

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1880)

Artikel: Christ et la doctrine de l'immortalité
Autor: A.L. / Matheson, George
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379266>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.02.2026

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

CHRIST
ET LA
DOCTRINE DE L'IMMORTALITÉ

PAR
GEORGE MATHESON ¹

La question que nous avons l'intention d'examiner est celle-ci : Quelle relation y a-t-il entre notre foi en une vie future et la religion chrétienne ? Le moment présent pourrait sembler bien mal choisi pour proposer un tel sujet d'étude ; la chaire chrétienne a depuis longtemps relégué cette doctrine de l'immortalité dans le parvis extérieur du tabernacle ; depuis longtemps cette doctrine a été regardée comme l'un de ces premiers principes que l'expérience chrétienne doit laisser à l'arrière-plan, comme une de ces vérités dont le fondement repose sur les lois de notre nature, vérité que tout chrétien doit admettre, mais que pas un ne perdra de temps à examiner. Pour ceux qui pensent ainsi, le champ de recherches qui s'étend devant nous doit, en effet, paraître pauvre et stérile. Si dans notre expérience chrétienne nous nous sommes déjà élevés sur la montagne de la transfiguration, pourquoi redescendrions-nous pour en gravir de nouveau les pentes ? Si dans une pleine participation à la vie nouvelle nous avons pénétré dans le saint des saints, pourquoi reviendrions-nous pour traverser de nouveau le vestibule du temple ? Si dans la profondeur de notre développement spirituel nous avons compris un mystère

¹ Tiré de la *Princeton Review*.

qui dépasse nos connaissances naturelles, pourquoi retournerions-nous à ce problème de notre enfance spirituelle et à ces chétifs et misérables rudiments qui ne peuvent nourrir que des intelligences qui s'éveillent ?

Et cependant, si nous ne faisons erreur, tout ce raisonnement repose sur une profonde illusion. Cette doctrine de l'immortalité est-elle en réalité la propriété légitime de l'intelligence naissante ? Appartient-elle véritablement au parvis extérieur du tabernacle ? Si nous ouvrons les épîtres de Paul, nous y rencontrerons une tout autre manière d'envisager la question. S'il y eut jamais un homme qui accordât pleine liberté aux lois naturelles, cet homme fut Paul ; son respect pour la théologie naturelle est si grand qu'il considère le Dieu de la nature, pour les païens, comme une anticipation du Dieu de la révélation. Mais quand Paul en vient à cette doctrine de l'immortalité, son langage est légèrement changé ; ce n'est plus l'invisible révélé par le visible, mais quelque chose que l'invisible et l'éternel peuvent seuls révéler. Le même homme qui admet volontiers une analogie entre le christianisme et l'hellénisme réclame pour la foi chrétienne deux points d'une originalité absolue : l'un est la doctrine de la croix, l'autre la lumière de l'immortalité. Ce qui est encore plus remarquable et impossible à nier, c'est que, dans l'esprit de l'apôtre des gentils, ces deux points n'en font qu'un. « Notre Sauveur Jésus-Christ a aboli la mort et mis en évidence la vie et l'immortalité. » (2 Tim. I, 10.) Pour lui l'immortalité est révélée dans la même proportion que la vie est révélée. La vie, une vie de sacrifice, la vie de la croix, une vie d'abnégation, de dévouement complet, tel est l'organe par lequel il la voit, l'organe par lequel il demande que tout homme la voie. Etre enraciné et fondé dans l'amour, c'est comprendre avec tous les saints ; posséder la charité qui supporte tout, c'est voir face à face ; être revêtu de l'Esprit de Christ, c'est posséder un sens plus délicat, qui pénètre là où l'œil n'a pas vu, où l'oreille n'a pas entendu, où l'imagination n'a pas conçu. Si telle est la doctrine de Paul, et cela nous semble indiscutable, il en doit sortir une conclusion plus importante encore. Cette croyance à l'immortalité, que nous plaçons

au seuil de l'expérience chrétienne, ne peut plus être laissée dans une si humble position. Bien loin d'être l'entrée du parvis extérieur, elle est au contraire, au point de vue de Paul, le très saint des saints, le sanctuaire le plus intime du temple de la vérité sacrée. L'immortalité est ici, non pas le premier, mais le dernier objet à reconnaître entièrement, un objet qui ne peut être vu parfaitement que lorsque toutes les autres lumières ont été réunies pour le contempler. Elle doit par conséquent nous apparaître non pas comme la fondation, mais comme le faite; non pas comme la racine, mais comme la fleur; non comme l'étoile du matin, mais comme le plein jour. Si cette doctrine est le produit de la vie chrétienne, elle brillera avec d'autant plus d'éclat que cette vie sera plus développée, et sera perçue avec d'autant plus d'intensité que cette vie sera plus répandue. La croyance d'un homme en l'immortalité sera proportionnée à la valeur qu'aura pour lui son âme, et son incrédulité en l'immortalité, à la faiblesse de ses expériences spirituelles. Sa vue de l'avenir sera la mesure de son attachement au présent, et plus grande sera la portée de ses instincts spirituels et de ses facultés mentales, plus claire aussi sera sa conviction de la nature impérissable de l'âme.

Il y a deux phases extrêmes dans l'opinion concernant la relation du christianisme avec la doctrine d'un état futur. Le XVIII^e siècle fut expressément le siècle de l'adoration de la nature. Son mot d'ordre était la gloire de l'humanité; il était bâti sur les piliers du despotisme et culminait dans la couronne des rois. Les déistes anglais luttèrent avec les apologistes anglais, mais tous deux occupèrent des maisons de verre, et la ligne de démarcation entre eux n'était que bien faiblement marquée. Pour Collins, Tindal, Chubb, Morgan et Bolingbroke, la lumière naturelle était suffisante; pour Warburton, Cumberland, Conybeare, Sherlock et Paley la lumière naturelle était presque suffisante. Les déistes, lorsqu'ils niaient un état futur, le faisaient sur le témoignage de l'âme; les apologistes, lorsqu'ils défendaient la croyance en un état futur, le faisaient aussi sur le témoignage de l'âme. L'orthodoxe ecclésiastique réclamait presque aussi peu pour le christianisme que son

adversaire hérétique; il était partout vainqueur, mais il faisait des demandes modérées et il n'exigeait qu'un modeste tribut. Comme son ennemi vaincu, il croyait à la majesté de la raison humaine; le christianisme n'était qu'un supplément à cette lumière naturelle, qui était déjà presque complète par elle-même. L'homme n'avait besoin que de peu de chose pour fonder son espérance en un état futur; le problème était plus qu'à moitié résolu par les seuls instincts de l'esprit, et une manifestation historique confirmerait le verdict de l'humanité. Qu'un homme se lève d'entre les morts, et l'évidence serait complète. Qu'un message actuel soit apporté du pays du silence, et l'aspiration deviendrait réalité. Que l'œil contemple pour un instant seulement une preuve visible de la mort vaincue, et dans cet instant l'âme humaine saurait combien vrais étaient ses raisonnements, et combien justes étaient ses aspirations; la résurrection de Christ n'était que le sceau et l'attestation des décrets infailibles de l'intelligence naturelle.

Ce siècle passa, et des flammes de la révolution française s'éleva un nouveau monde, un monde en tout point l'antithèse et l'antagoniste de l'ancien. Le XVIII^e siècle avait adoré la lumière naturelle; le XIX^e siècle s'efforça de laisser la nature derrière lui. Dans tous les domaines de la pensée, la tendance transcendante se montra : dans les spéculations de Hegel, dans la poésie de Goethe, dans les rêves de Coleridge, dans les visions utopiques de mille visionnaires politiques. Un changement correspondant se produisit dans l'atmosphère du monde religieux. La vague évangélique, qui commença à se briser sur les rivages de l'Angleterre et de l'Amérique, avait quelques tons en parfaite harmonie avec la vague transcendante. C'était avant tout un mouvement de vie et de fraîcheur, mais sa course était furieuse (*sweeping*) et réactionnaire. L'immortalité du XVIII^e siècle avait été une immortalité populaire, une maison visible avec plusieurs demeures matérielles, dont l'existence était préfigurée dans la nature et la réalité confirmée en Christ. Mais pour la vie renouvelée du XIX^e siècle un tel avenir était dégradant : Les hommes pouvaient-ils se contenter d'idéaliser le simple produit de la

nature ? Le christianisme n'avait-il rien de nouveau à communiquer au sujet de la destinée future de l'homme ? la prolongation de la vie, de l'œil et de l'oreille, du cœur et du cerveau, était-ce là l'apogée des rêves humains ? Cette immortalité naturelle ne devait-elle pas être supprimée ou du moins, si elle demeurait, ne devait-ce pas être seulement comme l'enfer des méchants ? Pour l'âme pure, pour l'esprit régénéré, n'y avait-il pas un but plus élevé et plus noble ? Ne devaient-ils pas être transportés dans un ciel nouveau, dans une terre nouvelle, dans une vie mystique non décrite et indescriptible, dans un monde indépendant de spectacles grandioses, de sons naturels et d'affections terrestres ? Ne devaient-ils pas, dans leur ascension, laisser tomber leur manteau terrestre, dire adieu aux plaisirs matériels, et être absorbés dans la communion avec cette vie de Dieu, calme et paisible, où les vents ne soufflent jamais, où les vagues ne s'élèvent jamais, et où les passions ne s'agitent jamais ?

Ce sont là les deux phases extrêmes de l'opinion ; l'une faisant du christianisme un simple supplément aux instincts populaires de l'âme, l'autre le regardant pratiquement comme un correctif pour ces mêmes instincts. Quelle est notre position vis-à-vis de ces deux vues opposées ? Dire qu'elle est contraire à toutes deux ne rendrait pas notre pensée ; notre position est essentiellement et radicalement différente, elle repose sur une autre conception. Nous voudrions en effet appeler l'attention sur le fait que ces deux opinions, tout opposées et inconciliables qu'elles sont, reposent cependant sur une vaste et commune assomption ; toutes deux considèrent comme certain que la notion populaire de l'immortalité, dominant dans toute la chrétienté, dérive de la lumière naturelle. Nous soutenons, au contraire, que cette notion populaire est elle-même le produit direct de la conscience chrétienne, que, au lieu d'être complétée par le christianisme, elle est créée par lui, qu'elle ne se rencontre nulle part en dehors des limites de la croix, et qu'on ne la trouve que là où la culture chrétienne a passé. Recherchons en premier lieu ce qu'est cette notion populaire de l'immortalité que les hommes réclament pour la seule lu-

mière naturelle ? ou, ce qui revient au même, quelle est la notion populaire de la mort ? Si l'on nous demandait de donner une définition à la fois brève et complète, nous dirions que la mort, au sens populaire du monde chrétien, est la transition immédiate de l'âme dans des conditions supérieures. Remarquons que dans cette définition, quelque brève qu'elle soit, sont contenues quatre déterminations distinctes qu'on ne trouve unies dans aucun système antérieur au christianisme. Premièrement, elle affirme que le principe de la vie ne périt pas à la mort, mais qu'il ne fait que passer d'un état dans un autre. Secondement, elle déclare que le nouvel état dans lequel l'âme entre n'est pas impersonnel, mais soumis à des conditions, c'est-à-dire environné d'une forme extérieure, d'un revêtement, comme le dit Paul : « Vêtus et non pas nus. » (2 Cor. V, 4.) Troisièmement, elle soutient que les nouvelles conditions sont supérieures aux anciennes, c'est-à-dire que le revêtement permet une plus grande liberté à l'expression du caractère de l'âme et que cela est également vrai de tous les états, soit de celui des bienheureux, soit de celui des damnés, soit enfin de celui des âmes du purgatoire. Enfin elle affirme que cette transition est un passage immédiat, non le résultat d'un long sommeil ou d'une cessation temporaire de l'existence, mais la suite immédiate du fait même de la mort. Nous avons dit que ces quatre déterminations ne se trouvent unies dans aucun système de l'antiquité ; leur union, en vérité, commence avec la doctrine chrétienne de la résurrection. C'est dans la résurrection de Christ que, pour la première fois dans l'histoire, nous nous trouvons face à face avec l'assertion d'une harmonie éternelle entre la matière et l'esprit, entre le corps et l'âme. Nous ne parlons pas seulement d'un fait historique isolé ; la doctrine de la résurrection du Christ est dans son sens le plus profond la doctrine de la vie de Christ. Le fait historique qui en forme le dénouement (climax) n'est que la consommation et l'illustration de cet accord perpétuel entre le corps et l'âme qui constitue l'harmonie de toute son histoire terrestre, un accord qui justifie la parole du quatrième évangéliste, que même pendant son séjour sur la terre, le Fils de l'homme était

dans le ciel. (Jean III, 13.) La doctrine chrétienne de la résurrection prétend être plus qu'un fait ; elle veut être un évangile, une vie, une expérience continue, et le fait même qu'elle n'est pas épuisée dans une manifestation historique lui a permis de pénétrer le monde d'une atmosphère entièrement nouvelle. C'est par la respiration de cette atmosphère que nous avons acquis nos idées modernes sur l'immortalité, et c'est par la vie nouvelle qu'elle a donnée à notre nature humaine que la lumière naturelle a été rendue capable d'aspirer si haut.

La résurrection de Christ fut pour le monde païen la première manifestation d'une personnalité complète, la première harmonie entre un corps et une âme. Il n'est pas exagéré de dire que, à travers toute la vie du paganisme, ces deux furent toujours séparés. Si nous jetons les yeux sur la longue série des spéculations antérieures au christianisme, nous serons frappés du fait que ces spéculations semblent suivre deux courants de pensée séparés, opposés et cependant presque contemporains ; dans l'un l'âme est sacrifiée au corps, et dans l'autre le corps est sacrifié à l'âme. Si nous regardons de plus près, nous serons frappés d'un fait plus remarquable encore. Nous verrons que ces courants, tout opposés qu'ils sont l'un à l'autre, ne sont cependant pas parallèles ; ils se rapprochent toujours l'un de l'autre, le corps tend avec efforts vers l'esprit et l'esprit vers le corps. Nous voyons le matérialisme partir de la forme la plus grossière et s'enfermer lui-même dans le terrestre et le sensuel, puis d'une manière toujours croissante, bien qu'inconsciente, devenir mécontent de sa propre sphère et chercher à retremper sa jeunesse en simulant la vie de l'esprit. Nous voyons le spiritualisme partir avec une conviction profonde et exagérée de la majesté absolue de l'esprit, et s'efforcer de bannir de son domaine tous les objets et toutes les conceptions qui ne portent pas le sceau de la pensée abstraite, puis devenir de temps à autre las de son empire désert et s'efforcer d'en rompre la solitude par l'admission de formes matérielles. Nous voyons ces deux courants de pensée opposés perdre toujours plus leur opposition, regarder l'un vers l'autre, tendre l'un vers l'autre, et cependant incapables de s'atteindre. Enfin,

lorsque les temps sont accomplis, nous contemplons la solution du problème : le ciel et la terre se rencontrent, la matière et l'esprit s'embrassent. Le long antagonisme entre le corps et l'âme est réconcilié dans une vie qui élève l'esprit sans abaisser la matière, et qui élève la matière sans rabaisser l'esprit. Ces droits des sens et de la raison, que Brahma avait déclarés inconciliables, et que Platon n'avait pu associer, sont réunis dans un grand fait historique, qui harmonise la raison et les sens, et qui élève les sens jusqu'au seuil de la raison. Dans la doctrine chrétienne de la résurrection, toutes choses s'accordent enfin ; les lignes opposées se trouvent côte à côte, les philosophies divergentes se fondent dans l'unité, et le pouvoir conciliateur d'une harmonie rétablie rassemble en un tout les fragments du passé.

Telle est, croyons-nous, dans l'histoire la place véritable de la doctrine de la résurrection de Christ. Dans les limites d'une revue périodique, nous ne pouvons qu'esquisser les contours d'un si vaste sujet, et nous devons nous contenter d'indiquer le chemin à suivre sans le fixer exactement. Nous commençons par le matérialisme et nous commençons par lui dans sa forme la plus grossière et la plus matérielle. Il débute dans cette mer Morte de l'esprit humain, dans l'empire chinois. Les habitants actuels de cet empire ont reconnu l'existence d'un état futur en adorant les âmes de leurs ancêtres, mais l'atmosphère chrétienne a pénétré plus loin que la conscience chrétienne. La croyance de l'ancienne Chine, dans ses deux premières manifestations, était l'adoration d'un principe matériel existant sous les images de toutes choses, un principe dont le seul attribut était son immutabilité et la seule gloire sa perpétuité. Cela seul en effet était perpétuel. Tout le reste disparaissait dans un inévitable abîme, tout, les hommes et la vie des hommes, les choses et les formes des choses, les époques et leurs aspects ; ils périssaient, mais lui demeurerait, ils vieillissaient tout comme un vêtement, mais lui restait le même. Les amitiés et les haines, les espérances et les douleurs de l'humanité pâlissaient devant lui ; il avait existé alors qu'elles n'étaient pas encore, et il existerait alors qu'elles ne seraient plus. Une telle croyance est ce qu'il y

a de plus éloigné de toute doctrine de l'immortalité, personnelle ou impersonnelle ; sa seule lueur de consolation était le motif qui lui avait donné naissance. D'où venait ce respect pour l'immuable ; n'était-ce pas que l'immuable était le symbole de l'immortel ? D'où cette vénération pour un principe matériel insensible ; n'était-ce pas que son insensibilité même entretenait l'espérance qu'il serait immuable ? La pensée devait se développer, le sentiment devait se consolider, la passion devait s'épuiser, la vie elle-même devait passer, mais la matière inerte vieillissait, sans que cela parût, son impassibilité la protégeait de la corruption, et sa vivacité la préservait de la mort.

Et maintenant, pendant bien des siècles et dans bien des pays, nous perdons de vue le matérialisme. Il est submergé par les vagues d'une nouvelle civilisation, et quand il reparait, c'est au centre de la Grèce ionienne. L'ancien monde a passé et l'aurore d'un monde nouveau a brillé, l'aurore du monde de Thalès, d'Anaximènes, d'Héraclite. Le matérialisme aussi a pris un nouvel aspect. Il n'adore plus la matière morte, inerte et insensible, il adore la matière dans ses formes les plus vivantes et les plus subtiles, l'eau, l'air et le feu. Il est difficile de concevoir dans un même courant de pensée une transition plus complète. La Chine ancienne avait adoré la matière pour son immutabilité, la Grèce ionienne la recherchait pour sa flexibilité, et elle la recherchait seulement sous ses aspects les plus mobiles. L'eau est le symbole de la fraîcheur vitale ; l'eau vive, l'eau vivifiante, l'eau souriante, sont presque des expressions proverbiales. L'air est le symbole de la liberté vitale, le mot même d'esprit signifie souffle. Le feu est le symbole de l'énergie vitale ; on parle communément d'une étincelle de vie. L'école ionienne, en défiant l'eau, l'air et le feu, protesta contre un matérialisme mort. Elle fit un pas vers la conception d'une nature vivante, d'un organisme vivant de l'univers. L'objet de son culte était encore la matière, mais c'était la matière transfigurée sur la montagne, ornée à la ressemblance de l'âme et resplendissant sous les vêtements de l'intelligence humaine. L'adoration de ses partisans ne dépassait pas le naturel, mais c'était le naturel sous son aspect qui se rapprochait le plus du

spirituel, non plus l'immobilité de l'apathie, mais l'activité qui indiquait presque un pouvoir conscient. Et cependant nous ne pouvons manquer d'apercevoir que tandis que les instincts de l'humanité ont progressé, l'humanité elle-même n'est pas arrivée même à la conception la plus élémentaire d'une immortalité personnelle. Tout ce que l'individu pouvait recueillir, c'est qu'il était une partie infiniment petite d'un élément pénétrant tout et supportant tout, qu'il était une goutte d'un océan, le souffle d'une atmosphère ou l'étincelle d'un feu immense. Mais la mort anéantirait la différence existant entre le tout et ses parties ; la goutte retournerait dans l'océan pour ne plus être goutte ; le souffle irait se perdre dans l'atmosphère pour ne plus être souffle ; l'étincelle se mêlerait avec le feu pour ne plus être étincelle. La vie individuelle était regardée comme un accident de l'être, et la plénitude de la vie universelle devait être la mort de l'existence individuelle. L'homme n'avait pas encore osé espérer en une vie future personnelle, et cependant il avait fait un pas vers cette espérance en comprenant plus clairement sa valeur dans le présent.

Nous sautons deux siècles et nous nous trouvons face à face avec un développement encore plus avancé. Pendant ces deux siècles, les peuples de la Grèce semblent avoir pris quelque chose du feu ionien ; l'esprit populaire avait été graduellement pénétré par une riche et belle mythologie. Il faut remarquer à ce propos un rapport étroit entre la première religion grecque et la première philosophie grecque ; toutes deux adoraient la matière sous son aspect de liberté et d'activité. Jamais en vérité, dans l'histoire de l'humanité, les hommes n'eurent une excuse aussi puissante pour leur adoration de la matière, car jamais l'idée de matière ne s'est présentée sous une forme aussi belle. C'était un des pays les plus charmants que l'œil humain ait jamais vus ; la nature y avait répandu non pas peut-être ses plus vastes, mais certainement ses plus attrayants trésors. Ce n'était pas la nature dans sa magnificence asiatique, qui épouvante en même temps qu'elle ravit ; la magnificence de déserts sans chemins, de plaines inhabitées et de gigantesques montagnes devant lesquelles la vie individuelle s'abat dans le néant ;

c'était la nature dans cette insouciantie liberté, dans cette riante beauté, qui tout à la fois dominait l'âme et la laissait insensible au sentiment de sa dépendance. Le Grec n'en avait pas peur ; et même en la déifiant, il jouait avec elle, il s'amusait en adorant et il adorait en s'amusant. Il regardait les objets de la nature comme un enfant les regarde, comme un assemblage désuni de forces vitales suivant chacune son propre plaisir et faisant chacune sa propre volonté. Soleil, lune et étoile, montagne, vallée et prairie, rivière, fleuve et océan, tous étaient animés de vie indépendante et chacun était un dieu dans sa propre sphère. La religion des Grecs était devenue identique avec leur poésie, et leur poésie était devenue identique à leur prose. Ce qui est pour nous une belle métaphore, une fine comparaison, une heureuse figure, était pour eux aussi naturel que l'éclat du soleil ou la pluie. La beauté de l'univers consistait pour eux dans son apparence, et pour eux, par conséquent, son apparence était sa réalité, car c'était le sens du beau qui constituait leur existence et c'était la vue du beau qui leur révélait le divin.

C'est alors que la philosophie posa la question de savoir s'il n'y avait pas quelque vérité dans cette mythologie ? Sous ces absurdités manifestes, n'y avait-il pas après tout une base scientifique ? Le bon sens de la Grèce avait attribué aux objets matériels des forces vitales, et en cela le peuple n'avait-il pas devancé les philosophes ? Ne serait-il pas possible d'élever toute cette mythologie grecque dans la sphère de la science naturelle et de réveiller ces os secs de la spéculation intellectuelle en unissant le roman et la réalité, la poésie et la prose ? Voilà, croyons-nous, ce qu'Epicure se demanda, et voilà aussi le motif qui lui dicta sa remarquable réponse. Cette réponse fut la réduction du matérialisme dans les limites les plus étroites qui lui aient jamais été imposées. Il réduisit l'univers physique en une série d'atomes, et dans chaque atome il plaça une force motrice. Il transporta la science bien près du domaine de la poésie et la matière bien près du domaine de l'esprit. Ce n'était plus la matière morte comme en Chine, ce n'était plus la matière subtile comme dans l'école de Thalès, c'était la matière ac-

tuellement vivante, animée, vivifiée. Un pas restait à faire pour compléter le développement du matérialisme ; il fallait dire que ces forces de la nature étaient elles-mêmes intelligentes. Ce pas fut franchi par les stoïciens. La philosophie des stoïciens poussa aux dernières limites du raffinement les possibilités du courant matérialiste, à une hauteur qui devient presque de la spiritualité dans les pensées d'un Epictète et les spéculations d'un Sénèque. Tandis que nous nous souvenons qu'avant ce moment le monde avait entrevu l'éclat d'une aurore plus brillante et plus sainte ; tandis que nous pouvons à peine nous empêcher de conclure que le stoïcisme, comme tous les autres systèmes païens, doit avoir participé en quelque mesure à la plénitude de la lumière chrétienne, nous ne sommes nullement disposés à nier que, considérant la base étroite dont elle est partie, la philosophie stoïcienne mérite toute louange. Elle tira le meilleur parti possible de pauvres circonstances, elle éleva un édifice passable sur de bien faibles fondements. Le stoïcisme fit pour le matérialisme de l'ancienne Grèce ce que le dernier développement du darwinisme a fait pour le matérialisme de l'Angleterre moderne, il lui donna une âme. Quiconque comparera l'origine naturelle de la vie telle qu'elle est exposée par Alfred Wallace et l'origine naturelle de la vie telle qu'elle est exposée par Priestley et Lamarck sera forcé d'admettre qu'il se trouve sur un terrain plus élevé. Dans un certain sens, l'Angleterre du XIX^e siècle est encore matérialiste, mais son matérialisme est presque aussi distinct de celui de l'âge précédent que l'âme l'est du corps. La matière n'est plus ici une chose, mais presque une pensée ; non plus un mécanisme mort, mais une force vivante ; non plus un effet passif, mais une cause active sinon intelligente. La position de l'Angleterre moderne, loin d'être le produit de la civilisation moderne, est un reste de la culture antique, un retour vers le passé. Elle retrouve son parallèle dans cette histoire de l'ancien matérialisme qui, commençant par les formes les plus rudes et les plus gauches de l'explication physique des choses, arrive à revêtir le monde physique des attributs de la raison et des instincts d'un pouvoir intelligent.

Quelle avait été pendant tout ce temps la position de la doc-

trine de l'immortalité? Les épicuriens et les stoïciens, en s'efforçant de spiritualiser les bases naturelles de la vie, avaient-ils par là réussi à inspirer à l'homme l'espérance d'une vie éternelle? Au contraire, il est un fait indiscutable, c'est que même dans le développement le plus complet du stoïcisme, la doctrine de l'immortalité fut toujours repoussée. Il y eut des esprits puissants et sensibles qui osèrent espérer en un au delà, mais pas même le plus hardi d'entre eux n'osa aspirer à un au delà éternel. Si la base naturelle de la vie était elle-même une force vitale, il y avait quelques raisons pour penser que cette force pourrait survivre pendant un certain temps à la ruine de son entourage corporel, qu'elle pourrait demeurer pendant quelque temps dans certaines régions de l'atmosphère après que sa tente terrestre serait tombée en poussière. Mais dans la pensée des stoïciens toutes les forces individuelles n'étaient que des parties d'une grande force première ou feu; elles venaient de là, et devaient y retourner. Elles pouvaient traîner pendant quelques années, elles pouvaient demeurer en activité même pendant quelques milliers d'années, mais le temps devait venir où elles seraient forcées d'abandonner leur existence individuelle. Le grand feu éprouverait l'ouvrage de chaque homme et le trouverait léger, la faible étincelle individuelle se perdrait dans l'océan du feu primitif, et l'élément originel de l'univers dévorerait toutes les forces secondaires. Et l'espérance du peuple n'était pas à ce moment plus réjouissante que celle du grave philosophe. On croit généralement que les adorateurs de la mythologie grecque croyaient à une vie éternelle; mais cela n'était certainement pas. Dans la conception religieuse du peuple de la Grèce, l'immortalité n'était pas pour l'homme; les dieux seuls étaient immortels et ceux que les dieux rendaient divins. Il y avait un au delà pour l'esprit humain, mais il ne devait pas durer pour toujours, et pendant qu'il durait il n'était pas plus qu'une demi-existence. Ni l'Hadès, ni le Tartare, n'étaient regardés comme devant durer éternellement, et ce n'est qu'en forçant le sens des mots qu'ils peuvent être considérés comme des états dans lesquels on a conscience de soi. L'Hadès et le

Tartare étaient les rêves de forces vitales dépouillées du corps ; l'Hadès était un rêve vague et troublé, le Tartare un cruel cauchemar. L'Hadès était la demeure de ces esprits humains relativement peu célèbres pour leurs crimes extérieurs ; le Tartare était la demeure de ces esprits dont les crimes étaient gravés pour toujours dans l'histoire. L'Hadès avait une somme moins grande de peines, mais le Tartare avait une somme plus grande de vie ; la force vitale était d'autant plus activement consciente que la méchanceté était plus profonde. Cependant ni le royaume de l'Hadès qui renfermait la foule des pécheurs ordinaires, ni le royaume du Tartare qui contenait quelques spécimens de monstruosité morales, n'élevèrent jamais leurs habitants à la dignité d'êtres conscients. Bien loin d'élever, ils abaissaient la condition de l'âme, ils emprisonnaient l'esprit de l'homme dans des limites plus étroites que la terre ne lui avait jamais données, et limitaient l'étendue de sa vue à des hauteurs auprès desquelles les vues de la terre étaient infiniment plus élevées.

Nous avons maintenant épuisé les possibilités du courant de pensée matérialiste. Nous l'avons suivie jusqu'aux dernières limites de ses possibilités, nous l'avons vue s'approcher toujours plus d'une base spirituelle, mais même dans son plus beau développement, nous l'avons trouvée incapable d'atteindre à cette base. N'ayant pu découvrir dans cette direction une immortalité purement naturelle, nous devons examiner maintenant la marche du courant opposé et beaucoup plus important. Au même moment où la Chine élevait une philosophie sur une base absolument matérialiste, l'Inde établissait une religion sur un fondement exclusivement spiritualiste. La Chine avait débuté avec la conviction qu'il n'y avait rien dans l'univers que de la matière ; l'Inde s'éveilla avec la conviction qu'il n'y avait rien dans l'univers que l'esprit. En Chine, la manifestation des forces physiques était la mesure de l'intelligence, dans l'Inde la manifestation d'un pouvoir physique était la limitation de l'intelligence. Le brahmanisme, la première croyance philosophique de l'Inde, était du spiritualisme excessif (*run mad*) ; poussé à de telles limites que, selon la loi des

contraires, il devint égal à son contraire. En considérant la nature de cette spiritualité, l'œil s'attache naturellement à ce qui en est la caractéristique et la flétrissure, à l'institution des castes. Entre les quelques restes de culture asiatique qui se trouvent encore dans l'Europe moderne, l'institution de ces castes occupe la première place. Qu'il y ait quelques occupations qui, en elles-mêmes et indépendamment des défauts que l'on y ajoute, sont plus odieuses à la vue des hommes que d'autres, c'est là une des premières doctrines du catéchisme social d'Angleterre. Que ce soit là un reste de culture asiatique, c'est ce dont on ne peut douter ; mais le malheur est que les dieux d'une époque deviennent les démons de l'époque suivante. Aucun Anglais moderne ne défendra maintenant les castes pour un autre motif que celui de la convenance ; pour l'ancien brahmane, le motif essentiel de leur défense était leur caractère purement étranger à ce monde. Pour l'Anglais moderne la caste est précieuse en tant que marque de l'aristocratie ; pour l'ancien brahmane, si nous ne faisons erreur, la caste avait de l'importance par la raison précisément contraire. Qu'elle ait exercé dans la suite des temps une influence aristocratique, qu'elle ait servi plus tard à séparer l'homme de l'homme, que sa conséquence sociale fût la destruction immorale des liens de la fraternité humaine, tout cela est indubitablement et indiscutablement vrai. Cependant nous croyons que, tandis que sa conséquence sociale fut immorale, le motif moral qui lui donna naissance était juste et noble. Demandons-nous pour un instant ce qu'était ce principe d'après lequel l'ancien brahmane se sentit forcé de partager la société ? Nous savons qu'il partagea l'humanité en quatre classes distinctes, chacune s'élevant en dignité au-dessus de l'autre, et chacune exprimant sa dignité par la nature de son travail terrestre. Au pied de l'échelle était l'esclave, à un degré plus élevé le commerçant, plus haut encore le soldat, et au sommet le prêtre. Nous ne voulons pas dire qu'une telle classification embrasserait toute la société, soit ancienne, soit moderne ; nous ne prétendons pas même que, si elle l'embrassait, elle exprimerait une gradation véritable. Mais nous affirmons que, même après un si long

espace de temps, nous pouvons découvrir le principe sur lequel une telle gradation peut être basée et que, à moins que nous n'ayons mal compris l'esprit du brahmanisme, ce principe était tout plutôt qu'aristocratique. N'est-il pas évident que le rang social des anciens Indous était fixé par leur capacité de service ? Leur élévation relative était déterminée par la somme et l'étendue des sacrifices qu'ils faisaient à la communauté, et plus volontaire était le sacrifice, plus élevée aussi était la position sociale. L'esclave vivait pour son maître, mais il le faisait par contrainte ; le commerçant vivait pour la communauté, mais il le faisait par convenance ; le soldat vivait pour sa patrie, mais il le faisait par devoir ; le prêtre vivait pour l'humanité, et il le faisait par amour. Le prêtre atteignait ainsi le sommet, à la fois par l'étendue de son activité et par l'intensité de son mobile ; il était le représentant vicarial des péchés et des douleurs de toute l'humanité ; et en faisant l'office de sacrificeur pour ces péchés et ces douleurs, il n'était guidé vers son sublime idéal par aucun mobile plus bas que l'enthousiasme pour l'humanité elle-même.

Il fut malheureux cependant que l'esprit de sacrifice qui se montrait dans la caste comme *tout* ne pût pas être transporté dans ses différentes parties. Ces quatre classes, sortant, comme elles le faisaient, d'un même principe, furent cependant pour toujours divisées sur la terre. L'esclave pouvait avoir l'esprit du soldat, mais dans ce monde il ne pouvait pas devenir soldat ; le soldat pouvait avoir l'esprit d'un prêtre, mais dans l'état de choses existant, il ne pouvait pas devenir un prêtre. Le lien de l'union sociale était de l'autre côté de la tombe, dans cette doctrine singulièrement inspirée et à la fin largement répandue de la transmigration des âmes. Cette doctrine était tout à la fois l'esquisse et le travestissement de la croyance chrétienne que « l'arbre doit gésir comme il est tombé. » Ce que le brahmanisme disait à ses fidèles était ceci : « Vous faites vous-mêmes votre avenir ; quel que soit votre présent, tel sera votre futur. » « Etes-vous maintenant un soldat avec un esprit poltron, vous débutez dans la vie future en qualité d'esclave. » « Etes-vous maintenant un esclave avec un esprit de soldat, vous com-

mencerez votre vie à venir dans les rangs de la milice. » « Est-ce que vos actes terrestres sont supérieurs à votre position terrestre, un avancement vous attend dans le monde d'au delà. » « Vos actions terrestres sont-elles indignes de la position que vous occupez, un recul dans la marche de votre existence vous attend au delà du voile. » « Avez-vous atteint le maximum de renoncement possible, êtes-vous arrivés à cet état où vos joies et vos douleurs se sont confondues avec les joies et les douleurs de la nature humaine souffrante, alors pour vous il ne reste qu'une immortalité, l'immortalité d'une vie perdue en Dieu. Quel autre avenir pourriez-vous désirer, quel autre avenir pourrait convenir à votre esprit de renoncement? » « Si votre joie est de vous perdre vous-même, la plénitude de votre joie doit être de vous perdre complètement; d'en finir avec cette vie individuelle pleine de soucis égoïstes et d'intérêts personnels; de dire adieu à tout ce qui vous sépare du flot de l'être universel. » « Votre vie de prêtre, de sacrificateur s'accomplira dans ce parfait sacrifice par lequel vous renoncerez à tout ce qui fait de vous un individu et vous serez absorbé dans cette grande source d'où ont jailli vos jours terrestres. »

Telle était l'immortalité du brahmanisme; l'excès de spiritualisme avait conduit au même gouffre que l'excès de matérialisme, à l'anéantissement de la personnalité. Dans la suite des temps, il se produisit un mouvement qui fut pour l'Inde ancienne ce que le protestantisme est pour la Rome moderne, une révolution morale; ce mouvement fut la croyance du bouddhisme. Cependant la différence entre le bouddhisme et le brahmanisme était plutôt dans leur méthode que dans leur doctrine. Tous deux également croyaient à l'anéantissement de la personnalité; tous deux également désiraient cet anéantissement. Mais le bouddhisme voulait le voir venir plus rapidement. Les castes ne pourraient-elles pas être abolies dans le monde actuel? Pourquoi un si grand bienfait pour les hommes dépendrait-il d'une transmigration des âmes au delà de la tombe? Ne serait-il pas possible dès ici-bas de jeter un pont sur ces abîmes qui divisaient la société, et de préparer ainsi l'âme à

entrer à l'heure de la mort dans l'anéantissement, dans le repos ? Voilà ce que le bouddhisme tenta de faire. Il proclama la prêtrise universelle, il proclama l'abolition des castes, il proclama l'égalité virtuelle de tous les hommes, et il le fit afin que pour chaque homme l'heure de la mort puisse être l'heure du néant. Notre civilisation occidentale s'arrête frappée d'horreur à une telle vue. Il y a des millions d'âmes humaines, d'âmes sensées, sérieuses, dévouées, menant une vie d'une moralité exemplaire, et qui cependant ne vivent que dans le seul but de mourir. Il y a une multitude d'hommes qui font de la mort leur but, qui cherchent à s'enfoncer dans les ondes avec plus d'ardeur que n'en mit jamais un matelot, sur le point de se noyer, à leur échapper ; qui demandent aux rochers de tomber sur eux et aux montagnes de les couvrir. Le Grec avait haï la pensée de la mort, mais il n'avait pu y échapper ; l'Indou aurait pu toujours y échapper, mais il la rechercha avec amour. Y a-t-il dans le domaine de la fiction, y a-t-il dans les contes de fées quelque chose d'aussi invraisemblable que ce paradoxe oriental ? Dire que l'esprit chrétien ne l'a pas créé, c'est ne rien dire du tout ; après trois mille ans, la conscience chrétienne est incapable de le concevoir. Eh bien, si nous ne nous trompons pas grandement, ce paradoxe résultait de l'absence de la notion de résurrection. Une âme sans un corps ne pouvait pas être davantage une personne qu'un corps sans une âme, et cependant comment un corps pourrait-il être uni éternellement à une âme ? Le corps n'était-il pas un objet matériel, et tout objet matériel n'était-il pas plein de péché et d'égoïsme ? La matière n'était-elle pas le sabot de l'esprit, la source de son imperfection et le secret de son trouble ? N'était-ce pas ce qui unissait l'homme à la bête des champs, ce qui implantait en lui une nature animale, ce qui l'empêchait de reconnaître sa parenté avec le divin, et comme tel n'était-ce pas quelque chose à déraciner avec une main de fer, à arracher de sa place dans le cœur pour l'enterrer dans les profondeurs de cet océan spirituel qui l'entourait ? Nous savons comment le platonisme résolut le problème. Le platonisme était le vrai fils du brâhmanisme, quoiqu'il apparût dans un pays éloigné, et qu'il dépensât sa

première substance en spéculations dérégées. Il parla magnifiquement de l'immortalité de l'âme, mais l'âme n'était pas pour lui une personne, c'était une essence intellectuelle dont la vie était rapetissée par la personnalité. Il conjurait cette essence intellectuelle de se libérer de ces misérables limites qui faisaient d'elle un individu, de briser les barreaux de cette prison matérielle et de retourner dans le sein de la pensée absolue et inconditionnelle. Il était réservé au christianisme de déchirer le voile, de montrer qu'une limitation pouvait être un véritable progrès, que le corps pouvait être le chariot de l'âme, que les souffrances physiques elles-mêmes pouvaient être les ombres célestes dans l'ancre de Platon, que la fragilité, la faiblesse, l'imperfection, en un mot tout ce qui constitue une croix, pouvait élargir les limites de l'existence et rendre l'esprit libre.

Pendant ce temps le spiritualisme, dans le pays même de sa naissance, se lassait. L'âme avait besoin d'une demeure. Elle était lasse de voyager dans le vide sans une habitation fixe, ni un nom. Ne trouverait-on nulle part quelque substance subtile de laquelle elle pourrait se vêtir ? En accordant que la chair et le sang étaient indignes de servir de demeure à l'esprit humain, s'ensuivait-il que cet esprit devait nécessairement se passer de demeure ? N'existait-il pas des formes matérielles plus belles que celles de la chair corruptrice et corruptible ? n'y avait-il pas dans la nature des formes plus glorieuses que celles que révélaient les figures des hommes ? l'univers n'avait-il pas quelque élément de beauté digne de former le manteau de résurrection de l'âme ? La réponse à ces questions fut, croyons-nous, l'origine du parsisme, la croyance des adorateurs du feu. Les hommes, en regardant au soleil brûlant des tropiques, virent en lui, à la fois, l'image de la gloire et de la terreur, et ils se demandèrent s'il n'était pas digne de former le revêtement de l'âme dépouillée de son corps ? N'y aurait-il pas là une destinée appropriée à la majesté de l'esprit, si, une fois que la tente terrestre qu'il habite aurait été détruite, l'esprit de l'homme était revêtu d'un vêtement de lumière céleste ? Si l'on donnait pour demeure à l'esprit une maison

aussi belle et aussi permanente, une maison qui, tout en appartenant au monde naturel, était cependant située sur les limites du monde de la pensée, si l'on faisait cela, n'empêcherait-on pas par là l'esprit d'errer pour toujours ? Le parsis répondait avec une vénération religieuse ce que le poète a dit avec une ardeur poétique : « Je te salue, sainte lumière, rejeton du premier-né des cieux. »

Nous n'hésitons pas à dire maintenant que, par cette doctrine, le spiritualisme s'était approché d'un pas de la doctrine chrétienne, d'une vie à venir ; il avait actuellement réussi à personifier l'âme dépouillée du corps. Le malheur était qu'en rendant à l'âme une personnalité, il détruisait la personnalité humaine. Ce que nous allons dire pourra sembler un paradoxe, c'est que l'immortalité du parsisme était une condition d'existence inférieure à la vie terrestre. Nous parlons familièrement d'anges de lumière, et par cette expression nous disons qu'à notre sens la lumière pourrait être un revêtement convenable pour les esprits célestes. Il est bien possible qu'il en soit ainsi ; nous ne savons absolument rien sur la nature des esprits célestes. Mais si l'on pouvait prouver que la lumière est un revêtement convenable pour un ange, il ne s'ensuivrait nullement qu'elle serait un revêtement convenable pour un homme. L'incorporation dans un rayon de soleil peut être un élargissement pour un séraphin, mais ce serait certainement une limitation pour une vie humaine ; cela lui enlèverait la moitié de son humanité, et par conséquent toute sa personnalité. Nous croyons qu'une forme humaine est nécessaire à l'existence personnelle d'un homme pour la même raison que nous croyons que le rythme est nécessaire à l'existence de la poésie, le retranchement de l'un ou de l'autre changerait le sens des termes. Il est du reste digne de remarque que les parsis devinrent dans la suite leurs propres critiques.

Si nous passons en Egypte, nous trouverons le centre même du parsisme luttant pour une meilleure résurrection. Les âmes des bons et des méchants sont supposées avoir reçu leur sentence de jugement ; les bons passent dans des demeures lumineuses, les méchants sont enfermés dans des

replis ténébreux, cependant les bons comme les méchants sont également mécontents. Les âmes des bienheureux regardent des hauteurs lumineuses d'Osiris, et dans leur regard on dirait qu'il y a quelque chose d'un ardent désir. Leurs yeux ne s'arrêtent pas sur les cadres lumineux qui les entourent; leurs yeux se reportent sur la tombe où repose leur vieille tente terrestre. Ce corps ne pourra jamais se relever, et cependant il est nécessaire que, même dans sa mort, il soit conservé. Si la corruption s'en emparait, les âmes des bienheureux devraient cesser d'exister. De là vient que les Egyptiens embaumaient leurs morts; ce n'était pas seulement une cérémonie d'affection, c'était une condition de l'immortalité de l'âme. Que veut dire cet étrange mélange de sublimité et d'absurdité? Voilà des âmes qui ont atteint l'immortalité, qui ont réalisé les rêves du parsisme. Elles sont vêtues de corps lumineux, et Osiris les a déclarées heureuses, et cependant leur félicité dépend de la conservation d'autres corps trop corruptibles pour entrer dans le royaume du soleil. Comme l'énigme du sphinx, le mélange a un sens. N'est-ce pas que la lumière a été trouvée inadéquate pour revêtir l'esprit, que la pensée humaine a enfin commencé à soupirer après son expression propre, que le cœur humain s'est efforcé de se manifester lui-même dans le regard de l'œil sérieux et le son de la voix vivante et que, sur la tombe du corps vaincu par la mort, le désir de résurrection a commencé à s'accuser?

Quand ce désir se manifesta il était temps pour l'Exode de paraître. Du sein de cette Egypte qui s'éveillait des rêves du parsisme, il sortit un fleuve de vie qui devait rafraîchir le désert, un fleuve qui devait diriger les pas du monde, du ruisseau de la plus faible espérance à l'océan de la vie éternelle.

L'histoire du peuple juif est, même dans son côté purement séculier, la plus étrange dans les annales de l'humanité. Sa marche fut un singulier mélange de gloire et de honte, de lumière et de ténèbres, de triomphe et de complainte. Le peuple juif fut à la fois le plus privilégié et le plus infortuné de tous les peuples. Pris collectivement, son sort fut celui de son chef comme individu. De même que Moïse, il conduisit le

monde à travers le désert jusqu'à la frontière de la terre promise, et comme lui enfin, il n'y entra pas. Il conduisit l'esprit humain à la première lueur d'une immortalité personnelle, et cependant il ne vit que bien faiblement cette lumière vers laquelle il marchait. Il transporta d'Asie en Europe le trésor le plus précieux que voyageur puisse porter, mais il n'eut jamais l'idée d'ouvrir l'écrin pour voir quelle était la nature du bijou qu'il contenait. Il sortit d'Egypte poursuivi par le feu et l'épée, afin de pouvoir atteindre la gloire de l'espérance messianique, et cependant l'Egypte persécutrice, dans la future Eglise d'Alexandrie, atteignait l'espérance messianique plus tôt que Juda qui avait fui. Un sort aussi étrange, une destinée aussi énigmatique demande un moment d'attention et provoque notre intérêt historique. Dans un essai qui vise à une universalité scientifique, nous ne pouvons évidemment pas tenir compte de l'élément surnaturel. Le partisan du surnaturel dit que l'histoire du peuple juif fut le produit direct de l'intervention divine ; le défenseur de la théorie mythique dit que les pensées de l'esprit juif évoquèrent l'intervention divine et imaginèrent les faits de l'histoire. Mais il y a un point sur lequel partisan et adversaire du miracle sont d'accord ; tous deux admettent que les pensées qui forment la base de cette histoire, de quelle manière qu'elles soient entrées dans l'intelligence des Juifs, y existaient certainement. Nous accepterons ce rendez-vous commun, et pour le moment nous ne demanderons pas davantage. Nous nous baserons sur le fait qu'une histoire a été écrite, et nous ne pousserons pas nos recherches au delà de ces deux questions : que dit-elle et que signifie-t-elle ? Plus nous étudions ce récit, plus nous sommes ramené à l'idée que le peuple juif avait pour tâche de résoudre le problème que brahmanes, parsis et Egyptiens avaient laissé comme un legs. Il avait à répondre à l'importante question : Où Dieu habite-t-il ? Y a-t-il une demeure pour l'esprit absolu ? Toute son histoire intellectuelle est la poursuite de ce problème. Nous pourrions attester par tous les écrits juifs, depuis l'Exode au Nouveau Testament, que la vie spéculative des Juifs fut une lutte pour trouver la maison de Dieu, un effort pour arracher l'esprit à

son abstraction et le revêtir d'une forme aimable. Nous avons d'abord la colonne de nuée pendant le jour et la colonne de feu pendant la nuit ; Dieu avance à la tête de son peuple dans une marche continuelle, le conduisant toujours en avant sans s'arrêter jamais pour parler. Puis vient le tabernacle, où la *shekinah* demeure, plus stationnaire que la colonne de nuée ou de feu, mais encore sans une demeure fixe et permanente. Ensuite, du sein du royaume affermi s'élève une maison sainte et magnifique, un temple permanent qui n'a plus à être porté de lieu en lieu dans le désert, mais à demeure pour toujours, comme un symbole de l'immuable. Et cependant le temple ne doit pas demeurer pour toujours ; c'est bien la maison du Père, mais cette maison du Père n'a qu'une seule demeure, le prêtre seul peut y jouir de la communion de Dieu. La congrégation désire aussi y avoir accès ; c'est pourquoi la gloire du temple passe et la gloire de la synagogue paraît. Enfin, lorsque les temps sont accomplis, la plénitude de la divinité habite dans une forme humaine. Colonne de nuée, colonne de feu, *shekinah*, tabernacle, temple, synagogue, tout disparaît, et la maison de Dieu ne devient pas seulement le lieu de son repos, mais le moyen de sa révélation. L'incarnation proclame son éternelle personnalité. Il n'est plus l'incompréhensible Jéhova, habitant la solitude ininterrompue d'une existence abstraite, et ne pouvant communiquer avec ses créatures que par l'intermédiaire d'anges ou d'archanges ; il a dépouillé les principautés et les puissances et les a livrées publiquement en spectacle. Il s'est révélé lui-même comme le rendez-vous immédiat de l'âme, il a fait tomber le mur de séparation entre la matière et l'esprit, et rendu l'œil humain capable de voir Dieu dans la forme humaine. L'éternelle personnalité de Dieu est intimement liée avec la personnalité éternelle de l'homme ; la doctrine de l'incarnation doit se compléter par celle de la résurrection. En trouvant une demeure pour Dieu dans le corps humain, les Juifs avaient trouvé virtuellement la demeure permanente de l'homme ; car si la matière était digne d'être l'habitation de l'Esprit absolu, elle était à plus forte raison digne d'enfermer une âme humaine finie. Et ceci nous amène à un sujet qui a tou-

jours présenté des difficultés particulières à ceux qui étudient la pensée juive.

Les écrits juifs contiennent-ils la doctrine de l'immortalité ? C'est là une question qui a occupé pendant des siècles le monde théologique, une question qui a reçu les solutions les plus diverses, mais pas encore la bonne. Les combattants ne peuvent en aucune manière être rangés sous les dénominations générales de théologiens larges et théologiens étroits ; beaucoup de croyants les plus évangéliques se sont sentis forcés de prendre le côté négatif. La controverse a attiré l'attention des esprits les plus cultivés, de l'intelligence exacte d'un Calvin, du rationalisme subtil des déistes anglais, de la sagacité utilitaire de Warburton, de la finesse philosophique de Lessing, de la perspicacité logique de Whately, de la tendance romanisante d'Hengstenberg, de l'étude élaborée d'Alger, de l'immense savoir et de la remarquable clarté du docteur Hodge de Princeton. Les arguments des deux partis sont excessivement forts, et, dans leurs extrêmes opposés, les combattants sembleraient s'être exterminés les uns les autres. Nous ne pouvons pas nous en étonner aussi longtemps que les uns peuvent en appeler à l'orthodoxie des pharisiens, et les autres relever la largeur nationale des sadducéens. Il y a toutefois un point qui nous a souvent frappé : c'est que tandis que le Christ condamne les sadducéens pour leur incrédulité touchant la résurrection, il ne loue jamais les pharisiens pour leur foi à cette doctrine ; bien plus, ces derniers lui sont généralement moins agréables que les premiers. Aussi ne pouvons-nous nous empêcher de croire que la résurrection au sujet de laquelle ces partis se disputaient n'était pas la résurrection que le Christ était venu annoncer. La résurrection des pharisiens était le relèvement d'une troupe guerrière devant former l'armée d'un Messie charnel, une armée qui devait vaincre par le feu et l'épée, un Messie qui devait verser non pas son propre sang, mais celui de ses ennemis. Les sadducéens, d'autre part, s'étaient souillés au contact du cosmopolitisme païen, ils avaient rapporté de l'exil la culture orientale, et ils ne tenaient plus beaucoup à un particularisme exclusif ; la résurrection des

pharisiens était donc pour eux un objet d'aversion. Si la vue que nous venons de suggérer a quelque valeur, nous n'aurons pas de difficulté à comprendre que Celui dont le but spécial était de détruire la conception d'un Messie charnel ait trouvé dans la négation des sadducéens une terre promettant davantage et mieux préparée que l'affirmation des pharisiens. Nous désirons donc écarter du débat les pharisiens et les sadducéens, pour enlever à la foi juive tout élément politique, afin de ne considérer cette doctrine de la résurrection que dans la manière dont elle était acceptée par la multitude qui écoutait avec joie le Messie. Il nous semble que dans le peu d'espace qui nous reste, nous atteindrons le mieux notre but non pas par une discussion didactique, mais par un court récit expérimental. Ici encore nous ne tiendrons pas compte de l'élément surnaturel, nous nous contenterons de répondre à cette question : Que dit notre récit ?

Nous avons depuis longtemps une opinion arrêtée sur le sujet qui nous occupe, une opinion qui en quelque manière a une position neutre entre les deux vues opposées ; cependant, comme elle exprime notre conviction personnelle, nous ne l'avancons qu'avec réserve, et sans le moindre dogmatisme. Nous croyons que le rôle de l'Ancien Testament a été non pas d'enseigner la doctrine de l'immortalité, mais de la développer, non d'en donner une exposition complète, mais de préparer le chemin à cette exposition. Le judaïsme n'était que Jean-Baptiste dans le désert, et tous les pas du judaïsme n'étaient que des pas dans le désert. Nous ne nous attendons donc pas à trouver dans l'Ancien Testament l'entrée de la terre promise, mais nous nous contenterons d'y découvrir les traces d'une marche en avant, des vestiges sur le sable et des empreintes dans la neige. Nous soutenons que, dans l'histoire racontée par les écrits juifs, la doctrine de l'immortalité a traversé quatre phases distinctes. La première phase fut celle de l'incrédulité. L'homme s'était éveillé au sentiment du péché, le paradis était derrière lui, et les chérubins avec des épées de feu barraient le chemin de l'arbre de vie. Il aurait bien aimé avancer sa main pour toucher cet arbre, car

son incrédulité lui répugnait. Pour la première fois, dans la philosophie spiritualiste, nous rencontrons un être humain désirant la vie du corps, en d'autres termes, soupirant après une immortalité personnelle, car le sentiment de son indignité morale avait inspiré à l'homme le sentiment de sa valeur individuelle. Le brahmane adorait la mort ; l'homme conscient d'un paradis perdu adorait la longueur des jours. Il n'avait pas peur de la mort comme puissance naturelle, il aurait ri des difficultés du sceptique moderne, aussi bien que celui-ci rit des siennes. L'aiguillon de la mort était le péché ; c'était l'élément moral qui la rendait redoutable, c'était l'élément moral qui la rendait éternelle, c'était le regard sévère du Père, c'était la sentence d'expulsion du paradis de Dieu. Il craignait non pas l'acte, mais le fait de la mort, non pas la dissolution, mais la disgrâce, non la corruption, mais la malédiction ; le retranchement de ces sujets de terreur l'aurait rendu capable, à quelque moment que ce fût, de s'écrier : « O mort ! où est ton aiguillon ? ô sépulcre ! où est ta victoire ? »

Tout à coup, un éclair déchire le nuage et au delà apparaît un monde nouveau ; cet éclair est l'enlèvement d'Enoch, la première lueur d'une immortalité possible. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir si l'enlèvement d'Enoch fut un fait réel, ou si ce ne fut que le symbole d'une pensée intime, car après tout ce n'est que la pensée que nous recherchons. Rien en vérité de plus simple, de plus naturel, de plus beau que le récit de ce fait. Il n'y a pas de tentative d'élaboration, il n'y a pas d'efforts pour introduire des ornements étrangers, on ne parle même ni de chariot, ni de cavaliers, ni de cieux ouverts, ni d'ascension. Il n'y a que la description d'une vie sainte et chrétienne, et même elle est faite avec la simplicité la plus grande : « Enoch marcha avec Dieu, et *il ne fut pas* ; car Dieu le prit. » Où et comment l'enlèvement eut lieu, cela ne nous est pas dit ; il semble même n'être que la conséquence nécessaire de la vie. Tout ce que nous savons, c'est qu'au sein de ce vaste cimetière dont les monuments rappellent les morts et les âges de l'ancien monde, il y en a un qui parle d'une vie terrestre non terminée par la mort ; « *il ne fut pas*, » il ne devint

jamais quelque chose du passé ; on peut toujours dire de lui « il est. » Quel fut le sens d'une telle révélation pour le monde ancien ? Ne fut-il pas évidemment celui-ci : que, sur une vie de sainteté, la mort perdait ses droits, que partout où les purs de cœurs se trouveraient, ils seraient choisis pour voir Dieu ? Ce fut indubitablement l'apparition d'une espérance au sein d'un monde plongé dans un sommeil désespérant. Et cependant nous voulons rappeler que l'espérance fournie par l'enlèvement d'Enoch était après tout bien vacillante et bien faible. En effet, observons qu'Enoch n'avait pas vaincu la mort, il l'avait seulement évitée. Il n'avait pas remporté de victoire sur le roi des épouvantements, il avait seulement pu échapper à son pouvoir. Il n'avait pas ôté au fait de la mort sa malédiction primitive, il avait seulement été enlevé afin de ne pas la subir. La malédiction de la mort restait encore, et la mort elle-même était encore à vaincre. Le problème de l'immortalité n'avait pas encore reçu sa solution. Enoch pouvait continuer son existence personnelle, sans passer par la mort, mais l'ardent désir de l'âme était de continuer son existence personnelle en dépit de la mort qui attend inévitablement tous les hommes. La révélation divine de l'immortalité avait beaucoup de choses à apprendre au monde, mais le monde ne pouvait pas encore les comprendre ; il n'était capable que de percevoir les faibles lueurs de l'aube, et les flots d'une lumière plus parfaite devaient être réservés pour des jours meilleurs.

Il ne s'écoula pas beaucoup de temps avant que les signes précurseurs de cette lumière parfaite commençassent à paraître. En effet, graduellement, presque imperceptiblement, et cependant avec une force toujours croissante, il s'élevait dans le cœur de l'homme primitif une attente vague et insatiable. Enoch n'avait pas été assez saint pour vaincre la mort ; il l'avait évitée, mais il devait paraître, lorsque les temps seraient accomplis, un saint parfait qui lutterait corps à corps avec la mort et qui sortirait vainqueur de la lutte. Il y avait un germe, s'élevant de la nation juive qui devait s'épanouir en une fleur d'une beauté incomparable, d'une beauté qui ferait oublier toutes les années de stérilité. Un libérateur moral allait venir,

un homme dont la vie pure effacerait la malédiction de la mort. Le saint ne verrait pas la corruption, le saint remporterait sur la corruption une victoire pour toute l'humanité. Le rédempteur de la mort allait venir, il se tiendrait au dernier jour sur la terre, et il rappellerait à la vie la poussière des tombeaux ; c'est alors que les justes luiraient comme des étoiles dans le royaume de leur Père. Telle fut, croyons-nous, l'attente morale d'un Messie, et nous oublions trop souvent qu'il y eut une attente morale. Chaque Juif était un être humain, et les intérêts de l'être humain étaient plus étendus que ceux du Juif. Un roi victorieux aurait pu satisfaire l'esprit national, mais les individus demandaient un souverain sacrificateur, une sainteté qui puisse couvrir leur manque de sainteté, une plénitude de vie qui puisse la rendre digne de l'immortalité personnelle.

Telle étant l'espérance pour le futur, l'homme ne pouvait plus rechercher l'anéantissement dans le présent. S'il venait un saint qui devait dépouiller la mort de ses trésors, ces trésors devaient être préservés en attendant sa venue. Il y avait donc un lieu de sûreté pour les âmes, un lieu de repos pour les esprits des morts. Il est mentionné soixante-cinq fois dans l'Ancien Testament, tantôt comme un lieu de repos pour le corps, tantôt comme la demeure de l'âme pure, mais toujours comme désignation de l'état des morts. Sur la nature de cet état où les âmes n'ont plus de corps, l'Ecriture ne nous dit rien, et elle ne montre jamais mieux son inspiration que par un tel silence ; ce qui est émancipé des conditions humaines doit être au-dessus des conceptions humaines. Mais ce que l'Ecriture ne nous dit pas, nous pouvons l'entrevoir par quelques inductions et par les conceptions populaires des Juifs. Le sheol, même pour les meilleurs, n'était jamais un lieu désirable ; les psaumes renferment beaucoup de passages qui expriment la terreur que causait l'entrée dans ce monde inconnu et la prière d'Ezéchias pour la vie est presque inépuisable par son importunité. La crainte du sheol n'était pas la crainte des peines, c'était la crainte d'une existence diminuée ; on le regardait universellement comme une limitation de la personnalité humaine. C'était un lieu d'ombres, un lieu de silence, un lieu de

sommeil profond, interrompu de temps en temps par les ondes sonores du temps, et dans la géhenne du judaïsme postérieur par les rêves rétrospectifs des âmes particulièrement souillées. Ce n'était pas positivement un lieu de souffrance ; c'était plutôt un état de passivité complète ; c'était une paralysie des passions, un engourdissement des forces mentales. Les voiles de la vie flottaient nonchalamment sur une mer sans vent et sans vagues, et le silence du calme était le silence de la tombe.

Enfin l'Enoch promis parut, le saint d'Israël se montra, et la doctrine de l'immortalité entra dans sa quatrième et dernière phase. Cette phase ne fut rien de moins que la transfiguration de la mort. La mort elle-même devint le moyen de l'enlèvement. Elle ne fut plus un sommeil, elle ne fut plus une suspension des forces vitales, elle devint la transition immédiate dans une personnalité agrandie, où la nature individuelle était plus accusée, quelle qu'elle fût du reste. Cette transfiguration de la mort fut un des fruits universels de la rédemption ; elle fut acquise pour tous. La loi de rétribution pesait encore sur le transgresseur, mais elle fut dépouillée du silence qui la suivait. Elle fut enlevée du travail, elle fut enlevée de la mort ; la sueur du front cessa d'être une malédiction, et la faiblesse de l'heure dernière d'être accompagnée d'un blâme. Toutes les souffrances pouvaient devenir des chariots de feu, et la mort, la plus grande des souffrances, ouvrait de plus grandes perspectives que tout le reste. En tout cas, la mort au sens chrétien était un agrandissement de la personnalité. L'homme riche de la parabole avait dans la géhenne une vue plus claire qu'il n'avait jamais eue sur la terre. L'état intermédiaire des anciens Pères n'était pas intermédiaire quant à la personnalité. L'état intermédiaire du moyen âge était essentiellement un état de purification et d'épreuve, mais la définition même du purgatoire impliquait un agrandissement de la personnalité.

Qu'était alors ce corps que l'âme devait revêtir après la mort ? Une personnalité sans un corps est à notre sens impossible et en tout cas inconcevable. Le Nouveau Testament nous enseigne-t-il quelque chose sur la nature de ce vêtement tran-

atoire de l'âme ? Pour ce qui est d'une immortalité en dehors de Christ, il garde sur le sujet un silence complet, mais relativement à cette vie qui est son idéal d'une parfaite immortalité, il nous donne ce qui nous semble être plus qu'une indication. Nous croyons que la pensée dominante du Nouveau Testament est que le corps glorifié de Christ forme le germe ou le nucleus duquel doit sortir le corps transitoire de l'âme croyante. Qui-conque étudiera les évangiles et les épîtres de Paul avec une telle pensée sera frappé de la merveilleuse concentration de tous les autres points autour d'elle. Il trouvera un nouveau sens à ce grain de moutarde qui, bien qu'enterré, devient un grand arbre et sert de demeure à ceux qui n'en ont pas. Il verra une signification nouvelle dans ces éléments de la cène qui symbolisent le corps terrestre de Christ, ce corps brisé dans la mort mais distribué dans la résurrection. Il considérera sous un autre jour ces récits dans lesquels le Messie est vainqueur de la mort, et appréciera à une autre mesure la puissance de sa résurrection. Il se demandera, et non sans raison, si quand Christ parlait de la Maison du Père dans laquelle il y a plusieurs demeures, la maison que sa propre résurrection devait préparer, il entendait autre chose que ce corps humain qui avait été le théâtre de son incarnation. Il se demandera encore, et avec une conviction croissante, si quand Paul parlait « du temple de Dieu, de la demeure éternelle qui n'a pas été faite de main d'homme, » il entendait autre chose que cette même demeure du Père que l'évangéliste avait contemplée dans la forme de Jésus. Il recherchera si Paul entendait dire quelque chose quand il parlait des chrétiens comme des « membres du corps de Christ, » quand il disait qu'ils étaient « crucifiés ensemble avec Christ, » « ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, » « qu'ils étaient déjà ressuscités avec lui et assis avec lui dans les lieux célestes, » que ceux qui sont morts en Christ « dorment en lui, » et qu'à sa venue, « il les prendrait avec lui ; » surtout que la résurrection des chrétiens était liée à celle de Christ au point que, s'il n'y avait pas de résurrection des morts, Christ lui-même n'était pas ressuscité ; mais que, s'il était ressuscité, ils avaient déjà « leur cité

dans les cieux. » Ces paroles sont saisissantes, mais elles s'accordent d'une manière étonnante sur une pensée fondamentale ; elles indiquent, nous semble-t-il, à ne s'y pas méprendre, que lorsque l'âme est revêtue de la maison qui est du ciel, elle est revêtue du corps ressuscité du Fils de l'homme. L'effet d'une telle croyance était d'abolir la mort. L'âme n'avait plus besoin de languir dans un sommeil impersonnel en attendant la consommation de toutes choses. « Celui qui croit en moi ne mourra jamais » fut le dernier mot sur l'immortalité. Un tel homme demandait à peine un enlèvement ; il était déjà le membre d'un corps incorruptible. Il y a une scène du Nouveau Testament dans laquelle cette pensée est peinte avec plus de vivacité que d'habitude ; c'est autour de la tombe de Béthanie. Là le judaïsme et le christianisme se rencontrent face à face, et se séparent pour ne plus se rencontrer. Marthe murmure de ce que son frère doit attendre si longtemps la restauration de son existence personnelle. « Je sais, dit-elle, qu'il ressuscitera au dernier jour. » La réponse de Christ est frappante et pittoresque : « Je suis la résurrection et la vie, celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort, » vivra à l'heure même de la mort, vivra dans l'acte même de la mort, vivra même dans votre sheol, le lieu de la mort ! A la clarté de cette réponse, l'immortalité du judaïsme s'effaça et une immortalité nouvelle se montra.

Cette nouvelle conception est devenue à ce point la propriété de l'humanité que nous avons oublié son origine et que nous l'avons réclamée comme nous appartenant en propre. N'oublions cependant pas que ce que appelons la lumière naturelle de l'immortalité s'est élevé non seulement sur les ruines du judaïsme, mais sur les ruines de notre nature humaine antérieure au christianisme. Où existe-t-elle en dehors du christianisme ? Nous avons recherché, dans le cours de cette étude, quel système de la philosophie ancienne représente sur ce sujet la lumière de la raison moderne ; nous avons passé rapidement en revue les systèmes de l'antiquité ; nous avons interrogé Confucius, Brahma, le Bouddha, Zoroastre, Thalès, Epicure, Platon, Sénèque ; nous avons consulté les espérances po-

pulaires de la Grèce; nous avons examiné les archives sacrées des Juifs, et comme résultat de tout ce travail, nous sommes arrivé à cette conclusion que la conception de la mort comme un agrandissement de la personnalité humaine est une conception qui émane seulement du christianisme. Nous avons trouvé l'Orient généralement trop spiritualiste; nous avons vu l'Occident invariablement trop naturaliste; la doctrine chrétienne de la résurrection les a repoussés tous deux. Et cependant ici, comme toujours, le christianisme a atteint son but, non par la destruction, mais par l'assimilation, non en écartant les éléments opposés, mais en enlevant la cause de leur antagonisme. Il purifia la matière de la tache de la corruption, la rendit digne d'être la demeure de l'esprit, et il montra que l'esprit ayant atteint le plus haut point de son intensité peut cependant habiter éternellement dans une forme matérielle. La doctrine moderne de l'immortalité peut être procédée de la nature humaine, mais c'est de la nature humaine renouvelée. Un mur avait partagé la personnalité humaine; la chair avait des désirs contraires à l'esprit, et l'esprit avait des désirs contraires à la chair; l'incarnation rétablit leur union et la résurrection rendit leur union éternelle. L'homme a retrouvé un nouvel avenir parce qu'il a trouvé un nouveau présent. Il a désiré une immortalité personnelle, parce qu'il a réalisé une élévation personnelle. Il a osé prolonger dans l'éternité les ombres de cette vie terrestre parce que la terre elle-même est devenue pour lui une scène de réalités spirituelles, et que cette vie terrestre a elle-même révélé les ombres d'un jour qui ne passera pas.

ALF. L.
