

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1902)
Heft: 2

Artikel: La vie après la mort chez les israélites
Autor: Aubert, L.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379724>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA VIE APRÈS LA MORT CHEZ LES ISRAÉLITES ¹

PAR

L. AUBERT

I

L'existence d'une vie après la mort est une des affirmations fondamentales de la doctrine chrétienne. Elle est à la base de toutes nos conceptions religieuses et morales, et si l'on venait à nous persuader que la mort marque la fin définitive de notre personnalité, nous serions tentés de déclarer immédiatement qu'il n'y plus ni Dieu, ni bien, et de renoncer à toute piété quelconque. C'est là la pensée qu'exprimait déjà l'apôtre Paul, quand il écrivait aux Corinthiens : Si nous n'avons d'espérance en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes, et quand il ajoutait quelques versets plus loin : Quel avantage me revient-il d'avoir combattu contre les bêtes à Ephèse, si les morts ne ressuscitent point. Mangeons et buvons, car demain nous mourrons. (1 Cor. XV, 17 et 32.) Qu'est-ce, en effet, qui donne pour nous du prix à la vie présente? N'est-ce pas la pensée qu'elle n'est que le prélude et la préparation d'une existence meilleure dans les cieux? Pourquoi recherchons-nous en Jésus-Christ le pardon de nos péchés et la qualité d'enfants de Dieu? N'est-ce pas parce que nous vou-

¹ Travail lu à la séance d'ouverture des cours de la Faculté indépendante de géologie de Neuchâtel, le 7 octobre 1901.

lons être des héritiers de la vie éternelle? Pourquoi nous efforçons-nous de résister au mal et de faire triompher le bien dans notre cœur et dans notre vie? N'est-ce pas parce que nous craignons un jugement futur qui apportera aux hommes l'exacte rémunération de leur conduite et fera tomber sur les coupables le châtement qu'ils ont mérité? Pour nous, en un mot, la pensée de la vie après la mort est inséparable de la croyance à l'amour et à la justice de Dieu.

Et, quoique le christianisme en vive, on ne peut pas dire que ce soit là une pensée spécifiquement chrétienne. Elle se retrouve chez tous les peuples sous une forme ou sous une autre. M. Marillier, professeur à Paris, a cherché, dans un opuscule récent¹, à montrer que chez les peuples non civilisés elle est indépendante de la morale, et qu'elle n'est qu'une explication de phénomènes, comme le rêve, par exemple, « qui dans la conception que se fait le sauvage de la nature demeurent, autrement, incompréhensibles. » C'est possible, et nous ne songeons pas à discuter ici cette affirmation. Mais il résulte en tout cas du travail de M. Marillier que la croyance à la survivance de l'être existe même chez les peuples les moins développés et qu'elle constitue un élément important de leurs conceptions. Si des peuples sauvages nous passons à ceux qui sont entrés plus ou moins dans la voie de la civilisation, la même croyance se retrouve plus complète, plus épurée, plus rapprochée de la nôtre. Ici, en effet, l'élément moral, la pensée de la rétribution, joue un rôle considérable, et fait de la vie après la mort non plus seulement une explication de phénomènes naturels, mais un motif de piété et d'obéissance au bien. A ce point de vue la croyance à la survivance de l'être prend une toute autre importance et devient un des facteurs principaux de la vie supérieure qui est l'apanage de l'homme sur la terre. Je n'ai pas besoin de rappeler que c'est là la forme sous laquelle nous la trouvons chez les

¹ *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, par L. Marillier, maître de conférences pour l'histoire des religions des peuples non civilisés, à l'École pratique des hautes études (section des sciences religieuses). Paris, imprimerie nationale, 1894.

Grecs, chez les Romains, chez les Egyptiens, chez les Perses, etc. Je ne cite pas, en revanche, les Babyloniens, qui ne semblent pas avoir admis une différence entre les bons et les méchants dans la vie après la mort¹.

Si cette exception a lieu de nous surprendre, nous sommes encore beaucoup plus étonnés, quand nous constatons qu'au milieu du consensus presque général de l'humanité, les Israélites ont pris une position tout à fait à part et, pendant la plus grande partie de leur existence avant l'avènement du christianisme, ont été de tous les peuples, du moins de tous les peuples civilisés, celui chez lequel la croyance à la vie future était réduite à sa plus simple expression. Nous attendrions du peuple de la révélation qu'il possédât les lumières les plus étendues dans un domaine qui a une si grande importance pour la religion; nous attendrions chez le peuple qui, par la voix de ses prophètes ou de ses poètes inspirés, a lutté plus qu'aucun autre pour l'idée de justice, que la sanction parfaite de la loi, qui ne se rencontre pas ici-bas, fût énergiquement affirmée dans une vie nouvelle où les justes seraient récompensés et les méchants punis.

Au lieu de cela, que trouvons-nous? Une vie qui n'est pas même, comme chez la plupart des peuples sauvages, la continuation plus ou moins affaiblie de la vie présente, mais qui ne diffère du néant absolu que parce qu'il reste une ombre, un je ne sais quoi sans consistance de l'individu autrefois plein de force et d'activité sur la terre des vivants. Le séjour des morts (le scheol) est un lieu de ténèbres, de silence et d'oubli (Ps. LXXXVIII, 13; XCIV, 17). « Les vivants, dit l'Ecclésiaste (voir IX, 5-6) savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien, et il n'y a pour eux plus de salaire, puisque leur mémoire est oubliée. Et leur amour, et leur haine, et leur envie ont déjà péri; et ils n'auront jamais aucune part à ce qui se fait sous le soleil. » Un tel repos parais-

¹ Voir Friedr. Delitzsch, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 44, 1892. Cependant le même auteur exprime une opinion un peu différente dans *Babel und Bibel*, p. 38-39, 1902.

sait désirable à Job, quand, écrasé sous le coup des épreuves qui l'avaient successivement frappé, il s'écriait :

Pourquoi ne suis-je pas mort dès les entrailles de ma mère ?
Car maintenant je serais couché et je serais tranquille,
Je dormirais et alors j'aurais du repos.

Job III, 11-13.

Mais il était la plupart du temps un sujet de répulsion et d'effroi. Nous en trouvons la preuve dans nombre de psaumes où la crainte de la mort, le désir d'échapper au sépulcre, la reconnaissance pour la prolongation de la vie sont exprimés en termes souvent saisissants :

Eternel, ne me punis pas dans ta colère,
Et ne me châtie pas dans ta fureur.
Aie pitié de moi, Eternel, car je suis sans force :
Guéris-moi, Eternel, car mes os sont tremblants.
Mon âme est toute troublée,
Et toi, Eternel, jusques à quand ?

Ps. VI, 2-4.

Je t'adresse ma prière, ô Eternel !
Que ce soit le temps favorable, ô Dieu, par ta grande bonté !
Que les flots ne m'inondent plus,
Que l'abîme ne m'engloutisse pas,
Et que la fosse ne ferme pas sa gueule sur moi !
Exauce-moi, Eternel, car ta grâce est immense,
Dans tes grandes compassions, tourne vers moi tes regards.

Ps. LXIX, 14-17.

Mon âme, retourne en ton repos,
Car l'Eternel t'a fait du bien.
Oui, tu as délivré mon âme de la mort,
Mes yeux de pleurs, mes pieds de chute.
Je marcherai en la présence de l'Eternel
Sur la terre des vivants.

Ps. CXVI, 7-9.

Ce qui dans le séjour de morts apparaît aux psalmistes comme particulièrement redoutable, c'est qu'ils seront à jamais séparés de l'Eternel. Sans doute l'Eternel règne sur le séjour des morts, comme il règne sur l'univers entier (Ps. CXXXIX, 8; Job XXVI, 5-6). Mais les morts ne peuvent plus

vivre en communion avec lui et jouir de ses bienfaits; ils ne peuvent plus le louer :

Celui qui meurt n'a plus ton souvenir ;
Qui te louera dans le séjour des morts ?

Ps. VI, 6.

Est-ce pour les morts que tu fais des miracles ?
Les morts se lèvent-ils pour te louer ?
Parle-t-on de ta bonté dans le sépulcre,
De ta fidélité dans l'abîme ?
Tes prodiges sont-ils connus dans les ténèbres,
Et ta justice dans la terre de l'oubli ?

Ps. LXXXVIII, 11-13; comp. Ps. XXX, 10; CXV, 17.

Ce n'est pas le séjour des morts qui te loue,
Ce n'est pas la mort qui te célèbre;
Ceux qui sont descendus dans la fosse n'espèrent plus en ta
[fidélité.

Le vivant, le vivant, c'est celui-là qui te loue,
Comme moi aujourd'hui.

Cantique d'Ezéchias, Esaïe XXXVIII, 18-19.
(Voir aussi v. 11.)

Rien mieux que cette pensée de la rupture de toute relation avec Dieu, la source de tous les biens et de toutes les grâces, ne nous montre combien était désolée, dans la pensée de l'Israélite, la vie après la mort. Avec Dieu sur la terre des vivants il agissait, il parlait, il pouvait rassasier ses regards des riches produits de la campagne, il avait des amis, des frères, un peuple, une maison, des champs; il travaillait, il se réjouissait, il offrait des sacrifices, il chantait des hymnes de louange; il souffrait aussi peut-être, mais il savait à qui s'adresser pour obtenir la délivrance; dans le séjour de l'oubli, tout cela a disparu; il ne lui reste plus rien, pas même son Dieu. S'il lui reste quelque chose, c'est tout au plus la faculté de souffrir dans le sentiment de son isolement et de sa misère. Voir en particulier le passage Job XIV, 20-21. En contradiction avec ce qu'il disait chap. III, Job semble supposer ici que l'homme dans le sépulcre n'est pas absolument insensible. Il ne s'inquiète plus des autres, pas même de ses

filis, mais dans sa personne il est exposé à la douleur comme autrefois sur la terre. Peut-être ne devons nous pas prendre ces expressions au pied de la lettre, et n'y voir qu'une hyperbole destinée à rendre aussi sombre que possible le séjour dans la demeure des morts, mais c'est une preuve de plus qu'on ne se représentait pas la vie après la mort sous de riannes couleurs. Et nous rappelons expressément que ce n'était pas seulement le sort des méchants : le même sort, triste et froid, était réservé à tous les hommes. Cela résulte des passages que nous avons cités, et des déclarations tout à fait explicites que nous trouvons ailleurs. Voir Ps. LXXXIX, 49; Job XXX, 23; Eccl. VI, 6, etc.

Un morceau très caractéristique relatif au séjour des morts est le passage Esaïe XIV, 8 et suiv. Le prophète annonce le châtement du roi de Babylone. Après avoir raconté que toute la terre se réjouira de la chute de l'opresseur, il ajoute :

Le séjour des morts s'émeut jusque dans ses profondeurs,
 Pour t'accueillir à ton arrivée;
 Je réveille devant toi les ombres, tous les grands de la terre,
 Je fais lever de leurs trônes tous les rois des nations.
 Tous prennent la parole pour te dire :
 Toi aussi, tu es sans force comme nous,
 Tu es devenu semblable à nous !

(Versets 9-10, voir aussi v. 15-17.)

Le passage est évidemment poétique, et nous ne pouvons pas l'envisager comme exprimant sur tous les points les croyances générales (morts qui parlent, personnification du *scheol*). En revanche, il est intéressant de noter que les morts étaient censés conserver quelque chose de leur ancienne manière d'être. Les rois en effet continuent à être assis sur des trônes, et les grands de la terre sont reconnaissables au milieu des autres ombres. La même conception se retrouve Ezéch. XXXII, 17-32, où les morts des différentes nations sont rassemblés par groupes distincts dans le sépulcre. Mais sous l'ancienne apparence il n'y a plus rien de ce que les hommes étaient autrefois : tu es sans force comme nous,

crient au roi de Babel les autres rois qui l'ont précédé dans le sépulcre. Voir la même pensée, Job III, 18-19.

La conception désolante de la vie après la mort que nous venons d'esquisser, n'était pas le propre de quelques esprits pessimistes. C'était la conception du peuple dans son ensemble pendant toute la période qu'embrasse l'Ancien Testament. Ce n'était pas non plus la conception populaire, en opposition à une conception plus haute et plus réconfortante qu'auraient admise certains hommes plus pieux et plus éclairés. C'était la conception du Jahvéisme, et par Jahvéisme nous entendons la religion mosaïque dans sa pureté, telle qu'elle a été donnée au peuple par son véritable fondateur, et telle qu'elle a été continuée et développée par les prophètes ou les autres hommes inspirés de Dieu. Elle était donc à la fois la conception du peuple et celle de ses chefs religieux les plus autorisés. Le fait que nous la trouvons dans les Psaumes, dans Job, dans Esaïe, dans Ezéchiel, le prouve d'une façon suffisante. Mais la preuve n'est pas donnée par quelques passages seulement; elle est donnée par tout l'ensemble de la littérature hébraïque, sauf quelques affirmations isolées sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Nous constatons en effet que jamais avant l'exil, et même longtemps après, les prophètes ne font intervenir dans les promesses ou les menaces qu'ils adressent au peuple, pour l'engager à servir l'Eternel ou pour le détourner de ses péchés, la pensée de la vie après la mort. Ils annoncent sans doute la destruction, une mort misérable, mais ils ne parlent pas d'un châtiement après la mort. Quand ils décrivent les bénédictions futures de l'Eternel, ils les placent toujours dans les bornes de l'existence terrestre. Ils n'annoncent pas que les justes auront dans un autre monde la récompense de leur fidélité, mais qu'ils posséderont dans ce monde les biens les plus excellents. Entre beaucoup d'autres, nous rappelons à ce propos le passage bien connu de Esaïe LXV. Voir spécialement v. 19-25. La preuve négative vaut ici une preuve positive. L'absence de bénédictions après la mort montre que la vie dans le *scheol* était bien pour le prophète le quasi-néant

que décrivent d'autres passages. Et ainsi en est-il dans Amos, dans Osée, dans le premier Esaïe, dans Jérémie, dans Ezéchiel, etc. Ni les Livres historiques, ni la Loi, ni les Proverbes ne nous placent sur un autre terrain. Partout (sauf les exceptions que nous avons réservées) l'horizon est borné par les limites de l'existence présente: la plus grande récompense est une prolongation de vie, le plus terrible châtement est une mort prématurée.

La conception que les Israélites se faisaient de *l'état* des morts, est en rapport intime avec la conception qu'ils se faisaient des *morts* eux-mêmes. Quand en effet nous examinons de près l'Ancien Testament, nous constatons que jamais les morts ne sont appelés des âmes ou des esprits, comme chez la plupart des peuples anciens ou modernes. Les termes employés pour désigner les habitants du *scheol* ne sont pas ceux de *nephaschoth* (âmes) ou de *rouchoth* (esprits), mais ceux de *mèthim* (morts) ou de *rephaïm* (ombres, de la racine *raphah*, être fatigué, être sans force: proprement les « abattus »). Cela n'est pas du tout fortuit, mais correspond aux idées anthropologiques en cours en Israël. Il ne nous est pas possible ici d'entrer dans la distinction des termes de *nephesch* et de *rouach* dans leur opposition à la chair (*basar*), pas possible surtout de fixer nettement en quelques mots les différentes significations qui leur sont données. Il suffit, pour le but que nous poursuivons dans ce travail, de rappeler qu'ils désignaient primitivement le souffle, la respiration, comme propriété distinctive de l'être vivant vis-à-vis d'un mort, puis qu'ils ont pris, tout en conservant cette signification primitive, un sens plus étendu. *Nephesch* a été appliqué à la vie elle-même, et en même temps à cette partie invisible de notre être qui est porteur de la vie et que nous appelons âme; dans ce sens le mot *nephesch* désigne non pas seulement l'âme pure et simple, mais l'âme avec ses passions, ses sentiments, ses aspirations, c'est-à-dire la portion affective de notre être; il a une portée individuelle. *Rouach*, tout en désignant aussi ce souffle de vie, a pris davantage le sens de substance supérieure en opposition à la substance inférieure du *basar* (chair); aussi,

dans l'usage, la langue réserve-t-elle au rouach les fonctions les plus élevées de l'être intérieur, ce que nous appelons la vie de l'esprit, et le présente-t-elle d'autre part comme la puissance divine qui vient animer le basar et le changer en nephesch chaïah, en être vivant (Gen. II, 7). Mais voici l'important: qu'il s'agisse de nephesch ou de rouach, l'Ancien Testament ne les attribue à l'homme qu'aussi longtemps qu'il vit. Quand l'homme meurt, non seulement il perd son corps, mais il perd en même temps son âme ou son esprit. L'âme ou l'esprit ne sont pas la portion de l'être qui survit au corps; ils cessent d'exister comme propriété de l'homme, quand l'homme cesse de respirer: ils sortent et disparaissent (Ps. CXLVI, 4; Gen. XXXV, 8). On dit en hébreu « exhaler l'âme » exactement dans le même sens où nous disons « exhaler le dernier souffle ». Comp. Jér. XV, 9: elle exhale son âme; Job XI, 20: la mort, voilà leur espérance, littéralement: leur espérance est « expiration d'âme »; Job XXXI, 39, dont la traduction exacte du dernier stiche est: Et que j'aie fait exhaler l'âme de ses anciens maîtres. Faire exhaler l'âme signifie faire mourir. On dit même en hébreu que l'âme meurt: Juges XVI, 30, que mon âme meure avec les Philistins; Nomb. XXIII, 10, que mon âme meure de la mort des justes. Sans doute dans ces deux derniers exemples, comme dans bien d'autres passages, « mon âme » équivaut au pronom « je », mais l'expression « que mon âme meure » n'aurait pas été possible, si l'on avait admis que l'âme était justement la portion de l'être qui ne mourait pas. Les mêmes formules ne se retrouvent pas avec le mot rouach, mais si l'esprit sort de l'homme (Ps. CXLVI, 4), ce n'est pas pour exister sans corps, c'est pour retourner à Dieu qui l'a donné (Eccl. XII, 9). Il rentre, si l'on ose s'exprimer ainsi, dans le grand réservoir de toute force spirituelle, comme le corps retourne à la poussière d'où il a été tiré¹.

La complète disparition de l'âme au moment de la mort résulte également des passages où elle est identifiée avec le

¹ Comp. Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*. Halle, 1900, pages 26 et suiv., 43 et suiv.

sang (Deut. XII, 23-24; Gen. IX, 4-6, etc), car il est évident qu'elle se dissipe avec les derniers vestiges du sang et qu'il n'en reste plus rien. Mais nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter longuement sur cette antique conception. Il nous suffit de l'avoir signalée.

Nous concluons de ce qui précède que les morts n'ont dans les conceptions israélites ni nephesch, ni rouach, et comme ce sont là les porteurs de la vie et de toutes les fonctions de la vie, on ne peut pas s'étonner que l'existence dans le scheol soit réduite à une expression aussi simple que possible. On s'étonnera beaucoup plutôt qu'il y ait encore une existence quelconque et non pas le néant pur et simple, car que peut bien posséder un être qui n'a plus ni corps, ni âme, ni esprit? Evidemment Israël n'a pas pu se soustraire complètement à la croyance, que nous retrouvons chez tous les peuples primitifs, d'une certaine survivance de l'être après la mort. Mais on peut dire que, dans la période de son histoire que nous avons maintenant en vue, il en a pris le moins possible. Chez la plupart des peuples primitifs ce quelque chose qui demeure de l'homme après la mort et qui est conçu comme ayant l'apparence de l'être vivant, est identifié avec ce qui donnait la vie au corps pendant l'existence terrestre, c'est-à-dire avec l'âme¹. De là résulte que chez ces peuples la vie après la mort, quoique fortement décolorée, était à peu près semblable à la vie présente. En Israël, avec les conceptions anthropologiques que nous avons indiquées, il ne pouvait pas en être ainsi. Il ne restait de l'homme qu'une simple apparence, une ombre sans force et sans vie véritable. Comment l'existence dans le scheol aurait-elle été autre chose que la simple absence de la mort absolue? On demandera peut-être ce que pouvait bien être, dans la pensée des Israélites, ce quelque chose, ou mieux, ce rien, dont ils admettaient malgré tout la survivance après la mort. Nous devons répondre que nous ne le savons pas, et nous supposons que les Israélites ne le savaient pas eux-mêmes. Ils y croyaient,

¹ Voir Marillier, ouvrage cité.

sans doute pour les mêmes raisons qui faisaient croire ailleurs à la survivance de l'âme, mais ils n'avaient évidemment sur sa nature et sur le lien qui l'attachait à l'être vivant aucune idée très claire. En tout cas, s'ils avaient une opinion précise, nous ne la rencontrons pas dans l'Ancien Testament.

Certains passages paraissent, il est vrai, à première vue donner des morts une autre idée, et leur attribuer le nom de *nepesch*. Mais nous pouvons écarter d'une façon sommaire tous ceux dans lesquels il est question de la délivrance de l'âme du *scheol*. Car ces passages s'appliquent tous¹ à des vivants, et la pensée qui y est exprimée est que Dieu a délivré les hommes en cause d'un danger de mort auquel ils étaient exposés, ou les a empêchés d'y tomber. Ainsi Ps. XXX, 4: Eternel, tu as fait remonter mon âme du séjour des morts, la pensée du psalmiste est expliquée par le verset précédent: Eternel, mon Dieu, j'ai crié à toi, et tu m'as guéri. Comp. de même Ps. LXXXVI, 13; Esaïe XXXVIII, 17; Job XXXIII, 18, etc. Dans ces passages « âme » est synonyme de « vie » ou de « personne », et ne désigne nullement une portion spéciale de l'être : l'âme en opposition au corps. Nous reviendrons plus tard sur Ps. XLIX, 16.

Les seuls passages qui pourraient réellement nous arrêter sont Job XIV, 22 et Lévit. XIX, 28. Voici la traduction du premier :

C'est pour lui seul qu'il (le mort) éprouve de la douleur en son corps,

C'est pour lui seul qu'il ressent de la tristesse en son âme.

Ici l'auteur semble effectivement attribuer à un mort une *nepesch*. Mais comme il lui attribue en même temps un corps, plus exactement une chair (*basar*), nous sommes obligés d'admettre une figure de style. Par âme et par corps il veut désigner la personne entière du mort, conformément d'un côté à cette tendance naturelle qui nous fait appliquer à un objet inconnu l'apparence et la forme d'un objet connu,

¹ Sauf un seul: Ps. XLIX, 16.

conformément d'autre part aux lois du parallélisme qui aime à varier l'expression et à désigner successivement le tout par ses différentes parties constitutives.

Dans Lévi. XIX, 28 nous trouvons le mot de *nepesch* pour désigner un mort : Vous ne ferez point d'incision dans votre chair pour un mort, textuellement pour une *nepesch*. L'expression est curieuse, mais nous notons qu'elle doit simplement désigner un être qui n'est plus, et non pas le caractériser dans sa manière d'être. Elle est sans doute en rapport avec l'usage, que nous ne savons pas nous expliquer, mais que nous constatons dans plusieurs passages, d'appeler un cadavre *nepesch meth*, âme d'un mort. Que cette dernière expression désigne véritablement un cadavre et non pas l'âme sortie du cadavre, cela résulte très clairement de Nomb. XII, 11 et 13 : celui qui touche un *mort*, et une *âme* humaine quelconque, sera impur pendant 7 jours (v. 11). Celui qui touche un *mort*, l'*âme* d'un homme mort, et qui ne se purifie pas, sera retranché d'Israël. C'est dans ce sens que nous devons prendre *nepesch meth* Nomb. VI, 6 ; Lévi. XXI, 11 et *nepesch* tout seul Nomb. VI, 11 ; Lévi. XXI, 1 ; XXII, 4, etc. L'application du mot *nepesch* à un cadavre empêche, quand il est appliqué d'une manière générale à un mort, d'y voir une désignation de la substance dont il est composé. Nous pouvons donc en rester sans hésitation à l'opinion que les morts israélites n'étaient pas des âmes, mais des *rephaïm*, de simples ombres.

L'étude de la langue et des conceptions anthropologiques qu'elle reflète a confirmé les résultats auxquels nous conduisent certaines affirmations directes de l'Ancien Testament. Il n'y a qu'un seul point sur lequel nous pouvons constater un développement. Nous voulons parler du *scheol*, que nos anciennes traductions appelaient sépulcre, et que les traductions plus modernes appellent généralement séjour des morts¹. Dans la plupart des passages que nous avons cités, pour ne pas dire dans tous, le *scheol* est conçu comme un

¹ Le mot *scheol* ne vient pas, comme on l'a dit souvent, à cause de passages tels que Prov. XXVII, 20 ; XXX, 16 ; Esaïe V, 14 ; Hab. II, 5, d'une racine qui

grand lieu souterrain dans lequel descendent tous les morts et où ils continuent, rapprochés les uns des autres, l'ombre de vie qui leur reste. Mais il n'est pas difficile de découvrir entre le scheol et le sépulcre proprement dit, où les cadavres sont déposés, une étrange affinité (voir Esaïe XIV, 11 et 15; Job XVII, 13-16, etc). La pensée les confond. Ceci ne nous paraît s'expliquer que si l'on voit dans le scheol une simple extension du sépulcre primitif, une réunion de tous les tombeaux en une seule tombe capable de contenir tous les morts. Il y a donc eu probablement un temps, et cela sans doute pendant les premiers siècles du séjour en Palestine, où le scheol n'existait pas et où l'on ne connaissait que les sépulcres proprement dits. C'est à cela que nous paraît conduire le souvenir d'anciens sépulcres de famille, et surtout l'expression « être rassemblé vers ses pères, » que nous rencontrons si souvent dans l'Ancien Testament. Cette expression, que l'on a pu sans doute employer à une époque où la conception du scheol était devenue dominante, a dû naître dans un temps où les membres d'une même famille étaient ensevelis dans un même lieu, et où le mort allait retrouver, non pas tous les morts, mais les siens qui l'avaient précédé dans le tombeau. Elle se comprendrait moins bien, si l'on avait déjà cru au moment où elle s'est formée, à un grand palais souterrain, avec portes et verroux, comme rendez-vous de tous les trépassés.

Malgré les affinités du scheol avec le sépulcre, il n'est pas exact, croyons-nous, de dire que les Israélites attribuaient aux cadavres eux-mêmes un reste de sensibilité¹. S'ils n'établissaient pas toujours une distinction bien nette entre le cadavre du sépulcre et l'ombre du scheol, pourtant ils ne les confondaient pas, et la partie encore sensible du mort était non pas le cadavre, mais l'ombre qui s'en était dégagée. Le passage Esaïe LXVI, 24, où le prophète parle de cadavres dont le ver ne mourra point et dont le feu ne s'éteindra point, signifie *demander*, mais d'une autre racine très semblable qui signifie *être creux*.

¹ BOVON, *Dogmatique*, II, 458.

doit être compris dans le même sens que les passages qui témoignent de l'horreur que les Israélites, comme tous les peuples anciens, avaient pour le manque de sépulture (voir Jér. VII, 33; VIII, 1-2). On admettait évidemment une certaine corrélation entre l'état des ombres dans le *scheol* et l'état du cadavre qui était resté sur la terre. Le mort souffrait des injures faites à son premier être, mais le cadavre lui-même n'avait plus ni vie, ni sensibilité. Voir, à ce point de vue, de nouveau Esaïe XIV, où le roi de Babylone souffre dans le *scheol*, quoique son corps ne doive pas être déposé dans la tombe (v. 19).

Encore un mot avant de passer à un nouveau chapitre. Nous n'avons rien dit jusqu'ici du passage Jér. XXXI, 15 et ss. : Rachel pleurant ses enfants. Il convient pourtant de le mentionner, car on le cite souvent comme une preuve que les Israélites attribuaient aux morts une vie plus étendue que celle que nous avons décrite, et qu'en particulier ils les envisageaient comme s'intéressant encore aux destinées de leur postérité. Mais il ne nous paraît pas avoir cette portée. Pris au pied de la lettre, il est en contradiction trop évidente avec l'ensemble des conceptions que nous trouvons dans le reste de l'Ancien Testament pour que nous envisagions une pareille interprétation comme possible. Il suffit du reste de le lire sans idée préconçue pour reconnaître bien vite qu'on ne peut voir dans Rachel pleurant ses enfants qu'une image poétique, destinée à rendre sensible la grande désolation du pays d'Ephraïm.

II

Nous avons parlé jusqu'ici des conceptions courantes en Israël pendant la plus grande partie de son histoire. Ces conceptions étaient celles des prophètes et des psalmistes aussi bien que celles de la masse du peuple. Les expressions employées dans le langage usuel et les vues anthropologiques qui sont partout les mêmes, établissent qu'elles n'ont pas subi de changements profonds depuis l'entrée du peuple en Canaan. On pourrait conclure de là qu'elles remontent à

la plus haute antiquité, et qu'elles sont aussi vieilles que les tribus israélites elles-mêmes. Cependant, certains faits sont de nature à nous conduire à une autre opinion. Nous voulons parler des coutumes funèbres et de la nécromancie. C'est le point que nous allons maintenant examiner et qui fera l'objet de notre second chapitre.

Nous rangeons sous le nom de coutumes funèbres les signes extérieurs du deuil chez les Israélites et les soins donnés aux morts.

Les signes extérieurs du deuil étaient extrêmement variés. Le plus naturel, le plus fréquent, était naturellement les cris et les lamentations. On avait même déjà alors des pleureurs de profession comme au temps de Jésus (voir Amos V, 16; Jér. II, 16, 17). Aux cris se joignaient les coups dont on se frappait le visage, la poitrine et les côtés. Le terme *saphad* qui signifie se lamenter, signifiait primitivement se frapper la poitrine et les côtés. Tout aussi fréquente était l'habitude de déchirer ses vêtements (1 Sam. IV, 12; 2 Sam. I, 2); on se revêtait alors du sac ou d'autres habits de deuil (Jér. VI, 26; 2 Sam. XIV, 2) et on se mettait de la cendre ou de la terre sur la tête (1 Sam. IV, 12; Jér. VI, 26). Ou bien on se roulait dans la poussière (Mich. I, 10)¹, on s'arrachait les cheveux de la tête ou les poils de la barbe (Esdr. IX, 3), on négligeait les soins ordinaires du corps (2 Sam. XIV, 2). On allait même jusqu'à ôter ses habits et à marcher nu et déchaussé (Mich. I, 8; Esaïe XX, 2 et suiv.). Quelquefois on se couvrait la tête ou la barbe (2 Sam. XV, 30; XIX, 4); d'autres fois on se rasait la barbe et la chevelure (Esaïe XV, 2; Jér. VII, 29). La loi défend (Lév. XIX, 27 et Deut. XIV, 1) des formes spéciales de cette dernière coutume : « Vous ne vous couperez point en rond les coins de votre chevelure, et tu ne te raseras point les coins de la barbe. Vous ne vous ferez point de place chauve entre les yeux pour un mort. » La défense même prouve que la chose se faisait en Israël. Dans la même catégorie rentrent les incisions que l'on se faisait à

¹ Le verbe *qadad* (être saïe) a pris le sens de « être en deuil. »

la poitrine et aux membres (Jér. XVI, 6; XLI, 5)¹, et qui, quoique interdites par la loi, se pratiquaient encore chez certains juifs du temps de Jérôme. Enfin, il me reste à mentionner le jeûne qui semble avoir été une des manières les plus fréquentes de manifester sa douleur au sujet d'un mort (1 Sam. XXXI, 13; 2 Sam. I, 12; III, 35).

On a expliqué ces coutumes de deuil de différentes façons. La première explication, qui a été longtemps la seule admise, y voit simplement les formes diverses que, dès les temps les plus anciens, les Israélites, et avec eux tous les peuples primitifs chez lesquels nous retrouvons des usages analogues, ont données à l'expression de leur douleur pour la perte d'un être bien-aimé. Cette explication suffit évidemment pour quelques-unes des coutumes indiquées. Ainsi les cris, les lamentations accompagnées de mouvements violents, l'habitude de s'arracher les cheveux et la barbe ou de se rouler dans la poussière, peuvent être envisagés comme la manifestation spontanée de la douleur chez des natures primitives, aux sentiments impétueux et quelque peu désordonnés. De même, l'abandon des soins ordinaires du corps. Nous nous trouvons ici en présence de faits qui correspondent si bien à l'agitation intérieure, au désespoir produit par un violent chagrin, qu'on n'aurait pas de peine à en signaler l'équivalent dans toutes les explosions d'une douleur intense. Mais l'explication n'est plus aussi satisfaisante, quand il s'agit des autres coutumes. On ne voit pas en effet pourquoi la douleur des survivants les a poussés à déchirer leurs habits, à se revêtir d'un sac ou d'habits de deuil, à se couvrir la tête de cendre ou de terre, à se raser la barbe et les cheveux, ou dans d'autres cas à se couvrir la tête et la barbe, à se pratiquer des incisions dans le corps, etc. Ceci n'est plus l'expression naturelle, spontanée, d'un violent chagrin, ou ne l'est pas nécessairement. On peut entrevoir d'autres formes de deuil. En tout cas il semble qu'il y ait déjà ici de la réflexion, un acte voulu, non pas seulement le mouvement instinctif

¹ De même chez les Philistins et les Moabites (Jér. XLVII, 5; XLVIII, 37).

dans lequel l'âme cherche à soulager sa douleur en la traduisant au dehors.

En outre cette première explication ne rend pas compte de la notion de souillure qui s'attachait au cadavre et à tous les objets qui l'entouraient, comme aussi au tombeau dans lequel il était placé. La notion était cependant profondément ancrée en Israël, comme le prouvent nombre de prescriptions légales (Nomb. XIX, 11-22; Lévit. XXI, 1-6, 10-12; Nomb. VI, 6-7; Ezéch. XLIV, 25, etc.; voir égal. Agg. II, 13). Elle se retrouve du reste chez un grand nombre d'autres peuples. On peut y voir l'effet naturel de répulsion que produit le cadavre sur l'homme vivant, mais cela n'explique pas tout¹, et surtout il est permis de se demander si les hommes primitifs avaient la répulsion aussi facile que les modernes.

On a donc cherché d'autres explications aux coutumes de deuil, en les rapprochant des conceptions animistes, que bien des savants envisagent comme ayant régné chez tous les peuples au premier degré de leur développement. Nous ne pouvons pas ici rechercher si ces savants ont tort ou raison de voir dans l'animisme, c'est-à-dire dans la croyance aux esprits et à leur intervention dans tous les phénomènes de la nature, une philosophie ou une religion naturelle commune à tous les peuples primitifs, et surtout de prétendre que là où nous le rencontrons, il a été pendant longtemps la seule philosophie ou la seule religion existante. Nous avons des doutes sérieux à ce sujet, spécialement sur le dernier point. Mais nous devons constater qu'on le rencontre chez un grand nombre de peuples, dont les coutumes funèbres ont de nombreux rapports avec celles d'Israël, et, ce qui nous importe davantage, nous le rencontrons indubitablement chez les peuples voisins de la Palestine et proches parents des Israélites. Il est donc en tout cas licite d'en tenir compte dans l'explication de coutumes certainement très anciennes, et cela même si, à l'époque de son histoire que nous connaissons,

¹ Voir en particulier Nomb. XIX, 15: Tout vase découvert, sur lequel il n'y aura point de couvercle attaché, sera impur. Ceci suppose que le vase couvert restera pur.

Israël n'avait plus véritablement conscience de la signification première des usages qu'il pratiquait.

Quelques savants¹ envisagent toutes les coutumes funèbres comme inspirées par la crainte des esprits des morts. Ces âmes ou esprits n'étaient pas chez les peuples primitifs les simples ombres que se représentaient les Israélites au temps de l'Ancien Testament. Les morts étaient doués d'une puissance analogue, quelquefois même supérieure, à celle des vivants, et le fait même qu'ils étaient invisibles donnait à leur pouvoir un caractère particulièrement redoutable. Ils étaient plutôt méchants que bons. Irrités d'être dépossédés des choses qui leur avaient longtemps appartenu, ils étaient toujours prêts à faire du mal à ceux qui avaient pris leur place. Ils étaient la cause des accidents, des maladies, en un mot de toutes les choses fâcheuses. Même quand ils étaient déposés dans leur tombeau, on n'était pas à l'abri de leurs maléfices ; mais les esprits étaient surtout à craindre au moment même de la mort, et aussi longtemps que le cadavre, près duquel ils étaient censés séjourner d'une façon toute spéciale, n'avait pas été déposé dans la terre. Leur action s'exerçait non pas seulement sur les gens, mais sur les choses qui se trouvaient à leur portée immédiate dans la maison mortuaire. Le souci des vivants était donc de se garer de leurs maléfices directs ou indirects. On cherchait à les éloigner par des cris que l'on rendait d'autant plus perçants que la crainte était plus grande ; on se rendait méconnaissable par le changement dans les habits ou la tenue habituelle du corps (habits de deuil, barbe et cheveux coupés, etc), pour qu'ils ne sussent plus sur qui faire retomber leur mauvais vouloir ; on s'abstenait de manger les aliments qu'ils avaient pu effleurer de leur contact invisible et rendre malfaisants, de là l'habitude de jeûner ; on craignait de s'approcher des choses qui leur avaient appartenu et auxquelles ils avaient peut-être communiqué par jalousie une vertu dangereuse, de là la notion d'impureté, c'est-à-dire d'intangible, qui s'attachait à la mai-

¹ Voir en dernier lieu Grüneisen dans l'ouvrage cité : *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*.

son d'un mort et aux objets qu'elle contenait, etc. Nous ne poursuivons pas. L'explication à première vue paraît étrange ; elle cesse de l'être, quand on étudie les coutumes des peuples animistes qui existent encore aujourd'hui, où évidemment le mort est presque toujours un être mal intentionné dont il faut parer les mauvais coups.

D'autres savants¹, tout en partant du même point de vue animiste, présentent les choses d'une façon sensiblement différente. D'après eux les morts étaient non pas tant objet de crainte de la part des survivants qu'objet d'adoration et de culte. On attribuait, pensent-ils, aux âmes séparées des corps la qualité d'êtres divins et on les traitait en conséquence. Les preuves sont données par la ressemblance des coutumes de deuil avec certains usages religieux des temps postérieurs. Ainsi l'habitude de se déchausser pour entrer dans la maison mortuaire rappelle l'ordre de Dieu à Moïse en Horeb : Ote tes souliers de tes pieds, car le sol sur lequel tu te tiens est une terre sainte (Exode III, 5, comp. Jos. V, 15) ; l'habitude de s'envelopper la tête fait penser à Elie s'enveloppant de son manteau, quand il perçoit le son doux et subtil qui lui annonce la présence de Jahvé ; l'habitude de déchirer ses habits (considérés comme faisant corps avec la personne) ou de se couper les cheveux et la barbe, est probablement un reste de l'offrande que le vivant faisait au mort d'une partie de lui-même, coutume qui est positivement mentionnée chez plusieurs peuples, entre autres chez les Egyptiens et les Grecs du temps d'Homère, et que nous retrouvons dans le culte des dieux ; on peut même en signaler des vestiges dans le culte de Jahvé, voir Nomb. VI, 18 l'ordre donné au Naziréen, après l'accomplissement de son vœu, de couper sa chevelure

¹ Voir en particulier Stade : *Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*. Giessen 1877, et *Geschichte des Volkes Israels*, seconde édition, Berlin, 1889 ; puis Schwally, *Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judenthums, einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi*. Giessen 1892 ; et en dernier lieu Bertholet : *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*. Ein öffentlicher Vortrag, Freiburg i. B. 1899.

et de la jeter sur le feu de l'autel. Les incisions que l'on se faisait dans le corps en l'honneur d'un mort rappellent d'autre part la scène bien connue du Carmel, et les prêtres de Baal se frappant de leurs épées et de leurs lances jusqu'à ce que leur sang coulât sur eux, afin de disposer leur dieu à répondre à leurs prières, etc. Le temps ne nous permet pas d'entrer dans plus de détails. Nous ajoutons seulement que même les cris sont interprétés comme une invocation faite au mort de ne pas abandonner ceux qui l'aiment et de se montrer bienveillant en leur faveur.

Il va sans dire que nous ne songeons pas à prendre parti entre les deux dernières explications que nous venons d'esquisser. Cela nous mènerait beaucoup trop loin. Du reste nous n'en voyons pas la nécessité pour le but que nous poursuivons. Car nous constatons que dans un cas comme dans l'autre les coutumes de deuil supposent chez les âmes des trépassés une puissance et un savoir que l'Ancien Testament n'accorde pas aux ombres du *scheol*. La seule question qui se pose pour nous est celle-ci : avons-nous dans l'Ancien Testament des preuves positives que chez les Israélites les coutumes de deuil étaient primitivement en rapport étroit avec une conception de la vie après la mort qui n'était plus la conception courante dans les temps que nous connaissons ? Les partisans des théories animistes l'affirment sur la base d'inductions, d'analogies, qui ne manquent pas de force, mais il n'est pas mauvais que nous consultions le sentiment même des auteurs de l'Ancien Testament.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que dans l'Ancien Testament les coutumes de deuil avaient en majeure partie perdu leur signification première, quelle que fût du reste cette signification. On ne se rendait pas compte dans la plupart des cas pourquoi l'on accomplissait tel rite de deuil imposé par la tradition. On voulait manifester sa douleur et on recourait pour cela aux moyens usités, sans se demander d'où ils venaient et pourquoi les anciens avaient choisi ces moyens plutôt que d'autres. On peut aller plus loin et dire que les coutumes de deuil étaient si bien entrées dans les

mœurs qu'elles étaient devenues l'expression naturelle de la douleur intime, et que l'on aurait cru manquer à tous ses devoirs en ne s'y conformant pas. Ainsi, de nos jours encore, le port de l'habit noir sous une forme ou sous une autre, fût-ce sous celle d'un simple crêpe, est chez nous la tenue nécessaire du deuil, et nous aurions peine à concevoir qu'on prit une autre couleur, comme chez certaines nations lointaines. Crêpe et deuil vont ensemble. De même chez les Israélites, sac et deuil. Pourquoi? on ne le savait plus, mais on suivait la règle. C'est ce qui nous explique que dans l'Ancien Testament la plupart des coutumes de deuil n'éveillaient pas d'autre idée que celle du deuil lui-même, et qu'ainsi elles ne soulevaient aucune objection au point de vue religieux. Ce n'eût certes pas été le cas, si on avait eu conscience d'un lien quelconque avec des croyances antérieures abandonnées. Nous ne pouvons donc pas suivre les savants qui voient, par exemple, dans les prescriptions légales interdisant aux prêtres ou aux naziréens de se souiller pour un mort, une opposition encore voulue au culte des trépassés, ou qui pensent que les tombeaux étaient déclarés impurs parce qu'ils étaient primitivement des lieux saints, c'est-à-dire des lieux de culte.

En revanche, nous ne pouvons pas affirmer que les coutumes de deuil défendues par la loi fussent absolument pures de toute alliage étranger. Dans le Lévitique (XIX, 27, 28) la défense légale ne voit peut-être pas autre chose dans la pratique des incisions ou dans la coupe en rond des cheveux et de la barbe qu'une déformation impie du corps de l'homme, mais il n'en est en tout cas pas de même dans le Deutéronome (XIV, 1, 2). Ici la défense est mise en rapport avec la déclaration que les Israélites sont les enfants de l'Eternel, un peuple qui lui est consacré et qui doit lui appartenir entre tous les peuples de la terre, et elle suppose en conséquence que les pratiques défendues sont un hommage rendu à un autre que l'Eternel. On devait donc avoir en ce moment-là encore le sentiment que se pratiquer des incisions ou se faire une place chauve entre les yeux pour un mort, c'était reconnaître

au mort un caractère divin, en tout cas lui attribuer sur les destinées des survivants une influence en désaccord avec l'autorité seule légitime de l'Éternel. L'âme n'était pas seulement une ombre, c'était un être supérieur. Le passage du Deutéronome ne prouve pas que ce fût là le fond de la pensée de tous ceux qui se livraient aux pratiques suspectes, mais c'était nécessairement l'opinion de quelques-uns, tout au moins une opinion possible. Nous concluons de là que les croyances animistes existaient en Israël au moment où le Deutéronome a été solennellement reconnu comme la loi de la nation, c'est-à-dire à l'époque de Josias. Nous nous hâtons d'ajouter : elles n'étaient plus alors que des superstitions, mais qui dit « superstitions, » dit « restes de croyances antérieures », et nous sommes tout naturellement amenés à supposer un temps où ces croyances avaient une extension beaucoup plus considérable. Ceci ne signifie pas qu'elles n'existent à l'époque proprement historique que d'une façon isolée, car pour qui connaît la puissance et la ténacité des idées superstitieuses dans les masses populaires, la présence de la superstition sur un point donné sera l'indice qu'elle couve un peu partout sous la cendre, et par conséquent la preuve qu'elle continue à exercer sur les esprits une influence plus grande qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Le passage du Deutéronome qui nous montre que tout le monde n'était pas d'accord avec la doctrine courante au sujet des morts, jette de curieuses lueurs sur les recoins inconnus des croyances populaires. Il n'est du reste pas isolé, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais, en fait, ce qui nous intéresse, c'est moins l'extension de la superstition que sa présence même, qui reste comme un témoignage du passé et nous autorise à déclarer que les explications animistes des coutumes de deuil trouvent un appui positif dans l'Ancien Testament; nous pouvons envisager ces coutumes, du moins quelques-unes d'entre elles, comme des témoins d'un âge où Israël (ses ancêtres) voyait dans les morts plus que les ombres du *scheol*.

Nous sommes conduits au même résultat par les soins

donnés aux morts, un côté des coutumes funèbres que nous avons distingué des coutumes de deuil proprement dites, parce qu'ils ne nous paraissent pas susceptibles d'explications diverses et qu'ils nous mènent directement au but. Nous ne pensons pas aux soins du cadavre¹, dont nous savons très peu de chose par l'Ancien Testament, mais à la curieuse coutume de placer près du tombeau des aliments et des boissons pour ceux qui viennent d'y être déposés. Cette coutume a existé chez presque tous les peuples de la terre, et elle existe encore aujourd'hui dans bien des contrées. Nous ne sommes donc pas surpris de la rencontrer en Israël. Chose curieuse, elle n'est mentionnée expressément qu'une fois dans l'Ancien Testament, Deutéronome XXVI, 14 : Je n'ai rien donné à *un mort*². Mais elle est garantie d'autre part par des témoignages postérieurs qui montrent qu'elle a continué longtemps après l'exil. Comp. Tobie IV, 17 : Verse tes pains sur le sépulcre des justes, et ne les donne point au méchant ; Jésus Sirach VII, 33 : Ne te retiens pas de faire le bien, non pas même à un mort, et surtout Jésus Sirach XXX, 18, où l'auteur, parlant d'un riche malade, déclare que les bonnes choses placées devant une bouche fermée (par la maladie) sont comme des mets de viande posés sur un sépulcre. Comme on l'a fait remarquer avec raison, la coutume semblait évidemment étrange à Jésus Sirach, et elle ne pouvait que l'être, avec la conception qu'il avait des morts, mais son étonnement prouve que, quand la coutume est née, on avait une conception différente de la vie dans le sépulcre. Il est évident que ceux qui, les premiers, ont déposé près du tombeau de leurs parents les aliments des vivants, envisageaient les morts comme ayant eux aussi besoin de nourriture, leur attribuaient donc une vie plus ou moins semblable à celle qu'ils avaient eue auparavant. C'est dire qu'à ce moment-là les morts n'étaient pas de simples ombres, mais des êtres bien réels, qui, sans doute, ne disposaient plus des mêmes moyens d'action que précédemment, mais avaient les mêmes

¹ Voir Jésus et les saintes femmes.

² Non pas : « à l'occasion d'un mort, » comme traduit encore Segond.

exigences et étaient capables de faire retomber leur mauvais vouloir sur ceux qui négligeaient de prendre soin d'eux¹.

Quel était le rapport entre les offrandes faites au mort et le pain de deuil que mentionne Osée IX, 4 (voir Deut. XXVI, 14 au commencement), ou les aliments que les amis des parents du défunt envoyaient dans la maison mortuaire pour consoler les survivants (Jér. XVI, 7; Ezéch, XXIV, 17 et 22; la coutume a persisté jusqu'à aujourd'hui chez les Juifs), ou encore les repas de funérailles que mentionne Josèphe et qui étaient offerts par la famille en deuil? Nous ne savons et nous ne nous y arrêtons pas, car le sujet demanderait une longue étude. Mais peut-être ne sera-t-il pas inutile de signaler le fait que tous ces « repas d'enterrement », où qu'ils existent, semblent en rapport avec les croyances animistes de temps antérieurs. On cite à ce propos de curieux usages qui ont subsisté jusqu'à aujourd'hui. C'est ainsi que dans une vallée du Valais on place sur la bière une coupe pleine de vin; tous les assistants y boivent, mais après avoir préalablement heurté avec la coupe à la bière du mort, comme pour lui porter une dernière santé. A l'origine on supposait évidemment le mort en mesure d'apprécier cette marque d'attention². Dans certains endroits de la Prusse orientale le mort est censé rentrer une dernière fois dans sa demeure pour le repas des funérailles et se mettre à table avec les survivants. On lui réserve une chaise devant laquelle on place des mets

¹ Les commentateurs de l'Ancien Testament ne sont pas cependant tous d'accord sur ce point. Plusieurs voient dans Deut. XXVI, 14 non pas une offrande déposée sur la tombe, mais du pain figurant dans le repas célébré en l'honneur d'un mort (Jér. XVI, 7). Ils appliquent Tobie IV, 17 également au repas des funérailles, et J. Sirach VII, 33 aux funérailles elles-mêmes. Dans J. Sirach XXX, 18 ils voient une allusion à une coutume païenne, étrangère à Israël. Comp. pour les passages de J. Sirach, RYSEL dans Kautzch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Mais on est ainsi obligé de revenir, Deut. XXVI, 14, à une traduction qui nous semble fautive (voir Dillmann à ce passage), et d'expliquer les autres passages en dehors de leur sens le plus naturel. Rien ne prouve que J. Sirach XXX, 18 l'auteur fasse allusion à une coutume étrangère.

² Voir Bertholet, p. 7.

et des boissons¹. Sans doute, le sens premier de ces coutumes étranges est oublié depuis longtemps, et on l'a remplacé par d'autres interprétations, mais il en explique seul l'origine d'une manière satisfaisante. Nous pensons qu'il faut chercher une explication analogue aux divers repas que nous venons de signaler dans les coutumes funèbres des Israélites, mais nous reconnaissons que, faute de renseignements suffisants, nous en sommes réduits sur ce point spécial à des suppositions.

Les résultats auxquels nous sommes arrivés précédemment sont en revanche confirmés par l'existence de la nécromancie en Israël. La nécromancie, c'est-à-dire « l'art d'évoquer les morts pour en obtenir la connaissance de l'avenir » (Larousse), n'est possible, nous avons à peine besoin de le relever, que là où les morts sont envisagés comme demeurant en relation avec les vivants et comme doués d'une connaissance supérieure à la leur, c'est-à-dire que sur le terrain des croyances animistes. Or nous la retrouvons à peu près à toutes les époques de l'histoire d'Israël. D'après 1 Sam. XXVIII, 4, elle avait été combattue par Saül qui avait exterminé du pays tous les devins et les magiciens. Elle est condamnée, Esaïe VIII, 19, comme contraire au droit que l'Éternel seul a d'être consulté par les membres de son peuple; elle est mentionnée Esaïe XIX, 4; il y est fait allusion Esaïe XXIX, 4. D'après 2 Rois XXI, 6, elle fut favorisée par Manassé; celui-ci établit des gens qui évoquaient les esprits et qui prédisaient l'avenir. Mais d'après 2 Rois XXIII, 24, elle fut de nouveau combattue par Josias, ce qui ne l'empêcha pas de reparaitre après l'exil (voir Esaïe LVII, 9). Elle avait évidemment la vie dure. Aussi est-elle dans la loi l'objet de plus d'une interdiction : voir Lévit. XIX, 31, XX, 6 et 27, Deut. XVIII, 11. Ce dernier passage distingue entre les devins et les magiciens et ceux qui consultent les morts, mais la distinction est plus formelle que réelle, car nous voyons clairement par 1 Sam. XXVIII et Esaïe VIII, 13 que

¹ Voir Grüneisen, p. 142 (note).

les Oboth et les Jiddeonim (noms ordinaires des devins et des magiciens) consultaient essentiellement les morts. Nous n'oublions pas que Deut. XVIII, 9 et suiv. présente la nécromancie comme une coutume cananéenne, mais sa vitalité prouve qu'elle était profondément ancrée dans le peuple lui-même, et ceci n'eût pas été possible si, à côté de la doctrine officielle, il n'eût pas existé en Israël des restes d'une conception moins nihiliste de l'existence après la mort.

Devons-nous envisager la scène bien connue de 1 Sam. XXVIII, comme un exemple typique de la manière d'évoquer les morts et de la forme sous laquelle ils étaient censés apparaître? On le pense généralement, mais nous croirions volontiers avec Grüneisen que c'est là plutôt une apparition extraordinaire, dans la pensée même de celui qui la raconte; Samuel parle exactement comme un vivant, tandis que les passages Esaïe VIII, 19 et XXIX, 4, présentent les apparitions de morts comme accompagnées de sifflements et de murmures, de sons étouffés qui sortent de terre, et il est probable que tel était le langage habituel des esprits. Ils craignaient sans doute de parler trop clairement, de peur d'être démentis par les événements.

Aux faits qui précèdent un assez grand nombre de savants sont disposés, pour achever la démonstration qu'Israël n'a pas toujours eu sur la vie après la mort les croyances que nous lui connaissons, à ajouter l'existence du culte des ancêtres avant le triomphe définitif du Jahvéisme. Mais c'est là de nouveau une question trop compliquée pour que nous l'abordions ici. Nous la laissons tomber d'autant plus facilement que les indices sur lesquels on croit pouvoir s'appuyer pour la résoudre affirmativement nous paraissent extrêmement fragiles, et qu'en tout cas nous ne trouvons *dans l'Ancien Testament* aucun fait qui puisse être envisagé comme un reste isolé du culte des ancêtres proprement dit, aucune coutume, aucune forme de langage qui le suppose nécessairement.

Il ne nous reste donc plus qu'une question à poser avant de terminer ce second chapitre: Pourquoi, demandons-nous,

les Israélites ont-ils passé, sur la manière de se représenter la vie après la mort, de croyances qui nous semblent plus riches, plus pleines, aux croyances passablement désolantes que nous rencontrons dans la plus grande partie de leur histoire? Ou, si l'on pense que ces croyances plus riches étaient chez eux une infiltration du dehors, et n'ont jamais été celles des ancêtres de la nation, nous dirons: Pourquoi Israël n'a-t-il pas abandonné ses croyances désolantes pour les croyances en fait plus complètes et plus susceptibles de développement, qu'il constatait autour de lui et qui avaient pénétré en tout cas dans les couches sous-jacentes des conceptions populaires? La réponse nous paraît donnée d'un côté par l'exclusivisme de la religion de Jahve, de l'autre par la tendance manifeste que l'on peut constater dans les croyances animistes, de donner à l'âme des morts une influence sur la vie des vivants, influence contraire à la souveraineté absolue de l'Eternel sur ceux qui lui appartiennent. En disant cela nous ne voulons pas revenir sur le procès engagé entre les divers représentants des théories animistes, et prendre après coup parti pour ceux qui voient dans les coutumes funèbres un culte des morts, contre ceux qui n'y voient qu'un moyen de se garer des maléfices des trépassés, mais nous constatons que, même si les seconds ont raison, les morts prenaient dans la vie des vivants une place excessive, et qu'on leur accordait une attention dont ne pouvait s'accommoder un Dieu jaloux de son autorité. Le Jahvéisme, qui a lutté impitoyablement contre tous les dieux divers auxquels Israël aurait volontiers fait une place dans son culte et dans son obéissance, a pris pied également contre toutes les croyances animistes et, en les excluant des conceptions permises, les a réduites à l'état de superstitions qui ont continué à vivre dans l'ombre, mais qui n'ont plus exercé d'influence sensible sur le développement normal des croyances religieuses de la partie la plus saine de la nation. Il faut dire que ces croyances animistes, toutes supérieures qu'elles nous paraissent à la conception nihiliste de la vie après la mort que le Jahvéisme a fait triompher, manquaient de l'élément moral qui eût pu assurer leur

continuation et en faire un élément réellement utile dans la religion d'Israël. Rien dans les faits que nous avons signalés ne montre que l'on distinguât entre les bons et les méchants. Tous les morts allaient dans un même lieu, tous avaient le même genre d'existence, tous avaient droit aux mêmes honneurs ou inspiraient les mêmes craintes. La supériorité dont nous parlons était donc en fait très peu de chose; elle se réduisait à reconnaître aux âmes des trépassés une vie moins nulle, moins semblable au néant, que celle des ombres du *scheol*. Ce léger avantage était compensé par le grave danger d'une tendance au polythéisme, ou mieux au polydémonisme, qui eût peut-être empêché le triomphe déjà si difficile de la cause de Jahve. Sans doute, en réduisant les âmes à n'être plus rien, le Jahvéisme s'est en apparence privé d'un élément qui eût rendu plus facile la tâche, qu'il a longtemps poursuivie, de faire pénétrer l'idée de la justice absolue de l'Eternel dans l'esprit du peuple, car il aurait eu à sa disposition les châtiments et les récompenses de la vie de l'au-delà, mais en réalité, quand nous examinons les choses de plus près, nous constatons que, pendant bien des siècles, la notion des rétributions éternelles n'eût rien ajouté à l'œuvre d'éducation qu'il accomplissait. Car nous ne devons pas oublier qu'à l'origine l'individu ne comptait guère en Israël. Il ne comptait pas pour lui-même, il ne comptait que comme membre de la communauté. Ce n'est que plus tard, quand le peuple eut été brisé à cause de ses continuelles désobéissances, que l'individu prit une valeur propre, qu'il entra directement en relations avec son Dieu et que ses destinées se distinguèrent en quelque sorte des destinées du peuple. Alors la conception d'un avenir purement terrestre, suffisante pour un peuple qui ne meurt pas, devint trop étroite pour l'homme qui n'a que quelques années devant lui, et le Jahvéisme se heurta à des problèmes qui nécessitèrent, comme nous le verrons tout à l'heure, un changement dans la doctrine du *scheol*, mais jusque là cette doctrine, quoiqu'elle ait pu faire soupirer certaines âmes, était en parfait accord avec l'ensemble de la conception religieuse du peuple.

Loin de nous étonner, nous admirons donc la sagesse de Dieu qui a voulu que son peuple apprit à le servir lui seul, à ne compter que sur lui, à ne craindre que lui, avant de lui accorder de nouvelles révélations.

III

Dans notre premier chapitre nous avons exposé la doctrine courante de l'Ancien-Testament; dans le second, des conceptions antérieures qui n'existaient plus à l'époque de l'Ancien Testament que sous forme de superstitions. Dans ce troisième chapitre, nous abordons des doctrines dont le développement appartient à une époque postérieure; l'Ancien Testament n'a que l'aurore de ce jour nouveau. C'est ici que trouvent place les quelques passages que nous avons réservés plus haut, comme contenant un point de vue supérieur aux croyances généralement admises.

Même au moment où la doctrine du *scheol* régnait encore sans conteste, nous voyons déjà apparaître l'idée d'une rétribution au moment de la mort. Quand Balaam s'écrie: Que je meure de la mort des justes et que ma fin soit semblable à la leur (Nomb. XXIII, 10), il ne pense pas sans doute, comme nous le ferions, à une rétribution dans un autre monde que le nôtre, mais il présente une mort tranquille, après une longue vie heureuse, une mort accompagnée du sentiment d'avoir joui pleinement de toutes les grâces divines, comme un sort désirable. C'est la mort en paix que Dieu promet à Abraham (Gen. XV, 15), et que le juste obtient même au milieu des persécutions (Esaïe LVII, 2, voir pour Josias 2 Rois XXII, 20). En revanche la mort du méchant est une mort pleine d'angoisse; c'est une mort prématurée (Ps. XXXVII, 10), une mort comme celle des bêtes qui périssent (Ps. XLIX, 13), une mort accompagnée de l'oubli le plus complet (Prov. XI, 7: le nom des méchants tombe en pourriture). Il n'y a là rien qui dépasse la doctrine du *scheol*, demeure commune de tous les morts, mais c'est un premier pas vers une autre conception. Esaïe LXVI, 24 nous conduit plus loin. Il présente

déjà la vie du *scheol* comme accompagnée d'angoisses pour les méchants; car la pensée est évidemment qu'ils auront conscience, dans leur demeure souterraine, de la destruction toujours renaissante de leur cadavre par un ver qui ne mourra point, par un feu qui ne s'éteindra point. Il est naturel que la différenciation dans le *scheol* ait commencé par la pensée des souffrances des méchants: le sentiment de la justice réclamait avant tout la punition des coupables. Mais Esaïe LXVI, 24 n'est encore qu'une affirmation isolée, et ne doit pas être envisagé comme exprimant la doctrine courante au temps de l'auteur. Du reste à ce moment là le sort des justes demeurait encore peu digne d'envie. Ah! si tout le monde avait pu espérer d'être enlevé au ciel, comme Hénoc et Elie. Mais c'étaient là des exceptions extrêmement rares, et personne n'osait attendre que Dieu le prendrait auprès de lui, sans qu'il eût même à passer par la mort.

Deux facteurs principaux ont contribué au développement des germes que nous signalons, et à la création d'une nouvelle doctrine de la vie après la mort. Le premier est d'ordre moral. C'est la notion de justice que Moïse, que les prophètes, que les dispensations mêmes de Dieu à l'égard de son peuple avaient enfoncée, si l'on ose s'exprimer ainsi, dans le cœur des Israélites. L'Eternel veut le bien, il repousse le mal; il punit les pécheurs et récompense les justes. Mais comment la réalité justifiait-elle cette conviction que toute son éducation passée avait imposée à Israël? Il est inutile de refaire ici de longues descriptions que l'on a déjà faites souvent. Dans bien des cas, sans doute, les justes étaient récompensés et les méchants étaient punis. Mais, d'autre part, que de fois les méchants triomphaient! Que de fois les justes souffraient misérablement, et cela bien souvent à cause de leur justice même! Enfermé dans les bornes de l'existence terrestre, l'Israélite se débattait au milieu de problèmes insolubles. Il voulait rencontrer la justice absolue, et il ne la trouvait pas. Allait-il donc renoncer à son idéal de justice, et se contenter de la réalisation imparfaite qu'il rencontrait sur la terre? C'était impossible, car la justice n'était pas pour lui un prin-

cipe impersonnel, mais la volonté de Jahve. Or Jahve était l'être tout puissant qui domine les cieux et la terre, et il ne pouvait pas ne pas réaliser sa volonté. Si donc elle ne l'était pas dans les limites de l'existence présente, elle devait l'être au-delà, et par conséquent la vie du *scheol* ne pouvait pas être égale pour tous. L'ancienne théorie devait être remplacée par une autre.

Le second facteur, d'ordre plus positivement religieux, était intimement uni au premier. L'Israélite qui avait acquis pendant la vie présente la conviction inébranlable que son Dieu était plein de bonté et de miséricorde, qui avait fait l'expérience de ses grâces, qui avait trouvé dans sa communion le suprême bonheur (voir Ps. LXIII, 4 : Ta grâce est meilleure que la vie), ne se représentait pas que ce même Dieu pût devenir tout à coup insensible à son égard. De là tout d'abord cette espérance que nous trouvons exprimée dans tant de psaumes, que Dieu ne livrera pas avant le temps ses fidèles au pouvoir du *scheol* (Ps. XVI), et qu'il les délivrera, s'ils viennent à marcher par la vallée de l'ombre de la mort (Ps. XXIII). Mais longtemps arrêtée par les portes du sépulcre, l'attente des Israélites en leur Dieu a fini par les franchir et à saisir la main miséricordieuse de l'Eternel par dessus la tombe. Ici le sentiment de foi et de confiance rejoignait le sentiment de justice, et donnait au cœur la conviction que les fidèles serviteurs de Jahve non seulement ne pouvaient pas partager dans le *scheol* le sort des méchants, mais que Dieu devait leur rendre dans sa communion une vie pleine et entière.

C'est là ce que nous trouvons exprimé positivement dans trois passages dans l'Ancien Testament : Ps. XLIX, 16; LXXIII, 23-26; Job XIX, 25-27. On pourrait peut-être en ajouter d'autres (Prov. XV, 24; Ps. XVII, 15), mais ceux-là seuls nous semblent décisifs.

Dans Ps. XLIX, 16, l'auteur qui vient de décrire le sort des méchants, qui les a montrés conduits au *scheol*, semblables à un troupeau dont la mort est le berger, privés de toute leur gloire, foulés aux pieds par les justes dans le tombeau où ils

sont descendus, s'écrie dans un élan de foi : Mais l'Éternel rachètera mon âme de la puissance du *scheol*, car il me prendra. Il me prendra ! Cela le psalmiste ne peut le dire que de lui-même, et non pas, comme on l'a voulu, de l'assemblée des justes. Il compare implicitement son sort à celui d'Hénoch. Il ne pense pas, il est vrai, échapper complètement au *scheol*, mais il n'y restera pas ; Dieu ne le laissera pas dans cette demeure obscure, où il n'y a vraiment place que pour les souffrances des méchants, il l'en arrachera pour le faire vivre auprès de lui. Nous ne devons pas chercher ici une théorie, demander ce que sera l'être du psalmiste dans cette existence nouvelle, où se trouve la demeure dans laquelle il espère vivre auprès de Dieu : tout cela est laissé dans l'ombre. Le psalmiste dans sa foi n'affirme qu'une chose : c'est que Dieu ne laissera pas son âme (c'est-à-dire encore ici sa personne, son être, lui-même) dans le *scheol*, mais qu'il le prendra.

Dans Ps. LXXIII, 23-26 nous trouvons la même pensée exprimée aussi en opposition au sort des méchants, mais sortant peut-être d'une façon plus directe que Ps. XLIX de l'expérience religieuse :

Cependant je suis toujours avec toi,
 Tu m'as saisi la main droite.
 Tu me conduiras par ton conseil,
 Puis tu me *prendras dans la gloire*.
 Quel autre ai-je au ciel que toi ?
 Et sur la terre je ne prends plaisir qu'en toi.
 Ma chair et mon cœur peuvent se consumer,
 Dieu sera toujours le rocher de mon salut et mon partage.

Dans Job XIX, 25-27, le langage est tout à fait saisissant. Le malheureux vient encore une fois de donner cours à sa douleur et à ses plaintes. Il ne lui reste plus rien, tout est perdu, tout le monde l'a abandonné, ses amis le renient, la main de Dieu même l'a frappé, et cependant il est innocent ! C'est alors que du sein de sa misère, incapable de croire que Dieu l'ait vraiment rejeté, il se relève et s'écrie :

Mais je sais que mon Rédempteur est vivant
Et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière;
Et quand après ma peau ce reste aura été détruit,
Sans ma chair, je verrai Dieu!
Oui, moi je le verrai propice;
Mes yeux le verront, et non pas ceux d'un étranger.
Mes reins se consomment d'attente au-dedans de moi.

Quelle chose magnifique que ce triomphe de la foi sur toutes les puissances contraires qui se réunissent pour écraser Job! Le *scheol* même est vaincu, et l'immortalité sort glorieuse des ombres du sépulcre. Sans doute, comme dit la Bible annotée, Job ne s'est pas maintenu à cette hauteur; sans doute ici non plus nous ne pouvons chercher une doctrine clairement formulée, mais les portes du sépulcre sont brisées et le chemin est ouvert à l'espérance. « Nous voyons ici, dit Duhm dans son commentaire à propos de notre passage, comment naît l'espérance religieuse, non pas la doctrine psychologique, de l'immortalité. Qu'elle fût restreinte tout d'abord à un individu et qu'elle n'affirmât pas autre chose que le triomphe, sans préoccupation d'un avenir plus lointain, cela même constitue son avantage. Étendre l'espérance à tous les fidèles unis avec Dieu et lui donner une portée éternelle est facile, une fois que la puissance de la mort est vaincue. Les deux facteurs agissants étaient ici d'un côté le besoin de la personnalité morale de maintenir son droit contre l'oppression d'une destinée injuste, d'autre part le besoin de la personnalité religieuse de voir Dieu et de jouir de son amour. » C'est en d'autres termes à peu près ce que nous disions plus haut.

Les trois passages que nous venons de rappeler n'exprimaient pas, au moment où ils ont été écrits, l'opinion de tous. Mais c'étaient les premiers éclats d'un bouleversement qui se préparait dans la conception d'Israël sur la vie après la mort, les prodromes de la doctrine de la résurrection des corps. Nous ne nous étonnerons pas, en effet, après tout ce que nous avons vu, que dans le judaïsme palestinien, héritier direct de l'ancien Israël, l'espérance d'une vie réelle après la

mort ait pris la forme de l'espérance de la résurrection. Les ombres du *scheol* avaient trop peu de consistance, pour qu'elles pussent jamais devenir les porteurs d'une vie vraiment digne de ce nom. Le *scheol* lui-même était un lieu trop sombre, trop désolé, trop éloigné de Dieu pour être transformé en une demeure éternelle de joie et de bonheur. Si l'homme devait retrouver la communion pleine et entière avec Dieu, s'il devait à nouveau jouir des grâces que l'Éternel réserve à ceux qui l'aiment, s'il devait trouver dans une existence nouvelle la récompense de sa fidélité pendant l'existence présente, il devait reprendre la totalité de son être. La dissolution du corps entraînait la dissolution de l'âme; pour que l'âme réapparût avec ses sentiments, avec ses pensées, avec sa puissance d'aimer, de jouir et d'agir, il fallait un corps dans lequel elle pût exister. Aussi la doctrine de la résurrection est-elle bien autochtone sur la terre d'Israël. C'est sans raison qu'on a voulu l'attribuer à l'influence du parsisme. Il n'est pas même bien sûr que le parsisme possédât la doctrine de la résurrection au moment où elle est apparue chez les Juifs; et elle répond si bien aux aspirations que nous avons signalées, combinées avec les conceptions anthropologiques d'Israël, que nous ne pouvons pas douter de son origine purement israélite, ou pour parler un langage mieux approprié au sujet, que nous ne pouvons pas hésiter à y voir, sur le point spécial de la vie après la mort, le produit authentique de la longue éducation divine donnée au peuple d'Israël.

La résurrection n'est expressément mentionnée que deux fois dans l'Ancien Testament. Elle l'est tout d'abord, sous la forme d'une prière, dans le passage Esaïe XXVI, 19, qui, comme tout le morceau chap. XXIV-XXVII, appartient à l'époque postexilique. Le prophète constatant que le pays est vide, que les habitants font défaut, demande que les morts viennent reprendre la place qu'ils ont laissée :

Que ses morts (les morts qui appartiennent à Dieu) revivent!
Réveillez-vous et tressaillez de joie, habitants de la poussière!

Que mes cadavres (les cadavres de l'assemblée d'Israël) se relèvent !

Car ta rosée est une rosée vivifiante
Et la terre donnera le jour aux ombres.

Le second passage est Daniel XII, 2. Ici la résurrection est positivement annoncée. Elle n'est pas encore une résurrection générale, la résurrection de *tous* les hommes, mais elle comprend des méchants à côté des justes : Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour l'opprobre, pour la mort éternelle.

La manière très affirmative dont l'auteur s'exprime, puis le fait qu'il s'agit d'une double résurrection, nous permettent de conclure qu'au moment de l'apparition du livre de Daniel (vers l'an 165 avant Jésus-Christ) la doctrine de la résurrection n'était plus seulement le partage de quelques-uns, mais qu'elle comptait de nombreux adhérents et qu'elle avait déjà subi un certain développement. Elle n'était cependant pas universellement reçue, puisqu'au temps de Jésus encore les Sadducéens ne l'admettaient pas. Les opposants se plaçaient évidemment sur le terrain des anciennes doctrines, qui était celui de la loi et des prophètes. Ils avaient pour eux la lettre des livres canoniques, et ils étaient en conséquence suivis sans doute par une partie du peuple. Mais les partisans de la nouvelle doctrine étaient, dans une bien plus grande mesure, les véritables héritiers de la religion des pères. Ces Pharisiens, ces *séparés*, comme se sont appelés nous ne savons pas exactement à quel moment du second siècle les plus exaltés d'entre eux, avaient pour les institutions religieuses d'Israël un amour qu'on n'aurait certes pas trouvé dans le gros du parti sadducéen, et surtout ils avaient une profondeur de piété, un esprit de foi et de sacrifice qui contrastait avec les préoccupations plutôt mondaines de leurs adversaires. Aussi avaient-ils pour eux la majeure partie du peuple qui les considérait comme ses véritables chefs religieux. Dire qu'ils avaient conservé pur l'esprit des prophètes, qu'ils marchaient en tout et partout sur la ligne tracée par les révélations de

l'Éternel ou par les expériences du passé, ce serait se mettre en contradiction avec ce que nous savons d'eux par le Nouveau Testament, mais il n'en reste pas moins que c'est chez eux que nous trouvons les vrais continuateurs de l'œuvre des siècles précédents. Sur le point spécial de la résurrection, s'ils étaient en apparence les novateurs, ils étaient plus que les Sadducéens en harmonie avec les aspirations et les tendances du Jahvéisme authentique, car ils ne faisaient que tirer les lignes qui avaient été commencées avant eux. Et ce qui le prouve, c'est que le Seigneur leur a donné raison. Dans la doctrine de la résurrection, lui non plus n'en reste pas à la lettre morte des écrits sacrés, mais avec une inspiration que nous appellerions géniale, s'il ne s'agissait pas de lui, il saisit une parole de Dieu¹, il lui donne tout le sens qu'elle est capable de comporter, et affirme que les patriarches sont vivants, parce que Dieu s'est appelé leur Dieu. Il y a au fond de sa pensée cette conviction qui avait été pressentie avant lui, mais à laquelle lui seul a donné pour nous une entière certitude: que celui que Dieu aime, que celui qui appelle Dieu son Dieu et que Dieu appelle son enfant ou son serviteur, est enlevé pour jamais à la puissance de la destruction, car il garde pour l'éternité la position que Dieu lui a donnée. La parole du Seigneur nous donne la garantie qu'en renonçant à la doctrine de Moïse et des prophètes pour affirmer la résurrection et la vie éternelle, les âmes pieuses du judaïsme postérieur ont été guidées par l'esprit de Dieu et ont achevé sur ce point l'œuvre même de Moïse et des prophètes.

Mais nous nous sommes un peu laissé entraîner par cette incursion sur le terrain du Nouveau Testament hors de la voie que nous nous étions proposée. Nous voulions, après le passage de Daniel, citer les passages extracanoniques, c'est-à-dire des livres juifs postérieurs au canon de l'Ancien Testament, qui traitent des destinées finales de l'individu. Nous voulions relever que J. Sirach ne mentionne pas et par con-

¹ Comp. Mat. XXII, 31 et 32.

séquent n'admet pas la résurrection des morts, mais qu'en revanche il paraît enseigner sur la base de Esaïe LXVI, 24 une punition durable des méchants après la mort (voir VII, 17, XLI, 9¹); — que 2 Macch. présente l'espérance de la résurrection comme une force dans les persécutions (chap. 7, les sept frères) et envisage les sacrifices et les dons pour les morts comme efficaces pour l'expiation de leurs péchés (XII, 38-45); — que les psaumes de Salomon annoncent la ruine des méchants et la résurrection des justes (III, 11-12, XIII, 11-12, etc); — qu'Hénoch admet divers compartiments dans le scheol (chap. 22), place d'autre part les premiers patriarches dans un lieu de bonheur près de Dieu entre deux rouchoth (vents = contrées célestes, LXX, 3-4, LXXXIX, 52) et enseigne comme 4 Esdras deux jugements successifs, l'un préparatoire (à la venue du Messie), l'autre définitif (à la fin des temps)²; — que la Sapience de Salomon, composée en Egypte sous l'influence des idées grecques, enseigne non pas la résurrection des morts, mais l'immortalité de l'âme, une vie bienheureuse des justes auprès de Dieu et les souffrances continuelles des méchants dans l'Hadès; — que pour les Esséniens « l'âme des justes, délivrée par la mort des liens du corps, s'élève dans l'éther et vit dans une contrée de félicité, au milieu d'un perpétuel printemps, tandis que les méchants sont dans un lieu sombre et froid sous la terre, où ils vivent dans des peines éternelles³. » Mais nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter plus longuement là-dessus. Nous constatons en effet que dans le détail les conceptions des Juifs postérieurs n'étaient pas absolument concordantes, et qu'il n'y avait pas de doctrine absolument établie, de doctrine officielle sur l'ensemble du domaine eschatologique. Il faudrait donc un nouveau travail pour exposer le sujet. Qu'il nous soit permis seulement de relever encore que l'ancien scheol est devenu de plus en plus dans les conceptions nouvelles le lieu spé-

¹ Cependant voir Ryssel à ces deux passages dans les Apocryphes de l'Ancien Testament de Kautzsch.

² Voir 4 Esdras VII, 26 et ss., Hénoch XC, 20 et ss., XCI, 12-17.

³ Dillmann, *Alttestamentliche Theologie*, page 411.

cialement réservé aux méchants, et s'est ainsi transformé en « enfer », dans le sens où nous prenons ce mot. Sans doute quelques auteurs distinguent dans le *scheol* deux compartiments nettement séparés, l'un pour les justes en attendant la résurrection finale, l'autre pour les méchants. Mais le compartiment des justes n'appartient presque plus au *scheol* ancien. Il est appelé dans Luc XVI le « sein d'Abraham ». D'autre part, certains passages prophétiques qui annonçaient le châtement des nations dans un lieu près de Jérusalem (Joël III, 9-17, Zach. XII), combinés avec la malédiction qui s'attachait à la vallée de Hinnom, ont amené une conception nouvelle sur le lieu de souffrance des méchants. Il est devenu la Géhenne, l'étang ardent de feu et de soufre, qui sera le séjour final de tous les ennemis de Dieu.

Nous sommes au terme de notre travail. L'impression qui nous en restera sera-t-elle que les conceptions humaines varient de génération en génération, et que, tout spécialement dans le domaine de la vie après la mort, elles sont soumises à des fluctuations qui ne font que mieux toucher du doigt notre profonde ignorance des choses que nous croyons savoir et notre incapacité de découvrir jamais la vérité? Je ne l'espère pas. Pour moi, quand je vois le Mosaïsme repousser les anciennes conceptions animistes, afin de mieux établir l'autorité unique et absolue de Jahve, et quand je vois plus tard ce même Mosaïsme, après une longue éducation, faire jaillir du cœur et de la conscience de l'homme, l'aspiration à une vie au-delà du tombeau, quand je constate qu'il n'a enfermé l'homme dans les bornes de l'existence présente que pour lui faire trouver plus sûrement le chemin de la vie éternelle, qu'il ne lui a ravi l'espérance d'un bonheur douteux que pour lui rendre le suprême bonheur de la communion avec Dieu, qu'il l'a pris plus ou moins indifférent au point de vue moral pour le transformer en un serviteur de la justice, je m'incline devant la sagesse des voies de Dieu et je salue la vérité qu'il dégage lentement des voiles dont elle est entourée. Il m'importe peu qu'elle soit annoncée solennellement par un prophète ou qu'elle soit apportée par l'expérience de tout un

peuple: elle n'en est pas moins la révélation que mon âme désire. Il m'importe peu qu'elle se présente avec les traces encore visibles du long travail de son éclosion, ou qu'elle descende du ciel parée d'un vêtement sans tache; je la saisis avec la même certitude et je me réjouis à sa lumière. L'histoire des conceptions d'Israël sur la vie après la mort n'est pas une simple succession d'opinions, c'est le chemin que Dieu a suivi pour déposer dans le cœur de tous ceux qui lui appartiennent cette assurance invincible: nous sommes appelés non à la mort, mais à la vie. Et si nous passons de l'Ancien-Testament au Nouveau, cette vie, nous la trouverons dans celui qui a dit: Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort.
