : Christ est mort ; nous sommes morts (Rm 6:8, Ga 2:20, 2 Tm 2:11), Christ a été enseveli ; nous avons été ensevelis (Rm 6:4, Col 2:12), etc. Cette union avec Christ se poursuivra jusque dans son règne : « Si nous persévérons, nous règnerons aussi avec lui » (2 Tm 2:12)<sup>174</sup>.

Troisième observation : le contexte littéraire élargi de l'épître démontre que Paul comprenait qu'au travers du symbolisme utilisé par Jésus lors du dernier repas, celui-ci s'est présenté comme l'Agneau pascal. En 1 Co 5:7, Paul parle de Christ comme étant « notre Pâque » qui a été sacrifiée « suggesting that he understood Jesus' words at the Last Supper to mean that he was fulfilling the role of the sacrificial lamb in the establishment of the new covenant » (Ciampa et Rosner 2010, 550). De plus, la double mention « faites ceci en mémoire de moi » est inspirée d'Ex 12:14 (« Ce jour sera pour vous un souvenir... » cf. Dt 16:3) qui présentait la Pâque comme un mémorial pendant lequel les Israélites se

---

<sup>172</sup> Ces deux textes, en plus d'être combinés ici, sont aussi derrière Hb 9:20 et 10:16-18 (Garland 2003, 547).

<sup>173</sup> Cela est confirmé par 1 Co 10:16-17 : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas *la communion au sang du Christ* ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas *la communion au corps du Christ* ? Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous sommes un seul corps, car nous participons tous à un même pain. » Cette communion avec Christ est telle que nous sommes spirituellement « un » avec lui (1 Co 6:14-17, Rm 6:5, Ép 5:31-32).

<sup>174</sup> 2 Tm 2:11-13 est aussi une tradition préépistolaire (Gourgues 2011, 82-91).

rappelaient le jour de rédemption que fut l'Exode (Ciampa and Rosner 2010, 551). Cela se faisait par l'entremise d'un enseignement racontant les événements qui ont mené au rite ainsi que leur signification théologique<sup>175</sup>.

Bref, la tradition prépaulinienne de 1 Co 11:23-25 renvoie l'origine du lien « mort de Christ - nos péchés » à Jésus. La veille de sa crucifixion, celui-ci s'est exprimé dans des mots empruntés à És 53:11-12 et Jr 31:31-34 pour instituer une nouvelle alliance pour le pardon des péchés grâce à sa mort. En plus de l'éclairage historique qu'offre cette autre tradition sur l'origine du christianisme, elle nous aidera aussi à interpréter le rapport entre la mort de Christ et les péchés des chrétiens comme nous le verrons dans le point qui suit.

### 3.2.3. La préposition ὑπὲρ

La mort de Christ est au cœur de l'annonce de la bonne nouvelle (1 Co 1:23, 2:2). Dans le credo, cette bonne nouvelle est reliée à nos péchés par l'entremise d'une simple préposition : ὑπὲρ. Mais comment comprendre la préposition ὑπὲρ du v. 3 : Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (Christ est mort *pour* nos péchés) ? Selon Wallace (1996, 383) et Harris (2012, 209-210), ὑπὲρ avec le génitif implique trois ou quatre possibilités de sens :

- La représentation/avantage (à la place de, au bénéfice de),
- La référence (concernant, en référence à ; similaire à περί),
- La substitution (à la place de, plutôt que ; similaire à ἀντί),
- L'explication/avantage (afin que, pour le bien de).

Dans notre texte, il ne peut s'agir que d'un ὑπὲρ de référence, car, d'un côté, les trois autres possibilités de sens impliquent un bénéficiaire et donc une personne et, de l'autre côté, le credo ne mentionne pas que « Christ est mort pour nous »<sup>176</sup>, mais « pour nos péchés. »

---

<sup>175</sup> Dans le contexte juif, les pères expliquaient à leurs enfants pourquoi ils célébraient la Pâque (*m. Pesahim* 10:5) et cela concorde avec 1 Co 11:26 où l'on voit que le repas du Seigneur implique la proclamation de sa mort et de son retour. Il y a donc une méditation sur l'ensemble du cadre narratif donnant sens au rite (Ciampa and Rosner 2010, 551).

<sup>176</sup> Lorsque la mort de Christ est suivie d'un bénéficiaire humain, Harris (2012, 215-6) affirme qu'il y a probablement un « double entendre » entre la représentation/avantage et la substitution. Quelle différence y a-t-il entre être représentant et être substitué ? Par exemple, le gouverneur d'une province romaine comme Pilate était un représentant de l'Empereur, mais il n'était pas son substitué, dans le sens qu'il ne le remplaçait pas. Le fait que Pilate soit le représentant de l'Empereur ne lui confère pas les mêmes pouvoirs que s'il était son substitué. Harris (2012, 15) utilise l'image de l'avocat pour illustrer le « double entendre » entre la

Notons que la référence peut avoir une connotation ressemblant à la finalité : « In some contexts the 'reference' can conceal an aim, 'with a view to' » (Harris 2012, 210). C'était donc en vue de faire « quelque chose » avec nos péchés que Christ est mort. Or, ce « quelque chose » n'est pas mentionné explicitement dans notre passage. La tradition pointe vers les Écritures pour éclaircir ce rapport<sup>177</sup>.

Au point 3.2.1.2 (et 3.2.2), nous avons vu plusieurs textes vétérotestamentaires appuyant ce membre du credo. L'arrière-plan du credo est fortement influencé par És 53, en plus de la tradition de la Cène en 1 Co 11:23-25 (elle-même basée sur Ex 24:8 et Jr 31:31 et le concept d'alliance par le sang). La mention que Christ est « notre Pâque » en 1 Co 5:7 suggère que Jésus a offert sa vie tel l'Agneau pascal comme sacrifice de culpabilité pour expier les péchés. Cela est cohérent avec És 53:10 : « Il a plu l'Éternel de le briser par la souffrance. Après s'être livré en sacrifice de culpabilité (Hb. : *Asham*), il verra une descendance et prolongera ses jours et la volonté de l'Éternel s'effectuera par lui. » Ce sacrifice de culpabilité fait écho à l'holocauste offert à l'Éternel lors du Yom Kippour qui avait pour but le pardon des péchés par l'entremise de leur expiation comme on le voit en Lv 5:5-7 entre autres : « Celui donc qui se rendra coupable de l'une de ces choses, fera l'aveu de son péché. Puis il offrira en sacrifice de culpabilité (Hb. : *Asham*) à l'Éternel, pour le péché qu'il a commis, une femelle de menu bétail, une brebis ou une chèvre, comme victime expiatoire. Et le sacrificateur fera pour lui l'expiation de son péché » (Cf. Lv 5:15-19, 6:6, 17, 7:1-7, 14:12-25, etc.). De plus, il est intéressant de remarquer que ce sacrifice de culpabilité est une brebis ou un agneau en És 53:7 (LXX : πρόβατον, ἀμνός) comme en Lv 5:5-7 (LXX : πρόβατον, ἀμνάδα).

Il y a donc un rapport bidirectionnel entre la mort de Christ et nos péchés. D'un côté, ce sont nos péchés qui suscitent les maux et la mort du Serviteur (És 53:8). Cependant, le fait que le Serviteur porte les péchés fait partie du plan de Dieu qui considère cela comme un sacrifice de culpabilité (És 53:10-12). Suite à son exégèse du texte hébreu, Gentry (2007, 41) résume ainsi És 53:11-12 :

---

représentation/avantage et la substitution. Harris parvient à la conclusion que le ὑπὲρ évoque un « double entendre » sur la base que cette préposition est préférée à ἀντί qui implique plus exclusivement la substitution.

<sup>177</sup> Garland (2003, 684) : « That Christ died and that he was resurrected on the third day are facts, but their meaning is interpreted by Scriptures. » Garland parle ici de la mort et de la résurrection comme un fait du point de vue des premiers chrétiens.

The section begins and ends by stating that the one bore the sins of the many, and the middle affirms that the many receive the spoils of the victory of the one. Here Isaiah draws out the relationship between the one and the many, between the king and his people, and shows that the work of the Servant is to justify the many, to bring them into a right relationship to God.

Cette référence à És 53 implique donc la substitution : les péchés de plusieurs vont sur le dos du serviteur (« ce sont nos souffrances qu'il a portées », v. 4 ; « il était blessé pour nos péchés », v. 5) et la justice du serviteur est transférée aux plusieurs (« mon serviteur juste justifiera beaucoup », v. 11). Cet arrière-plan textuel invite donc à voir dans la phrase « Christ est mort pour nos péchés » la notion d'une mort expiatrice ayant un rôle de substitution (Christensen 1990, 103)<sup>178</sup>.

Nous avons donc affaire à un ὑπὲρ de référence possédant une notion de finalité dont le rapport n'est pas précisé explicitement. Cependant, comme la préposition ὑπὲρ est naturellement adaptée au sens de la substitution, qu'elle est utilisée dans plusieurs passages concernant la nature de l'expiation de Christ (Wallace 1996, 383) et que cela semble aussi être le sens en 1 Co, nous pouvons considérer qu'il est probable que la première ligne du credo sous-entends que Christ est mort pour expier nos péchés<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Plusieurs auteurs voient la notion d'expiation au travers du ὑπὲρ. Fee (2014, 804) : « This is the language of atonement. (...) Thus, even though there is no 'theory' of atonement here, simply the affirmation, the concept of substitution is woven into the very earliest of the Christian creeds. » Voir aussi Harris (2012, 210), Somerville (2005, 184) et Garland (2003, 547-548). Gignac (2014, 218-219), dans un passage analogue (Rm 5:8), invite cependant à la prudence : « La difficulté surgit lorsqu'on tente de préciser à outrance le mécanisme qui permet d'établir cette solidarité entre la mort de Jésus et la nôtre, alors que 5,8-9, tout comme 3,24-25, n'explique pas ce mécanisme. »

<sup>179</sup> Schenker (1998, 452-453) : « L'expiation correspond au règlement de conflits par compensation à la place de sanctions ou de violence. (...) Le but de l'expiation est la réconciliation grâce à la reconnaissance d'une responsabilité (civile) et à la compensation donnée. L'expiation remplace le conflit par une entente mutuelle et la peine par une compensation. L'expiation comme telle n'implique pas de substitution, mais un médiateur (intercesseur, arbitre, juge) peut contribuer à la *compositio* [transaction]. » Les crochets sont de moi. Gignac (2014, 175), dans son commentaire sur Rm 3:25, voit la notion d'expiation autrement : « De même, la traduction 'instrument d'expiation' (TOB) n'est correcte qu'à condition d'oublier le sens contemporain d'expiation : 'souffrance imposée ou acceptée à la suite d'une faute et considérée comme un remède ou une purification.' (*Petit Robert* 1977, 734). Dans la Bible, c'est Dieu qui expie les péchés, c'est-à-dire qu'il les efface ou les couvre. Il vaut mieux traduire ἱλαστήριον par un mot du registre du pardon – un pardon dont Dieu a l'initiative, puisque désigné par lui. » Cependant, bien que la façon d'expier les péchés soit désignée par Dieu en Lv 4:1-5:13, il m'apparaît que ce n'est pas Dieu qui expie le péché, mais le sacrificateur. Par exemple, Lv 5:16 stipule : « Il donnera, en y ajoutant un cinquième, la valeur de la chose dont il a frustré le sanctuaire et il la remettra au sacrificateur. Et le sacrificateur fera pour lui l'expiation avec le bélier offert en sacrifice de culpabilité et il lui sera pardonné. » Par conséquent, Dieu établit la façon dont l'expiation peut être opérée, cependant elle n'est pas faite par lui, mais par le sacrificateur à la place du pécheur. Lorsque l'expiation est réalisée, cela a comme effet que Dieu pardonne le péché. Enfin, notons que le terme « compensation » de la définition de Schenker tend plus vers la notion de justice réparatrice que « souffrance



### 3.2.4. Historicité de la mort de Jésus-Christ

Peu de personnes remettent en question l'historicité de la mort de Jésus. Cependant, parmi la minorité, il se trouve notamment Mohammed, le fondateur de l'Islam, qui affirme ceci dans la Sourate 4:157-158 :

157 Pour avoir assuré : « Nous avons tué Jésus le Messie fils de Marie », l'Envoyé de Dieu !... Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais l'illusion les en a possédés. Ceux qui là-dessus controversent ne font qu'en douter, sans savoir en l'espèce d'autre science que de suivre la conjecture... Ils ne l'ont pas tué en certitude 158 mais Dieu l'éleva vers lui – Dieu est Tout-Puissant et Sage (Berque 2002, 117).

Pourtant, même un spécialiste en études néotestamentaires comme Gerd Luedemann (1994, 39), généralement reconnu pour son scepticisme prononcé, soutient que la mort de Jésus résultant de sa crucifixion est « un fait indisputable ». Examinons ce premier élément factuel du credo à la lumière des critères d'authenticité.

Premièrement, la mort de Christ est attestée de façon multiple et indépendante par des sources très primitives (critères 3.1.1 et 3.1.2). Elle figure dans le credo corinthien qui date vraisemblablement, nous l'avons vu, moins de cinq ans après les faits. Elle est aussi mentionnée dans plusieurs autres traditions pré-épistolaires<sup>180</sup>, dans les discours primitifs

---

imposée » du *Petit Robert*. L'un implique la possibilité d'offrir quelque chose de positif pour rétablir la paix alors que l'autre implique la nécessité de subir quelque chose de négatif pour compenser.

<sup>180</sup> La proclamation de la mort de Jésus forme le cœur de la proclamation chrétienne qui caractérise plusieurs des livres du Nouveau Testament comme le dit Gourgues (2011, 59-60) : « La proclamation de la mort et de la résurrection de Jésus constitue ainsi le noyau dur de la première proclamation de foi. C'est ce dont témoignent aussi les autres formulaires couramment appelés pré-pauliniens à travers lesquels s'est exprimée la foi chrétienne des origines. Hymnes, confessions de foi ou échos de la prédication primitive, ces fragments de quelques mots ou de quelques lignes, plus ou moins faciles à identifier, se trouvent disséminés et dissimulés ici et là d'un bout à l'autre du Nouveau Testament en particulier dans les lettres, celles de Paul et des autres. »

contenus dans le livre des Actes<sup>181</sup> ainsi que dans l'évangile de Marc<sup>182</sup>. En fait, Craig (2008, 362-363) démontre comment les quatre membres du credo (mort, ensevelissement, résurrection, apparition) reviennent systématiquement dans ces trois sources anciennes :

Tableau 1 : Attestations multiples des grandes lignes du credo

1 Corinthiens 15:3-5	Actes 13:28-31	Marc 15:37-16:7
3 Christ est mort...	28 Sans trouver aucun motif de (condamnation à) mort, ils ont demandé à Pilate de le faire mourir.	15:37 Mais Jésus, ayant poussé un grand cri, expira.
4a il a été enseveli...	29 Ils accomplirent ainsi tout ce qui est écrit de lui, le descendirent de la croix et le déposèrent dans un tombeau.	15:46 Et Joseph, ayant acheté un linceul, descendit Jésus de la croix, l'enveloppa du linceul, et le déposa dans un sépulcre taillé dans le roc. Puis il roula une pierre à l'entrée du sépulcre.
4b il est ressuscité...	30 Mais Dieu l'a ressuscité d'entre les morts.	16:6 Il leur dit : Ne vous épouvantez pas ; vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié ; il est ressuscité, il n'est pas ici ; voici l'endroit où on l'avait déposé.
5 et il a été vu...	31 Il a été vu pendant de nombreux jours par ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à Jérusalem, et qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple.	16:7 Mais allez dire à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée : C'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit.

La mort de Christ par crucifixion répond au critère d'admission embarrassante (critère 3.1.4)<sup>183</sup> et elle est aussi attestée par des groupes hostiles aux chrétiens (critère d'attestation ennemie, 3.1.5). Par exemple, dans la tradition juive, le Talmud Babylonien (*Sanhedrin*

<sup>181</sup> Après avoir examiné les 5 discours des Actes et avoir démontré que Luc se basait probablement sur des sources anciennes à cause de son emploi de certains termes archaïques pour désigner Jésus (comme le Saint, le Juste, le Prince de la vie), Hubaut (2009, 57) conclut en disant : « Ainsi, malgré les variantes dues à la diversité des publics et des circonstances, le noyau de tous ces discours primitifs est commun. On y retrouve les mêmes éléments fondamentaux : mort de Jésus ; sa résurrection par l'action de Dieu le Père ; manifestation du Ressuscité à ceux qui en seront ses témoins ; mission des témoins qui invitent à la conversion pour le pardon des péchés. Nous verrons que c'est exactement le même schéma qu'en l'épître aux Corinthiens 15, 3-5 qui est la plus ancienne confession de foi. Les récits évangéliques, bien que beaucoup plus tardifs, garderont ce schéma. Cette convergence est une garantie de l'historicité des événements. » Ainsi, les autres discours en Actes possèdent le même schéma excepté que l'ensevelissement n'est pas ailleurs qu'en Ac 13. Voir aussi Habermas (2003, 22-23).

<sup>182</sup> Mc 15:44-45 affirme que Pilate a confirmé avec le centurion que Jésus était bel et bien mort avant de remettre le corps à Joseph d'Arimatee (voir aussi Jn 19:31-35). (Craig 2008, 373-374) : « Roman executioners could be relied upon to ensure that their victims were dead. Since the exact moment of death by crucifixion was uncertain, executioners could ensure death by a spear thrust into the victim's side, such as was dealt to Jesus. »

<sup>183</sup> 1 Corinthiens 1:23 : « nous, nous prêchons Christ crucifié ; scandale pour les Juifs et folie pour les païens... »

43a) contient une tradition provenant de la période des tannaïm (entre l'an 70 et 200) affirmant que Jésus pratiquait la magie et la sorcellerie et que c'est pour cette raison qu'il a été pendu<sup>184</sup>. Du côté des Romains, l'historien Tacite écrivit dans les *Annales* (15.44) autour de l'an 115 : « Christus, from which the name [Christians] had its origin, suffered the extreme penalty during the reign of Tiberius at the hands of one of our procurators, Pontius Pilate... » Il est probable que Flavius Josèphe ait également mentionné la mort de Jésus-Christ dans les *Antiquités juives* (18:3), œuvre relatant l'histoire des Juifs écrite autour de l'an 90<sup>185</sup>. La mort de Christ est aussi attestée par la crédibilité des témoignages de son ensevelissement.

### 3.3. L'ensevelissement de Christ

Le deuxième membre du credo affirme simplement « il a été enseveli » (ἐτάφη). Comme nous l'avons vu au chapitre 1 (voir point 1.4.1.1 et 1.4.3.3), la fonction immédiate de ce membre est de confirmer l'objectivité de la mort du Christ. Il est donc pertinent de se demander quelle résonance théologique et historique ce mot possède<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Köstenberger, Kellum, et Quarles (2009, 107-108) : « One of the most important references to Jesus in the Babylonian Talmud states : « On the eve of Passover they hanged Jesus the Nazarene. And a herald went out before him for forty days, saying: 'He is going to be stone, because he practiced sorcery and enticed and let Israel astray. Anyone who knows anything in his favor, let him come and plead in his behalf.' But, not having found anything in his favor, they hanged him on the eve of Passover. » Vers l'an 150, Justin Martyr (*Dialogue avec Tryphon* 69:7) mentionne une partie de cette citation du Talmud comme si cela est quelque chose de bien connu par les Juifs. Dans le contexte d'une discussion sur les miracles de Jésus, Justin écrit ceci : « Ceux qui voyaient ces choses arriver disaient que c'était des visions magiques, car ils ont osé soutenir qu'il était mage et qu'il 'égarait le peuple'. Mais lui, il accomplissait toutes ces choses pour persuader à ceux qui devaient dans l'avenir croire aussi en lui » (Martyr et Archambault (trad.) 1909, 339) De plus, d'autres sources rabbiniques font écho à cette tradition. Pour une analyse de l'histoire de la tradition de cette attestation ennemie, voir Instone-Brewer (2011). Le terme « hanged », pendu en français, vient du grec κρεμάννυμι et représente une expression pointant aussi vers la crucifixion comme l'indique son utilisation en Lc 23:39, Ac 5:30, 10:39, Ga 3:13 (Habermas 1996, 203).

<sup>185</sup> La majorité des manuscrits laissent paraître une interpolation chrétienne qui ne pourrait correspondre à ce que Flavius Josèphe a écrit dans l'original, car il n'était pas chrétien (selon le témoignage d'Origène). Cependant, Scholomo Pines a démontré qu'il est probable que la version originale du passage sur Jésus dans les *Antiquités* ressemblait de près à un manuscrit arabe affirmant ceci : « At this time there was wise a man who was called Jesus. His conduct was good and (he) was known to be virtuous. And many people became his disciples. Pilate condemned him to be crucified and to die. But thoses who had become his disciples did not abandon his discipleship. They reported that he had appeared to them three days after his crucifixion, and that he was alive; accordingly, he was perhaps the Messiah, concerning whom the prophets have recounted wonders » (Habermas 1996, 193-194).

<sup>186</sup> Bien que ce membre ne soit pas suivi de la mention « selon les Écritures », il est intéressant de remarquer qu'És 53 mentionne, au v. 9, la mise au tombeau du Serviteur : « On a mis sa tombe (LXX : ταφῆς) parmi

### 3.3.1. La théologie liée à l'ensevelissement de Christ

Y a-t-il une dimension théologique derrière l'affirmation « il a été enseveli » ? Si le mot *θάπτω* (j'ensevelis) n'apparaît pas ailleurs dans le NT outre que pour désigner l'enterrement d'un cadavre, le verbe composé *συνθάπτω* (j'ensevelis avec) est quant à lui utilisé en Rm 6:3-4 et Col 2:12. Dans les deux cas, ces passages possèdent une dynamique théologique rappelant le credo. Il est intéressant de remarquer qu'ils contiennent probablement une tradition préépistolaire commune servant de confession baptismale<sup>187</sup>.

En Rm 6:1-4, Paul utilise la même séquence que le credo l'appliquant aux chrétiens sur le plan spirituel et existentiel : « nous qui sommes morts au péché<sup>188</sup> » (v. 2), « nous avons été ensevelis avec lui dans la mort par le baptême » (v. 4), « afin que, comme Christ est ressuscité<sup>189</sup> d'entre les morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie » (v. 4). L'accent est mis sur l'union avec le Christ et la correspondance

---

les méchants, son sépulcre avec le riche, quoiqu'il n'ait pas commis de violence et qu'il n'y ait pas eu de fraude dans sa bouche. »

<sup>187</sup> Kloppenborg (1978, 367) pointe la ressemblance entre *συνετάφημεν ὄν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος* de Rm 6:4 et *συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ* de Col 2:12. Il déduit que le credo devait être utilisé, entre autres, en contexte baptismal : « As a summary of faith, 1 Cor 15:3b-5 probably had other applications in the early Church. A eucharistic setting is probably to be excluded since only v. 3b would be appropriate. A baptismal setting is, however, suggested by two other Pauline texts, Rom 6:3-4 and Col 2:12. » Fusco (2001, 82), quant à lui, indique que l'expression « ignorez-vous que » est un indicateur de tradition pré-épistolaire sur la base du critère de présupposé rhétorique. Cela fonctionne aussi comme une formule d'introduction. Si Paul s'adresse aux chrétiens de Rome, qu'il n'a jamais rencontrés, d'une manière telle qu'ils sont censés savoir que le baptême équivaut à être enseveli avec Christ dans sa mort, alors il est raisonnable de penser qu'il s'agit effectivement d'une tradition préépistolaire.

De plus, le contexte environnant de ces deux passages fait appel à la notion de tradition. En Rm 6:17, Paul affirme : « Mais grâce à Dieu, après avoir été esclaves du péché, vous avez obéi de cœur à la règle de doctrine qui vous a été transmise (*παρεδόθητε τύπον διδασχῆς*). Eriksson (1998, 75) commente en disant : « Here the Christian teaching is more than doctrine. It is a way of life, a living tradition, to which the Roman Christians have become obedient, and it stands as a contrast to their former obedience to sin. » Il poursuit en note de bas de page : « Paul had not himself visited the church in Rome, but he presupposes that the transmission and reception of (and obedience to) tradition constitutes Christian congregations. »

En Col 2, on remarque l'appel aux traditions réalisé quelques versets avant celui qui nous intéresse : « 6 Ainsi, comme vous avez reçu (*παραλαμβάνω*) le Christ-Jésus, le Seigneur, marchez en lui ; 7 soyez enracinés et fondés en lui, affermis dans la foi d'après les instructions qui vous ont été données et abondez en actions de grâces. » Et cela entre en contraste avec les traditions (*παράδοσις*) des hommes (v. 8). Eriksson (1998, 75) explique : « This usage of *παραλαμβάνειν* with Christ as the object appears to be shorthand for a Christ-tradition. Receiving Christ and the Christ-tradition are seen as synonymous concepts. According to the next verse, the Christ-tradition is a living tradition, received at conversion, which is contrasted to the empty deceit of the 'traditions of men.' »

<sup>188</sup> Remarquez comment la séquence *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* ressemble à celle du credo *ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*.

<sup>189</sup> *Ἐγείρω*, même verbe que dans le credo.

des étapes de son œuvre salvifique avec la vie du croyant. Il est intéressant de noter que cette même union et cette correspondance se retrouvent implicitement et explicitement dans l'argumentation de Paul en 1 Co 15<sup>190</sup>. En Rm 6, cette correspondance est spiritualisée et ses implications éthiques sont mises en lumière : nous ne devons plus pratiquer le péché, mais vivre comme le Christ a vécu (marcher en nouveauté de vie)<sup>191</sup>. En 1 Co 15, cette correspondance est eschatologique : plus tard, les chrétiens ressusciteront comme Christ est ressuscité. Cela a aussi des implications éthiques comme nous l'avons vu au ch. 2.

N'est-il pas plausible de penser que cette appropriation théologique primitive de l'ensevelissement du Christ, inscrite dans la pratique ancienne du baptême, écho au credo corinthien, renforce l'historicité de cet événement lié à la fin de la vie du Christ ?

### 3.3.2. L'historicité de l'ensevelissement de Christ

Nous sommes maintenant rendus à l'étape d'examiner l'historicité de l'ensevelissement du corps de Jésus. Cet élément du credo, de concert avec la question de l'historicité de la découverte du tombeau vide, est l'un des points les plus débattus<sup>192</sup>. En fait, les deux sont intrinsèquement liés : si le récit de l'ensevelissement du corps de Christ par Joseph d'Arimatee est historique, alors il est hautement probable de penser que la découverte du tombeau vide est historique, car l'emplacement du tombeau était alors connu (Craig 2008, 361)<sup>193</sup>. Dans cette section, je présente quatre arguments pour l'historicité de

---

<sup>190</sup> Rm 6:5 « En effet, si nous sommes devenus *une même plante avec lui* par la conformité à sa mort, nous le serons aussi *par la conformité à sa résurrection* » possède la même notion d'union et de correspondance à la vie du Christ que 1 Co 15:21 « Christ est ressuscité d'entre les morts, il est les prémices de ceux qui sont décédés. » Si la correspondance est claire dans ce dernier passage, l'union spirituelle au Christ est quant à elle présupposée.

<sup>191</sup> On peut cependant se demander si le v. 5 renvoie à la résurrection eschatologique puisque Paul emploie le futur ἐσόμεθα. Bien que cela soit possible, le contexte semble plutôt indiquer que nous devons lire le v. 5 encore de manière spirituelle et actuelle : si nous sommes vraiment morts avec Christ, alors nous marcherons aussi en nouveauté de vie présentement.

<sup>192</sup> Habermas (2005, 140-141) : « From the study mentioned above, I have compiled 23 arguments for the empty tomb and 14 considerations against it, as cited by recent critical scholars. (...) Of these scholars, approximately 75 per cent favor one or more of these arguments for the empty tomb, while approximately 25 per cent think that one or more arguments oppose it. Thus, while far from being unanimously held by critical scholars, it may surprise some that those who embrace the empty tomb as a historical fact still comprise a fairly strong majority. »

<sup>193</sup> Soit par les autorités juives par l'entremise de Joseph (ainsi que les personnes qui l'ont aidé, car il n'a certainement pas fait cela seul) et possiblement aussi par les femmes disciples.

l'ensevelissement du corps de Jésus par Joseph d'Arimatee et la découverte du tombeau vide par des femmes de l'entourage de Jésus.

### **3.3.2.1. Attesté de façon multiple et indépendante**

Premièrement, l'ensevelissement du corps de Christ est attesté de façon multiple et indépendante. Cet épisode est mentionné dans le credo corinthien, dans les discours des Actes des Apôtres ainsi que dans les quatre Évangiles<sup>194</sup>. De plus, l'ensevelissement du corps de Jésus est présupposé dans les développements théologiques de Paul en Rm 6:2 et Col 2:12. Comme ces différentes sources ont des styles littéraires différents, nous pouvons dire que l'ensevelissement est attesté par différentes formes littéraires : une tradition kérygmatique en 1 Co, des discours en Actes, des récits dans les évangiles ainsi que des traditions de type baptismale dans des développements théologiques.

### **3.3.2.2. Une forme d'attestation ennemie**

Deuxièmement, tout indique que l'ensevelissement du cadavre de Jésus par Joseph d'Arimatee est historique. Joseph est mentionné dans les quatre évangiles ainsi que dans l'*Évangile de Pierre* (2:3-5) comme celui qui prit soin du corps de Jésus (Bock 2012, 206). Comme il était membre du Sanhédrin, il est fort improbable que les premiers chrétiens aient inventé une histoire dans laquelle une personne parmi les autorités juives, qui ont orchestré injustement la mort de Jésus, prenne soin du cadavre du Seigneur<sup>195</sup>. Cela est d'autant plus vrai qu'au premier siècle, on voit une tendance grandissante à mettre le blâme sur les Juifs pour la mort de Jésus (Bock 2012, 206). Cela va donc dans le sens de l'attestation ennemie (point 3.1.5). Bien qu'il ne s'agisse pas d'une concession provenant de non-chrétiens hostiles, mais des chrétiens eux-mêmes, il s'agit quand même d'une attestation ennemie, car en réalité, ils admettent ne pas avoir eux-mêmes accompli l'ensevelissement du corps de Jésus comme les disciples de Jean-Baptiste l'ont fait pour leur maître par exemple (Mc 6:29), mais que ce sont ceux qui l'ont mis à mort qui ont

---

<sup>194</sup> 1 Co 15:4, Ac 13:28-31, Ac 2:22-32 (implicitement), Mt 27:57-66, Mc 15:42-47, Lc 23:50-56, Jn 19:38-42.

<sup>195</sup> Mainville (2008, 129-130) : « L'historicité de l'intervention du personnage Joseph ne saurait donc être mise en doute, car il est peu probable que les chrétiens, d'eux-mêmes, auraient attribué ce geste clément à un membre du Sanhédrin qu'ils tenaient responsable de la mort de Jésus. »

accompli ce geste. Notons aussi qu'Arimatee est une localité obscure dont la localisation est incertaine et ne contenant aucun symbolisme (Mainville 2008, 130; Bock 2012, 206). Ce nom est donc difficile à expliquer dans une perspective de développement légendaire ou théologique (comme Bethléem pour la naissance de Jésus par exemple).

De plus, le récit de l'ensevelissement du corps de Jésus par Joseph concorde avec les coutumes et les pratiques religieuses juives de l'époque. Il est vrai que la pratique des Romains à l'égard des crucifiés consistait souvent à les laisser sur la croix pour être mangé par les animaux<sup>196</sup>. Cependant, il est également bien attesté qu'en contexte palestinien, c'était plutôt l'inverse : par respect pour les traditions juives et pour conserver la paix, la norme était que les Romains permettaient aux Juifs d'ensevelir les condamnés à mort sauf en temps de guerre<sup>197</sup>. En effet, on voit en Dt 21:22-23 qu'il est commandé d'ensevelir le cadavre d'une personne ayant subi la peine capitale :

22 Si l'on fait mourir un homme coupable d'un péché passible de mort et que tu l'aies pendu à un bois, 23 son cadavre ne passera pas la nuit sur le bois, mais tu l'enseveliras le jour même, car celui qui est pendu est un objet de malédiction auprès de Dieu et tu ne souilleras pas le territoire que l'Éternel, ton Dieu, te donne pour héritage<sup>198</sup>.

Joseph d'Arimatee s'est fort probablement présenté devant Pilate pour mettre en pratique cette loi<sup>199</sup>. L'ensevelissement de Jean Baptiste par ses disciples, permise par Hérode, est un autre exemple démontrant la politique romaine permissive en temps de paix (Mc 6:14-29).

---

<sup>196</sup> Voir Crossan (1995, 160-163) et Evans (2012, 128-129).

<sup>197</sup> Evans (2012, 129) : « A review of Josephus suggests, to the contrary, that leaving the bodies of the executed unburied was exceptional, not typical. It was, in fact, a departure from normal practice in Jewish Palestine. Peacetime administration in Palestine appears to have respected Jewish burial sensitivities. Indeed both Philo (*Embassy* 300) and Josephus (*Ag. Ap.* 2.73; *J.W.* 2.220) claim that Roman administration acquiesced to Jewish customs. » Les parenthèses sont de moi, mais ces références sont citées par Evans à la même page.

<sup>198</sup> Voir Evans (2012, 119-121) et Dijkhuizen (2011, 119-120) pour un survol des nombreux passages vétérotestamentaires et extra-bibliques (Tobith, Qumrân, Flavius Josèphe, Philon) sur la nécessité sacrée d'ensevelir mêmes les criminels ou les ennemis du peuple d'Israël sur la terre sainte.

<sup>199</sup> Mainville (2008, 121) : « Selon Ac 13, 29-30, ce sont les Juifs hostiles qui le descendent de la croix. Ils auraient demandé la permission de le faire par respect de leur Loi consignée en Dt 21, 22-23. »

### 3.3.2.3. Une admission embarrassante

Troisièmement, le fait que des femmes soient présentées comme celles qui ont découvert le tombeau vide milite pour l'historicité de cet épisode. Il est largement admis que le témoignage des femmes, en milieu juif au premier siècle, avait peu de valeur. Par exemple, dans les *Antiquités juives* (4:15:219) de Flavius Josèphe, on peut lire : « But let not the testimony of women be admitted on account of the inconstancy and presumption of their sex » (Josephus, Whiston, et Maier 1999, 156)<sup>200</sup>. À l'époque, celles-ci n'étaient pas considérées comme des témoins fiables. Lc 24:11 reflète bien cette tendance à n'accorder que très peu de crédibilité aux femmes<sup>201</sup>. Même si nous imaginons que Marc, au milieu des années soixante, pour des raisons apologétiques, invente un récit relatant la découverte du tombeau vide, il ne serait pas stratégique d'y placer des femmes comme premiers témoins de cette découverte (Wright 2003, 607)<sup>202</sup>.

Ainsi, le fait que ce soit des femmes qui, selon les évangiles, aient découvert le tombeau vide milite pour l'historicité du tombeau vide<sup>203</sup>. Il est frappant de constater que

---

<sup>200</sup> Wright (2003, 607 n. 55) cite aussi un certain nombre de références rabbiniques démontrant que le témoignage des femmes n'avait pas de crédibilité : mSheb. 4.1; mRosh haSh. 1.8; bBab. Kam. 88a. Blumell (2007, 307) : « By specifically referring to a 'sole woman' as a witness of the resurrection, Celsus' Jew can further undercut the resurrection since a women's testimony may not have generally been taken as valid in contemporary Judaism, given the evidence from the Mishnah (m. Ros Hag. 1.8). » Blumell (2007, 312 n. 35) précise en note de bas de page : « While the Mishnah was compiled ca. 220 C.E., it doubtless contains earlier material, although just how old certain strands of the material are is difficult to determine. » Sur la perspective dégradante des femmes au 1<sup>er</sup> siècle chez les Juifs, voir aussi Philon d'Alexandrie (*On the Giants*, 1:4-5) où il affirme que les femmes sont le produit et le reflet de parents brisés, efféminés, remplis de passions, de méchanceté et n'ayant pas de vertu contrairement aux hommes qui suivent la raison, sont parfaits, sont masculins et qui donnent naissance à des fils (Alexandria et Yonge (trad) 1993, 152) !

<sup>201</sup> « 10 C'étaient Marie-Madeleine, Jeanne, Marie (mère) de Jacques et les autres avec elles le dirent aux apôtres, 11 mais *ces paroles leur apparurent comme une niaiserie et ils ne crurent pas ces femmes.* »

<sup>202</sup> Dunn (1985, 65) : « That being so, we must conclude that a testimony in which women are presented as the primary witnesses must be based on sound fact. A contrived narrative would hardly have given the leading testimony to women. (...) The only good reason for attributing the report of the empty tomb to women is that this was the way it was remembered as having actually happened. » Evans (2005, 11) : « The story of the women who witness Jesus' burial and then return early on Sunday to anoint his body smacks of historicity. It is hard to see why relatively unknown women would feature so prominently in such an important story, if what we have here is fiction. But if the women's intention is to mourn privately, as Jewish law and custom allowed, and, even more importantly, to note the precise location of Jesus' tomb, so that the later gathering of his remains for burial in his family tomb is possible, then we have a story that fits Jewish customs, on the one hand, and stands in tension with resurrection expectations and supporting apologetics, on the other. » Voir aussi Siniscalchi (2014, 187).

<sup>203</sup> Cependant, certains sont en désaccord. Setzer (1997, 261 n. 8) : « Discussions of whether or not women's witness was legally valid seem out of place since this is hardly a legal context. Furthermore, the work of Judith Romney Wegner has shown that even in later rabbinic law, women's witness was valid in some



le credo passe sous silence l'apparition aux femmes, qui, selon les évangiles, sont les premières à avoir été témoins de la résurrection du Christ. Pourquoi une telle omission ? La plupart des spécialistes voient une confirmation de la nature embarrassante liée à un tel fait. S'il est facile d'éviter de la mentionner dans une liste pour ne pas s'attirer la suspicion, cela est plus difficile en contexte narratif où on relate comment les choses se sont passées.

Certains vont toutefois déduire de cette absence que l'apparition aux femmes n'est pas historique. D'après Mainville (2008, 131-132), il était « impossible » d'attribuer la découverte du tombeau vide à des hommes, car les disciples masculins de Jésus avaient tous fui en Galilée, fait connu par tous et qui serait corroboré par les christophanies localisées en Galilée. Ce terme « impossible » me semble nettement exagéré. Était-il vraiment impossible de trouver un autre disciple que les Douze ? Pourquoi pas l'un des remplaçants de Juda, à savoir « Joseph appelé Barsabbas, surnommé Justus, et Matthias » (Ac 1:23) ? Pourquoi pas Joseph d'Arimatee lui-même que les autres évangiles affirment être un disciple de Jésus en plus d'être membre du Sanhédrin ? Ou Nicodème ? Ou Cléopas ou un disciple sans nom comme celui qui l'accompagnait sur le chemin d'Emmaüs (Lc 24:18) ? L'auteur de Marc avait-il si peu d'imagination ? Dire qu'il était « impossible » d'attribuer cette légende à d'autres disciples masculins est à mon sens très peu convaincant. En plus, Luc, qui écrivit environ dix ans après Marc, mentionne non seulement que les disciples étaient encore à Jérusalem le dimanche de Pâque, mais que Pierre lui-même a été voir si le tombeau était réellement vide (Lc 24:12)<sup>204</sup>. Or, s'il était « impossible » pour Marc de placer un personnage masculin dans cet épisode vers l'an 65, comment cette impossibilité s'est-elle réglée en l'espace de dix ans ? Il est beaucoup plus raisonnable de conclure que ce sont des femmes qui ont découvert le tombeau vide parce que cela s'est réellement passé ainsi. Si ce fait embarrassant peut être passé sous silence dans une liste d'apparitions comme 1 Co 15, il ne peut pas être évité lorsque vient le temps de raconter comment tout cela a commencé<sup>205</sup>.

---

contexts (Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah [New York: Oxford University Press, 1988]). »

<sup>204</sup> Lc 24:24 sous-entend que Pierre n'était pas seul à aller vérifier si le tombeau était vide. Cette mention plurielle est cohérente avec Jn 20:3-8 qui dit que Pierre y est allé avec Jean.

<sup>205</sup> Sur l'absence de l'apparition aux femmes en 1 Co 15, Wright (2003, 607) affirme : « the tradition which Paul is quoting, precisely for evangelistic and apologetic use, has carefully taken the women out of it so that it can serve that purpose within a suspicious and mocking world. »

#### 3.3.2.4. Cohérence avec d'autres faits

L'ensevelissement du corps de Christ ainsi que la découverte de son tombeau vide sont cohérents avec le fait que c'est à Jérusalem que les premiers chrétiens commencèrent à prêcher l'Évangile et avec le fait que la première controverse entre Juifs et chrétiens présuppose le fait du tombeau vide (Habermas 2003, 23).

L'un des faits les plus extraordinaires du christianisme primitif est que les premiers chrétiens ont commencé à annoncer la bonne nouvelle de la mort et de la résurrection de Christ dans la même ville où leur maître avait été crucifié, à Jérusalem (Craig 2008, 361). Le point est celui-ci : si ce sont les autorités juives (le Sanhédrin) qui se sont occupées d'ensevelir le corps de Jésus comme nous l'avons vu, alors ils avaient une occasion en or de réfuter les affirmations des chrétiens.

Dijkhuizen (2011, 119) et Crossan (1991, 394) pensent que Joseph d'Arimatee s'est assuré d'ensevelir le corps de Jésus et des deux autres suppliciés, mais que les corps ont été confondus, de sorte que par la suite, ceux qui se préoccupaient de Jésus ne savaient pas où son corps se trouvait et ceux qui le savaient ne s'en préoccupaient pas. Le problème avec cette thèse est qu'elle est incohérente avec d'autres faits bien attestés (point 3.1.11). Le fait que les premiers chrétiens ont commencé à prêcher l'Évangile dans la même ville où Jésus fut crucifié et enseveli fait en sorte qu'il est hautement improbable que le Sanhédrin ne s'en préoccupait pas (nous avons vu, entre autres, que Paul a reçu le credo de Céphas et Jacques à Jérusalem vers l'an 36). Même si le corps de Jésus avait été jeté dans une fosse commune, ce qui est improbable, mais même si c'était le cas, alors il aurait suffi au Sanhédrin de faire appel au témoignage de Joseph d'Arimatee ou des personnes qui l'ont aidé à ensevelir le corps de Jésus pour jeter le doute sur toute cette affaire :

To use Crossan's words, those 'who knew where Jesus had been put but did not care' would have been made to care in the context of the earliest preaching in Jerusalem of a resurrection. Those who had supposedly disposed of the body merely would have needed to say that they put Jesus' body into a specific location or that they dumped it with all the others (Bock 2012, 205).

La première controverse entre les juifs et les chrétiens aurait alors tourné autour de l'impossibilité de vérifier le tombeau vide ou l'identité du cadavre (Craig 2008, 362). Plutôt, ce que nous voyons en Mt 28:11-15, c'est que la première controverse entre Juifs et chrétiens suppose que le tombeau était réellement vide : « The allusion to burial in part

also address the earliest theory which sought to deny the resurrection on the grounds of the theft of the body (Matt 28:13; Origen, *Against Celsus*, 2:56) » (Thiselton 2000, 1193). Il est clair que l'hypothèse selon laquelle les disciples avaient volé le corps de Jésus, hypothèse expliquant que le tombeau de Jésus était vide, était déjà largement connue au temps où l'évangile de Matthieu a été rédigé (Dunn 1985, 67). Derrière l'évangile de Matthieu, on peut cerner une controverse ressemblant à ceci :

Christian: 'The Lord is risen!'

Jew: 'No, his disciples stole away his body.'

Christian: 'The guard at the tomb would have prevented any such theft.'

Jew: 'No, his disciples stole away his body while the guard slept.'

Christian: 'The chief priests bribed the guard to say this' (Craig 1984, 1).

La première controverse entre les Juifs et les chrétiens présuppose donc que le tombeau était vide et qu'il était gardé par les Juifs, car les soldats retournent vers les principaux sacrificateurs en Mt 28:11 (Craig 1984, 5). C'est encore la même controverse qui caractérise les rapports entre Juifs et chrétiens vers le milieu du 2<sup>e</sup> siècle. C'est ce que l'on voit chez Origène dans son livre *Dialogue avec Tryphon* (108:2) :

Or non seulement vous n'avez pas fait pénitence lorsque vous avez appris qu'il était ressuscité d'entre les morts, mais comme je l'ai déjà dit, vous avez élu des hommes de votre choix, vous les avez envoyés sur toute la terre prêcher qu'une hérésie impie, inique s'était levée par l'erreur d'un certain Jésus, galiléen : nous l'avions crucifié, disaient-ils, mais ses disciples, pendant la nuit, l'ont dérobé au tombeau dans lequel on l'avait placé après sa déposition de la croix ; et ils égarent les hommes en disant qu'il est réveillé des morts et monté au ciel (Martyr et Archambault (trad.) 1909, 159-161).

Dunn (1985, 67) résume bien ce point :

A claim made in Jerusalem within a few weeks of his crucifixion, that God had raised Jesus (that is, the body of Jesus) from death, would not have gained much credence had its tomb been undisturbed of the fate of his body known to be otherwise. The absence of any such counter claim in any available literature of the period (Christian or Jewish) is therefore important. (...) The significance is clear : even a Jewish response to the Christian claim did not dispute the testimony about the tomb being empty; on the contrary, the emptiness of the tomb was not a point of controversy, only the explanation of why it was empty.

Bref, nous avons aussi une attestation ennemie concernant le fait que le tombeau était vide et, même si celle-ci date des années 70 ou 80, le fait que l'Évangile était prêché à Jérusalem dès le début des années 30 assure la continuité entre cette description plus

tardive (car autrement, nous aurions vu une autre controverse émergée comme celle basée sur l'impossibilité de vérifier le corps de Jésus).

Pour récapituler l'argument dans son ensemble, nous avons vu qu'il est probable que le cadavre de Jésus a bel et bien été enseveli par Joseph d'Arimatee, membre important du Sanhédrin<sup>206</sup>.

### **3.4. La résurrection de Christ**

Dans un premier temps, nous allons nous arrêter sur la mention « le troisième jour » pour considérer son arrière-plan vétérotestamentaire et les raisons qui ont probablement incité les chrétiens à inclure ces mots dans le credo. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur le débat relatif à la définition du concept de résurrection : Paul concevait-il le corps ressuscité comme physique ou immatériel ? Dans un troisième temps, nous dirons quelques mots sur la question de l'historicité de la résurrection.

#### **3.4.1. La résurrection « le troisième jour »**

Plus tôt, nous avons vu que la mort de Christ pour les péchés est attestée par l'ensemble des Écritures et non par seulement quelques passages ici et là (voir 3.2.1.2). Il en va de même pour le membre du credo « il est ressuscité le troisième jour »<sup>207</sup>. Cependant, deux questions demeurent : y a-t-il des textes vétérotestamentaires qui sont à la base de la formulation du troisième membre du credo ? D'où vient l'importance de la référence au

---

<sup>206</sup> Sur tombeau de Talpiot, voir Dijkhuizen (2011, 115-117), Bock (2012, 206 ; voir aussi n. 19).

<sup>207</sup> Wright (2003, 21) : « Like the scriptural narrative invoked as the world of meaning for 'the Messiah died for our sins', the qualifying phrase here looks back to the scriptural narrative as a whole, not simply to a handful of proof-texts. » Thiselton (2000, 1193) : « according to the scriptures serves as a broad context of understanding and promise, just as it did in the first clause. » Après avoir proposé certains textes bibliques (comme Os 6:2, 2 Rois 20:5 et Ex 19:10-11) derrière la référence au « troisième jour », Harris (2012, 154) conclut : « But again, the plural τὰς γραφάς could refer to the general tenor of OT teaching (cf. Lk 24:46) that God relieves the distress of the righteous 'on the third day,' that is, 'after a brief interval, without delay.' »

Est-ce une partie ou l'entièreté de la phrase des membres 1 et 3 qui est attestée par certaines parties ou la totalité des Écritures ? Fee (2014, 807 n. 71) : « The phrase 'According to the Scriptures' in line 1 only makes sense as modifying the full clause that precedes. By analogy it most likely does so here as well. » Voir aussi Christensen (1990, 101). Mais la pratique des premiers chrétiens, telle qu'on la voit en Ac 2:25-36, démontre que des textes ne parlant pas du troisième jour étaient aussi utilisés pour soutenir que la résurrection était conforme au plan de Dieu (Ps 16:8-11, Ps 110:1). Donc, il faut comprendre que l'ensemble des Écritures atteste la résurrection du Christ le troisième jour ou simplement la résurrection du Christ. Autrement dit, bien que « selon les Écritures » couvre toute la proposition, elle peut aussi se limiter à sa première partie.

troisième jour et comment la comprendre (temporellement, métaphoriquement ou les deux) ?

### 3.4.1.1. L'arrière-plan vétérotestamentaire

Bien que l'expression réfère à l'ensemble des Écritures, plusieurs candidats textuels précis peuvent être derrière ἐγήγεραται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (il a été ressuscité le troisième jour). Le premier d'entre eux, le plus souvent mentionné, est Osée 6:1-2 : « 1 Venez, retournons à l'Éternel ! Car il a déchiré, mais il nous guérira ; Il a frappé, mais il pansera (nos plaies). 2 Il nous rendra la vie dans deux jours ; Le troisième jour, il nous relèvera et nous vivrons devant lui. » Dans la LXX, au v. 2, on peut lire ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσομεθα καὶ ζήσομεθα ἐνώπιον αὐτοῦ. Certains soutiennent qu'Os 6:2 n'est pas cité ailleurs dans le NT pour faire référence à la résurrection de Christ (Wedderburn 1999, 50-51; Fee 2014, 807 n. 68; Craig 1985, 45). Cependant, Deneken (1997, 407) a raison de dire qu'elle est citée en Lc 18:33 : τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται<sup>208</sup>. Comme Wright qui parlait de l'exil et du retour d'exil comme métaphore de mort et de résurrection pour le peuple juif, Murray (2012, 154) explique Os 6:2 de la même manière : « With regard to the resurrection of Christ 'on the third day,' κατὰ τὰς γραφὰς may allude to Hos 6:1-2, where the resurrection of the nation after its 'burial' in exile occurs on the third day. » Fee (2014, 807 n. 68) conclut : « The Hosea text is the most promising in this regard, especially since it has been demonstrated that from a very early time (at least the 2<sup>nd</sup> c.a.d., although probably earlier) the rabbis interpreted this text in terms of resurrection<sup>209</sup>. »

Gn 22:4 représente une autre inspiration probable concernant la mention « le troisième jour » dans le credo<sup>210</sup>. Dans la LXX, on peut lire ceci : τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ

---

<sup>208</sup> Ce verset représente la seule mention indépendante « du troisième jour » dans les termes exacts du credo : τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ. Néanmoins, la présence du verbe ἀνίστημι plutôt que ἐγείρω indique un emprunt s'apparentant davantage à Os 6:2 qu'au credo.

<sup>209</sup> Deneken (1997, 407) : « Il est probable que Os 6, 2 soit en filigrane dans la tradition du troisième jour, même si l'expression 'selon les Écritures' en 1 Co 15, 4 se réfère certainement au motif général du troisième jour, et pas seulement sur le seul verset du prophète Osée. » Si Os 6:2 est un texte majeur ayant inspiré la troisième ligne du credo, la question évidente est alors : pourquoi le credo n'utilise-t-il pas ἀνίστημι plutôt que ἐγείρω ? Vient-il d'une autre recension vétérotestamentaire particulière ? Si oui, laquelle ? Je n'ai pas de réponse à cette question pour l'instant.

<sup>210</sup> Excepté Vermes, Hengel (1981, 35) y fait référence pour parler du rapport entre Gn 22:12 et le formulaire que l'on retrouve en Rm 8:32. Deneken (1997, 408) mentionne aussi que « le *Mishrash Rabba* 56 sur Gn 22, 4 met en lien l'*aqedah* d'Isaac avec le troisième jour, de sorte qu'on peut supposer que la conception

ἀναβλέψας Αβρααμ τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν τὸν τόπον μακρόθεν (Et le troisième jour, Abraham leva les yeux<sup>211</sup> [et] il vit l'endroit de loin). Immédiatement après, au v. 5, Abraham dit à ses serviteurs qu'il reviendra avec Isaac tout en sachant au fond de lui qu'il allait offrir Isaac en holocauste créant ainsi une tension dans le récit.

L'auteur de l'épître aux Hébreux semble avoir vu en cette tension la foi en la résurrection, car il écrit :

C'est par la foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, a offert Isaac. C'est son fils unique qu'il offrait, lui qui avait reçu les promesses 18 et à qui il avait été dit : C'est par Isaac que tu auras une descendance qui porte ton nom. 19 Il comptait que Dieu est puissant, même pour faire ressusciter d'entre les morts. C'est pourquoi son fils lui fut rendu : *il y a là un symbole* (Hébreux 11:17-19).

Bien que l'auteur ne fasse pas référence « au troisième jour » contenu dans le récit de Gn 22, il affirme clairement que ce texte vétérotestamentaire parle de la foi du patriarche en la résurrection. De plus, le contexte littéraire immédiat de ce passage dans l'épître aux Hébreux nous rapproche de l'expression « le troisième jour » par l'entremise de l'accent sur la foi comme étant la vision des choses invisibles. Les deux mots grecs les plus utilisés en Hébreux 11 pour répéter l'idée que la foi est en quelque sorte une vision des choses à venir sont βλέπω<sup>212</sup> et ὀραω<sup>213</sup> (deux verbes voulant dire « je vois »). Ces deux verbes sont aussi présents en Genèse 22:4 (comme nous venons de le voir). Bref, pour Abraham, l'acte de foi en la résurrection se fait le troisième jour. Autrement dit, on pourrait comprendre qu'Isaac ressuscite le troisième jour dans la pensée d'Abraham<sup>214</sup>. C'est dans cette perspective que Deneken (1997, 409-410) considère que Gn 22 est fort probablement derrière le credo à cause de son importance dans la *Midrash Rabba* de Genèse :

La référence au troisième jour, attestée par le Midrash de Gn 22,4, constitue certainement la piste la plus fructueuse. L'*aqedah* d'Isaac a pour les Juifs une

---

néotestamentaire d'une christologie d'Isaac ait pu influencer. Ainsi, le parallèle entre le sacrifice d'Isaac et celui de Jésus serait-il théologiquement renforcé. » Voir aussi Van Buren (1998, 7-8, 20, 42-50). L'association d'idée qui suit m'a été inspirée en partie par Hazakim (2014).

<sup>211</sup> Litt. : il regarda en haut par les yeux. Il y a clairement un accent sur la vue.

<sup>212</sup> Hb 11:1, 3, 7; cf. 10:25.

<sup>213</sup> Hb 11:5, 13, 23, 27.

<sup>214</sup> Certes, certains pourraient utiliser mon argumentation pour affirmer que la foi en la résurrection est « une vision » comme l'auteur d'Hébreux dit. Cependant, une telle reconstruction serait forcée contextuellement, car l'auteur de l'épître aux Hébreux n'incite pas ces auditeurs à développer leur vue spirituelle pour voir que Christ est ressuscité, mais pour persévérer dans la foi en regardant aux promesses que la foi en Jésus contient (cf. Hb 10:25, 35).

importance insoupçonnée, puisqu'elle est à l'origine de la bénédiction d'Israël. Le commentaire midrashique de Gn 22, 4 affirme qu'Abraham leva les yeux vers le Seigneur au troisième jour. Beaucoup voient dans cette tradition l'origine du thème du troisième jour, parce qu'il y a une typologie d'Isaac sous-jacente au Nouveau Testament dans les thèmes de l'agneau de Dieu. C'est à partir de ce thème que le 'troisième jour' devient le jour du salut, c'est-à-dire de l'intervention de Dieu pour épargner Isaac et pour ressusciter Jésus. Mais ce rapprochement thématique n'est significatif que dans la mesure où il se fonde sur une tradition vivante. Or, pour le peuple juif, la bénédiction qui a résulté de l'*aqedah* est à jamais dévolue à Israël en vertu de la théologie de la promesse. Ce moment de salut et de bénédiction a eu lieu le troisième jour. Le rapprochement est fort suggestif. L'*aqedah* signifie la relève de tous les sacrifices sanglants ; la mort de Jésus constitue l'abolition du régime sacrificiel répétitif et vain du Temple.

L'expression τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ se trouve aussi dans d'autres textes vétérotestamentaires ayant une dynamique similaire à Gn 22:4-5, c'est-à-dire en contexte de menace de mort qui dure trois jours dans l'esprit de certains personnages après quoi, le troisième jour, cette menace de mort est remplacée par la continuité de la vie. C'est le cas en Gn 42:17-18 où Joseph fait arrêter ses frères après les avoir accusé d'espionnage. Pendant trois jours, il les fait mettre en prison. Par la suite, le texte dit en Gn 42:18 : « Le troisième jour, Joseph leur dit : Faites ceci et vous vivrez. Je crains Dieu ! » Es 4:16 à 5:1 possède la même dynamique basée dans une menace de mort durant trois jours suivie de l'écartement de cette menace.

Certains pensent qu'il faut voir dans la mention du « troisième jour » une expression qui s'est « enrichie de sens » et qui est venue à désigner « par principe le temps du revirement total et définitif, la servitude et le mal cédant à jamais la place au salut » (Deneken 1997, 404, cf. 409-411). Vermes (2008, 81) affirme que l'expression « le troisième jour » était déjà stéréotypée dans l'AT : « It is likely that the expression ['on the third day'] was chosen because it was a typical Old Testament formula marking seven significant events occurring 'on the third day.' [Gen 22:4; Hos 6:2]... »

Comme nous l'avons vu, És 53 est derrière la formulation du credo en ce qui concerne les deux premiers membres du credo. Qu'en est-il du troisième ? Certes, en És 53, aucune mention du « troisième jour » n'est faite. Mais y a-t-il une référence à la résurrection du Serviteur de l'Éternel ? Gentry (2007, 37) pense que oui :

Among the benefits given to the Servant for his atoning death is no less than resurrection. “There is no doubt,” says C. Westermann, “that God’s act of restoring the Servant, the latter’s exaltation, is an act done upon him after his death and on the far side of the grave.” This must be the meaning of “he will see offspring, he will prolong his days” granted this context and comes to clearest expression in the fourth sentence : “after the painful toil of his soul he will see light.” The expression “to see light” generally refers to some kind of renewal or restoration.

Murray (2012, 154) pense qu’au-delà de la question du contenu derrière « selon les Écritures » pour les membres 1 et 3 du credo, il se trouve l’idée que l’AT sert non seulement à confirmer le kérygme, mais aussi à assurer la continuité de l’action de Dieu dans l’ère nouvelle. La mort et la résurrection font partie du plan éternel de Dieu et donc sont présentes dans les deux ères.

Somme toute, la référence au troisième jour provient de textes vétérotestamentaires ayant une construction narrative marqué par la menace de mort et la libération comme Gn 22:4, 42:18, Est 5:1 et Os 6:2.

#### **3.4.1.2. Les raisons de l’inclusion du « troisième jour » dans le credo**

Pourquoi les chrétiens ont-ils jugé important d’inclure « le troisième jour » dans le credo ? Ils l’ont fait pour une raison historique et théologique. Avant de considérer chacune de ces raisons, il faut noter à quel point diversifiée et ancienne est cette expression.

Dans les évangiles, Marc utilise constamment la phrase μετὰ τρεῖς ἡμέρας (après trois jours) de concert avec le verbe ἀνίστημι (relever) lors des prédictions concernant la résurrection (Mc 8:31, 9:31, 10:33-34 ; voir aussi Mc 14:58, 15:29 qui sont similaires, mais sans le verbe et avec une autre préposition que le μετὰ). Pour les mêmes prédictions, Matthieu emploie toujours τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ avec ἐγειρω (Mt 16:21, 17:22-23, 20:18-19). Luc, quant à lui, ne contient que deux de ces prédictions. La première possède une construction identique à celle de Matthieu (Lc 9:22) et la deuxième se rapproche de la formulation du credo avec τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ bien que le verbe employé soit ἀνίστημι (alors que le credo emploie ἐγειρω).



Tableau 2 : Le troisième jour dans le NT

1 Co 15 : ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ		
Marc	Matthieu	Luc / Actes
8:31 : μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι	16:21 : τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι	9:22 : τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι
9:31 : μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται	17:23 : τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται	
10:34 : μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται	20 :18 : τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται	18:33 : τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται
14:58 : διὰ τριῶν ἡμερῶν	12:40 : τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας	24:7 : τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι
15:29 : ἐν τρισὶν ἡμέραις	27:40 : ἐν τρισὶν ἡμέραις	24:46 : ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
	27:63 : Μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι	
	27:64 : ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας	Ac 10:40 : τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
Jean 2:19 : ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν		

Il est frappant de constater à quel point ces mentions liées au « troisième jour » sont diversifiées. Selon Novakovic (2012, 119), certains spécialistes y voient deux traditions (une affirmant que Jésus est ressuscité « après trois jours » et une autre « le troisième jour »). D'autres considèrent qu'il s'agit là d'expressions synonymiques. Novakovic (2012, 119) conclut avec une observation intéressante : « Regardless of how one explains the genesis of the Markan tradition, editorial changes in Matthew and Luke show a clear tendency to adapt Mark's wording to the traditional formula preserved in 1 Cor 15:4<sup>215</sup>. » Je pense que cela implique que l'expression μετὰ τρεῖς ἡμέρας présente en Marc et Matthieu est probablement plus ancienne que celle que l'on trouve dans le credo, car autrement, il aurait été probable de voir une uniformisation avec le credo dès l'évangile de Marc (comme on le voit en Matthieu et Luc).

Comme nous l'avons vu en début de section, le motif du troisième jour a fort probablement été inclus pour une raison historique, c'est-à-dire chronologique. D'après certains exégètes, la mention du troisième jour a fait son entrée dans le credo, car c'est trois jours après la crucifixion que Christ est ressuscité, comme le racontent les évangiles. Or, il

<sup>215</sup> Voir aussi Deneken (1997, 404).

faut souligner que, si cela ne correspond pas avec notre façon moderne de compter, cela correspond avec la façon juive de compter. Ces derniers considéraient que même une partie d'une journée représentait un jour (Novakovic 2012, 120)<sup>216</sup>. Cette lecture concorde avec les autres traditions à propos de la découverte du tombeau vide « le premier jour de la semaine » (τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων en Mc 16:2 ; τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων en Lc 24:1 et Jn 20:1 ; εἰς μίαν σαββάτων en Mt 28:1)<sup>217</sup>. Cette formule devait aussi être très ancienne pour qu'aucun évangéliste ne succombe à la tentation de commencer l'épisode de la découverte du tombeau vide et des apparitions par « le troisième jour »<sup>218</sup>.

De plus, que les premiers chrétiens aient découvert le tombeau vide et qu'ils aient eu des apparitions le troisième jour après la crucifixion, si l'on compte inclusivement chaque jour, explique non seulement la présence de cette précision temporelle dans le credo, mais aussi le fait que les premiers chrétiens aient commencé à se réunir les dimanches (le premier jour de la semaine) plutôt que les samedis, comme on le voit en Ac 20:7 et 1 Co 16:2 (cf. Ap 1:10, *Didachée* 14:1) (Wright 2003, 322). La mention « le troisième jour » renforce donc aussi l'historicité de l'ensevelissement et du tombeau vide, car cela constitue une convergence entre le credo, les récits évangéliques et la pratique chrétienne de l'église primitive<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> Vermes (2008, 81) : « One should also take into account that, according to rabbinic reckoning, part of a day or night counted like as a full day or night (yShabbath 2a; bPesahim 4a). »

<sup>217</sup> Novakovic (2012, 120 n. 14) énumère dix auteurs faisant ce lien entre les deux traditions. Six de ces auteurs sont allemands et quatre anglophones dont Craig (1985, 42-49) et Fee (2014, 806). À cette liste, nous pouvons ajouter Garland (2003, 686) : « 'the third day' is a historical reminiscence that goes back to the discovery of the empty tomb on the third day (Héring 1962: 160; Wolff 1996: 365). » Novakovic (2012, 121 n. 19) contre-argumente cependant en affirmant ceci : « To speak of the discovery of the empty tomb on the third day is imprecise because the third-day motif is not associated with the tradition of the empty tomb in the earliest writings. » Cependant, le credo affirme que Christ est ressuscité le troisième jour et sa séquence implique le tombeau vide. Même s'il ne l'impliquait pas, la concordance de la série crédale (Christ est mort, a été enseveli et, le troisième jour, il est ressuscité et a été vu) avec les récits des évangiles contenant les quatre mêmes étapes narratives dans la même chronologie représente des attestations multiples et indépendantes dont la convergence est difficile à nier. Demander que le lien soit fait explicitement dans les traditions préépistolaires est encore un argument basé sur le silence qui ne peut pas renverser les données qui sont devant nous.

<sup>218</sup> Bode (1970, 118) : « it would seem more likely that if the empty tomb tradition were the source of the three day motif, it would make use of the three day phrasing. But the only mention of the motif is in the redactional work of Luke. »

<sup>219</sup> Van Buren (1998, 20-21, 24) affirme que le troisième jour pourrait symboliser la manifestation de la miséricorde de Dieu après un temps d'épreuve d'une longueur indéterminée tout en restant ouvert à ce que cela représente aussi une précision temporelle sur les événements de Pâque. Il est vrai que « le troisième jour » peut symboliquement faire référence à la délivrance divine après un temps d'épreuve comme en Os

Il est également possible que la mention du « troisième jour » ait été inspirée des prédictions de Jésus concernant sa mort et sa résurrection. Dans l'évangile de Matthieu, on aperçoit Jésus faire une prédiction dans des termes qui semblent authentiques à cause de la difficulté que cela génère pour les chrétiens. Moyise (2010, 45) explique :

[Mt 12:40-41] looks like it derives from the Church's proclamation of the death and the resurrection of Jesus as the focal point of salvation and judgment. However, the tradition (1 Cor. 15:3-4) was that Jesus rose on the third day (counting Friday as the first day), which makes the time period ('three days and three nights') incorrect. Matthew uses 'on the third day' in each of the Passion predictions (Matt. 16.21; 17.23; 20.19), and so it is unlikely that he would invent a saying that contradicts this<sup>220</sup>.

Fee (2014, 806) entrecroise la tradition de 1 Co 11:23-25 où Jésus annonce sa mort et lui donne une signification théologique avec la phrase énigmatique « détruisez ce temple et après trois jours, je le rebâtirai » (Mc 14:58 // Mt 26:61 ; Mc 15:29 // Mt 16:21 ; Ac 6:14 ; Jn 12:18) pour dire que c'est à cause de leur propre expérience de la résurrection de Christ « le troisième jour » et à cause du souvenir de ces paroles de Jésus que la mention du « troisième jour » a fait son entrée dans le credo<sup>221</sup>.

Comme nous l'avons vu dans le point précédent, le « troisième jour » possède également une connotation théologique. Deneken (1997, 403-413) a raison de soutenir que cette expression a été incluse dans le credo pour une raison chronologique et théologique : « Le 'troisième jour' n'est pas seulement chronologique, mais une affirmation théologique qui se fonde sur l'attente exprimée dans la littérature juive contemporaine de Jésus. (...) Il désigne le temps du salut, du redressement » (Deneken 1997, 411).

---

6:2, mais il me semble que cette lecture soit plus tardive que celle présente dans les récits historiques (Genèse, Exode, Esther, etc.) où il s'agit premièrement d'un marqueur temporel. Je pense donc que l'interprétation dépend du contexte littéraire.

<sup>220</sup> Les crochets sont de moi. Voir aussi Fee (2014, 807 n. 72).

<sup>221</sup> Sur les trois jours suivant la mort dans la littérature rabbinique, voir Evans (2012, 117).

### 3.4.2. La conception paulinienne de la résurrection

Deux questions seront abordées dans les prochaines lignes. Premièrement, quelle charge théologique contient l'idée de la résurrection du Christ pour les croyants selon Paul ? Deuxièmement, dans la perspective paulinienne, en quoi consiste la nature des corps ressuscités ?

#### 3.4.2.1. Ressusciter avec Christ : déjà, mais pas encore

Première question. 1 Co 15 rend manifeste que la résurrection du Christ a des implications eschatologiques importantes pour les croyants. Comme nous l'avons vu au ch. 2 (voir point 2.2.4), l'objectif des v. 12-34 concerne précisément le lien entre la résurrection du Christ et celle des chrétiens comme fondement de l'espérance chrétienne : « il est les prémices de ceux qui sont décédés » (1 Co 15:20). Cette lecture eschatologique est liée à la dimension corporelle. Comme Christ a été « réveillé » trois jours après sa mort, les chrétiens décédés le seront aussi éventuellement : « Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance » (1 Co 6:14 ; cf. Rm 8:11). Nous pouvons donc dire qu'il y a une correspondance eschatologique entre la résurrection corporelle du Christ et celle des croyants. C'est la dimension « pas encore » de la résurrection liée à la foi au Christ.

Cependant, la théologie paulinienne affirme en même temps que la résurrection est une réalité actuelle pour le croyant : « ... it is a mistake to regard the giving of eternal life merely as an end-time event involving the resurrection of the physical body. The phrases *now, but not yet* or *already, but not yet* have been used by scholars to refer to phenomena which have a present-day application and an end-time fulfillment. This notion can also be applied to the resurrection of the believers » (Good 2007, 93, 96 n. 1). Toutefois, la réalité actuelle de la résurrection doit être considérée dans sa dimension spirituelle comme on le voit en Rm 6:4 : « Nous avons donc été ensevelis avec lui dans la mort par le baptême, afin que, comme Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie<sup>222</sup>. » Comme nous l'avons vu au ch. 2 (point 2.2.5),

---

<sup>222</sup> Cf. Rm 6:1-11, par le symbole du baptême, établit une correspondance entre Jésus et le chrétien concernant la mort, l'ensevelissement et la résurrection. Or, comme le dit Gignac (2014, 246-247), cette résurrection a des implications actuelles et futures : « Or, la vie du chrétien, à l'image du baptême, reflète le parcours du Christ, avec une énumération d'au moins sept conséquences : 1/ aujourd'hui, il nous faut marcher en nouveauté de vie (v. 4) ; 2 / demain, nous serons ressuscités (v. 5.8)... Particulièrement, la résurrection est

c'est probablement ce « double entendre » concernant le lien entre la résurrection de Christ et celle des croyants qui a contribué, entre autres, à faire penser aux Corinthiens qu'il n'y a pas de résurrection *d'entre les morts* (Montague 2011, 262).

La résurrection du Christ a donc une double charge théologique dans la pensée paulinienne. Elle renvoie autant à l'exigence de vivre comme si nous étions déjà au paradis en quelque sorte (aspect spirituel) et à l'espérance de la résurrection corporelle des chrétiens qui est encore à venir.

### 3.4.2.2. Nature des corps ressuscités

Deuxième question : en quoi consiste la nature des corps ressuscités dans une perspective paulinienne ? D'abord, faisons quelques observations textuelles. Le verbe employé pour parler de la résurrection du Christ dans le credo est un parfait indiquant le résultat continu de l'action qui a été performée (Wright 2003, 321) : Christ a été ressuscité et l'est encore. De plus, il s'agit d'un passif divin, ce qui implique que c'est Dieu qui a ressuscité Christ (cf. 15:15)<sup>223</sup>. Le cadrage du credo en 1 Co 15 démontre que Paul conçoit la résurrection du Christ comme étant l'acte du Créateur, comme une sorte de création 2.0, une primeur signifiant la victoire sur la mort (voir ch. 2 point 2.2.4). La résurrection de Christ ne saurait donc être assimilable aux autres « résurrections temporaires » ailleurs dans la Bible. Celles-ci sont en quelque sorte des réanimations, des revivifications, des ressuscitations. Elles constituent un retour au corps mortel tandis que la résurrection de Christ constitue non seulement le retour au corps, mais une transformation de celui-ci. Mais en quoi consiste cette transformation plus précisément ?

Au ch. 2 (section 2.2.4), nous avons répondu en partie à cette question : d'un côté, il est semé corruptible (c'est-à-dire sujet à la détérioration physique), méprisable, plein de faiblesse et naturel (*ψυχικόν* ; litt. : psychique) ; de l'autre côté, il ressuscite incorruptible (non sujet à la détérioration), glorieux, plein de force et spirituel (*πνευματικόν*). Dire que

---

tantôt présentée comme déjà réalisée (v. 4.11), tantôt comme à venir (v. 5.8). » (Voir aussi Gignac 2014, 249.)

<sup>223</sup> Brown (1973, 79-80) : « In some twenty passages the NT makes it clear that God the Father (subject) raised Jesus (object) from the dead. The earliest Christian tradition attributed the agency in the resurrection to the heavenly Father. (...) By the A.D. 90's, if not before, christology had developed to such a point that the Fourth Evangelist could state that Jesus and the Father act by the same divine power (John 10:30) and that therefore it could be said that Jesus rose by his own power (10:17-18). »

le corps ressuscité sera spirituel et que nous « porterons l'image du céleste » (cf. 1 Co 15:44-49) a cependant mené à une question sur laquelle nous devons nous pencher : est-ce que le corps ressuscité est immatériel ou matériel<sup>224</sup> ?

Une première position consisterait à dire que le corps ressuscité est immatériel. Par exemple, Moyise (2010, 17-8) interprète le corps spirituel comme signifiant la non-matérialité du corps ressuscité :

Paul's point is that since God gave an appropriate 'flesh' to animals, fish and birds so that they could flourish in their respective environment, the same will be true of the afterlife : 'So it is with the resurrection of the dead.' This is not a materialistic concept of the afterlife, for Paul calls it a 'spiritual body' (soma pneumatikos), which he distinguishes from an ordinary 'physical body' (soma psychikos)<sup>225</sup>.

Cette perspective confond l'aspect charnel et l'aspect psychique des corps ressuscités dont parle 1 Co 15:44. Comme l'indique Ware (2014a, 832) :

However, the adjective that Paul here contrasts with πνευματικός is not σάρκινος (cognate with σάρξ), referring to the flesh, but ψυχικός (cognate with ψυχή), referring to the soul. This adjective is used in texts outside the NT, without exception, with reference to the properties or activities of the soul. Modifying σῶμα as here, with reference to the present body, the adjective describes this body as given life or activity by the soul. The adjective has nothing to do with body's composition but denotes the source of the mortal body's life and activity.

Ψυχικόν ne dénote donc pas l'aspect physique et matériel du corps, mais la source de sa vie. Et comme nous l'avons vu au point 2.2.2, en 1 Co 2:10 – 3:4, les spirituels (πνευματικόν) reçoivent les choses de Dieu par l'Esprit ce qui suscite des changements éthiques dans leur vie, notamment dans leurs rapports sociaux. Les spirituels sont ceux qui

---

<sup>224</sup> Brown (1973, 70 n. 121) : « It is not really accurate to claim that the NT references to the resurrection of Jesus are ambiguous as to whether they meant bodily resurrection – there was no other kind of resurrection. Ambiguity arises only about the kind of body involved (earthly, celestial, etc.). »

<sup>225</sup> Voir aussi Brown (1973, 85-87). Ce dernier affirme que Lc 24:39, Jn 20:27 et 21:10-13 sont des textes plus tardifs présentant le Ressuscité corporellement et physiquement. Quelle distinction fait-il entre une résurrection corporelle et une résurrection physique ? Une résurrection corporelle est le corps transformé dans la sphère eschatologique (« the risen body is transformed to the eschatological sphere ») alors qu'une résurrection physique posséderait les caractéristiques naturelles propre à l'existence temporelle (« a body that... has all the natural or physical characteristics that marked its temporal existence » (Brown 1973, 85). Cependant, Brown reconnaît que ψυχικόν peut être traduit par « naturel » ou « animal », mais à cause de 1 Co 15:50, il opte pour l'interprétation « physique ». Je pense qu'une analyse du contexte littéraire de 1 Co 15 et de 1 Co (comme j'ai fait dans le ch. 2) favorise l'interprétation du mot ψυχικόν comme pointant vers l'aspect « animal » des corps humains actuels. Autrement dit, ce mot désigne l'humain possédant les fonctions psychiques naturelles et n'ayant pas été éclairé de l'Esprit de Dieu.

vivent en fonction de la sagesse de la croix. De l'autre côté, les personnes psychiques sont livrées à leur facultés mentales naturelles, de sorte qu'elles sont prises dans le siècle présent, nourries par l'air du temps qui les pousse à valoriser l'honneur (pour les Corinthiens). Cela suscite la rivalité et les divisions alors que le système de valeurs de Dieu incite à l'humilité et l'unité<sup>226</sup>. Les explications de Gignac (2004, 111-112), provenant de son analyse de 1 Co 2:10 – 3:4, sont aussi valides pour 1 Co 15:44 :

De manière globale, on comprend que le comportement charnel des Corinthiens (qui n'a rien à voir ici, répétons-le, avec la sexualité), ou encore leur perspective « psychique », est en opposition au comportement voulu par Dieu ou attendu des humains remplis de son souffle. (...) Une manière de s'y retrouver consiste à envisager les deux colonnes selon la dichotomie apocalyptique déjà évoquée: le monde ancien est celui de la chair et de la vie animée, le monde nouveau est celui du souffle. Les Corinthiens sont invités à faire le passage de l'un à l'autre<sup>227</sup>.

Le point de Paul en 1 Co 15:44 semble être qu'il y aura bel et bien un retour dans un corps matériel, mais qu'il ne s'agit pas de corps animés de la vie psychique, mais de la vie spirituelle. Au point 2.2.5, nous avons vu que le problème grec concernant l'idée de résurrection était qu'ils concevaient le corps comme le lieu des pulsions qui nous rapprochent des animaux et donc du vice. Paul règle ce problème en disant que le corps ressuscité n'aura pas cette tendance le poussant au péché (1 Co 15:44-49, 55-56). De la même manière, un autre problème pour les Grecs était que le corps était perçu comme vulnérable à la souffrance, la maladie et la mort ce qui le rendait similaire à une prison dont l'homme doit hâter de fuir. Paul règle aussi ce problème en affirmant que les corps ressuscité seront incorruptibles et immortels (1 Co 14:51-55).

---

<sup>226</sup> Le terme ψυχικόν est aussi employé dans le sens de « non-spirituel » en Jc 3:15 en plus d'être lié au mot « terrestre » (ἐπίγειος) et cela, dans un contexte où l'auteur fait la différence entre la sagesse mondaine et la sagesse divine, comme Paul le fait en 1 Co 2-3. Pareillement, Jude 19 met en opposition ψυχικός avec πνευματικός : ceux qui sont psychiques (traduit par charnels par la Colombe), sont ceux qui n'ont pas l'Esprit (ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες) (Verbrugge 2000, 622). Ware (2014b, 489) corrobore l'idée qu'il s'agit de la même lecture en 1 Co 15 : « Contrasted with ψυχικός, the adjective πνευματικός must similarly refer to the source of the body's life and activity, describing the risen body as given life by the Spirit. The mode of existence described by the adjective πνευματικός is further clarified by the larger context of the letter, in which it is uniformly used with reference to persons or things enlivened, empowered or transformed by the Spirit of God: human beings of flesh and blood (2.15, 3.1, 14.37) palpable manna and water (10. 3-4), and a very unethereal rock (10. 4). Used with σῶμα in 15.44, the adjective πνευματικός indicates that the risen body will be given life and empowered by God's Spirit. »

<sup>227</sup> Gignac (2004, 116) fait le lien avec 1 Co 15:26-49, mais semble pencher davantage du côté d'une résurrection immatérielle, quoique la question demeure ouverte.

D'un côté, le premier Adam, qui constitue l'être psychique (1 Co 15:44-46) et l'image terrestre (1 Co 15:47-49) est celui par qui la mort est venue (1 Co 15:21) au moyen du péché (1 Co 15:56). De l'autre côté, c'est le contraire pour le deuxième Adam : il est un être spirituel, c'est-à-dire qu'étant pleinement soumis à la volonté et au règne de Dieu (1 Co 15:24-28), il a pu mourir pour les péchés (1 Co 15:3) et offrir la résurrection d'entre les morts aux croyants (1 Co 15:20-23). Autrement dit, Paul détruit les deux arguments derrière l'objection grecque du retour dans un corps pour l'éternité : la nécessité du lien corps-vice et corps-souffrant (ou mourant). Paul dit : non !, Dieu va créer un corps spirituel (ne tendant point vers le vice, mais vers les vertus et Dieu) et un corps incorruptible (n'étant plus sujet à la maladie et la mort). Ainsi, les chrétiens de Corinthe influencés par la vision du monde grecque n'ont plus de raisons de rejeter l'idée d'une résurrection *des morts*, d'une éternité incarnée.

Lorsque Paul affirme que le corps « de chair et de sang » tel qu'on le connaît maintenant ne peut pas hériter du Royaume (1 Co 15:50), il affirme que notre corps doit être changé d'abord pour être adapté à cet environnement. Mais cela n'est pas à comprendre avec sa constitution matérielle ou immatérielle, mais sa compatibilité à la sainteté de Dieu d'où sa conclusion sur le lien entre la mort, le péché et la loi en 15:56-57 à rapprocher des v. 20-28. Paul ne parle donc aucunement de la matérialité ou de l'immatérialité du corps au travers les expressions « terrestres » et « célestes ».

### 3.4.3. Historicité de la résurrection de Christ

Comme mentionné plus tôt, l'historicité de la résurrection de Christ ne sera pas évaluée dans la présente recherche. La raison est double. D'une part, cet élément du credo constitue un « fait-explication » qui nécessite une autre méthodologie employée en critique de l'historicité (voir la conclusion de la section 3.1)<sup>228</sup>. Par manque d'espace, je me suis donc contenté d'évaluer les « faits-observations ».

---

<sup>228</sup> Il y a une différence entre la méthodologie utilisée pour établir *des faits* historiques de celle utilisée pour d'établir *la meilleure explication des faits* un peu comme le font les détectives aujourd'hui. Sur le lieu du crime, ces derniers récoltent d'abord des preuves et des indices pour ensuite reconstituer la scène et parvenir à la meilleure hypothèse explicative de ce qui s'est passé. Je distingue donc entre ce que j'appelle des « faits-observations » et des « faits-explications ». Il y a des témoins pour la crucifixion, l'ensevelissement et les apparitions de Christ, mais personne n'était présent pour voir sa résurrection. Une hypothèse explicative convaincante pourrait être considéré comme un fait, mais il constituerait un fait « indirect » ou « déduit »



D'autre part, la méthode historique est limitée concernant l'examen de l'historicité de la résurrection de Jésus. Elle est nécessaire, mais insuffisante. Comme le dit Joseph (2015, 156), *cette question requiert aussi la méthode philosophique, car son analyse présume des notions sur la réalité du monde notamment sur l'existence de Dieu et la possibilité qu'il fasse des miracles* :

Scientific history requires a rigorous distinction between methodological and ontological naturalism. Confusing these two different disciplinary domains (i.e., history and philosophy) has resulted in quite a lot of methodological mischief. Historians—as historians—are not qualified to determine, let alone proclaim, the ontological nature of reality<sup>229</sup>.

Cette distinction entre naturalisme méthodologique (la recherche des causes naturelles seulement) et naturalisme ontologique (le postulat qu'il n'existe pas de causes surnaturelles) est importante. Si, dans le domaine des sciences historiques, on ne peut pas faire appel à Dieu pour rendre compte d'un certain nombre de faits, rien n'empêche le philosophe de l'histoire ou le philosophe de la religion de remettre en question ce naturalisme méthodologique à partir d'une réflexion critique du naturalisme ontologique. En fait, le philosophe athée Bradley Monton (2009, 58) vise juste en disant que si les sciences procèdent toujours à partir de l'*a priori* que les causes surnaturelles sont impossibles, alors il s'ensuit que la science ne cherche pas à comprendre la réalité, mais la réalité seulement dans l'optique de ses causes naturelles :

If science really is permanently committed to methodological naturalism – the philosophical position that restricts all explanations in science to naturalistic explanations - it follows that the aim of science is not generating true theories. Instead, the aim of science would be something like: generating the best theories that can be formulated subject to the restriction that the theories are naturalistic. More and more evidence could come in suggesting that a supernatural being exists, but scientific theories wouldn't be allowed to acknowledge that possibility.

---

contrairement à un fait « direct », c'est-à-dire ayant été vu par un témoin oculaire. Les deux types de faits sont autant objectifs, la seule différence résidant en leur rapport aux témoins oculaires.

<sup>229</sup> Habermas (2003, 4) : « The concern that historical methodology alone cannot ascertain whether or not a miracle has occurred is justified. Clearly, more than historical tools are necessary. But this is still an entirely different claim from that which deprives historical inquiry of the right to do what it does best : look at the available data and make decisions in the areas that are open to its scholarly gaze. So we must clearly distinguish between the historical and the philosophical dimensions of the resurrection question. » Concernant les diverses positions selon lesquelles la résurrection de Christ transcende l'histoire, voir les réfutations systématiques de Craig (2008, 350-359).

Bref, pour des questions de méthodes liées à la critique de l'historicité et à la philosophie, je me suis limité à l'approfondissement théologique de la résurrection dans le credo corinthien.

### 3.5. Les apparitions de Christ

Avant d'analyser les fondements de l'historicité des apparitions énumérées dans la liste corinthienne, voici trois brèves observations en lien avec les apparitions. Premièrement, comme la mort, l'ensevelissement et la résurrection, il semble que, dans la théologie paulinienne, la notion d'apparition du Christ est aussi appliquée aux chrétiens qui sont unis à lui par le baptême (2 Co 4:14, Col 3:4)<sup>230</sup>.

Deuxièmement, dans le credo, les apparitions ont un but apologétique : elles visent à démontrer la réalité objective de la résurrection. Comme nous l'avons vu, cela est particulièrement attesté par le parallélisme entre mort-ensevelissement d'un côté et résurrection-apparitions de l'autre côté<sup>231</sup>. De plus, le fait que trois groupes sont mentionnés (et non seulement des individus) comme étant témoins de ce renversement divin augmente la teneur apologétique : des apparitions à des individus seulement auraient facilement pu être réfutées comme le fruit d'une hallucination ou d'un mensonge, mais cela est pratiquement impossible pour des groupes.

Troisièmement, la fonction des apparitions n'est pas seulement d'ordre apologétique, mais aussi missiologique. Dans le N.T., Jésus se montre vivant à ceux et à celles qu'il désire établir comme apôtres : « The appearances often results in a radical call to divine task. Lambrecht (1991: 664) argues that the appearances does more than verify the facticity of the resurrection; for Paul, it also implied 'conversion, vocation,

---

<sup>230</sup> Le verbe employé en 2 Co 4:14 est *παρίσμημι* (apporter, présenter, se tenir) et en Col 3:4, le verbe est *φανερῶω* (rendre visible, manifeste) et non *ὀράω* (voir, regarder) comme dans le credo. Cependant, ils ont le même sens que *ὀράω*, c'est-à-dire ils connotent l'idée d'être vu, de paraître. En 2 Co 4:14, la NBS, LS, BFC et COL traduisent *παρίσμημι* par « paraître » alors que la TOB traduit par « placer avec ». De même, *φανερῶω* en Col 3:4 est traduit par « paraître » par LS, BFC, COL et la TOB alors que la NBS préfère « manifester ». La connotation se rapproche donc de la notion d'être vu. Aussi, il faut mentionner que ces deux versets présentent les chrétiens comme apparaissant dans la gloire du Ressuscité, car ils seront ressuscités avec lui (cf. Col 3:1-4). Autrement dit, lorsque que Paul écrit « sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera aussi avec Jésus et nous fera paraître avec vous en sa présence », il reprend la résurrection et l'apparition du Christ que l'on retrouve dans le credo, mais les applique de façon eschatologique aux chrétiens (« pas encore »).

<sup>231</sup> Voir la section voir point 1.4.1.1 et 1.4.3.3 où j'explique entre autres que Paul ajoute les *ἔπειτα* à cette fin.

sending' » (Garland 2003, 688)<sup>232</sup>. On voit cette connexion entre autres en 1 Co 9:1bc : « Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? » De plus, le cadrage du credo en 1 Co 15:1-11 corrobore aussi cela : immédiatement après la liste d'apparitions, Paul établit son autorité apostolique rendu manifeste par l'action de la grâce de Dieu dans sa vie.

Ainsi, les apparitions du credo ont à la fois un but apologétique et missiologique, et prises dans leur contexte historique, elles étaient considérées par les disciples comme des visions objectives de Jésus corporellement ressuscité et non des visions « intramentales » qui pourraient être consistantes avec un corps encore au tombeau<sup>233</sup>.

### 3.5.1. L'apparition à Céphas

De par sa mention dans le credo et de par le fait que Paul ait probablement reçu cette tradition de Pierre lui-même lors de son séjour à Jérusalem trois ans après sa conversion (Ga 1:18), l'apparition du Ressuscité à Pierre est historique (Craig 2008, 378; Luedemann 1994, 84-85). De plus, le fait que Pierre apparaisse comme le principal dirigeant de l'église de Jérusalem dès ses débuts appuie l'idée qu'il ait vu le Ressuscité (Luedemann 1994, 84-85). Comme nous l'avons vu, les apparitions fondent l'apostolat et pour que Pierre soit passé de « celui qui a renié Jésus trois fois<sup>234</sup> » au « principal dirigeant de l'église de Jérusalem », il doit probablement avoir été bénéficiaire de la première apparition comme le credo le mentionne (Van Buren 1998, 19)<sup>235</sup>.

Luc 24:34 mentionne aussi l'apparition à Pierre dans des mots qui rappellent le credo. Luc, comme 1 Co 15:3-5, mentionne la résurrection de Jésus avec le verbe ἐγείρω (au passif dans les deux cas, mais à l'aoriste en Luc plutôt qu'au parfait) ainsi que l'apparition (ᾤφθη : même forme verbale) à Pierre (Σίμωνι en Luc au lieu de Κηφᾶ). Dans

---

<sup>232</sup> Garland (2003, 688) poursuit en soutenant ceci : « The emphasis in 1 Cor. 15.5-8, however, falls on the appearances that attest to Christ's actual resurrection (Wolff 1996: 369). » Je pense plutôt que les apparitions jouent à la fois et en même temps le rôle apologétique et missiologique, d'où ma position selon laquelle la liste incluant l'énumération des groupes et des individus était attachée au credo depuis le début.

<sup>233</sup> Contre Mainville et Myre (2011, 16-17).

<sup>234</sup> Cet épisode étant sans doute historique à cause de la nature fortement embarrassante de l'aveu (Luedemann 1994, 95).

<sup>235</sup> Pierre serait le premier à voir le Jésus vivant après sa mort si l'on exclut l'apparition aux femmes (Mt 28:9-10).

les deux cas, Pierre est présenté comme le premier à qui le Vivant s'est manifesté (Licona 2010, 322; Craig 2008, 378)<sup>236</sup>. Luc représente donc une attestation indépendante de l'apparition à Pierre (Licona 2010, 322; Craig 2008, 378).

Enfin, Mc 16:7 représente une allusion à l'apparition à Pierre (Garland 2003, 688; Licona 2010, 322; Mainville 2008, 19). D'autres pensent qu'elle se trame aussi dans les coulisses de certains passages comme Mt 16:18-19, Lc 5:1-11 et Jn 21 (Mainville 2008, 19; Luedemann 1994, 86), mais cela m'apparaît spéculatif.

### **3.5.2. L'apparition aux Douze**

Même après la mort de Juda, le groupe sélect de Jésus continua d'être appelé les Douze quoiqu'il soit parfois aussi appelé les Onze (Mt 28:16, Lc 24:9, 33, et dans la version longue de Marc en Mc 16:14). En Ac 1:12-26, Matthias, qui est présenté comme un témoin de la vie de Jésus depuis son baptême jusqu'à sa résurrection, est choisi par un tirage au sort pour remplacer Juda et rétablir le groupe des Douze. Techniquement, cette apparition concerne donc les Onze.

Cette apparition est attestée de façon multiple : en plus du credo, Mc 16:7 y fait allusion, elle est racontée en Lc 24:36-49, en Mt 29:16-29 et en Jn 20:19-25 (les Onze sans Thomas) et 20:26-29 (avec Thomas) (Mainville 2008, 43). Le livre des Actes y fait aussi référence à quelques reprises (Ac 1:3, 2:32, 5:32, 10:41, 13:31) (Mainville 2008, 82-83). Cela constitue également une attestation multiple au plan des formes (credo, allusion, récits, prédication) (Mainville 2008, 84). L'évangile de Jean (ch. 20-21) comme le livre des Actes (1:3, 13:31) affirment que Christ est apparu plusieurs fois aux Onze. Sur le plan géographique, elles ont eu lieu à Jérusalem (Lc 24, Ac 1, Jn 20:19-31) et en Galilée (Mc 16:7, Mt 28:16-20, Jn 21). De plus, l'apparition aux Douze mentionnée dans le credo est reliée aux témoins oculaires puisque Paul l'a sans doute confirmée en parlant lui-même à certains des Douze, notamment à Pierre, à Jacques et à Jean (Ga 1-2, Ac 15). Enfin, elle est cohérente avec d'autres faits bien attestés comme la peur et l'abandon des disciples lors de l'arrestation de Jésus et leur prédication ainsi que leur foi courageuse face à la

---

<sup>236</sup> Luedemann (1994, 85) fait remarquer que la christophanie à Pierre en Jean est explicitement mentionnée comme étant la troisième apparition de Jésus (Jn 21:14) de sorte qu'il peut s'agir de cette première apparition dont parle le credo. De plus, cette christophanie johannique est décrite comme étant collective et non individuelle.

persécution après la résurrection<sup>237</sup>. Le critère de cohérence s'applique aussi en lien avec la réception du mandat missionnaire (Mainville 2008, 85).

### 3.5.3. L'apparition aux cinq cents

Cette apparition n'est pas mentionnée ailleurs dans le NT. Toutefois, il est possible que l'apparition relatée en Mt 28:9-20 concorde avec l'apparition aux 500 (même si seulement les Onze sont mentionnés), car c'est la seule qui a été prédite et qui s'est produite dans une aire ouverte pouvant réunir un grand nombre de personnes (Licona 2010, 322; Wright 2003, 325; Craig 1989, 57-63)<sup>238</sup>. D'autres ont associé cette apparition au récit lucanien de la Pentecôte en Ac 2. Cependant, Wright (2003, 324-325) démontre comment cette association est forcée : « The suggestion does much violence to Luke's account of Pentecost as it does to Paul's account of a resurrection appearance which he expressly distinguishes from other types of Christian experience. Experience of the Spirit and seeing the risen Jesus are never, in early Christian writings, assimilated to one another<sup>239</sup>. »

Certains affirment que ἐφάπαξ peut aussi être traduit par « une fois pour toutes » et rapprochent cette apparition avec la dernière du credo, celle à tous les apôtres (Mainville 2008, 89-90 n. 9). Contre cette idée se trouve l'aspect séquencé du credo : comme nous avons vu au ch. 1, les καὶ ὅτι, εἶτα et ἔπειτα visent à présenter chaque élément du credo de façon systématique et chronologique. De plus, si la liste d'apparitions était bel et bien attachée au credo depuis sa conception comme j'ai argumenté au ch. 1, cela implique qu'elle était aussi prêché par les autres apôtres comme Paul dit lui-même (1 Co 15:11). Ces raisons expliquent pourquoi il est peu probable que ἐφάπαξ ait le sens de « une fois pour

---

<sup>237</sup> Voir Habermas (2003, 24 et n. 131, 132 aux p. 45-46).

<sup>238</sup> Mainville (2008, 89) pense plutôt que cette apparition s'est produite à Jérusalem, car il fallait assez de personnes déjà réunies pour constituer un tel rassemblement. Cela est plausible supposant une apparition spontanée. En même temps, c'est en Galilée que Jésus passa la majorité de ses trois ans de ministère et qu'il était très populaire. Là, il rassemblait des foules allant jusqu'à cinq mille personnes (Lc 9:10-17; cf. Mt 14:13-21, Mc 6:30-44). Je pense donc qu'un regroupement de cinq cents sympathisants de Jésus en Galilée est donc également possible dans le contexte d'une apparition prédite. Ultimement, cette apparition peut donc s'être réalisée en Galilée comme à Jérusalem ; rien ne permet de trancher sur l'emplacement exact de cette christophanie.

<sup>239</sup> L'hypothèse de la Pentecôte est aussi rejetée par Mainville (2008, 88-89). J'ajouterais que le récit de la pentecôte fait mention d'une conversion de masse de 3 000 personnes et non 500 (Ac 2:41).

toutes ». Il faut plutôt y voir « en une seule fois » qui est une insistance sur la dimension collective de l'apparition à une fin apologétique.

Licona (2010, 320) remarque que si l'apparition aux 500 avait figuré seulement dans les évangiles, elle aurait été suspectée d'être une invention, car elle n'aurait pas été attestée dans le stade le plus ancien de la tradition chrétienne. Mais comme elle y figure et qu'au v. 6b Paul fait référence au fait que la plupart d'entre eux sont encore vivants pour inviter les Corinthiens qui auraient des doutes à consulter, cette apparition doit être considérée comme historique<sup>240</sup>.

Habermas (2003, 21) évoque à juste titre la possibilité que le Tarsiote ait rencontré quelques-uns d'entre eux lors de ces voyages à Jérusalem sur la base qu'il mentionne que la plupart des 500 sont encore vivants, ce qui sous-entend qu'il était au courant des membres constitutifs de ce groupe. Comme le dit Mainville (2008, 90), le chiffre cinq cents est approximatif et contient sans doute des femmes aussi.

#### **3.5.4. L'apparition à Jacques**

Comme mentionné plus tôt, il s'agit ici de Jacques, le frère du Seigneur que Paul a rencontré à Jérusalem selon Ga 1:19 et 2:9, et non Jacques qui était l'un des Douze, le frère de Jean, le fils d'Alphée (Mainville 2008, 91; Wright 2003, 325). Il est surprenant de remarquer le silence des Évangiles sur l'apparition de Jésus à Jacques<sup>241</sup>. Nous pouvons tout de même constater qu'avant Pâque, Jacques et les autres frères de Jésus ne croyaient pas en lui<sup>242</sup>. Ce point est doublement attesté et représente une admission embarrassante (points 3.1.1 et 3.1.4). En Mc 3:21, les frères de Jésus le percevaient comme un fou : « À

---

<sup>240</sup> Pannenberg (1977, 97) : « The appearance to the five hundred brethren at once cannot be a secondary construction to be explained by the development of the history of traditions, because Paul calls attention precisely here to the possibility of checking his assertion by saying that most of the five hundred are still alive. » Siniscalchi (2014, 186) : « There is hardly any reason for Paul to mention the 500 unless he wanted his readers to question them as living eyewitnesses of the appearances ».

<sup>241</sup> Le seul récit relatant l'apparition à Jacques vient de l'évangile des Hébreux, un texte traduit par Jérôme (347-419). Luedemann (1994, 108-9) démontre que ce texte n'a aucune valeur historique, mais qu'il vise à défendre le point de vue de certains admirateurs de Jacques (ce texte soutient qu'il aurait été le premier témoin de la résurrection du Christ). Ce texte contient des problèmes importants sur le plan historique : par exemple, avant même qu'il ait été témoin de l'apparition, il est présenté comme faisant partie de la communauté chrétienne et comme participant à la Cène. Pour une critique de l'apparition à Jacques dans l'évangile des Hébreux, voir Licona (2010, 450).

<sup>242</sup> Selon Mt 13:55 et Mc 6:3, Jésus avait quatre frères : Jacques, Joseph, Simon et Jude.

cette nouvelle, *les gens de sa parenté* vinrent pour se saisir de lui, car ils disaient : Il a perdu le sens<sup>243</sup>. » Les gens de sa parenté incluent fort probablement Jacques, car le contexte immédiat réfère aux frères de Jésus (Mc 3:31-32). Mc 6:4 semble aussi être une allusion à l'incrédulité des frères de Jésus : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, parmi ses parents et *dans sa maison* » (Licona 2010, 444).

En Jn 7:1, il est écrit que Jésus évitait d'aller en Judée, car des personnes de cette région voulaient le tuer. Or, selon Jn 7:3-5, ses frères voyant cela, manifestèrent non seulement leur incrédulité, mais aussi leur méchanceté à l'égard de leur frère aîné :

Ses frères lui dirent : 'Pars d'ici et va en Judée afin que tes disciples contemplent aussi les œuvres que tu fais. Personne n'agit en secret s'il cherche à se mettre en évidence. Si tu fais ces choses manifeste-toi au monde.' En effet, ses frères non plus ne croyaient pas en lui.

Le v. 5, où l'accent est mis sur l'incroyance des frères de Jésus, s'explique seulement si ces derniers savaient qu'en Judée des personnes voulaient tuer Jésus.

Cela correspond donc au critère d'admission embarrassante : les chrétiens auraient davantage eu tendance à inventer une histoire dans laquelle sa famille le reconnaît depuis toujours comme le Christ que comme étant incrédule et l'invitant presque au suicide. Bref, l'incrédulité des frères de Jésus avant sa mort en plus d'être une admission embarrassante est doublement attestée<sup>244</sup>.

Plus loin dans le Nouveau Testament, on voit que les frères de Jésus ont complètement été transformés. Ils sont devenus des leaders chrétiens importants. On les voit entre autres dans la chambre haute en prière dans l'attente de l'envoi du Saint-Esprit : « Tous d'un commun accord persévéraient dans la prière, avec les femmes, avec Marie,

---

<sup>243</sup> John Painter pense que l'expression οἱ παρ' αὐτοῦ (litt : les à côté de lui) traduite par « de sa parenté » ci-haut fait référence aux disciples et non à la famille de Jésus. Cependant, Licona (2010, 441-443) démontre qu'en Mc 3:20, il est spécifié que Jésus est à la maison et qu'une telle réaction des disciples nouvellement établis n'aurait aucune explication. On s'attendrait à ce qu'ils soient présents à l'enseignement de Jésus comme en Mc 6:1-2. J'ajouterais que la lecture la plus naturelle liée à la réaction des οἱ παρ' αὐτοῦ est l'immense popularité liée au nouveau rabbin Jésus (qui vient d'établir 12 disciples) comme étant perçue avec mépris par ses frères. Aussi, il semble aller de soi que les v. 20-21 représentent un parallèle avec le v. 31 et qu'entre les deux, on y trouve un développement sur la controverse avec l'élite de Jérusalem sur le pouvoir de Jésus. Les v. 20-35 s'inscrivent dans une continuité temporelle sur le plan narratif.

<sup>244</sup> Licona (2010, 442 n. 540 ; cf. p. 454) : « When a condition of such as the non-belief of Jesus' brothers is supported by a fulfillment of the criterion of multiple independent reports and the criterion of embarrassment, we may be quite confident that we are in possession of a historical kernel. » Voir aussi Mainville (2008, 92) et Habermas (2003, 21-22).

mère de Jésus, et *avec ses frères*. » (Ac 1:14). Aussi, dans le but d'affirmer que les leaders chrétiens peuvent servir le Seigneur avec leur épouse, l'apôtre Paul fait aussi mention des frères de Jésus devenus des dirigeants chrétiens importants : « N'avons-nous pas le droit d'emmener avec nous une sœur qui soit notre femme, comme font les autres apôtres et *les frères du Seigneur* et Céphas ? » (1 Co 9:5)

Jacques sera particulièrement un des piliers de l'Église primitive (Ac 12:17, 15:13, 21:18, Ga 1:19, 2:9). Les lettres de Jacques et de Jude dans le Nouveau Testament sont traditionnellement attribuées aux frères de Jésus<sup>245</sup>. Dans son livre intitulé *les Antiquités juives* (20.9.1), Flavius Josèphe, un historien juif du 1<sup>er</sup> siècle, écrivit même sur la fin de sa vie, sur son martyr par lapidation : « [Albinus] brought before them the brother of Jesus, who was called Christ, whose name was James, and some others and when he had formed an accusation against them as breakers of the law, he delivered them to be stoned » (Josephus, Whiston, et Maier 1999, 656). La question de Craig (2008, 380) est donc légitime : « Many of us have brothers. What would it take to make you believe that your brother is the Lord, so that you would die for this belief, as James did ? »

Comment expliquer cette transformation ? Le credo le plus ancien de toute la Bible nous donne une explication cohérente : « il est apparu à Jacques. » Ainsi, l'apparition du Christ à Jacques est crédible sur le plan historique et elle explique son changement d'attitude ainsi que celle de ses frères qui sont passés de sceptiques à croyants, voire même des piliers de l'Église primitive, surtout dans le cas de Jacques<sup>246</sup>.

### **3.5.5. L'apparition à « tous les apôtres »**

Comme pour la christophanie aux cinq cents, nous sommes contraints de faire des conjectures sur cette apparition, car nous n'avons pas de données indépendantes la

---

<sup>245</sup> Mainville (2008, 93 n. 23) : « Un courant actuel le reconnaît comme auteur de l'Épître de Jacques. » Cette perspective est cependant contestée par d'autres théologiens qui pensent plutôt qu'il s'agit d'un pseudopigraphe ou d'un autre Jacques (Kuen 1996, 110-115).

<sup>246</sup> Luedemann (1994, 109) affirme simplement « because of 1 Cor.15.7 it is certain that James 'saw' his brother. » Habermas (2003, 22) : « John Shelby Spong sums up the matter nicely : 'we can be certain of the fact that the brothers of Jesus were not impressed, were not followers of Jesus during his lifetime. They were scoffers, cynics, suspicious of Jesus' sanity. But something happened... Look at James before Easter. Look at James after Easter. What caused a change that was this dramatic ? » Wright (2003, 325) : « Since he had probably not been a disciple of Jesus during the latter's public career, it is difficult to account for his centrality and unrivalled leadership unless he was himself known to have seen the risen Jesus. » Voir aussi Mainville (2008, 96-97).



corroborant. Mainville (2008, 95 n. 30) renvoie à quatre hypothèses : « 1) l'identité entre les Douze et tous les Apôtres ; 2) les Douze plus d'autres personnes ; 3) quelques-uns des Douze plus d'autres personnes ; 4) un groupe totalement différent des Douze. » L'apparition à « tous les apôtres » représente probablement un groupe différent et plus large que les Douze, car il est difficile de voir pourquoi on ferait deux fois référence au même groupe dans le credo (Mainville 2008, 95). Wright (2003, 325-326) pense que cette dernière apparition pointe vers un groupe encore plus grand que les cinq cents, car sinon une telle clause ne servirait aucun but pratique. Cet argument basé sur la nécessité d'un crescendo au plan des chiffres est peu convaincant. Beaucoup plus crédible est l'éclaircissement que Mainville (2008, 95-98) trouve dans le parallélisme entre l'apparition à Jacques et à tous les apôtres et celle à Pierre et aux Douze :

Tout comme la christophanie aux Douze se comprend en association avec celle à Pierre, la christophanie à tous les Apôtres se comprend en association avec celle à Jacques. 'Il a été vu par Céphas puis par les Douze' signifie Céphas est le premier dans le cercle des Douze. 'Il a été vu par Jacques puis par tous les Apôtres' signifie que Jacques est le premier du cercle des Apôtres (Mainville 2008, 96).

Ce groupe serait un groupe bien connu de chrétiens qui fut dès l'origine dans l'église de Jérusalem et qui éventuellement partit pour annoncer l'Évangile ailleurs d'où leur titre d'apôtres (Mainville 2008, 97). Eusèbe (Histoire ecclésiastique, Livre 1:12) parle de ce groupe comme « a larger number patterned on the Twelve » (Maier 2007, 45). Cela pourrait être une référence aux soixante-dix en Lc 10:1, 17 (à cet effet, voir le ch. 1, la section 1.4.3.6). Des personnes comme « Joseph appelé Barsabbas, surnommé Justus, et Matthias » (Ac 1:23 ; cf. v. 21-26) faisaient possiblement partie de ce groupe.

Dans tous les cas, le fait que Paul la cite sans donner de précision porte à croire qu'elle était bien connue des Corinthiens et le fait que Pierre et Jacques se trouvaient à Jérusalem permettait aux chrétiens de confirmer cette apparition (Mainville 2008, 98).

### **3.5.6. L'apparition à Paul**

Paul est le seul auteur du NT attestant lui-même avoir vu Jésus ressuscité. Nous avons donc un témoignage direct d'un témoin oculaire (critère 3.1.3). De plus, cela est attesté de façon multiple (critère 3.1.1). En plus de la mention en 1 Co 15:8 (« En tout dernier lieu, il a été

vu par moi comme par l'avorton. ») et 1 Co 9:1 (« Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? »), Paul parle de sa rencontre avec le Ressuscité en Ga 1:12 comme étant « une révélation de Jésus-Christ » ou encore comme l'acte de Dieu qui a « trouvé bon de révéler » en lui son Fils en Ga 1:15-17. Cette apparition joue un rôle important en Actes alors qu'on la raconte trois fois (Ac 9:3-19, 22:6-16, 26:12-20).

Dans cinq des six références précédentes, le contexte littéraire immédiat décrit l'identité de Paul avant sa conversion : celui-ci était un pharisien persécuteur de l'Église, éduqué par le rabbin Gamiliel à Jérusalem depuis son enfance, un Juif excessivement zélé pour les traditions religieuses qui lui ont été inculquées, quelqu'un de très bien connu dans le monde Juif, notamment des habitants de Jérusalem (1 Co 15:8, Ga 1:13-14, Ac 9:1-2, 22:3-5, 26:4-11 ; cf. Ph 3:4-7). Que Paul soit passé du plus grand antagoniste chrétien au plus grand défenseur de la foi en Jésus est certain historiquement<sup>247</sup>. Quelque chose doit expliquer ce changement (Habermas 2003, 20). Comme Ehrman (2006, 111) l'affirme : « There is little doubt, historically, about what converted Paul. He had a vision of Jesus raised from the dead. That is what he himself says, and it is recorded as one of the key incidents in the book of Acts<sup>248</sup>. »

De plus, le fait que les autres apôtres aient reconnu l'apostolat de Paul est un indicateur ajoutant de la crédibilité à son affirmation. Non seulement il a rencontré Pierre et Jacques trois ans après sa conversion comme nous l'avons vu plus tôt (Ga 1), mais selon Ga 2:10-16, 14 ans après Pierre, Jacques (le frère de Jésus) et Jean, trois piliers de l'Église primitive, ont encore une fois approuvé l'Évangile de Paul et reconnu sa mission auprès des païens (Habermas 2003, 20). Cette dernière rencontre est probablement la même que le concile décrit en Ac 15:1-31 (Habermas 2003, 20). Ces attestations corroborent l'idée que Paul et les autres apôtres aient pareillement été bénéficiaires d'une apparition et d'une vocation à l'apostolat comme Paul l'affirme en 1 Co 15:1-11. Paul n'était pas un illuminé faisant les choses à part, mais il était sur la même longueur d'onde que les autres apôtres.

---

<sup>247</sup> Habermas (2003, 20) : « One striking aspect of this argument is the unanimity even among skeptics, who acknowledge that Paul certainly had an experience that he thought was an appearance of the risen Jesus. »

<sup>248</sup> Cité par Siniscalchi (2014, 185), qui renchérit en disant : « Paul's experience was so significant that he sought to convert the Gentiles to Christ. His theology was heavily centered around Jesus' saving death and resurrection. »

Certains pensent que l'expérience de Paul est en réalité une vision « intramentale » du Ressuscité. Autrement dit, l'apôtre des païens aurait vécu une sorte d'extase psychologique lors de laquelle Jésus s'aurait révélé à lui. Cependant, comme le dit Bock (2012, 194), les trois récits de sa conversion en Actes témoignent d'une dimension objective à cette apparition : « Acts 9:3-8, 22:6-9 and 26:12-18 describe this scene as more than merely an internal psychological event, since those around Saul also sensed something was taking place, hearing sounds and standing in the light projected by the raised Jesus. »

En peu de mots, il est reconnu comme étant certain historiquement que Paul se soit converti à la foi chrétienne suite à une expérience qu'il a interprété comme étant une apparition de Jésus ressuscité. À cela, nous pouvons ajouter qu'il considérait cette apparition comme étant objective au même titre que celles énumérées dans le credo.

Pour toutes ces raisons, les apparitions énumérées dans la liste corinthienne peuvent être considérées comme des faits expliquant de façon plausible l'origine du christianisme :

We are not concerned here with the historical problems which underlie the NT assertion that God raised Jesus from the dead. That within a few weeks after the crucifixion Jesus's disciples came to believe this one of the undisputable fact of history. (...) that the experiences did occur even if they are explained in purely natural terms, is a fact upon which both believer and unbeliever can agree (Fuller 1965, 142).

### **3.6. Conclusion**

Dans ce chapitre, un certain nombre de conclusions importantes ont été atteintes. Sur le plan théologique, nous avons vu que Paul utilise le credo de façon telle qu'il présuppose l'union mystique des chrétiens au Christ. Par l'entremise du symbole baptismal, les chrétiens s'associent à Jésus et à son parcours. Cette union mystique est fondée dans la nouvelle Alliance en son sang, tradition liée à la Sainte Cène et bien ancrée dans le Jésus historique qui, le soir de son arrestation, a associé sa mort à celle de l'Agneau pascal. Au travers de ces deux rites (baptêmes et Cène), le chrétien affirme donc son union à Jésus-Christ ainsi que l'imitation de son parcours : Christ est mort pour les péchés ; le chrétien est mort concernant le péché ; Christ a été enseveli ; le chrétien a été enseveli ; Christ est ressuscité ; le chrétien est ressuscité spirituellement avec lui (le signe visible de cela étant son nouveau style de vie) et ressuscitera corporellement à la fin des temps ; Christ est apparu ; le chrétien paraîtra avec lui dans la gloire.

Sur le plan de l'historicité, nous avons conclu que la mort, l'ensevelissement, la découverte du tombeau vide et toutes les apparitions énumérées dans le credo sont crédibles historiquement. Cela peut paraître généreux, mais c'est en réalité consistant avec l'unanimité des spécialistes (concernant la mort et les apparitions) ou la majorité (ensevelissement par Joseph d'Arimatee et la découverte du tombeau vide par les femmes). Dans tous les cas, le fait que le credo représente la prédication chrétienne à Jérusalem au début des années 30 est d'une importance cruciale pour la démonstration de l'historicité de ces éléments. Alors que Paul y fait référence en l'an 55, la majorité des témoins oculaires sont encore vivants et Paul invite même à aller les consulter en cas de doute (1 Co 15:6b). De plus, le contexte historique de son rapport sensible avec les « quelques-uns » à Corinthe sédimente la crédibilité de cette tradition : si celle-ci n'était pas considérée comme une donnée en béton, c'est-à-dire une base concédée même par les chrétiens hostiles à l'autorité de Paul, ce dernier ne l'aurait pas utilisée.

Cela nous amène donc à quelques observations finales sur la dimension théologique et historique de l'origine de christianisme. C'est ce que nous aborderons maintenant dans la conclusion du mémoire.

## Conclusion

Tout au long de cette recherche, plusieurs jalons ont été posés. Il est maintenant temps de rapatrier ces principaux éléments pour dresser une vue d'ensemble des acquis.

Dans le premier chapitre, nous avons considéré les différents critères de détection d'une tradition, critères employés en historico-critique et, plus précisément, en critique des formes. Ensuite, deux positions concernant la longueur du credo ont été analysées : celle de Murphy O'Connor (version courte) et celle de Moffitt (version longue). À partir de ces deux premières étapes, j'ai moi-même pris position concernant les éléments constitutifs de la tradition prépaulinienne en 1 Co 15 en argumentant pour une version du credo qui intègre à la fois des éléments de la position de Murphy O'Connor (aspect rédactionnel des *καὶ ὅτι*, des *ἔπειτα* et du *πάντων*) et des éléments de la position de Moffitt (arguments pour l'attachement de la liste d'apparitions au credo). Je suis donc parvenu à la conclusion que le credo incluait toutes les apparitions énumérées dans les v. 5-7. Ainsi, en plus d'avoir une touche kérygmatique et apologétique, le credo fonderait aussi la mission (apparitions à Pierre et aux Douze, à Jacques et aux apôtres) et l'Église (apparition aux cinq cents frères).

Dans le deuxième chapitre, un survol du contexte littéraire élargi a mis en lumière que Paul répond à des problèmes intraéglises qui lui ont été rapportés par certaines personnes et d'autres problèmes et questions dont les chrétiens de Corinthe lui ont fait part par écrit corporativement. Bien que Paul reformule et traite les multiples problèmes de façon théologique, la racine de ceux-ci étaient due à une adoption des valeurs et idéologies socio-culturelles gréco-romaines et corinthiennes non-filtrées par l'Évangile. Les chrétiens corinthiens avaient du mal à lâcher prise sur leur ancien système de valeurs enraciné dans l'honneur et l'avancement personnel pour intégrer le nouveau système de valeurs évangéliques fondé sur l'humilité, le don de soi pour l'Évangile, la recherche de la réconciliation et l'intérêt de l'autre (ou des autres, i.e. intérêt corporatif) avant l'intérêt individuel. C'est aussi en raison de l'impopularité culturelle du concept de la résurrection que certains parmi les Corinthiens sont venus à spiritualiser cette notion pour nier la résurrection *des morts*, de sorte qu'ils pouvaient dire que Christ était ressuscité, sans dire qu'il était ressuscité *des morts*. Ici, un lien important peut être fait avec la lecture contemporaine de certains spécialistes (dont Bultmann) selon laquelle la résurrection de Jésus est assimilable à la venue à la foi des premiers chrétiens, de sorte que la résurrection

de Christ n'a rien à voir avec le sort de son corps : cette lecture contemporaine possède un point en commun avec celle des « quelques-uns » dans l'église de Corinthe dans le sens où la résurrection des morts (i.e. des cadavres) est niée et la résurrection du Christ est spiritualisée ou relayée au domaine de la foi subjective.

Toujours dans le deuxième chapitre, après avoir considéré l'utilisation du credo en l'an 55, nous avons cherché à cibler son origine, c'est-à-dire le contexte de réception de cette tradition par Paul et le contexte de formation du credo. Après avoir brièvement démontré qu'il est possible que Paul l'ait reçu dès sa vocation à Damas, l'hypothèse explicative retenue en fin de compte se base sur le moment crucial où Paul a été à Jérusalem trois ans après sa conversion, où il demeura 15 jours chez Pierre et où il vit aussi Jacques. Un grand nombre de raisons amène virtuellement l'unanimité des spécialistes à postuler ce moment comme lieu de réception (ou de confirmation) du credo et donc à soutenir que le credo était déjà formé en l'an 36 au plus tard. Comme Paul affirme l'avoir reçu lui-même (et non l'avoir élaboré ou l'avoir établi avec d'autres), la formation du credo remonte à un stade antérieur à l'an 36, fort probablement dans les deux premières années suivant la crucifixion de Jésus. Cela a des implications importantes concernant notre compréhension de l'origine du christianisme : quelques mois après la crucifixion de Jésus, les disciples prêchaient, dans la même ville où il a été crucifié, que Christ est mort pour les péchés selon les Écritures, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures et qu'il a été vu par les deux principaux dirigeants du mouvement chrétien et trois groupes dont un de plus de 500 personnes. Cela rend impossible, historiquement parlant, l'idée que l'origine du christianisme est le fruit d'un développement légendaire, du moins dans sa forme crédale. Par conséquent, cela crée le besoin d'une explication concernant le changement d'attitude des disciples passant de la peur et du retrait, à l'assurance et la proclamation publique de la résurrection de Jésus dans la même ville où il fut crucifié.

Dans le troisième chapitre, les critères d'authenticité pour examiner l'historicité ont d'abord été présentés. Après cette première étape, nous avons analysé systématiquement les éléments du credo et cela autant dans leur dimension théologique qu'historique. D'un côté, j'ai examiné la crédibilité historique de la mort, de l'ensevelissement et des apparitions du Christ mentionnés dans cette tradition. Je ne me penche pas sur l'historicité de la résurrection de Jésus en tant que telle, car il y a une différence entre la méthodologie

utilisée pour établir des faits historiques et celle utilisée pour établir la meilleure explication des faits, un peu comme font les détectives sur des lieux de crimes en récoltant des preuves et des indices pour ensuite reconstituer la scène. Mon analyse à partir des critères d'authenticité m'amène à conclure à l'historicité de la mort de Jésus par crucifixion sous Ponce Pilate, à l'historicité de l'ensevelissement du corps de Jésus par Joseph d'Arimatee, à l'historicité de la découverte du tombeau vide par les femmes et finalement à l'historicité des apparitions énumérées dans la liste corinthienne. Je suis conscient qu'une telle conclusion apparaît être généreuse historiquement. Cependant, elle ne diffère pas du consensus pratiquement universel des spécialistes au plan de la mort et des apparitions et de la majorité (environ deux tiers) concernant l'ensevelissement et la découverte du tombeau vide. Il est important de mentionner que lorsqu'on parle de l'historicité des apparitions, le point n'est pas que les historiens admettent que Christ soit ressuscité et qu'il se soit montré aux premiers disciples, mais plutôt que, dans l'esprit des premiers chrétiens, c'est ce qui s'est passé. Ils étaient persuadés d'avoir rencontrés Jésus ressuscité.

De l'autre côté, j'ai analysé la nature ainsi que la provenance des idées théologiques constituant le credo. Le credo lui-même ainsi que l'utilisation que Paul en fait implique notamment le présupposé qu'il y a une union mystique entre Christ et les chrétiens. En effet, celui-ci est mort « pour nos péchés » et, un peu plus loin, Paul écrit que le Ressuscité « est les prémices de ceux qui sont endormis » c'est-à-dire qu'il est la garantie que les croyants ressusciteront comme Jésus. Après avoir considéré la théologie paulinienne plus largement (surtout en Rm 6 et Col 2-3), nous avons vu que tous les éléments du credo sont repris et associés aux chrétiens par l'entremise du baptême, un rite impliquant une union mystique avec Christ et l'association aux différentes étapes de son parcours.

Gordon Fee écrit avec raison que la première personne qui fit le lien entre la mort de Christ et les péchés des croyants est l'inventeur du christianisme ! Nous avons vu que 1 Co 11:23-25, qui est aussi autre tradition préépistolaire que Paul affirme avoir reçue (possiblement aussi de Pierre lors de son séjour à Jérusalem), représente une source crédible qui démontre qu'il est raisonnable de soutenir que ce lien trouve son origine en Jésus. Cette tradition serait à la base de l'idée fondamentale qu'il y a une union mystique entre Christ et les chrétiens, car c'est le propre d'une alliance que d'unir des individus ou une communauté dans une relation particulière. Il est aussi important de rappeler que

l'analyse des références vétérotestamentaires étant à l'arrière-plan du credo corinthien et de la tradition du dernier souper suggère implicitement que Jésus a présenté sa mort comme un sacrifice expiatoire pour les péchés.

Enfin, une question demeure : celle de l'explication la plus plausible des faits que j'ai cherchés à établir par la méthode historico-critique. Je pense que si l'on prend ces faits au sérieux, seulement deux hypothèses explicatives peuvent faire sens de l'origine du christianisme : soit les bénéficiaires d'apparition du Ressuscité ont eu des visions « intramentales » se rapprochant du concept d'hallucination, soit ils ont eu des visions « extramentales » leur permettant d'appréhender l'action de Dieu réclamant Jésus. Si, d'un côté, la liste d'apparitions liée au credo corinthien rend improbable l'hypothèse des visions « intramentales » à cause des apparitions à différents groupes, de l'autre côté, notre culture « post-siècle-des-lumières » et « post-David-Hume » considèrerait aussi improbable l'idée d'admettre un miracle. En fin de compte, il revient à chacun de se positionner sur cette question en fonction de ses a priori personnels, notamment ceux concernant l'existence de Dieu et son rapport au monde.



## Bibliographie

- Alexandria, Philo of, et C. D Yonge (trad). 1993. *The Works of Philo: New Updated Edition, Complete and Unabridged in One Volume*. Peabody: Hendrickson.
- Allison Jr, Dale C. 2011. "How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity." In *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, sous la direction de Tom Holmén et Stanley E Porter, 3-30. Boston: Brill.
- Baird, William. 1957. "What Is the Kerygma? A Study of 1 Cor 15: 3-8 and Gal 1: 11-17." *Journal of Biblical Literature* 76 (3):181-191.
- Barclay, John M. G. 1996. "The Resurrection in Contemporary New Testament Scholarship." In *Resurrection Reconsidered*, sous la direction de Gavin D'Costa, 13-30. Oxford: Oneworld.
- Baslez, Marie-Françoise. 2010. "Paul et l'histoire. Nouvelles approches. État des questions." *Transversalités* 114 (2):31-48.
- Bauckham, Richard. 2008. *Jesus and the Eyewitnesses : The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Bauer, Walter Felix, F. Wilbur Gingrich (trad.), et William F Arndt (trad.). 1957. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago.
- Bernier, Jonathan. 2016. *The Quest for the Historical Jesus after the Demise of Authenticity: Toward a Critical Realist Philosophy of History in Jesus Studies*. sous la direction de Chris Keith, *The Library of New Testament Studies*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Berque, Jacques. 2002. *Le Coran. Essai de traduction*. Paris: Albin Michel.
- Blumell, Lincoln. 2007. "A Jew in Celsus' True Doctrine? An Examination of Jewish Anti-Christian Polemic in the Second Century CE." *Studies in Religion* 36 (2):297-315.
- Bock, Darrell L. 2012. *Who Is Jesus?: Linking the Historical Jesus With the Christ of Faith*. New York: Howard Books.
- Bode, Edward Lynn. 1970. *The First Easter Morning: the Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*. Vol. 45. Rome: Biblical Institute Press.
- Bonnet, Louis. 1891. "Bible Annotée de Neuchâtel (1855)."  
<http://epelorient.free.fr/nta/nta.html>.
- Breytenbach, Cilliers. 2009. "The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula" He Was Delivered for Our Trespases"." *Novum Testamentum* 51 (4):339-351.
- Brown, Raymond. 1973. *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*. New York: Paulist.
- Bruce, Frederick Fyvie. 1977. *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Burton, Gideon. 2015. "Silva Rhetoricae : Narratio." Accessed Juillet 2016.  
<http://rhetoric.byu.edu/>.
- Caputo, John D, et Linda Marten Alcoff. 2009. *St. Paul Among the Philosophers*. Bloomington: Indiana University Press.
- Christensen, Jens. 1990. "And That he Rose on the Third Day According to the Scriptures." *Scandinavian Journal of the Old Testament* 4 (2):101-113.

- Ciampa, Roy E, et Brian S Rosner. 2010. *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Conzelmann, Hans. 1966. "On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians 15: 3–5." *Interpretation* 20 (1):15-25.
- Conzelmann, Hans. 1975. *I Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Vol. 1. Philadelphia: Fortress.
- Costa, Tony. 2012. "Exorcisms and Healings of Jesus Within Classical Culture." In *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament*, sous la direction de Stanley E Porter et Andrew W Pitts. Boston: Brill.
- Craig, William Lane. 1984. "The Guard at the Tomb." *New Testament Studies* 30 (02):273-281.
- Craig, William Lane. 1985. "The Historicity of the Empty Tomb of Jesus." *New Testament Studies* 31 (01):39-67.
- Craig, William Lane. 1989. *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*. Queenston: Edwin Mellen.
- Craig, William Lane. 2000. *The Son Rises: The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus (1981)*. Eugene: Wipf and Stock.
- Craig, William Lane. 2008. *Reasonable Faith : Christian Faith and Apologetics*. Wheaton: Crossway.
- Crossan, John Dominic. 1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Crossan, John Dominic. 1995. *Who Killed Jesus?: Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. New York: HarperCollins.
- Dawkins, Richard. 1996. *River out of Eden : A Darwinian View of Life*. New York: Basic Books.
- Deneken, Michel. 1997. *La foi pascale: rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*. Paris: Éditions du Cerf.
- Dijkhuizen, Petra. 2011. ""Buried Shamefully": Historical Reconstruction of Jesus' Burial and Tomb." *Neotestamentica* 45 (1):115-129.
- Dodd, Charles Harold. 1970. *The Apostolic Preaching and its Developments : Three Lectures (1937)*. London: Hodder and Stoughton.
- Dunn, James D. G. 1985. *The Evidence for Jesus*. Philadelphia: Westminster John Knox.
- Dunn, James D. G. 2003a. *Jesus Remembered: Christianity in the Making, Volume 1*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, James DG. 2003b. *The Cambridge Companion to St Paul*. New York: Cambridge University Press.
- Ehrman, Bart D. 2006. *Peter, Paul and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellis, E Earle. 2000. "Preformed Traditions and Their Implications for Pauline Christology : Supplements to Novum Testamentum." In *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, sous la direction de David G Horrell et C. Christopher Mark Tuckett, 303-320. Boston: Brill.
- Épictète, et Émile Bréhier (trad.). 1962. "Entretiens d'Épictète." In *Les Stoïciens II*, sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Mesnil-sur-l'Estrée: Éditions Gallimard.

- Eriksson, Anders. 1998. *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in I Corinthians*. Stockholm: Lund University.
- Evans, Craig A. 2005. "Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesus." *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2):233-248.
- Evans, Craig A. 2012. *Jesus and his World: The Archaeological Evidence*. Louisville: Westminster John Knox.
- Farmer, William R. 1987. "Peter and Paul and the Tradition Concerning "The Lord's Supper" in I Cor 11: 23-26." *Criswell Theological Review* 2 (1):119-140.
- Fee, Gordon D. 2014. *The First Epistle to the Corinthians (1987)*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Fletcher-Louis, Crispin. 2015. *Jesus Monotheism: Volume 1: Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Fuller, Reginald Horace. 1965. *The Foundations of New Testament Christology*. New York: Scribners.
- Fusco, Vittorio. 2001. *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines (1995)*. Paris: Cerf.
- Garland, David E. 2003. *First Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Gentry, Peter J. 2007. "The Atonement in Isaiah's Fourth Servant Song (Isaiah 52:13 - 53:12)." *Southern Baptist Journal of Theology* 11 (24):20-47.
- Gerber, Daniel. 2004. "À propos des traditions christo-sotériologiques préépistolaires dans les lettres incontestées de Paul." In *Paul, une théologie en construction*, sous la direction de Andreas Dettwiler, Jean-Daniel Kaestli et Daniel Marguerat, 187-213. Genève: Labor et Fides.
- Gerber, Daniel. 2013. "1 Corinthiens et l'archéologie: douze dossiers-test." *Théologiques* 21 (1):213-245.
- Gerhardsson, Birger. 1998. *Memory and Manuscript with Tradition and Transmission in Early Christianity (1961)*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans.
- Gignac, Alain. 2001. "Comprendre notre résurrection dans une perspective paulinienne." In *Résurrection : L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, sous la direction de Odette Mainville et Daniel Marguerat. Montréal: Médiaspaul.
- Gignac, Alain. 2004. "La mise en discours de l'humain chez saint Paul et ses interprétations anthropologiques en christianisme: Relecture de 1Co 6, 12-20; 1Co 2, 10-3, 4 et 1Co 15, 35-53." *Théologiques* 12 (1-2):95-124.
- Gignac, Alain. 2014. *L'Épître aux Romains*. Vol. 6, *Commentaire biblique : Nouveau Testament*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Good, Roger. 2007. "When Does the Spirit Give Resurrection Life?" *Affirmation & Critique* 12 (2):93-100.
- Gourgues, Michel. 2001. "La résurrection dans les credos et les hymnes des premières communautés chrétiennes." In *Résurrection : L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, sous la direction de Odette Mainville et Daniel Marguerat, 161-174. Montréal: Médiaspaul.
- Gourgues, Michel. 2009. *Les deux lettres à Timothée: La lettre à Tite*. Paris: Éditions du Cerf.
- Gourgues, Michel. 2011. *Je le ressusciterai au dernier jour : la singularité de l'espérance chrétienne*. Montréal: Médiaspaul.

- Gray, Patrick. 2016. *Paul as a Problem in History and Culture: The Apostle and His Critics Through the Centuries*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Grosheide, F. W. 1980. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians : the English Text With Introduction, Exposition and Notes*. Sous la direction de F. F Bruce, *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans.
- Guillebaud, Jean-Claude. 2007. *Comment je suis redevenu chrétien*. Paris: Albin Michel.
- Haacker, Klaus. 2003. "Paul's Life." In *The Cambridge Companion to St Paul*, sous la direction de James D. G Dunn, 19-33. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, Gary. 2009a. "The Resurrection of Jesus Timeline." In *Contending With Christianity's Critics : Answering New Atheists & Other Objectors*, sous la direction de Paul Copan et William Lane Craig, 113-25. Nashville: B&H Academic.
- Habermas, Gary R. 1996. *The Historical Jesus : Ancient Evidence for the Life of Christ*. Joplin: College Press.
- Habermas, Gary R. 2003. *The Risen Jesus & Future Hope*. New York: Rowman & Littlefield.
- Habermas, Gary R. 2004. The Case for Christ's Resurrection. *Liberty University : Faculty Publications and Presentations* : .
- Habermas, Gary R. 2005. "Resurrection Research from 1975 to the Present: What are Critical Scholars Saying?" *Faculty Publications and Presentations* 3 (2):135-153.
- Habermas, Gary R. 2009b. "Tracing Jesus' Resurrection to Its Earliest Eyewitness Accounts." In *God is Good, God is Great*, sous la direction de William Lane Craig et Chad Meister, 202-216. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Harris, Murray J. 2012. *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hays, Richard B. 2011. *First Corinthians (1997)*. Louisville: Westminster John Knox.
- Hazakim. 2014. Only Beloved Interlude (feat. Sam Shamoun). In *Son of Man*, : Lamp Mode Recordings.
- Hengel, Martin. 1981. *The Atonement : The Origins of the Doctrine in the New Testament*. Eugene: Wipf and Stock.
- Hubaut, Michel. 2009. *Du corps mortel au corps de lumière: Fondements et signification de la Résurrection*. Paris: Éditions du Cerf.
- Hurtado, Larry W. 2003. "Paul's Christology." In *The Cambridge Companion to St Paul*, sous la direction de James D. G Dunn. New York: Cambridge University Press.
- Instone-Brewer, David. 2011. "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud." *Tyndale Bulletin* 62:269-294.
- Joseph, Simon J. 2015. "Redescribing the Resurrection: Beyond the Methodological Impasse?" *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 45 (3):155-173.
- Josephus, Flavius, William Whiston, et Paul L Maier. 1999. *The New Complete Works of Josephus*. Grand Rapids: Kregel Academic.
- Keener, S. Craig. 2005. *1-2 Corinthians*. New York: Cambridge University Press.
- Keith, Chris. 2011. "Memory and Authenticity. Jesus Tradition and What Really Happened." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 102 (2):155-177.

- Keith, Chris, et Anthony Le Donne. 2012. *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*. London: T&T Clark.
- Kirby, Peter. 2002. "The Case Against the Empty Tomb." *Journal of Higher Criticism* 9 (02).
- Kloppenborg, John. 1978. "An Analysis of the Pre-Pauline Formula 1Cor 15: 3b-5 in Light of Some Recent Literature." *Catholic Biblical Quarterly Washington, DC* 40 (3):351-367.
- Köstenberger, Andreas J, L Scott Kellum, et Charles L Quarles. 2009. *The Cradle, the Cross, and the Crown*. Nashville: B&H Publishing Group.
- Kuen, A. 1996. *Les épîtres générales*. Vol. 3, *introduction au Nouveau Testament*. Saint-Légier: Emmaüs.
- Kuen, Alfred. 1989. *Intoduction au Nouveau Testament : les lettres de Paul*. Saint-Légier: Éditions Emmaüs.
- Langevin, Paul-Émile. 1967. *Jesus Seigneur et l'eschatologie : Exégèse de textes prépaoliniens*. Vol. 21. Paris: Desclée de Brouwer.
- Léon-Dufour, Xavier. 1971. *Résurrection de Jésus et message pascal (Parole de Dieu)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Létourneau, Pierre. 2010. *Initiation au grec du Nouveau Testament*. Montréal: Mediaspaul.
- Licona, Michael R. 2010. *The Resurrection of Jesus : A New Historiographical Approach*. Downers Grove: Intervarsity.
- Luedemann, Gerd. 1994. *The Resurrection of Jesus : History, Experience, Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Maier, Paul L. 2007. *Eusebius - The Church History: A New Translation with Commentary (1999)*. Grand Rapids: Kregel Academic.
- Mainville, Odette. 1995. *La Bible au creuset de l'histoire: guide d'exégèse historico-critique*. Vol. 1. Montréal: Médiaspaul.
- Mainville, Odette. 2008. *Les christophanies du Nouveau Testament : historicité et théologie*. Montréal: Médiaspaul.
- Mainville, Odette, et André Myre. 2011. *Jésus est-il ressuscité? Et nous?* Montréal: Fides.
- Malina, Bruce J., et John J. Pilch. 2006. *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress.
- Mare, W. Harold. 1982. "1 Corinthians." In *The Expositor Bible Commentary (1976)*, sous la direction de Frank E Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan.
- Martyr, Justin, et Georges Archambault (trad.). 1909. *Justin, dialogue avec Tryphon : Textes grecs, traduction française, introduction, note et index*. Sous la direction de Hippolyte Hemmer et Paul Lejay. Vol. 1, *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*. Paris: Librairie Alphone Picard et Fils.
- McCullagh, C Behan. 1984. *Justifying Historical Descriptions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Volume I: The Roots of the Problem and the Person, The Anchor Yale Bible Reference Library (Book I)*. New Haven: Yale University Press.
- Mitchell, Margaret M. 1989. "Concerning  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\delta\acute{\epsilon}$  in 1 Corinthians." *Novum Testamentum* 31 (3):229-256.

- Moffitt, David M. 2007. "Affirming the "Creed": The Extent of Paul's Citation of an Early Christian Formula in 1 Cor 15, 3b–7." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Alteren Kirche* 99 (1):49-73.
- Montague, George T. 2011. *First Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Monton, Bradley. 2009. *Seeking God in Science: An Atheist Defends Intelligent Design*. Peterborough: Broadview Press.
- Moyise, Steve. 2010. *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Muilenburg, James. 1969. "Form Criticism and Beyond." *Journal of Biblical Literature* 88 (1):1-18. doi: 10.2307/3262829.
- Murphy-O'Connor, Jerome. 2002. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology (1983)*. Vol. 6. Colledgeville: Liturgical Press.
- Murphy-O'Connor, Jerome. 2009. *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*. New York: Oxford University Press.
- Novakovic, Lidija. 2012. *Raised from the Dead According to Scripture: The Role of the Old Testament in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection*. London: Bloomsbury.
- Pannenberg, Wolfhart. 1977. *Jesus – God and Man*. Philadelphia: Westminster John Knox.
- Paquette, Sylvie. 2008. "Les femmes disciples dans l'évangile de Luc: critique de la rédaction." Doctorat, Théologie études bibliques, Université de Montréal.
- Pickett, Raymond. 1997. *The Cross in Corinth: The Social Significance of the Death of Jesus*. Vol. 143. Sheffield: Sheffield Academic.
- Popper, Karl. 2011. *The Open Society and Its Enemies (1945)*. Abington: Routledge.
- Savage, Timothy B. 2004. *Power Through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians (1996)*. Vol. 86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schenker, Adrian. 1998. "Expiation." In *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste. Paris: PUF.
- Schmitt, J. 1981. Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse. In *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sous la direction de Henri Cazelles et André Feuillet. Paris: Letouzey & Ané.
- Sellier, Philippe. 2009. *Pascal : Textes choisis et présentés par Philippe Sellier*. Lonrai: Éditions Points.
- Senft, Christophe. 1990. *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens (1979)*. Genève: Labor et Fides.
- Setzer, Claudia. 1997. "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection." *Journal of Biblical Literature* 116 (2):259-272. doi: 10.2307/3266223.
- Shaver, Stephen R. 2012. Resurrection and Apostolicity: Exploring Paul's Agenda in 1 Corinthians 15: 1-11. . . Accessed Novembre 2015.
- Siniscalchi, Glenn B. 2014. "On Comparing the Resurrection Appearances With Apparitions." *Pacifica: Australasian Theological Studies* 27 (2):184-205.
- Somerville, Robert. 2005. *La première épître de Paul aux Corinthiens (tome 2)*. Vaux-sur-Seine: Édifac.
- Stauffer, Ethelbert. 1963. *New Testament Theology (1941)*. London: SCM Press.

- Stein, Robert H. 2009. "Criteria for the Gospels' Authenticity." In *Contending With Christianity's Critics : Answering New Atheists & Other Objectors*, sous la direction de Paul Copan et William Lane Craig, 88-103. Nashville: B&H Academic.
- Tannehill, Robert C. 2006. *Dying and rising with Christ: A Study in Pauline theology*. Vol. 32. Eugene: Wipf and Stock.
- Terry, Ralph Bruce. 1995. *A Discourse Analysis of First Corinthians*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Thiselton, Anthony C. 1978. "Realized Eschatology at Corinth." *New Testament Studies* 24 (4):510-526.
- Thiselton, Anthony C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Texts*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Van Buren, Paul M. 1998. *According to the Scriptures: The Origins of the Gospel and of the Church's Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- van Eck, Ernest. 2015. "Memory and Historical Jesus Studies: Formgeschichte in a New Dress?" *HTS Teologiese Studies* 71 (1):1-10.
- Verbrugge, Verlyn D. 2000. *New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Vermes, Geza. 2008. *Resurrection*. London: Penguin.
- Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Harper Collins.
- Ware, James. 2014a. "Paul's Understanding of the Resurrection in 1 Corinthians 15: 36–54." *Journal of Biblical Literature* 133 (4):809-835.
- Ware, James. 2014b. "The Resurrection of Jesus in the Pre-Pauline Formula of 1 Cor 15.3–5." *New Testament Studies* 60 (4):475-498.
- Wedderburn, Alexander J. M. 1999. *Beyond Resurrection*. Peabody: Hendrickson.
- Wilckens, Ulrich. 1978. *Resurrection; Biblical Testimony to the Resurrection : an Historical Examination and Explanation*. Atlanta: John Knox Press.
- Winter, Bruce W. 2001. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans.
- Witherington III, Ben. 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Wright, N. T. 2003. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress.
- Wright, N. T. 2005. "Resurrecting Old Arguments: Responding to Four Essays." *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2):209-231.

## Annexe 1

### Les critères de détection d'une tradition

Critères	Stauffer	Langevin	Léon-Dufour	Eriksson	Gourgues	Fusco	Gerber
1) Formule d'introduction	Introduction par certains mots clés (transmettre, croire, confesser) <a href="#">Ro 10:9</a>	Déclaration explicite (termes techniques) <a href="#">1 Co 11:23, 15:3</a> Vocabulaire environnant (ex : croire, confesser) <a href="#">Ro 10:9</a>	Introduction par certains mots clés (transmettre, croire, confesser) <a href="#">1 Co 15:3, Ro 10:9</a>	Présence d'une formule d'introduction (le critère le plus clair, seul pouvant prouver) explicite ou pas (transmettre, recevoir, croire, confesser)	Introduction plus ou moins explicite <a href="#">1 Th 4:14 (nous croyons que)</a> <a href="#">1 Co 15 (transmettre-recevoir)</a> <a href="#">Ph 2:11, Ro 10:9, 1 Co 12:3</a>	Indication explicite par les termes techniques ( <a href="#">1 Co 11 :23, 15 :3</a> ) ou d'autres indications ( <a href="#">1 Th 3:4, Hé 6:1-2</a> )	Référence explicite à la tradition <a href="#">1 Co 11:23, 15:3</a> L'emploi d'une certaine catégorie de verbe comme savoir, croire, confesser ( <a href="#">Ro 10:9</a> ) Introduc-tion par ὄτι ou ὅς
2) Attestation multiple	La formule revient à plusieurs reprises avec de légères modifications <a href="#">2 Co 5:21, 8:9</a> .	Réurrence d'une même formule (critère le + important) <a href="#">Dieu a ressuscité des morts Jésus</a>	La formule revient à plusieurs reprises avec de légères modifications <a href="#">Dieu a ressuscité des morts Jésus</a>	Occurrence répétée : présence similaire dans d'autres sources de la même époque (critère + fort si les sources sont indépendantes)	Critère d'attestation multiple « il est à la droite de Dieu » <a href="#">Ro 8:34, Col 3:1, 1 Pi 3:22</a> . Référence allusive <a href="#">Lc 24:23, 1 Co 15:4-5</a>	Un thème donné est attesté par plusieurs écrits de diverses provenances <a href="#">Valeur salvifique de la foi, don de l'Esprit</a>	Affirmation similaire dans un écrit indépendant de Paul (indice fort) Références allusives (citation de Gourgues)
3) Style caractéristique		Autres caractères stylistiques : simple, énonciatif, sobriété avec grande force d'évocation ( <a href="#">Ph 2:6-11, 1 Tm 3:16</a> ), parallélisme des membres ( <a href="#">1 Co 8:6, Ép 4:5</a> ), rythme, verbe en tête de phrase ( <a href="#">1 Tm 3:16</a> ) et participes ( <a href="#">Ph 2:6-11</a> ).	Construction simple, rythmée, majestueuse, strophique et non-justifiée <a href="#">Col 1:15-16, 1 Tm 3:16</a> Prédilection pour les participes et les pronoms relatifs <a href="#">1 Th 4:3-5, Ro 1:3-4</a>	Voir plus bas	Style distinctif (ou caractéristique) : rythme, assonance, correspondance ou parallélisme <a href="#">1 Co 15:3-5, 1 Tm 3:16, Ph 2:6-11</a>	Caractéristiques de forme et de contenu typiques du matériel liturgique <a href="#">1 Co 16:23</a> Caractéristiques de forme et de contenu typiques des hymnes et des chants : présence de strophes rythmiques balancées, structuré, présence d'antithèse, propositions participiales et relatives <a href="#">Col 1:15-20</a>	Style différent : parallélismes, propositions participiales ( <a href="#">Ro 1:3b-4a</a> ) ou relatives ( <a href="#">Ro 4:25</a> ), de formes hymniques ou liturgiques



Critères	Stauffer	Langevin	Léon-Dufour	Eriksson	Gourgues	Fusco	Gerber
4) Vocabulaire et idiome inhabituels chez l'auteur	Dissimilité linguistique et stylistique par rapport à l'auteur 1 Co 16:22 (μαρὰνὰ θά)		Langue et terminologie différentes de l'auteur 1 Co 16:22 (μαρὰνὰ θά), Ph 2:6	Style inhabituel basé sur la fréquence relative du vocabulaire (hapax legomenon) et des idiomes et sur la présence de mots ou expressions en hébreu ou araméen	Différence de vocabulaire 1 Th 4:14 (ἀνίστημι) détonne par rapport à l'usage de Paul)	Vocabulaire ou style différent de celui qui est caractéristique de l'auteur (valable même si doit être utilisé avec précaution)	Terminologie inhabituelle Esprit de sainteté en Ro 1:3
5) Vocabulaire ou idiome hébraïques ou araméens						Indices d'ordre linguistique comme l'utilisation de mots hébreux ou araméens 1 Co 16:22 ou d'expressions ou idiomes hébreux comme Esprit de sainteté en Ro 1:3	
6) Présence d'un certain contenu impertinent au contexte immédiat				La nature autosuffisante du passage : seulement certaines idées chevauchent le contexte (ce point réfère aussi à la structure cohérente, à des fautes grammaticales et syntaxiques)	Discontinuité d'ordre thématique par rapport au contexte 1 Tm 3:16 (hymne christologique entre la venue de Paul et des avertissements contre les faux docteurs)	Des contenus qui dépassent ce qui est demandé par le contexte 1 Co 15:3-5 (mort et ensevelissement pas nécessaire pour parler de la résurrection)	Des contenus qui dépassent ce qui est demandé par le contexte

Critères	Stauffer	Langevin	Léon-Dufour	Eriksson	Gourgues	Fusco	Gerber
7) Présumé rhétorique		Présumé rhétorique sans en faire un critère séparé	« non- justifié » (critère précédent)	Contenu théo- logique différent de l'auteur ou servant de présumé à des affirmations centrales de la foi		Présumé comme étant connu <a href="#">Ro 6:3, 11:2</a> ou qu'on rappelle sans démonstra- tion ou explication « les saints » pour désigner les chrétiens	
8) Incohéren- ces gramma- tiques ou syntaxiques	Dislocation contextuelle <a href="#">Tm 3:16</a>	Liens avec le contexte (joint plus ou moins habile / cicatrice) <a href="#">Ph 2:6 (ὄς)</a> , <a href="#">1 Tm 3:16</a>	Perturbation dans le contexte laissant une cicatrice <a href="#">1 Tm 3:16</a> (mystère au neutre introduit par un pronom relatif masculin)	Voir plus haut		Incohéren- ces grammati- cales ou syntaxiques <a href="#">1 Tm 3:16</a>	Le manque d'intégration (?)
	Accord grammatical manqué <a href="#">Ap 1:4</a> (préposition <a href="#">ἀπό</a> demande génétif, mais nominatif)		Accord grammatical manqué <a href="#">Ap 1:4</a> (préposition <a href="#">ἀπό</a> demande génétif, mais nominatif)	Voir plus haut			
?		Sens technique (?) <a href="#">1 Th 1:10</a> , <a href="#">2:16</a> , <a href="#">5:9</a> .					L'autonomie d'un énoncé par rapport à son contexte (similaire au point « contenu qui diffère de son contexte »)

## Annexe 2

### Les critères d'authenticité pour l'historicité

	Robert Stein (2009, 88-103)	Odette Mainville (2008, 9-10)	William Lane Craig (2008, 298)	Gary R. Habermas et Michael R. Licona (2004, 36-40)	Darrell L. Bock (2012, 13-25)
1) L'attestation multiple et indépendante	L'attestation multiple et indépendante (incluant l'attestation multiple de formes)	La diversité des sources qui l'attestent (diversité des genres littéraires, p.84)	L'attestation multiple, indépendante et ancienne	L'attestation multiple et indépendante	Attestation multiple de sources et attestation multiple de formes (deux critères différents)
2) La datation de l'attestation		La datation du livre sacré		La datation du témoignage (early testimony)	
3) Rapports de témoins oculaires				Rapport de témoins oculaires (eyewitness testimony)	
4) L'admission embarrassante	L'admission embarrassante		L'admission embarrassante	L'admission embarrassante	L'embarrasement
5) L'attestation ennemie				L'attestation ennemie	
6) La dissimilarité	La dissimilarité		La dissimilarité		La dissimilarité
7) La congruence historique	Voir rangé suivante		La congruence historique		Voir rangé suivante
7) Les traces linguistiques araméennes et d'environnement palestinien	Les traces linguistiques araméennes et d'environnement palestinien		Le langage sémitique		Traces araméennes et hébraïques et concordance avec l'environnement palestinien (= deux critères)
8) Le degré de développement de la tradition	The Criterion of the Tendencies of the Developing Tradition	Le degré de développement de la tradition qui en fait état			
9) La présence d'une tradition allant à l'encontre de la tendance éditoriale des évangélistes	La présence d'une tradition allant à l'encontre de la tendance éditoriale des évangélistes				
10) La fréquence	La fréquence				
11) La cohérence	La cohérence	La cohérence	La cohérence		La cohérence
11) La cohérence (je ne vois pas en quoi ce critère diffère du précédent pour Bock)					Le critère de réjection et d'exécution (pouvoir explicatifs de ces événements)
Le genre littéraire du texte		Le genre littéraire du texte			
La fonction de la tradition au sein du texte		La fonction de la tradition au sein du texte qui la contient			
L'ambiguïté inhérente					L'ambiguïté inhérente

### Annexe 3

#### Plan global de 1 Corinthiens<sup>249</sup>

1. Introduction (1:1-9)
  - 1.1. Adresse (1:1-3)
  - 1.2. Actions de grâce (1:3-9)
2. Réponses aux rapports sur l'église de Corinthe (1:10 – 6:20)
  - 2.1. Divisions basées sur l'appartenance à différents dirigeants (1:10 – 4:21)
  - 2.2. Cas d'inceste (5:1-13)
  - 2.3. Cas de poursuite judiciaire entre chrétiens (6:1-11)
  - 2.4. Sur le recours aux prostituées (6:12-20)
3. Réponses aux questions de l'église de Corinthe (7:1 – 16 :12)
  - 3.1. Le mariage (7:1-40)
  - 3.2. Les viandes sacrifiées aux idoles (8:1-13)
  - 3.3. Les droits et les motivations de Paul concernant son apostolat (9:1-27)
  - 3.4. Les viandes sacrifiées aux idoles (10:1 – 11:1)
  - 3.5. Le port du voile pour la femme en église (11:2-16)
  - 3.6. La façon de célébrer le repas du Seigneur (11:17-34)
  - 3.7. Sur les dons spirituels (12:1 – 14:40)
  - 3.8. La résurrection (15:1-58)
  - 3.9. Sur la collecte (16:1-11)
  - 3.10. Sur la visite d'Apollos (16:12)
4. Conclusion (16:13-24)
  - 4.1. Exhortations (13-18)
  - 4.2. Salutations finales (19-24)

---

<sup>249</sup> Voir Garland (2003, 21-23), Ciampa et Rosner (2010, 24), la structure rhétorique de l'épître selon Witherington III (1995, 76).

## Annexe 4

### Analyse structurelle de 1 Corinthiens 15:1-58<sup>250</sup>

1. Retour sur l'Évangile partagé (1-11)
  - 1.1. Les Corinthiens et l'Évangile (1-2)
  - 1.2. Le kérygme évangélique (3-8)
  - 1.3. Les apôtres et l'Évangile (9-11)
2. L'espérance chrétienne liée à la résurrection de Christ (12-34)
  - 2.1. Implications de la négation de la résurrection (12-19)
  - 2.2. La résurrection de Christ comme avant-goût de la résurrection des croyants (20-28)
  - 2.3. Implications de la négation de la résurrection (29-34)
3. La nature des corps ressuscités (35-58)
  - 3.1. Réponses aux objections contre la résurrection (35-49)
  - 3.2. L'accomplissement eschatologique de la résurrection (50-58)

---

<sup>250</sup> Je suis la division tripartite de Witherington III (1995, 298) et Gignac (2001, 10). Voir aussi les analyses structurelles de Gourgues (2011, 94), Ciampa et Rosner (2010, 741-742) et Garland (2003, 680) ainsi que la segmentation de Fee (2014, 796-894) et Eriksson (1998, 251-275).