

des Juifs, indépendamment de toute influence étrangère. Une partie même des croyances de ce genre doit sa naissance, ainsi que nous l'avons dit, à l'interprétation des anciennes prophéties et à l'application que l'on en fit aux divers événements qui se passèrent depuis le retour de la captivité de Babylone. Mais il ne pouvait se faire chaque fois qu'un nouveau danger reportait les Juifs vers leurs espérances messianiques, vers ces espérances qui dans tous les temps ont été leur consolation, que le souvenir de quelque'un des points de l'eschatologie si riche des mazdéens n'inclinât les esprits vers une interprétation des anciennes promesses des prophètes en rapport avec ce point et capable de s'appliquer aux besoins du moment. Ce n'était pas tel ou tel trait du mazdéisme qu'on importait dans l'ensemble des idées religieuses ; c'était simplement une interprétation nouvelle des anciennes croyances, inspirée par le souvenir de quelque vue analogue de l'apocalypse mazdénne. On ne peut s'empêcher de croire que cette apocalypse n'ait fait une profonde impression sur les docteurs juifs. Comparée aux espérances messianiques, elle dut leur présenter un tableau complet et achevé,

auprès duquel celles-ci ne semblaient qu'une esquisse ébauchée seulement à grands traits, et il était dans l'ordre des choses qu'elle exerçât sur eux quelque influence chaque fois qu'ils furent entraînés par les circonstances à donner quelque développement nouveau aux promesses faites à leurs pères par les prophètes. Si l'on nous permet cette comparaison, elle fut jusqu'à un certain point pour eux ce qu'ont été les anciens tragiques grecs pour les Corneille et les Racine. Telle a été, selon nous, l'action de l'eschatologie mazdéenne sur la formation de l'apocalypse juive. Ce n'est que dans ces limites qu'on peut regarder celle-ci comme une imitation de celle-là.

La conclusion à laquelle nous conduit la discussion à laquelle nous venons de nous livrer, peut se formuler de la manière suivante : L'apocalypse juive s'est formée sous l'action de deux causes, l'une générale et l'autre particulière. La cause générale, c'est-à-dire celle qui a poussé les Juifs à se faire un ensemble de doctrines précises sur la fin des choses, ce fut le besoin de trouver, dans les promesses des prophètes sur leur rétablissement par la venue et le triomphe du Messie, des appli-

cations consolantes aux différentes catastrophes qui troublèrent si souvent leur existence politique, depuis l'époque de la restauration de Jérusalem jusqu'à son entière destruction. La cause particulière, c'est-à-dire celle qui détermina le contenu de cette apocalypse, qui en dessina, si nous pouvons ainsi dire, les différents traits, fut en partie l'interprétation scolastique et quelque peu arbitraire qu'on donna aux anciennes prophéties, et en partie le souvenir de l'eschatologie mazdéenne, qui, par son ensemble et par le fini de ses détails, fut pour les docteurs juifs comme le modèle de ce genre de croyances. Telles furent les causes de la transformation des espérances messianiques en doctrines apocalyptiques.

---

## CHAPITRE VII

Des doctrines de l'immortalité de l'âme et de la résurrection  
des corps.

Ni la doctrine de l'immortalité de l'âme, ni celle de la résurrection des corps ne font partie des enseignements mosaïques. Nous n'avons pas ici à peser les conjectures plus ou moins hasardées par lesquelles on a voulu, à diverses reprises, expliquer ce silence. Il nous suffit de constater que la sanction de la loi est placée par le mosaïsme sur la terre, et que, selon lui, la piété reçoit sa récompense et l'impiété sa punition pendant cette vie.

C'était cependant une opinion populaire parmi les enfants d'Israël que tout ne finit pas entièrement à la mort. L'homme, après avoir répandu son âme avec son sang<sup>1</sup>, ou l'avoir exhalée avec son dernier souffle<sup>2</sup>, devient une ombre faible et lé-

<sup>1</sup> *Gen.*, ix, 3-6; *Lévit.*, xvii, 11; *Deut.*, xii, 23.

<sup>2</sup> *Gen.*, xxxv, 18; *1 Rois*, xvii, 21.

gère<sup>1</sup> et descend au scheol<sup>2</sup>, séjour ténébreux<sup>3</sup> situé dans les entrailles de la terre<sup>4</sup>, fermé de solides portes, que des incantations criminelles et prohibées pourraient seules momentanément forcer<sup>5</sup>. Le juste et l'impie, le bon et le méchant vont également habiter dans ce lieu<sup>6</sup>, où il n'y a ni à craindre les calamités trop ordinaires à la vie humaine, ni à espérer les quelques moments de bonheur qui l'embellissent<sup>7</sup>.

Les prophètes idéalisèrent quelque peu le fond de la loi mosaïque; ils n'y ajoutèrent rien. Si par suite de ce développement des esprits qui s'opère même parmi les nations les plus enfermées en elles-mêmes, ils la comprirent dans un sens plus élevé que ne l'avaient fait leurs aïeux, s'ils ne se contentèrent pas d'en réclamer une observation purement extérieure, et s'ils voulurent que le sentiment

<sup>1</sup> *Ps.*, LXXXVIII, 11; *Prov.*, II, 18; IX, 18; XXI, 16, *Esaïe*, XIV, 9; XXVI, 14, 19.

<sup>2</sup> Le Scheol rappelle l'*Αἴδης* des Grecs et mieux encore l'*Amenthès* des anciens Égyptiens.

<sup>3</sup> *Job*, X, 21.

<sup>4</sup> *Ps.*, LXIII, 10; *Job*, XI, 8; *Esaïe*, LVIII, 9.

<sup>5</sup> *Job*, VII, 9; *Ps.*, XLIX, 8; *Esaïe*, XXXVIII, 10.

<sup>6</sup> *Job*, XXX, 23; III, 13; *Gen.*, XXV, 8.

<sup>7</sup> *Ps.*, VI, 6; XXX, 10; *Esaïe*, XXXVIII, 18.

intime y eût quelque part, ils n'annoncèrent encore que des châtimens terrestres à celui qui viole la loi et rompt l'alliance ancienne<sup>1</sup>, et que des prospérités terrestres à celui qui met toute sa confiance en Dieu<sup>2</sup>. Ils aiment cependant à célébrer la miséricorde de l'Éternel<sup>3</sup>, et ils exhortent le peuple à s'en rendre digne, non pas en honorant des lèvres le Dieu de ses pères, mais en s'approchant de lui avec le cœur<sup>4</sup>. Cette tendance éthique était propre, sans aucun doute, à préparer un développement plus spiritualiste de l'antique mosaïsme et à ouvrir de nouveaux horizons aux croyances populaires; mais elle n'alla pas jusqu'à la vue nette et claire ni de l'immortalité de l'âme, ni de la résurrection des corps. Les deux passages qu'on se contente de citer comme des preuves de l'existence de cette dernière croyance parmi les Hébreux, avant le retour de la captivité de Babylone, n'ont pas le sens qu'on leur attribue d'ordinaire, et n'expriment en réalité, sous une image expressive, que la pro-

<sup>1</sup> *Esaïe*, xxiv, 1-13; 17-20; xxxii, 9-14.

<sup>2</sup> *Esaïe*, xxx, 18-26; xxxii, 11-20.

<sup>3</sup> *Esaïe*, xxx, 18 et 19.

<sup>4</sup> *Esaïe*, xxix, 13.

messe de la délivrance des enfants d'Israël, délivrance que les événements semblaient rendre à jamais impossible, et c'est pour en bien marquer l'impossibilité, selon le cours naturel des choses, qu'elle est comparée à la résurrection des corps morts. Ces deux passages sont Ésaïe, xxvi, 18 et 19, et Ézéchiël, xxxvii, 1-14. Leur discussion détaillée nous écarterait trop du but que nous nous proposons ici; mais nous pouvons renvoyer à l'explication que les deux prophètes donnent eux-mêmes de la figure qu'ils emploient (Ésaïe, xxvi, 20 et 21, et Ézéchiël, xxxvii, 11-14); elle vaut mieux que toute discussion exégétique, pour donner le véritable sens de leurs paroles.

Le point de vue mosaïque persista dans la masse du peuple juif, dans la Palestine, longtemps après le retour de la captivité de Babylone. La doctrine de la résurrection des corps n'était pas encore universellement reçue du temps de Jésus-Christ. Enseignée dans les écoles des pharisiens, elle était inconnue à la plupart des Juifs. Nous en avons une preuve incontestable dans l'Évangile de saint Marc, ix, 10. Quand, après sa transfiguration, Jésus-Christ défend à Pierre, à Jacques et à Jean,

de parler de la scène dont ils viennent d'être témoins, jusqu'à ce qu'il soit ressuscité des morts, les trois apôtres ne comprennent pas ce que le Maître veut dire et se demandent entre eux, avec anxiété, ce que c'est que la résurrection des morts<sup>1</sup>.

Ce passage de l'évangéliste est tellement concluant qu'il pourrait nous dispenser de toute autre preuve. Nous ferons cependant observer que la plupart des livres apocryphes de l'Ancien Testament, qui nous représentent les opinions de l'époque à laquelle ils furent écrits, ne parlent ni de l'immortalité de l'âme, ni de la résurrection des corps, et ne connaissent pas d'autre récompense pour l'homme juste que la prospérité terrestre, ni d'autre châtiment pour l'impie que les maux qui l'atteignent pendant cette vie. La mort est encore un objet de terreur<sup>2</sup>? Celui qui a fini sa carrière terrestre, a quitté la lumière, comme le fou a perdu l'entendement<sup>3</sup>; il est semblable à celui qui n'est point; il ne peut louer le Seigneur<sup>4</sup>; et quand son souvenir

<sup>1</sup> *Marc*, IX, 10.

<sup>2</sup> *Ecclésiastique*, XL, 5; XLI, 1 et 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XXII, 10 et 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, XVII, 26-28; *Baruch*, 8 et 17.

a disparu, il a péri tout entier, comme s'il n'avait jamais existé<sup>1</sup>. La bénédiction du Seigneur fait fleurir en peu d'heures la postérité de celui qui le craint<sup>2</sup>; une longue vie est sa récompense<sup>3</sup>. Le méchant, au contraire, n'a pour partage qu'une mauvaise réputation; la honte et l'opprobre tombent sur lui<sup>4</sup>.

Telles sont les croyances généralement reçues parmi les Juifs jusqu'à l'ère chrétienne. On voit cependant, dès le second siècle avant Jésus-Christ, se former de nouvelles vues sur la destinée future de l'homme. Elles se produisent sous une forme différente dans chacune des deux grandes fractions des enfants d'Israël. Les partisans de ces idées nouvelles se représentent la vie future, dans la Judée, comme la suite de la résurrection des corps, et, à Alexandrie, comme l'effet de l'immortalité de l'âme. Ces doctrines ne se confondent jamais<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ecclésiastique*, XLIV, 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, XI, 23; XXXIII, 1; XXXIV, 16 et 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XXIII, 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VI, 1 et 4; XXII, 4.

<sup>5</sup> Il est à peine nécessaire de faire remarquer que ces deux doctrines, quoique destinées à conduire au même résultat, à l'idée de la permanence de la conscience individuelle dans un

Aucun document palestinien ne parle de l'immortalité de l'âme; aucun livre alexandrin de la résurrection des corps.

Cette division, si nettement tranchée, nous impose l'obligation d'examiner à part ce qui regarde chacune de ces deux doctrines. Nous commencerons par celle de l'immortalité de l'âme, dont la détermination offre bien moins de difficultés que celle de la résurrection des corps.

## I

De l'origine de la doctrine de l'immortalité de l'âme chez les Juifs d'Alexandrie.

Les documents que nous avons ici à considérer sont les livres de la *Sagesse de Salomon* et les

monde futur et à celle d'une rétribution définitive, sont fort distinctes et indépendantes l'une de l'autre. L'histoire montre que la doctrine de la résurrection des corps a dominé surtout dans les lieux et dans les temps où l'on n'avait pas une idée nette de la spiritualité de l'âme, ni par conséquent de son immortalité, et que d'un autre côté, la doctrine de l'immortalité de l'âme a eu pour effet, là où elle s'établit solidement, d'affaiblir la croyance à la résurrection des corps.

nombreux écrits de Philon, le plus parfait représentant de la philosophie juive alexandrine.

N.B. | D'après l'auteur de la *Sagesse de Salomon*, l'âme est un esprit de vie, pleine d'activité<sup>1</sup>, faite à l'image de Dieu<sup>2</sup>. Elle vient habiter dans le corps, auquel elle est antérieure<sup>3</sup>; elle y est enfermée comme dans une maison d'argile qui l'appesantit et borne ses facultés<sup>4</sup>. Elle doit lui survivre, parce qu'elle est faite pour être immortelle<sup>5</sup>. Il semble cependant que, d'après ce livre, l'immortalité n'est réservée qu'à l'âme innocente<sup>6</sup>, et que les vicieux sont destinés à périr et à disparaître entièrement<sup>7</sup>.

Le même ordre d'idées se trouve dans Philon, mais d'une manière plus explicite. Et d'abord, l'âme est représentée comme antérieure à la formation du corps. En venant l'animer, elle quitte

<sup>1</sup> *Sapience*, xv, 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, VIII, 19 et 20.

<sup>4</sup> *Ibid.* IX, 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, II, 25.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 15; II, 23; IV, 1 et 2; V, 16; VI, 19 et 20; VIII, 14, 17; XV, 3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, V, 13-15.

sa patrie pour un lieu étranger <sup>1</sup>. Le corps n'est pour elle qu'une prison <sup>2</sup>, ou encore qu'un cercueil <sup>3</sup>. C'est dans ce sens que Philon, copiant Platon presque littéralement, rapporte, en l'approuvant, le jeu de mots d'Héraclite, qui appelait le σῶμα (corps) le σῆμα (sépulcre) de l'âme <sup>4</sup>.

Élevée au-dessus des vicissitudes des choses créées et sensibles, l'âme est en nous ce qu'il y a d'impérissable <sup>5</sup>. La mort, loin d'être son extinction (σβέσις τῆς ψυχῆς) n'est que sa séparation d'avec le corps (χωρισμός καὶ διάζευξις ἀπὸ σώματος <sup>6</sup>). A ce moment, le corps, semblable à une coquille (ὀστρέου δίκην), s'ouvre, et l'âme s'en sépare (ἀπογύμνεται) <sup>7</sup>, pour retourner dans le lieu d'où elle était descendue <sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *De confusione linguarum*, § 17; *De agricultura*, § 14; καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε; *De somniis*, I, § 31.

<sup>2</sup> Δεσμωτήριον τὸ σῶμα, *De migrat. Abrah.*, § 2.

<sup>3</sup> Λάρναξ, σόρος, *De migrat. Abrah.*, § 3; *Quod Deus immutab.*, § 32.

<sup>4</sup> *Leg. alleg.*, I, § 33. Comparez Platon, *Phèdre*, dans la traduct. de M. Cousin, t. VI, p. 57.

<sup>5</sup> *De mundi opificio*, § 40 et 46.

<sup>6</sup> *De Abrah.*, § 44.

<sup>7</sup> *De caritate*, § 4.

<sup>8</sup> *De somniis*, I, § 31.

Mais cet heureux retour n'est le privilège que de l'âme qui, pendant cette vie, a travaillé à s'élever au-dessus des choses sensibles, à s'affranchir des passions, à vaincre l'attrait du plaisir, pour se rapprocher de la Divinité, et qui, selon l'expression de Philon, délivrée de toute inquiétude terrestre, s'est répandue elle-même comme une libation pure devant le Seigneur <sup>1</sup>.

Telle est, réduite à ses traits essentiels, la doctrine juive alexandrine de l'immortalité de l'âme <sup>2</sup>. Son origine n'est pas douteuse; elle vient directement de Platon, dans lequel seul elle se trouve entourée des mêmes accessoires et exposée avec les termes mêmes dont s'est servi Philon. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à se rappeler la doctrine du philosophe grec.

D'après Platon, les âmes, créées à l'origine même des choses, avant la production du monde sensible <sup>3</sup>, vivent d'abord dans le monde intelli-

<sup>1</sup> *De somniis*, I, § 43; *De mundi opificio*, § 44; *De victimis*, § 6.

<sup>2</sup> Nous avons déjà dit que les mêmes idées se trouvent chez les esséniens; Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 2; *Guerre des Juifs*, II, 8, 12.

<sup>3</sup> Josèphe signale lui-même les rapports de la doctrine essé-

gible, leur véritable patrie. Elles ne viennent animer des corps mortels que quand, séduites par les attrait trompeurs des choses terrestres, elles perdent leur pureté native. Elles tombent alors des cieux dans ce monde inférieur, et elles ne peuvent y rentrer qu'après s'être lavées, par une vie philosophique trois fois répétée, de la souillure qui les a précipitées sur la terre. Le corps est une prison dans laquelle elles sont enfermées pour expier leur erreur, et la mort, qui les en délivre, leur ouvre l'accès à leur patrie primitive, si, pendant leur exil sur la terre, elles se sont affranchies de l'amour des choses sensibles<sup>1</sup>.

C'est dans Platon que les Juifs alexandrins ont puisé leur doctrine de l'âme; le fait est incontestable. Des idées analogues se produisent, sans aucun doute, en divers temps et en divers lieux, sans aucune filiation historique, par le travail seul de la pensée, qui, chaque fois qu'elle se place à un point de vue déterminé, arrive nécessaire-

nienne de l'âme avec celle de la philosophie grecque. *Guerre des Juifs*, II, 12.

<sup>1</sup> *Œuvres de Platon*, trad. par M. V. Cousin, t. VI; principalement le *Phèdre*. — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II, p. 308-315.

ment à des résultats semblables. Mais, quand les détails sont les mêmes, et que ces détails, comme c'est ici le cas, sont purement arbitraires, on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'une des deux théories a été calquée sur l'autre. Ne sait-on pas, d'ailleurs, que Platon est le maître que Philon avoue? Et nous pouvons ajouter que l'influence du philosophe athénien sur les Juifs d'Alexandrie commença à se faire sentir bien avant Philon, et qu'on en voit des traces bien marquées dans les monuments antérieurs de la littérature juive alexandrine.

Mais quelque évident qu'il soit aux yeux de la critique que la doctrine juive de l'immortalité de l'âme a son origine dans la philosophie platonicienne, les Juifs alexandrins étaient pleinement persuadés qu'ils la tenaient de Moïse lui-même. Cette illusion, quelque étrange qu'elle puisse paraître, ne saurait étonner que celui qui est complètement étranger à l'histoire des idées religieuses. Partout où la critique ne règne pas en souveraine, le théologien ne manque jamais de trouver dans les saintes Écritures le système dont il est imbu; et les idées qui lui viennent de Platon

Influence  
de Platon

ou d'Aristote, de Descartes ou de Kant, celles même qu'il a puisées parfois dans les préjugés populaires, il les rapporte, avec une entière bonne foi, aux documents révélés. Telle est la marche ordinaire des choses. Les Juifs alexandrins ne firent pas exception à la règle commune. Ils doutent si peu que Moïse ait enseigné, avant Platon, la doctrine de l'immortalité de l'âme, que c'est à ses déclarations, plutôt qu'à des raisons philosophiques, qu'ils en appellent, quand ils veulent établir sa vérité. Pour Philon, le livre de la Genèse tout entier n'est qu'une histoire de l'âme et ce qu'il raconte des patriarches que des peintures allégoriques des différents moments de son développement ou des divers états par lesquels elle peut passer.

Comment les Juifs alexandrins trouvaient-ils dans Moïse la doctrine de l'immortalité de l'âme, dont il n'a pas dit un seul mot? Philon va nous l'apprendre. Deux passages de la Genèse prouvent, selon lui, la spiritualité de l'âme. Dieu, est-il dit dans ce livre, souffla dans les narines de l'homme le souffle de la vie<sup>1</sup>; ce souffle de la vie

<sup>1</sup> *Genèse*, II, 7.

est l'âme, qui est ainsi une véritable inspiration de la Divinité. L'autre passage, commenté fort souvent par le philosophe alexandrin<sup>1</sup>, n'est pas moins explicite. Dieu, y est-il dit, fit l'homme à sa ressemblance et à son image<sup>2</sup>. Ce qui est dit ici de l'homme doit s'entendre de l'âme, car l'âme est ce qui constitue proprement l'homme<sup>3</sup>. Or, on voit par ce passage qu'elle est différente de la création sensible; que, partie indivisible de la nature divine<sup>4</sup>, elle est immatérielle, dégagée des liens de la nécessité<sup>5</sup>, et par conséquent qu'elle est impérissable<sup>6</sup>.

Mais quoi! Moïse ne place-t-il pas l'âme dans le sang<sup>7</sup>? Philon ne se laisse pas arrêter par cette difficulté. Le sang n'est, à ce qu'il assure, que

<sup>1</sup> *De mundi opif.*, § 23; *Quod deterius*, § 22; *Legis all.*, II, § 12; III, § 31; *De somniis*, I, § 6.

<sup>2</sup> *Genèse*, I, 26 et 27

<sup>3</sup> *De agricult.*, § 2; *Quod Deus sit immut.*, § 10; *De Plantat.*, § 11.

<sup>4</sup> *De linguarum confus.*, § 27; *Quod deterius potiori insid.*, § 22-24.

<sup>5</sup> *Quod Deus sit immut.*, § 10.

<sup>6</sup> *Quod Deus sit immut.*, § 10; *De Abrah.*, § 44; *De Cherub.*, § 4; *Leg. alleg.*, II, § 12.

<sup>7</sup> *Genèse*, IX, 4; *Lévit.*, XVII, 11.

l'essence de l'âme irraisonnable et mortelle<sup>1</sup>. L'essence de l'âme raisonnable est, au contraire, l'esprit de Dieu<sup>2</sup>. Et si la première suit les destinées du corps, il ne saurait en être de même de la seconde. C'est ainsi que le philosophe alexandrin croit trouver la doctrine de l'immortalité de l'âme dans le livre de la Genèse, sans s'apercevoir qu'il prête à Moïse une foule d'idées qui lui furent inconnues et qu'il emprunte directement lui-même à Platon.

## II

De l'origine de la doctrine de la résurrection des corps chez les Juifs de la Palestine.

### § I<sup>er</sup>

C'est dans le livre du prophète Daniel que la doctrine de la résurrection des corps se présente

<sup>1</sup> *Quis rerum divin.*, § 11; *Fragmenta* dans *Philonis opera*, t. VI, p. 230.

<sup>2</sup> *De linguarum confus.*, §, 27; *Fragmenta, ibid.*, t. VI, p. 230.

pour la première fois sous des termes positifs.

« Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière  
 » de la terre, y est-il dit<sup>1</sup>, s'éveilleront, les uns  
 » pour la vie éternelle, et les autres pour être  
 » couverts d'opprobre et d'une ignominie éter-  
 » nelle. » Il ne s'agit ici que d'une résurrection  
partielle, c'est-à-dire de celle qui, dans les croyan-  
 ces juives de cette époque, doit avoir lieu au com-  
 mencement du règne du Messie.

Cette doctrine prend une forme plus explicite dans le second livre des Maccabées. L'espérance d'une résurrection des corps, suivie d'une béatitude éternelle, soutient, au milieu des tourments, une famille juive, composée d'une mère et de ses sept fils, qui, pendant la persécution d'Antiochus Epiphanes, refuse de sacrifier aux idoles et meurt héroïquement pour sa foi<sup>2</sup>. Le second des enfants s'écrie, avant d'expirer : « Tu nous ôtes la vie  
 » terrestre, mais le Seigneur, souverain du monde,  
 » nous ressuscitera pour la vie éternelle. » (VII, 9).  
 Le troisième manifeste la conviction que Dieu lui

<sup>1</sup> *Dan.*, XII, 3.

<sup>2</sup> *2 Macc.*, VII. Comp. XII, 45 et 46; XIV, 46.

rendra les membres qu'il perd par attachement pour sa loi (VII, 14). Les autres meurent dans la même confiance, et la mère les console par ces paroles : « Le créateur du monde, au jour de sa » miséricorde, vous rendra l'esprit et la vie que » vous allez perdre pour lui. » (VII, 23.) L'auteur de ce livre a mis dans la bouche de cette pieuse femme la raison par laquelle on expliquait déjà cette croyance. Dieu, qui a donné une première fois la vie, peut bien la rendre à ceux qui lui sont fidèles et qui meurent pour obéir à sa loi. C'est une restitution commandée par la justice. Celui qui donne sa vie pour Dieu, la recevra une seconde fois de sa miséricorde<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> 2 *Macc.*, VII, 23. Cet argument a été depuis reproduit presque constamment. « Si Dieu, dit Athénagore, a pu former les corps des hommes dans un temps où ils n'étaient pas, il pourra aussi, quand il lui plaira, les rappeler à l'existence quand ils ne seront plus. (*De la résurrection des corps*, deuxième partie.) » De même, Tertullien : Et utique idoneus est reficere, qui fecit ; quanto plus est fecisse, quam refecisse ; initium dedisse, quam reddidisse. Ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione (*De resurrectione carnis*, § 11). La théologie moderne se sert du même argument. « Je ne vois pas, dit Pascal, qu'il y ait plus de difficulté de croire la résurrection des corps que la création. Est-il plus difficile de reproduire un homme que de le produire ? »

V.L.B.

Les enfants d'Israël doivent-ils seuls jouir du bénéfice de la résurrection des corps? Nous ne trouvons dans le second livre des Maccabées aucun passage qui puisse donner une solution précise à cette question. Les menaces que les sept martyrs font entendre à Antiochus Épiphanes ne se rapportent qu'aux choses de cette vie; mais il serait peut-être téméraire d'en induire que la punition divine ne doit pas, dans l'esprit de l'écrivain juif, aller au delà. Nous ne voudrions pas trop insister non plus sur les paroles du quatrième martyr, qui déclare à son persécuteur qu'il n'y aura pas pour lui de résurrection de vie<sup>1</sup>; car, à la rigueur, cette déclaration pourrait signifier seulement qu'Antiochus n'a pas à espérer un sort heureux dans la vie future. Cependant, l'impression générale que l'on rapporte de la lecture de ce chapitre VII, c'est que, dans l'opinion de l'auteur, la résurrection des morts est réservée aux seuls enfants d'Israël fidèles à la loi de Dieu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Σοί ἀνάστασις εἰς ζῶην οὐκ ἔσται; 2 *Maccab.*, VII, 14. Comp. *ibid.*, XII, 44.

<sup>2</sup> Le quatrième livre des Maccabées annonce, au contraire, que le méchant est menacé de tourments qui doivent servir à

Quant à l'époque à laquelle elle doit avoir lieu, on peut la voir indiquée dans les mots ἐν τῷ ἐλέει ; les morts ressusciteront au temps de la miséricorde, c'est-à-dire au commencement du règne du Messie. L'auteur du Livre de Daniel place au même moment ce grand événement.

Il est encore question de cette croyance dans deux autres passages de ce livre (xii, 44 et 45, et xiv, 46). Encore ici elle nous est présentée comme l'espérance et la consolation des fidèles israélites qui combattent ou qui meurent pour la défense de la religion nationale. La forme du verset 45 du chapitre xii semble impliquer qu'elle n'était pas généralement reçue parmi les descendants d'Israël et qu'elle était particulière à un nombre plus ou moins limité de Juifs. D'un autre côté, nous savons qu'elle faisait partie des doctrines des pharisiens. C'est ce que nous apprend Josèphe <sup>1</sup>. Le

sa purification (x, 15 ; ix, 9 ; xiii, 15). Ce livre est d'une date postérieure au deuxième livre des Maccabées, dont il n'est du reste qu'un remaniement développé.

<sup>1</sup> *Guerre des Juifs*, II, 8, 12 ; III, 8 ; *Antiq.*, xviii, 1, 2 ; *Actes*, xxiii, 8. Josèphe représente la doctrine des pharisiens sur l'âme comme une espèce de métempsychose. Mais il est naturel de croire qu'il ne se servit de cette manière de parler

Nouveau Testament rend le même témoignage à cette secte. Enfin le Talmud, qui est son œuvre, enseigne partout cette doctrine de la résurrection des corps.

Tout nous porte à croire que c'est dans les écoles des pharisiens que cette croyance se développa. « C'est par elle, nous dit Josèphe <sup>1</sup>, qu'ils acquirent une si grande autorité parmi le peuple, qu'il suit leurs opinions dans tout ce qui regarde le culte divin et les cérémonies religieuses. » On peut croire que leur patriotisme, sentiment toujours et partout si bien accueilli de la multitude, ne contribua pas peu à consolider leur influence. Les pharisiens jouèrent certainement un rôle considérable dans le mouvement national excité par la persécution d'Antiochus Épiphanes, ou, pour mieux dire, ce fut probablement à cette époque que les Juifs fervents, attachés à la fois à l'indépendance de leur pays et aux traditions qui s'étaient formées depuis la restauration de la na-

que pour se faire comprendre des Grecs, auxquels la doctrine de la résurrection des corps était entièrement inconnue. *Actes*, XVIII, 32.

<sup>1</sup> *Antiquités*, XVIII, 2.

tion, se rapprochèrent dans un commun danger, serrèrent leurs rangs et constituèrent cette secte qui se trouve naturellement opposée à tous ceux qui, moins décidés ou moins enthousiastes, balancèrent à prendre les armes contre un maître puissant. Depuis le retour de la captivité, il s'était fait sans aucun doute un travail parmi les docteurs d'Israël, touchant les choses religieuses. Il éclata tout d'un coup au dehors au moment que les plus fidèles d'entre les Juifs se levèrent pour reconquérir l'indépendance du peuple et sauver la religion nationale. C'est du moins alors que se montre pour la première fois la croyance à la résurrection des corps. Elle ne prit pas naissance tout d'un coup à cette occasion ; ses racines doivent naturellement s'enfoncer dans le passé. Mais ce qui n'avait été jusqu'à ce moment qu'un objet de spéculation pour les docteurs de la loi, prit une nouvelle vie, en devenant une espérance pour les opprimés et un encouragement pour ceux qui combattaient pour la cause de Dieu.

Telle fut la première manifestation de cette doctrine. Comment s'était-elle formée dans les écoles de la Palestine ?

Son origine est bien autrement difficile à déterminer que celle de l'idée alexandrine de l'immortalité de l'âme. Pour arriver à un résultat satisfaisant, nous procéderons par élimination, c'est-à-dire que nous examinerons successivement les hypothèses qui ont été avancées ou que l'on peut faire encore à ce sujet, et, recueillant ensuite les données qui nous paraîtront les plus positives, nous essaierons d'établir une opinion qui nous semble plus conforme à la marche naturelle des choses et plus propre à satisfaire à toutes les difficultés.

## § II

La doctrine de la résurrection des corps ne peut pas être regardée comme le produit de la pure spéculation dans les écoles juives de la Palestine. Que le principe pensant soit distingué dans l'homme du principe matériel ; que le premier, considéré comme simple par rapport au second, qui se montre à nous comme composé, soit déclaré par cela même inaccessible à la dissolution et par

conséquent à la mort, qui ne nous apparaît que comme une dissolution, c'est ce que la raison peut assez facilement décider, et c'est ce qu'elle a fait presque dans tous les lieux et dans tous les temps, d'une manière plus ou moins exacte. Mais la destruction des corps est un fait trop manifeste, la dissémination de ses molécules les plus ténues est trop évidente, la transformation de ses éléments en une foule d'autres composés qui les absorbent à leur profit, trop bien démontrée à l'observateur le plus superficiel, pour que l'esprit humain ait pu concevoir par lui-même la possibilité d'une résurrection future de corps réduits en poussière et dispersés en mille corps nouveaux<sup>1</sup>. Il y a sans doute dans l'homme non-seulement un invincible désir de la vie, mais encore un aveugle attachement à tout ce qui le constitue, âme et corps. Mais tout ce que la raison peut faire, c'est de le consoler de sa fin prochaine par l'espérance qu'il ne périra pas tout entier, et que la plus noble partie de lui-même, ce

<sup>1</sup> Nous ne parlons ici que des faits que les anciens pouvaient connaître. L'étude du corps humain a depuis ajouté bien d'autres difficultés à la doctrine de la résurrection des corps.

qui en réalité le constitue en propre, est au-dessus des atteintes de la destruction. La philosophie n'est jamais allée plus loin. S'il s'était fait un travail philosophique sur ce point parmi les docteurs juifs de la Palestine, c'est à l'idée de l'immortalité de l'âme, et non à celle de la résurrection des corps, qu'il aurait dû aboutir.

Ne pourrait-on pas cependant voir dans cette dernière doctrine comme une manière juive de concevoir la première? Plus capable d'idées concrètes et figurées que d'abstractions, le génie sémitique n'aurait-il pas eu besoin de matérialiser, pour ainsi dire, la théorie philosophique de l'immortalité de l'âme? Accoutumés à ne pas séparer le principe de la vie, et le sang dans lequel il réside, d'après leurs livres saints, les docteurs juifs n'auraient-ils pas été conduits à n'admettre la persistance de l'âme qu'à la condition du rétablissement de son véhicule, le sang, tel qu'il est pendant cette vie, et, avec lui, de tout le reste du corps? La doctrine de la résurrection des corps ne serait ainsi que celle de l'immortalité de l'âme, conçue et présentée sous une forme sémitique.

Nous ne voulons pas méconnaître l'influence que

le génie d'une race exerce sur ses croyances, et nous sommes fort disposé, d'un autre côté, à chercher plutôt dans le travail intérieur de la pensée au sein d'une nation, que dans des emprunts faits à des peuples étrangers, l'origine des croyances qui deviennent ensuite populaires. Nous ne pouvons cependant admettre l'hypothèse que nous venons d'exposer. Le génie sémitique n'est pas aussi incapable d'abstractions qu'on le suppose d'ordinaire; nous en avons la preuve dans la Kabbale. La doctrine de l'immortalité de l'âme n'offre pas de plus grandes difficultés que celle de la spiritualité de Dieu, reçue à cette époque par tous les Juifs. Enfin, on ne comprend pas pourquoi les Juifs de la Palestine auraient eu besoin de donner à cette idée une forme concrète, dont les Juifs d'Alexandrie n'éprouvaient pas la nécessité. Il ne servirait de rien d'en appeler à quelque désir qu'auraient eu les docteurs juifs palestiniens de mettre cette doctrine en harmonie avec les expressions et les déclarations de leurs livres saints. Les docteurs juifs alexandrins trouvèrent un moyen, bon ou mauvais, peu importe, de faire accorder les théories platoniciennes avec les paroles de

A. B.

Moïse. On aurait bien su, dans les écoles de la Judée, en faire autant pour l'idée de l'immortalité de l'âme, si elle avait été entrevue.

Il est à peine nécessaire d'ajouter que la spéculation philosophique ne s'est jamais développée spontanément au milieu du peuple juif; elle ne s'est produite dans son sein qu'à la suite d'une impulsion venue du dehors; et il dut s'écouler de longues années avant que les docteurs juifs, surmontant la haine que la persécution d'Antiochus avait excitée en eux contre tout ce qui était grec, pussent subir quelque influence de la philosophie platonicienne.

### § III

On regarde généralement la doctrine de la résurrection des corps comme une importation étrangère dans la théologie juive. Cette croyance est attribuée à deux des peuples avec lesquels les enfants d'Israël eurent des relations : aux Égyptiens et aux Perses. De laquelle de ces deux nations passa-t-elle dans la Palestine?

Il nous semble impossible de la faire venir d'Égypte, où nous doutons fort qu'elle ait jamais régné. Les égyptologues modernes admettent, il est vrai, qu'elle faisait partie de la théologie égyptienne et qu'elle présidait, depuis les temps les plus reculés, à tous les rites qui accompagnaient l'embaumement et la sépulture, ainsi qu'à tous les emblèmes qui couvrent les cercueils et les sculptures des tombeaux<sup>1</sup>. Si la doctrine de l'immortalité de l'âme et celle de la résurrection des corps, doctrines que, pour le dire en passant, on confond ensemble assez mal à propos, avaient régné, comme on l'affirme, depuis les âges les plus reculés, parmi les Égyptiens, il serait étrange que le législateur des Hébreux, qui avait été élevé dans la science égyptienne, n'en eût pas fait son profit, quand il adoptait, en les perfectionnant, tant d'institutions de ce peuple dans la législation qu'il donnait aux enfants d'Israël<sup>2</sup>. Il serait plus étrange

<sup>1</sup> *Égypte ancienne*, par Champollion-Figeac, p. 123-134, *Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du musée du Louvre*, par le vicomte Emm. de Rougé, Paris 1855, p. 81.

<sup>2</sup> *Hérodote*, liv. II, ch. 104, note 49 de la trad. de A.-F. Miot, t. 1, 388 et 389, 401-406, 411.

encore que les prophètes, dans les nombreux passages où ils parlent de l'Égypte, n'eussent pas fait une seule allusion à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines. Que dire d'Hérodote, qui n'attribue pas aux Égyptiens, comme on l'assure d'ordinaire, la doctrine de la résurrection des corps, mais une espèce de métensomatose? Il fait remarquer expressément qu'après la dissolution du corps, l'âme, d'après les croyances égyptiennes, entre dans un autre animal prêt à naître justement au moment favorable pour la recevoir, et que, après avoir parcouru ainsi toute la série des animaux, elle revient dans le corps d'un homme naissant, — ce sont ses expressions, — c'est-à-dire dans un nouveau corps<sup>1</sup>. Platon, qui s'était laissé séduire par la forme ultra-conservatrice de l'organisation sociale de ce peuple, ne parle pas de ces croyances; il n'a même qu'une très-petite idée de la capacité de son génie pour la science, et il ne lui reconnaît qu'un esprit mercantile et une certaine habileté pour les arts mécaniques<sup>2</sup>. Même absence de témoignage dans

<sup>1</sup> *Hérodote*, liv. II, ch. 123; trad. de Miot, t. I, p. 321 et note 54, p. 417-422.

<sup>2</sup> *Républiq.*, liv. IV; Ritter, *Histoire de la philosophie*

M.

Mais, q. p.  
329 (11) - sur  
Joseph

des temps plus rapprochés. Ni les philosophes grecs qui enseignent à Alexandrie, ni les Juifs qui y ont fixé leur demeure, ne semblent se douter que le peuple au milieu duquel ils vivent, croie que les corps, embaumés avec tant de soin, doivent un jour reprendre vie. Il y a plus : les Égyptiens eux-mêmes n'en savent rien. Plotin, né dans la haute Égypte, admirateur enthousiaste de la science consommée des sages de son pays<sup>1</sup>, ne dit pas un seul mot de la résurrection des corps<sup>2</sup>, et quand les néo-platoniciens, ses successeurs, imaginent d'exposer la science égyptienne dans des écrits qu'ils donnent à Hermès, son révélateur, ils ne mettent dans sa bouche aucune expression qui se

*ancienne*, t. II, p. 129. Dans le *Timée*, l'intelligence des Égyptiens est hautement célébrée; le plus grand mérite que leur reconnaît ici Platon, ne consiste cependant qu'à faire tourner les connaissances scientifiques à l'usage des hommes. Ce n'est encore que du génie pratique de ce peuple dont il est question. *Études sur le Timée*, par H. Martin, t. I, p. 75.

<sup>1</sup> *Ennéades*, v, liv. 8, p. 6.

<sup>2</sup> On ne trouve dans Plotin, sur l'âme, que la doctrine de Platon. Tout le livre 8 de la quatrième Ennéade traite de la descente de l'âme dans le corps. Comp. *Ennéade* III, liv. 9, ch. 2. Son union avec le corps est une chute et un mal. *Ennéade* VI, liv. 4, ch. 16; IV, liv. 3, ch. 12, 17 et suiv. Elle perd sa liberté par suite de cette union. *Ennéade* III, liv. 1, ch. 8.

rapporte de près ou de loin à cette doctrine<sup>1</sup>.

Elle est écrite, dit-on, sur les bandelettes des momies, sur leurs bières, sur leurs sépulcres, dans le livre des morts qui les accompagnent. Soit ; nous ne sommes pas en mesure de contrôler cette affirmation, et nous sommes tout disposé d'ailleurs à avoir pleine confiance dans la science des successeurs de Champollion. Mais a-t-on bien déterminé l'âge de ces documents ? Et, si on l'a fait, comment explique-t-on le silence de Moïse, des prophètes hébreux et des écrivains grecs ? Il ne s'agit pas ici d'une de ces idées sur lesquelles des étrangers peuvent prendre le change ou qui peuvent leur échapper. Les funérailles étaient des cérémonies publiques, fréquentes, et tout ce qui s'y rattachait devait exciter la curiosité des Grecs ; un observateur aussi judicieux qu'Hérodote ne pouvait guère se tromper sur ce point.

<sup>1</sup> D'après le *Pœmandre*, ch. 10, 6-8, 19-25, l'âme qui a combattu le combat de la piété devient Dieu ; mais l'âme méchante persévère dans son essence ; c'est là sa punition, et elle est animée du désir de s'unir de nouveau à un corps. Telle est la doctrine de ce livre sur la destinée future de l'âme ; elle est entièrement opposée à celle de la résurrection des corps.

W.B.

Accordons cependant que la doctrine de la résurrection des corps faisait partie des croyances égyptiennes. Il n'en restera pas moins certain qu'elle fut inconnue aux Hébreux et qu'elle resta étrangère aux Juifs alexandrins. Comment aurait-elle pénétré dans les synagogues de la Judée, au II<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne? Il n'est pas une seule donnée historique qui puisse en rendre raison. Aussi n'est-ce pas en Égypte que les théologiens ont cherché d'ordinaire l'origine de la croyance pharisienne sur la résurrection des corps, et nous avons examiné ici plutôt une hypothèse possible qu'une supposition qui ait déjà pris place dans la science. Mais, en présence des travaux qui se font en ce moment sur les antiquités égyptiennes, nous avons cru devoir aller au-devant de conjectures qu'on pourrait bien être tenté d'essayer.

## § IV

C'est dans la Babylonie que la plupart des théologiens placent l'origine de cette doctrine,

qu'ils regardent comme une importation du mazdéisme dans le judaïsme. Avant de discuter cette opinion, il est un fait préliminaire à examiner. L'idée de la résurrection des morts faisait-elle partie des croyances des Perses? On a prétendu que primitivement elle leur fut inconnue, et qu'elle ne pénétra chez eux que longtemps après avoir été généralement reçue parmi les Juifs, et l'on a tiré de là cette conclusion qu'elle était passée, non des mazdéens aux Juifs, mais des Juifs aux mazdéens<sup>1</sup>.

Il est impossible de ne pas reconnaître que le silence du *Vendidad* sur cette doctrine<sup>2</sup> prouve qu'elle était étrangère aux mazdéens à l'époque où ce livre fût rédigé. Les autres anciens écrits attribués à Zoroastre ne contiennent rien de plus sur ce sujet. Le *Boundehesch* seul parle souvent et longuement de cette croyance; mais on ne peut ici tenir compte des déclarations de ce livre, postérieur, et de beaucoup, à l'ère chrétienne. On prétend, il est vrai, qu'il contient un grand nombre de

<sup>1</sup> Hævernick a soutenu cette thèse dans son Commentaire sur Daniel.

<sup>2</sup> Il est inutile de faire remarquer qu'il ne faut pas s'en rapporter à la traduction d'Anquetil-Duperron.

fragments antiques, dans lesquels on trouve des indications valables sur les croyances mazdéennes primitives<sup>1</sup>. Mais tant que ce livre, mélange évident d'opinions empruntées à différentes religions et de dates fort diverses, n'aura pas été soumis à une critique sévère, peut-être impossible, il serait téméraire d'invoquer son témoignage, quand il s'agit de déterminer l'ancienne théologie des sectateurs de Zoroastre. Son emploi légitime doit se borner à constater et à décrire le mouvement religieux qui s'accomplit parmi les Perses au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne.

Mais si la doctrine de la résurrection des morts n'a pas, chez les mazdéens, la haute antiquité qu'on lui a longtemps supposée, elle est cependant antérieure à l'époque qui nous en montre des traces bien marquées dans le Livre du prophète Daniel. Elle régnait dans la Perse au moment qu'Alexandre de Macédoine s'en rendit maître. Nous en avons pour garant Théopompe, qui, dans

<sup>1</sup> Voir dans *Studien und Kritiken*, 1834, 2<sup>e</sup> cahier, un article de M. J.-G. Müller, qui en appelle entre autres à ces fragments antiques du *Boundehesch*, pour réfuter l'opinion d'Hævernick.

trois passages cités dans différents auteurs, parle d'une manière fort claire de cette croyance comme particulière aux Perses. Dans un de ces fragments, conservé par Plutarque<sup>1</sup>, il rapporte que, d'après eux, à la fin du temps que doit durer l'ordre actuel des choses, l'Adès sera vidé ou cessera d'exister<sup>2</sup>, et que les hommes vivront heureux, n'ayant plus besoin de nourriture et ne projetant plus d'ombre<sup>3</sup>. Dans un autre passage, cité par Diogène de Laërte, il dit que, selon les mages, les hommes rappelés à la vie seront immortels<sup>4</sup>. Enfin, dans le troisième, rapporté par Enée de Gaza<sup>5</sup>, il raconte que Zoroastre a prédit qu'il arriverait un moment où aurait lieu la résurrection des corps.

<sup>1</sup> *De Iside et Osiride*, § 47.

<sup>2</sup> Selon qu'on lit τέλος δ'απολείπεσθαι τόν ἄδην ou τέλος δ'ἀπολείσθαι τόν ἄδην. La première leçon est celle qui est reçue dans la plupart des éditions de Plutarque.

<sup>3</sup> Cette expression indique évidemment que le corps ressuscité ne sera pas absolument semblable au corps terrestre. Comparez I *Corinth.*, xv, 42-44.

<sup>4</sup> *Præmium*; αναβιώσεται κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσσεσθαι ἀθανάτους.

<sup>5</sup> *Dialogus de animi immortalitate*, p. 177. Ce passage a été accueilli dans *Theopomprii Chii fragmenta*, édit. Wischer, 1829, p. 160.

Que cette doctrine se soit répandue chez les Perses à la suite des modifications religieuses qui s'accomplirent sous le règne d'Artaxerxès, fils d'Ochus, ainsi que le suppose M. Spiegel<sup>1</sup>, ou, ce qui nous paraît plus probable, qu'elle remonte plus haut, peu importe à notre but ; il nous suffit de savoir qu'elle avait cours dans la Babylonie du temps de Théopompe, c'est-à-dire plus d'un siècle avant le moment où fut écrit le Livre du prophète Daniel. On ne peut pas, par conséquent, repousser, au nom d'une impossibilité historique, l'hypothèse qui place dans les croyances mazdéennes l'origine de la doctrine juive de la résurrection des corps.

Il ne suffit pas cependant de prouver que cet emprunt a été possible ; les partisans de cette hypothèse ont encore à montrer qu'il a eu lieu. Voici sur quelles considérations ils s'appuient.

La doctrine de la résurrection des corps ne se produit, au milieu des Juifs de la Palestine, que depuis qu'ils ont pu la connaître chez les Perses, parmi lesquels elle était généralement reçue et avec lesquels il avaient des relations suivies. Elle

<sup>1</sup> *Avesta*, trad. par Spiegel, t. I, p. 15, 16 et 32.

reste étrangère aux Juifs alexandrins, qui n'ont aucun commerce avec les mazdéens. Ces deux faits constituent une forte présomption en faveur de l'hypothèse que nous examinons. Il faut en ajouter un troisième qui vient les corroborer : c'est que cette croyance est exposée pour la première fois dans un écrit dont l'auteur ne connaît, en dehors de son propre pays, que la Babylonie et l'Assyrie, et qui se donne lui-même pour un disciple des sages de la Chaldée<sup>4</sup>.

## § V

Ces considérations ont leur valeur, nous ne voulons pas le nier, mais elles ne vont pas jusqu'à donner le droit de conclure que la doctrine juive de la résurrection est tout simplement un emprunt fait à la religion des Perses. Elles indiquent seulement qu'il y a eu quelque action du mazdéisme sur le judaïsme dans la formation de cette doctrine au sein du peuple juif.

<sup>1</sup> *Daniel*, I, 4.

Sans nous arrêter à faire de nouveau remarquer ici que les idées ne passent pas toutes faites et arrêtées d'une nation à une autre, comme les produits de l'industrie que transportent les caravanes, il nous suffira, pour établir que l'hypothèse d'un emprunt est insoutenable, d'attirer l'attention sur deux faits : 1° La croyance juive de la résurrection des corps n'est pas identiquement la même que celle des Perses. Tous les hommes doivent ressusciter, d'après ceux-ci ; quelques-uns seulement, sans aucun doute les descendants d'Israël, selon le Livre de Daniel, et à ce qu'il paraît, les justes seuls, d'après le second livre des Maccabées<sup>1</sup>. Dans la religion mazdéenne, la résurrection doit être suivie de la conversion et du salut des méchants. Cette idée d'un rétablissement final resta étrangère aux juifs, nous l'avons déjà indiqué ailleurs. S'il y avait eu un emprunt pur et simple, on aurait pris la doctrine avec tous ses accessoires ; il n'en fut rien. On ne peut donc pas soutenir que cette idée ait passé tout d'une pièce du mazdéisme dans le

<sup>1</sup> Il est resté dans les traditions rabbiniques que la résurrection n'aura lieu que dans la Judée. Otho, *Lexicon rabbin.*, p. 513.

judaïsme. 2° La doctrine juive ne s'est formée que peu à peu ; on peut suivre les principales phases de son développement. Elle est plus précise dans le second livre des Maccabées que dans le Livre de Daniel. Judas Maccabée y associe, par forme de complément, la prière pour les morts<sup>1</sup>. Enfin, à la résurrection partielle qui doit avoir lieu au commencement du règne du Messie, on ajouta plus tard une résurrection générale qui doit s'accomplir à la fin de ce règne<sup>2</sup>. Il y a là un travail de formation qui exclut toute idée d'emprunt, dans le sens exact du mot.

Il ne reste ainsi qu'une influence assez générale du mazdéisme sur le judaïsme, influence qui ne peut guère se déterminer que de la manière suivante. Il est probable qu'à un certain moment, les docteurs juifs, frappés de la croyance mazdéenne de la résurrection des corps, furent conduits à la comparer avec la croyance juive du scheol, et que, la trouvant supérieure et plus satisfaisante, ils eurent l'idée, non sans doute de l'incorporer telle

<sup>1</sup> 2 Maccabée, XII, 45 et 46.

<sup>2</sup> L. Bertholdt, *Christologia Judæorum*, § 41.

quelle dans les doctrines de leur nation, mais de rechercher plus exactement ce que leurs livres saints enseignent sur ce point. Nous essaierons plus tard de déterminer en quel temps et sous quelle action se fit ce travail. Il nous suffit ici d'indiquer quelle put être l'influence du mazdéisme. Elle n'alla pas au delà du désir que les docteurs juifs conçurent, à la vue d'une doctrine si consolante, de la retrouver dans les écrits de Moïse et des prophètes.

Sous l'impression de ce sentiment, il ne leur fut pas difficile d'y voir des faits et même des enseignements, desquels on pouvait la tirer par quelque espèce de déduction, ou du moins auxquels il était possible de la rattacher avec quelque apparence de raison. Tant que les esprits enfermés dans l'antique point de vue que la piété trouve sa récompense, et l'impiété sa punition sur cette terre, n'avaient eu aucune idée plus relevée, ils ne s'étaient pas arrêtés à ces passages de leurs livres saints d'une manière particulière; ils n'avaient même jamais pensé à la possibilité d'en tirer des conséquences presque indiquées à la curiosité de l'intelligence. Il n'en fut plus de même du moment que l'attention

eut été éveillée par la doctrine mazdéenne. L'exégèse rabbinique, possédée déjà de la manie des subtilités, qui fut toujours son caractère distinctif, finit par trouver à chaque page de l'Écriture une idée que pendant des siècles elle n'avait vue nulle part. Peut-être y eut-il déjà à cette époque un docteur juif assez clairvoyant pour entrevoir que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants<sup>1</sup>. Ce qui est plus certain, c'est qu'on regarda la disparition d'Hénoch (*Gen.* v., 21), l'évocation de l'ombre de Samuel (*Sam.*, xxviii, 7-20) et l'ascension d'Élie au ciel (*2 Rois*, ii, 11) comme des indications que l'homme passe dans une autre vie avec son corps<sup>2</sup>. Rattachant ensuite les inductions qu'on pouvait tirer de ces faits à de passages tels que ceux d'Ésaïe (xxvi 18 et 19) et d'Ézéchiël (xxxvii, 1-14), on eut une espèce de démonstration scriptuaire de la doctrine de la résurrection des corps, démonstration

<sup>1</sup> *Math.*, xii. 32. — Lessing, *Éducation de l'humanité*, § 46.

<sup>2</sup> L'auteur de la *Sagesse de Salomon* semble aussi tirer de ce fait une espèce de preuve en faveur de l'immortalité de l'âme, iv, 10-14.

sans doute arbitraire, mais valable pour l'intelligence juive, telle qu'elle était à ce moment, et nous pouvons ajouter, telle qu'elle est restée longtemps encore <sup>1</sup>.

### § VI

Cette croyance juive ne doit pas cependant être considérée à part. Pour bien saisir sa formation et son développement, il ne faut pas la séparer de toutes les autres qui, à peu près à la même époque et par suite des mêmes circonstances et des mêmes

<sup>1</sup> Il ne faut pas être trop sévère pour l'exégèse rabbinique, quand tant de théologiens chrétiens ne savent pas résister à l'inclination, du reste assez naturelle, de voir dans l'Écriture sainte ce qu'ils désirent y trouver ou ce qui est devenu une opinion générale et inévitable. Ainsi, par exemple, après n'avoir vu, pendant des siècles, dans les premiers chapitres de la Genèse que ce qu'il y a réellement, le récit de la création opérée en six jours, on a voulu, dès que la science a eu prouvé que l'organisation actuelle de notre globe était le résultat d'un long travail cosmique, transformer Moïse en un savant géologue et retrouver dans les termes, fort précis d'ailleurs, qu'il a employés, toutes les théories des Cuvier et des Élie de Beaumont.

besoins, naquirent ou prirent de nouvelles proportions. La persécution d'Antiochus Epiphanes provoqua dans la Palestine un grand mouvement religieux et politique. Il est difficile d'en bien saisir les traits de détail ; mais on en distingue assez nettement le caractère général, et on voit que presque tout ce qui a caractérisé depuis le peuple juif, date de ce moment. Les institutions, aussi bien que les formes nouvelles que prirent les croyances populaires et les tendances intellectuelles et morales qui se sont maintenues pendant tant de siècles, ont leurs racines dans cette époque de rénovation. La haine de la culture grecque<sup>1</sup>, de cette culture qui dominait dans tout le monde civilisé, fut la première conséquence des efforts que fit le peuple juif pour secouer le joug de son persécuteur ; elle le sépara des autres peuples plus que n'aurait pu le faire le particularisme de son culte et de ses lois ; et tout en relâchant les liens

<sup>1</sup> Les partisans de la culture grecque en Palestine nous sont représentés, et nous avons vu que c'est à juste titre, comme des traîtres disposés à vendre leur patrie à l'étranger ; tel est Jason, qui achète le souverain sacerdoce (175 ans av. J.-C.) ; tel est encore Alcime (162 ans av. J.-C.), qui est établi et soutenu par Démétrius dans cette même position.

qui avaient pu exister jusqu'alors entre les Juifs de la Palestine et ceux d'Alexandrie, elle resserra ceux qui les rattachaient déjà à leurs coreligionnaires de la Babylonie. Ceux qui déployèrent l'ardeur la plus vive à combattre pour la religion nationale, furent naturellement les docteurs de la loi et le peuple ; ce sentiment commun les rapprocha, et, depuis ce moment, les premiers eurent une influence immense sur les classes inférieures, reconnaissantes de leur patriotisme et de leur dévouement à la chose publique. L'opposition à la domination étrangère donna une valeur extrême à tout ce qui était juif. Les traditions acquirent l'importance exagérée qu'elles gardèrent depuis, même quand la cause qui avait fait naître ce sentiment eut cessé d'agir. Ce fut sans aucun doute alors que s'organisa la secte des pharisiens, secte qui, pour avoir mérité plus tard les justes reproches de Jésus-Christ, n'en fut pas moins, à son origine, distinguée par une piété réelle et un inébranlable attachement à la cause nationale. D'un autre côté, les hommes qui avaient déjà pris parti pour la domination étrangère, comme aussi ceux qui, peu susceptibles d'entraînement ou retenus par leur position sociale et par une fortune

rigueur des pharisiens.

V. E. Montet: "Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien." Vienne, 1883.

354 DES DOCTRINES RELIGIEUSES DES JUIFS.

considérable, ou peut-être encore doutant de la puissance et des résultats de l'élan populaire, ne prirent aucune part à la guerre de l'indépendance, furent portés par cela même à se soutenir mutuellement, à former une espèce d'opposition aux tendances des bouillants docteurs de la loi, et à jeter les premières bases d'un parti qui fut ensuite celui des sadducéens.

*origine des sadducéens.*

Au milieu de cette fermentation générale, les idées religieuses, éparses peut-être jusqu'alors, durent être rapprochées les unes des autres, et de ce rapprochement résulta, non pas sans doute une systématisation dans le sens propre du mot, mais une plus exacte détermination de chacune d'elles. Probablement aussi, certaines modifications destinées à les mieux accommoder les unes aux autres furent la suite de ce travail élémentaire. Il ne faudrait point s'exagérer l'importance de ce mouvement théologique. Quoiqu'il existât sans doute des écoles dans lesquelles on discutait tant bien que mal sur le sens des prescriptions légales, la science rabbinique était encore dans l'enfance, et le travail dont nous parlons fut principalement l'effet de la surexcitation que les événements publics donnèrent

à la conscience religieuse. Les diverses croyances populaires vinrent se grouper autour de la doctrine qui dans ce moment dominait tous les autres, doctrine qui était celle de l'attente du libérateur promis, et, en lui prêtant en quelque sorte leur appui, elles tirèrent d'elle une nouvelle vie.

La doctrine de la résurrection des corps devint, au point de vue juif, comme un postulat des espérances messianiques. Le Messie, qui devait reconstruire la famille d'Israël tout entière et recueillir dans son royaume les descendants de Joseph comme ceux de Juda, ne serait-il le sauveur que des générations futures? Il ne pouvait se faire que ceux-là seulement que le hasard de la naissance aurait fait vivre à la fin des temps, fussent appelés à prendre part à sa victoire et à jouir de ses bienfaits, et que ceux qui avaient disparu depuis longtemps, que ceux surtout qui combattaient et mouraient en ce moment pour préparer l'avènement de son règne, fussent exclus de son royaume et ne fussent pas mis en possession de l'héritage des justes. Le Messie promis à tous les enfants d'Israël sans exception, c'était le libérateur des Juifs, autant de ceux qui avaient vécu autrefois que

N.B.

awakening  
 generation  
 resurrection  
 spiritual  
 them

de ceux qui vivraient à l'époque de sa venue.

La résurrection des morts était ainsi une conséquence nécessaire des espérances messianiques. Elle fut présentée d'abord comme le premier acte du Messie triomphant. Sous cette première forme, elle ne s'appliquait qu'aux Juifs, et c'est là la véritable doctrine juive de la résurrection des corps. A cette résurrection partielle, qui doit avoir lieu au commencement du règne du Messie, on ajouta plus tard une résurrection générale qui s'opérera à la fin de ce règne ; mais cette addition, à laquelle il nous est difficile d'assigner une date précise, pourrait bien être pour le moins autant le résultat de la haine de l'étranger que le fruit des spéculations subtiles de l'esprit rabbinique. Quoi qu'il en soit, c'est au moment le plus violent de la lutte contre la domination grecque, quand les espérances messianiques se réveillent le plus vivement dans la conscience, qu'apparaît dans la Palestine la doctrine de la résurrection des corps. Ces deux croyances sont inséparables ; la première appelle la seconde qui la complète. Elles furent sans le moindre doute le plus puissant encouragement de ceux qui prirent les armes pour leur culte et

pour leur indépendance. Il est digne de remarque qu'elles restent également étrangères aux Juifs alexandrins qui ont quelque peu oublié la mère-patrie, et qui, dans leur point de vue cosmopolite, se contentent des idées plus humaines de l'immortalité de l'âme et du triomphe définitif d'une morale philosophique. Elles forment, au contraire, une partie très-importante du système théologique des pharisiens, c'est-à-dire du parti qui fut toujours à la tête du mouvement populaire en faveur de l'affranchissement de la Judée.

Tout semble donc concourir à nous faire voir dans cette croyance de la résurrection des corps, comme d'ailleurs dans celles qui la supposent ou qui se rattachent à elle par quelque lien logique, un produit du mouvement politique et religieux que fit naître la persécution d'Antiochus Epiphane. Qu'elle ait été auparavant en germe dans quelque école rabbinique; que, dans sa conception primitive, elle ait été inspirée par quelque souvenir de la doctrine correspondante des mazdéens, il serait difficile de le méconnaître; mais elle dut son importance aux circonstances dans lesquelles se rouva le peuple juif vers le milieu du second siècle

avant l'ère chrétienne, et qui entraînaient ses docteurs dans un ordre d'idées dans lequel elle eut sa place marquée. La plus large part dans la formation réelle de cette croyance doit être laissée au développement intérieur, sans lequel l'influence étrangère et première serait restée stérile. Le peuple juif, dans un de ces moments qui font époque dans son histoire, s'assimila sans doute quelques éléments étrangers qui complétaient ses opinions propres et répondaient à ses besoins spirituels; mais, en se les assimilant, il les modifia et les accommoda à l'ensemble de ses croyances. Encore faut-il ajouter qu'il ne put se les approprier qu'autant qu'il trouvait dans ses traditions, dans ses antécédents et dans ses livres saints, des points auxquels ils pouvaient se rattacher, et dont ils n'étaient, du moins à ses yeux, que des expressions nouvelles ou des conséquences naturelles.

---

## CHAPITRE VII

### Les idées morales.

Un peuple dont la vie spirituelle tout entière reposait sur une révélation ne pouvait pas avoir une morale indépendante de la religion. Il en était du moins ainsi dans les écoles palestiniennes, dont l'enseignement n'était et ne pouvait être qu'une explication de la législation mosaïque. Les Juifs hellénistes, auxquels la philosophie grecque avait ouvert des horizons plus étendus, en appelaient, il est vrai, dans la détermination des idées morales, à l'étude de l'homme et des conditions actuelles de son existence. Ils prétendaient cependant rattacher leurs théories à la révélation nationale, dans laquelle ils croyaient les trouver, quoique, à vrai dire, elle n'en fût guère pour eux que l'enveloppe artificielle. Comme on doit s'y attendre, nous allons rencontrer sur ce terrain la même division que nous avons déjà si souvent signalée. La ten-

dance de la morale alexandrine n'est pas celle de la morale palestinienne. Il est cependant un ordre de faits, celui qui se rapporte à l'état moral de l'homme, sur lequel les deux fractions du judaïsme de cette époque paraissent en général s'entendre, quoiqu'on trouve des traces d'une discussion assez vive entre les docteurs palestiniens sur la question du libre arbitre. Mais la division éclate décidément, entre les écoles de la Judée et celles d'Alexandrie, sur la détermination de la règle morale.

## I

Les principaux problèmes relatifs à la nature de l'homme avaient préoccupé les révéléateurs primitifs des enfants d'Israël. On en a la preuve dans les plus antiques documents mosaïques. Quand la Genèse rapporte que Dieu fit l'homme à son image, elle exprime sous une image très-saisissable la pensée des anciens sages hébreux sur la dignité morale de la race humaine; et le récit de la chute d'Adam et

d'Ève a pour but évident d'expliquer l'origine du mal. Les prophètes n'ajoutèrent rien à ces indications. Il s'agissait pour eux de sauver le monothéisme, sur lequel reposait la nationalité d'Israël, et non de discuter et d'approfondir des questions de métaphysique religieuse. Mais quand, après l'extinction de la prophétie, il se forma en Israël une science théologique, ce fut à ces antiques philosophèmes qu'on rattacha toutes les doctrines relatives aux facultés morales.

Dieu fit l'homme à son image, dit la Genèse <sup>1</sup>. Ces paroles sont le thème que développent les docteurs juifs, pour établir la dignité morale de l'homme ; mais ils ne s'entendent pas tous sur le sens précis qu'il convient de leur donner. La Sagesse fait consister la ressemblance de l'homme avec Dieu tantôt dans le fait qu'il est créé pour l'immortalité<sup>2</sup>, tantôt dans sa destination à la domination sur le reste des créatures et à la direction morale des choses de ce monde<sup>3</sup>. Fidèle à son principe de ne rattacher les choses créées à Dieu

<sup>1</sup> *Genèse*, I, 26 et 27 ; IX, 6.

<sup>2</sup> *Sagesse*, II, 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, IX, 2 et 3 ; X, 2.

que par l'intermédiaire du Logos, Philon rapporte l'image divine dans l'homme, non à Dieu, mais à son Verbe, qui seul a pu déposer sa propre image dans un être tenant partant de liens à la matière<sup>1</sup>. L'homme, dit-il, est, par son intelligence<sup>2</sup>, semblable au Verbe divin. L'âme raisonnable, dit-il ailleurs, est une empreinte du Verbe éternel<sup>3</sup>. Cette image divine se manifeste déjà au dehors, dans l'attitude du corps qui permet à l'homme de diriger son regard vers le ciel, comme s'il s'efforçait de saisir l'être invisible par les organes des sens<sup>4</sup>. Mais ce n'est là qu'une considération fort accessoire pour le philosophe alexandrin. Il faut, selon lui, chercher ce par quoi nous ressemblons à Dieu dans l'élément rationnel (le νοῦς) qui est le chef de l'âme<sup>5</sup>. Par cette ressemblance avec Dieu, l'homme est un produit, non de la terre, mais du ciel<sup>6</sup>.

Jésus, fils de Sirac, voit cette ressemblance de

<sup>1</sup> Eusèbe, *Prépar. évang.*, VII, 13; VIII, 13 et 14.

<sup>2</sup> Κατά τήν διάνοιαν, *De mundi opif.*, § 51.

<sup>3</sup> *De Plant. Noe.*, § 5.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 4.

<sup>5</sup> ἡ δεικνὴν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν, *De mundi opif.*, § 23.

<sup>6</sup> *De plant. Noe.*, § 4. φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον.

l'homme avec Dieu soit, comme le dit la Genèse elle-même<sup>1</sup>, dans la domination qu'il est appelé à exercer sur le reste des créatures terrestres, soit encore dans ses facultés intellectuelles et particulièrement dans le pouvoir qu'il possède de distinguer le bien du mal<sup>2</sup>. Les autres apocryphes palestiniens sont muets sur ce point. Mais ce qui est bien autrement étonnant, c'est que Josèphe, dans le récit de la création, qu'il fait d'après la Genèse, ne dit pas un seul mot de cette déclaration biblique si remarquable que Dieu créa l'homme à son image<sup>3</sup>.

Tous les documents juifs qui nous restent de cette époque, palestiniens et hellénistes, s'accordent sur la question de la liberté morale. Il dépend de l'homme, enseigne la Sapience, de trouver Dieu. Il n'a qu'à le chercher dans la simplicité de son cœur<sup>4</sup>. Il est possible à celui qui s'applique avec soin, dit ailleurs l'auteur de ce livre, de posséder la sagesse. Le commencement de la sagesse est le

<sup>1</sup> Genèse, I, 26 et 28.

<sup>2</sup> Ecclésiastiq., XVII, 2 et 8.

<sup>3</sup> Josèphe, *Hist. des Juifs*, liv. I, ch. I. Coelln, *Bibl. Théologie*, t. I, p, 439.

<sup>4</sup> Sapience, I, 1-3.

désir sincère de ses instructions ; le soin de s'en instruire conduit à l'aimer ; son amour se manifeste par l'observation constante de ses leçons ; la constante pratique de ses leçons est la base solide de la pureté de l'âme, et la pureté de l'âme rapproche l'âme de Dieu<sup>1</sup>. Ainsi, dans toute la série du développement moral de l'âme, depuis le désir de la sagesse qui en est le premier degré, jusqu'à son plus haut point de perfection, ce point qui la rend digne du trône, comme s'exprime la Sagesse<sup>2</sup>, la route est ouverte devant l'homme. Il ne peut y marcher, il est vrai, sans le secours de Dieu, parce que la séduction du vice corrompt l'âme la plus pure, et que l'agitation des passions entraîne les meilleurs esprits<sup>3</sup> ; mais il est libre d'implorer ce secours divin<sup>4</sup>, et de s'en rendre digne<sup>5</sup>, et il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il recherche la mort par les erreurs de sa vie et s'il hâte sa perte par les œuvres de ses mains<sup>6</sup> !

<sup>1</sup> *Ibid.*, VI, 11-18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VI, 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, IV, 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VII, 7.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, 2-4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 12-16.

Philon se prononce dans le même sens, mais en termes plus précis. La faculté de se déterminer lui-même, de diriger sa pensée et sa volonté<sup>1</sup>, est ce qui constitue la nature propre de l'homme. Cette faculté, on la chercherait vainement, dit-il, dans les autres créatures. C'est qu'elle est la conséquence la plus directe de la ressemblance de l'homme avec Dieu<sup>2</sup>. Ce n'est que dans l'âme, dit-il encore, que Dieu dénoue les liens de la nécessité; c'est elle seule qu'il a créée libre, et qu'il a douée de la puissance de se déterminer par un acte spontané de la volonté. Il a imprimé en elle le sentiment du bien et du mal, lui laissant le choix de la condamnation, si elle fait le mal avec connaissance de cause, et de l'honneur, si elle pratique le bien volontairement<sup>3</sup>. C'est parce que l'élément rationnel qui est en l'homme, qui est l'homme véritable, possède la liberté morale, qu'il est la condition même de la vertu<sup>4</sup>, ou, comme il

<sup>1</sup> Ἐλευθερία, τὸ ἐκούσιον.

<sup>2</sup> *Quod Deus sit immut.*, § 10. *De Plant. Noe.*, § 5 et 9.

<sup>3</sup> *Quod Deus sit immut.*, § 10, où il explique Deutéron, xxx; 20.

<sup>4</sup> Κακίας καὶ ἀρετῆς ὡς ἄν οἶκος νοῦς καὶ λόγος. *De opif. mundi*, § 24.

dit ailleurs, qu'il est placé dans la vertu<sup>1</sup>.

Jésus, fils de Sirac, n'est pas moins explicite. Il déclare positivement que l'homme n'est pas sous l'empire de la nécessité et que Dieu, en lui donnant la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal<sup>2</sup>, l'a laissé libre de se déterminer pour l'un ou pour l'autre<sup>3</sup>. Mais en affirmant cette doctrine, il s'élève en termes fort vifs contre la doctrine contraire. « Ne dis point : c'est le Seigneur qui me force d'abandonner la vertu. Comment Dieu pourrait-il te forcer à faire ce qu'il a lui-même en horreur ? Ne dis point : c'est lui qui me jette dans l'égarement ; car il n'a nul besoin de l'homme pécheur. Après avoir créé l'homme au commencement, il l'a abandonné aux pensées diverses qui déterminent ses actions. Si tu le veux, tu peux garder ses commandements. Il a mis près de toi le feu et l'eau, sur lesquels tu peux, si tu le veux, étendre la main. La vie et la mort sont offertes à l'homme ; il recevra ce qu'il aura choisi<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Τὸν νοῦν τίθησιν (ὁ θεός) ἐν ἀρεστῇ. *Leg. alleg.*, I, § 14 et 23; III, § 17.

<sup>2</sup> *Ecclésiastiq.*, XVII, 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XV, 14-17

<sup>4</sup> *Ibid.*, XV, 11-17

La doctrine de la prédestination avait-elle donc trouvé des partisans dans les écoles de la Judée? On ne peut s'empêcher de le croire. Jésus, fils de Sirac, n'aurait pas certainement attaqué une opinion inconnue. On a déjà vu que Josèphe place cette doctrine dans le cercle des croyances des pharisiens. Rapprochant du passage de l'Ecclésiastique que nous venons de citer les paroles de l'historien juif, faudrait-il les prendre à la lettre et non, ainsi que nous les avons expliquées, comme une expression approximative, destinée à faire comprendre aux Grecs, au moyen d'un terme qui leur était connu, la doctrine de la Providence qui leur était étrangère? Nous sommes, pour notre part, d'autant moins disposé à abandonner l'explication que nous en avons donnée précédemment, qu'il n'est aucun autre document de cette époque, ni aucun fait historique qui nous montrent dans les pharisiens des partisans du dogme de la prédestination. Il ne servirait de rien d'invoquer ici ce changement dans les enseignements de la synagogue, au commencement du II<sup>m</sup>e siècle de l'ère chrétienne, qu'un savant israélite s'efforce de mettre hors de contestation dans un ouvrage ré-

cent<sup>1</sup>. Il nous paraît impossible que cette doctrine, si elle avait été réellement soutenue dans les écoles pharisaïques, n'eût pas laissé quelque empreinte dans quelques-uns des nombreux passages dans lesquels les Évangiles mettent les pharisiens en scène.

La doctrine de la Providence touche cependant de si près à celle de la prédestination, qu'on ne saurait s'étonner que quelque école juive, plus sensible à la rigueur d'une logique inflexible qu'au cri de la conscience, eût regardé celle-ci comme une conséquence extrême de celle-là. Dans tous les cas, le passage de l'Ecclésiastique (xv, 11-17) prouve que c'était par une exagération mal entendue de la doctrine de la Providence, et non par des considérations métaphysiques sur l'enchaînement des causes et des effets, comme on le fait dans les temps modernes, que les docteurs combattus par Jésus, fils de Sirac, niaient le libre arbitre qu'ils regardaient comme incompatible avec l'action permanente de la Divinité sur ses créatures. Si Dieu

<sup>1</sup> Dr Ab. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, p. 156 et suiv., 173, note 2, 201.

gouverne tout, l'homme est incapable de se déterminer contre sa volonté souveraine ; il ne peut être qu'un agent passif entre ses mains ; telle était la forme que devait avoir revêtue le dogme de la prédestination, contre lequel s'élève l'auteur de l'Ecclésiastique.

Mais dans quelle école palestinienne cette doctrine fut-elle soutenue ? Il est absolument impossible de le décider. On remonterait en vain de saint Paul, dans les écrits duquel on trouve des traces de la théorie de la prédestination<sup>1</sup>, et d'Akiba, qui se déclara si énergiquement contre le livre de Jésus, fils de Sirac<sup>2</sup>, à l'école d'Hillel, à laquelle ils avaient appartenu l'un et l'autre. On ne sait par quels liens rattacher l'école d'Hillel au parti qui, au moins un siècle auparavant, enseignait l'opinion réfutée dans l'Ecclésiastique ; et d'ailleurs rien ne nous autorise à l'attribuer à l'adversaire de Schammaï ou à ses disciples. Mais si nous devons renoncer à nous faire une idée satisfaisante de l'histoire du débat, dont Jésus, fils de

<sup>1</sup> *Romains*, IX, 14 29.

<sup>2</sup> Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, p. 201.

Sirac, est un irrécusable témoin, le passage dont il est ici question nous fournit du moins une nouvelle preuve que, de bonne heure, les questions théologiques les plus ardues furent agitées dans les écoles de la Palestine avec plus d'éclat et d'ampleur qu'on ne l'a admis jusqu'à ce moment.

N.B.

Il est une troisième doctrine morale, appelée à jouer plus tard un rôle considérable dans les croyances religieuses, qui, sans prendre une place bien décidée dans la théologie juive, antérieurement à l'ère chrétienne, ne lui fut pas cependant étrangère; nous voulons parler du dogme du péché originel. C'était, à ce qu'il paraît, une opinion reçue parmi les Juifs palestiniens, deux siècles avant l'avènement du christianisme, qu'une femme, Ève, a introduit dans le monde le péché et la mort<sup>1</sup>. Il ne pouvait se faire qu'à une époque où l'étude de la loi était l'occupation exclusive des écoles juives, le récit de la chute de nos premiers parents<sup>2</sup>, auquel les prophètes ne font pas une

N.B.

<sup>1</sup> *Ecclésiastiq.*, xxv, 23.

<sup>2</sup> *Genèse*, III.

seule allusion, ne devînt le thème d'une théorie sur l'origine du mal. Il est même étonnant que ce passage de la Genèse, du moment qu'il eut fixé l'attention des docteurs, n'ait pas donné naissance aussitôt à la doctrine bien arrêtée du péché originel. Ce qui est certain, c'est que cette doctrine est encore très-vague dans l'Ecclésiastique. Jésus, fils de Sirac, en est si peu préoccupé, malgré la déclaration que nous venons de citer, qu'il cherche au péché bien d'autres causes que la transgression de nos premiers parents<sup>1</sup>; et dans tous les cas il ne semble pas lui attribuer une influence décisive et universelle. Sans doute il reconnaît qu'il n'est point d'homme qui, au point de vue moral, ne mérite des reproches<sup>2</sup>: mais si la race humaine est une race flétrie, en tant qu'il est des hommes qui violent les commandements de Dieu, elle est aussi une race respectable, en tant qu'il en est d'autres qui craignent le Seigneur<sup>3</sup>.

La doctrine du péché originel prit cependant peu à peu une plus grande place dans la théologie

<sup>1</sup> *Ecclésiastiq.*, IX, 12; LI, 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VIII, 5.

<sup>3</sup> *Ibid.*, X, 19.

juive ; on la trouve du moins très-nettement formulée dans des écrits postérieurs, il est vrai, à l'ère chrétienne, mais qui ne sont certainement que les échos d'une opinion depuis longtemps établie.

« Toutes les choses, dit Hochaja, disciple de Juda le saint, ont été créées parfaites ; mais elles sont tombées dans la corruption par suite du péché du premier homme<sup>1</sup>. » Et ce n'est pas là une idée particulière à ce rabbin ; elle revient dans les écrits de plusieurs docteurs juifs. Un rabbin du moyen âge la présente même en des termes presque identiques à ceux qu'emploie saint Paul. « Le premier homme, dit R. Bechai, a été la cause de la mort de tous ses descendants<sup>2</sup>. » Il n'est pas vraisemblable que le rabbin de Saragosse connût les écrits de l'apôtre, et il l'est moins encore que, dans le cas où il les aurait connus, il se fût décidé à reproduire la pensée de saint Paul presque dans les mêmes termes. On est bien plutôt tenté d'ad-

<sup>1</sup> *Bereschith Rabba*, *Seder Bereschith*, pars, 12, fol. 13, col. 4. Comparez *Rom.*, v, 19; Rœth, *Theologiæ dogmaticæ Judæorum brevis expositio*, p. 36, note 33.

<sup>2</sup> R. Bechai, *Comm. ad Pentat.* t. II; *Pars Vaethchanan*, fol. 29, col. 2. Comp. *Rom.*, v, 12; *1 Corinth.*, xv, 21; Rœth; *ibid.*, p. 36 et 37, note 34.

mettre que les paroles dont il se sert appartiennent à quelque tradition dérivant des anciennes écoles de la Palestine.

Cette doctrine est plus fortement accentuée dans les écrits judéo-alexandrins que dans l'Ecclésiastique. « Dieu, dit l'auteur de la Sapience, avait créé l'homme pour l'immortalité; il l'avait fait à son image. L'envie du diable introduisit dans le monde la mort, qui est devenue l'héritage de tous<sup>1</sup>. » Comme on le voit, cette doctrine se fonde encore sur le récit de la chute d'Adam et d'Ève. Philon le prend aussi pour point de départ; mais il l'explique dans un sens allégorique. Le premier homme avait été créé parfait, aussi bien quant à son corps que quant à son âme<sup>2</sup>. Il suivit d'abord la loi du Verbe divin, loi qui domine la nature entière. Il vivait alors dans une sainte communion avec les êtres supérieurs, et ses vertus le conduisaient à devenir la plus parfaite image de Dieu<sup>3</sup>. La femme fut la cause de la première transgression de la loi. Par son désir insensé de s'unir avec l'homme

*Sapience*, II, 24 et 25.

*De mundi opif.*, § 47.

11, .., § 49.

et de donner le jour à des êtres qui lui fussent semblables, l'amour des choses terrestres et de la sensualité se développa, et la femme apprit ainsi à l'homme à changer la vie céleste pour la vie terrestre<sup>1</sup>. Depuis ce moment, le mal a grandi sur la terre; l'espèce humaine a été soumise à une foule de misères; par suite de cette première faute, la terre même a senti ses forces primitives décroître. Il n'est pas une seule âme qui ne soit infectée de ce péché; l'homme le plus vertueux en est même atteint dès sa naissance<sup>2</sup>.

Il convient d'ajouter que, dans le système de Philon, il faut entendre par l'homme l'esprit (νοῦς) et par la femme la partie sensible et physique de notre être, de sorte que le premier péché n'est en réalité que la première union de l'âme et du corps, ou, pour mieux dire, que la chute de l'âme, du monde des esprits, dans le monde sensible et dans un corps. Mais quelle que soit l'explication que le philosophe alexandrin donne de la doctrine du péché originel, cette doctrine n'en existe pas moins

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 53-55.

<sup>2</sup> Συμφυές τὸ ἀμαρτάνειν ἐστὶ. *De vita Mosis.*, III, § 17; *De sacrif. Abel et Caini*, § 33.

tout entière, et ce qu'il entendait dans un sens allégorique et métaphysique était certainement admis à la lettre par ceux de ses coreligionnaires qui ne se piquaient pas de philosophie.

## II

On ne peut se faire une juste idée de la théologie morale des écoles de la Palestine et de la direction qu'elle prit, qu'en tenant compte de la source d'où elle sortit et des circonstances au milieu desquelles elle se forma. Sa source est la révélation mosaïque ; les docteurs de la loi n'avaient pas à la chercher autre part. Ils étaient des interprètes de cette révélation, dont ils avaient à déterminer et à faire appliquer les prescriptions, et non des philosophes cherchant dans l'étude de la nature humaine la loi qui doit la régir. Or, dans les écrits mosaïques, la loi morale se présente comme un commandement révélé, qui demande, non la discussion, mais l'obéissance, et elle forme une partie intégrante d'une législation qui a pour but de régler, non les

conditions générales de l'existence morale considérée en elle-même, mais les conditions particulières de l'existence sociale tout entière d'un peuple déterminé.

Sans doute, il était possible de l'en dégager et d'abstraire des institutions politiques, économiques et cérémonielles, qui n'avaient qu'une valeur temporaire et relative à l'état des enfants d'Israël au moment qu'ils s'emparèrent de la terre de Canaan et peut-être encore dans les quelques siècles suivants, les grands préceptes de morale qui constituent, à vrai dire, la partie essentielle et impérissable de cette législation. C'est ce que fit plus tard le christianisme. Mais, et c'est ici le second point sur lequel il importe d'appeler l'attention, telle n'était pas la tâche que les circonstances imposèrent à Esdras et aux docteurs de la loi qui continuèrent son œuvre. Ce qui était d'ailleurs possible, disons même nécessaire, au moment où la nationalité réelle d'Israël allait se dissoudre, ne l'était certainement pas au moment où, après le retour de la captivité de Babylone, il s'agissait de la reconstituer.

On a déjà vu que la restauration du peuple

d'Israël ne put s'opérer que sur la base de la législation mosaïque. Cette législation devint ainsi, par la force même des choses, la règle unique aussi bien de la vie religieuse et de la vie morale que de la vie économique et de la vie politique. Ces domaines différents de l'activité humaine restèrent confondus aux yeux des Juifs, et pour ainsi dire, sur le même plan. La loi qui impose le repos du sabbat est la même loi qui veut qu'on aime Dieu de tout son cœur et de toute son âme, et l'obligation de s'abstenir de telle ou telle espèce de nourriture est tout aussi sacrée que la pureté des mœurs et que la défense de convoiter le bien du prochain<sup>1</sup>.

La morale proprement dite resta donc indistincte du reste des prescriptions légales, avec lesquelles elle continua de former un tout indivisible. Elle fut ainsi englobée dans la jurisprudence, et se trouva l'affaire, non de la conscience, mais de la loi de l'État. Ce serait sans doute une exagération, une injustice criante, de ne pas reconnaître que la pratique du bien fut souvent, dans la réalité, ins-

<sup>1</sup> C'est ce qu'expriment très-bien les cabbalistes juifs du xv<sup>e</sup> siècle, quand ils disent que tout est dogme dans leur doctrine. Moses Mendelssohn, *Jérusalem*, p. 56.

pirée par l'amour du bien lui-même<sup>1</sup> ; mais, en principe, il ne s'agissait que d'une loi positive et de l'obéissance à cette loi, et la moralité était enfermée dans la légalité.

Tel fut, en général, le caractère essentiel de ce qu'on peut appeler la science morale des écoles de la Palestine. Et voici quelles en furent les conséquences.

La morale, loin d'être ramenée à un grand principe ou à quelques idées générales, dont l'application dans la pratique aurait été laissée au jugement individuel, fut traitée comme une matière de jurisprudence et se formula en règlements, qui se multiplièrent à mesure que des cas un peu différents se produisirent, chaque espèce nouvelle provoquant une disposition légale particulière. C'était un point de morale religieuse pour les enfants d'Israël de sanctifier par le repos le jour du sabbat<sup>2</sup>. Que faut-il entendre par ce repos ? Si le père voit son enfant emporté par le torrent, lui est-il interdit de voler à son secours ? Faudra-t-il, pour ne pas violer

<sup>1</sup> *Ecclésiastiq.*, IV, 28 ; VII, 12, 13 ; XXXI, 18-20 ; *Tobit*, IV, 7-11, 18.

<sup>2</sup> *Exode*, XX, 8-10.

le sabbat, laisser une maison en flammes ensevelir ses habitants sous ses décombres ? Et, comme le demandait plus tard Jésus-Christ aux docteurs de la loi, est-il donc défendu de faire du bien le jour du repos du Seigneur<sup>1</sup> ? Il y avait là des distinctions à établir ; elles vinrent chacune à leur tour, selon les besoins du moment, et il se trouva en définitive que trente-neuf espèces d'œuvres serviles furent interdites pendant le sabbat, et chacune de ces trente-neuf espèces renferme un nombre infini de cas particuliers<sup>2</sup>.

Il en fut de même pour chaque point de morale. Le texte biblique de chacun des commandements donna lieu à des règlements sans fin et, à vrai dire, la loi orale, explication de la loi écrite, n'est qu'une minutieuse réglementation de la vie tout entière. Nous n'avons pas à suivre dans ses détails cette œuvre immense des docteurs de la loi. Il nous suffit d'en avoir indiqué le principe.

Au moment de l'avènement du christianisme, cette réglementation morale avait pris déjà de lar-

<sup>1</sup> *Marc*, III, 4.

<sup>2</sup> *Talmud, Schabbath*. 73, 1.

ges proportions. Il s'agissait plutôt de suivre la tradition des pères que d'obéir aux inspirations de la conscience<sup>1</sup>, et l'on sait avec quel bonheur Jésus-Christ mit parfois dans un cruel embarras les pharisiens, en opposant leurs prescriptions légales aux simples données de la raison morale<sup>2</sup>. Ce ne fut cependant que plusieurs siècles après que la loi orale atteignit toute sa perfection ; mais elle était née avec la restauration du peuple d'Israël et, depuis ce moment, elle marcha sans relâche jusqu'à ce qu'elle eût touché ses dernières limites.

Le résultat le plus direct de cette morale juridique fut d'étouffer la spontanéité de la conscience et de soumettre les individus à un déplorable automatisme moral. Mais dans les conditions religieuses des juifs, cette réglementation minutieuse de la vie spirituelle était inévitable. Elle se produit, par la marche même des choses, dans toute religion de tradition écrite. Soit que le commandement écrit, supérieur à l'état des esprits, demande une explication détaillée pour être bien compris et pour

<sup>1</sup> *Mathieu*, v, 31-47 ; xxiii, 16-28 ; xii, 1, 2 ; xv, 3-6 et les parallèles ; *Marc*, vii, 10-12 ; *Luc*, xviii, 11, 12, etc.

<sup>2</sup> *Mathieu*, xii, 9-12 ; xv, 2-9.

pouvoir être pratiqué, soit qu'il arrive un moment où son application littérale ne soit plus en rapport avec de nouvelles manières de sentir et de penser, il n'est pas de tradition religieuse écrite qui n'ait donné naissance à une tradition orale, et toujours cette tradition orale a prétendu à la domination et à la direction des consciences, qu'elle a soumises à un véritable automatisme moral. Ce fait éclate surtout dans l'histoire des peuples dont la révélation écrite est à la fois, comme le mosaïsme, une religion et une législation. C'est ainsi que les Parses nous présentent un spectacle entièrement analogue à celui que nous venons de voir au milieu des enfants d'Israël. Le Sadder est empreint du même esprit que le Talmud. C'est, dans l'un et dans l'autre, une égale réglementation de la vie tout entière. La révélation chrétienne, qui avait déclaré cependant, à l'origine, que son règne n'était pas de ce monde, et qui se produisit d'abord comme une protestation de la conscience contre les abus et les erreurs de la réglementation morale, n'a pas échappé elle-même à cette conséquence qui semble inévitable. Il ne serait pas difficile de montrer que, par suite d'un concours analogue de circons-

tances, les commandements de l'Église ont fini par prendre le pas sur les commandements de Dieu, et que la conscience s'est trouvée, en définitive, soumise à une direction arrêtée, non pas seulement dans les principes généraux, mais encore dans les détails les plus insignifiants.

Quand la morale est absorbée par la jurisprudence, l'acte accompli devient un point essentiel, et l'intention est reléguée au second plan, si toutefois il en est tenu compte. C'est dans ce sens que se dirigea nécessairement le travail de réglementation des consciences qui s'accomplit depuis Esdras et Néhémie jusqu'à la conclusion du Talmud. Ce n'est pas sans doute qu'on eût conscience du résultat vers lequel on allait ; mais la logique a ses lois, et, une fois qu'on a adopté un principe, qu'on en ait mesuré ou non la portée, peu importe, on est entraîné par la marche même des choses jusqu'à ses dernières conséquences, ce qui s'est fait demandant toujours un pas de plus en avant. Il faut reconnaître, il est vrai, que le motif moral ne disparut jamais entièrement de l'enseignement des écoles palestiniennes. Comment aurait-il pu en être autrement, quand le fond primitif, nous vou-

lons parler du mosaïsme, était empreint d'un caractère moral si incontestable ? Les apocryphes palestiniens recommandent à plusieurs reprises la pratique de la loi par respect pour Dieu qui l'a donnée<sup>1</sup>. Mais on voudrait en vain se faire illusion, l'*opus operatum* tend de plus en plus à devenir la chose essentielle. Cette tendance se manifeste clairement dans les écrits palestiniens antérieurs à l'ère chrétienne. Le fait de l'observation du régime diététique y est présenté comme constituant par lui-même un mérite moral<sup>2</sup>. On y regarde l'aumône comme capable de couvrir une multitude de péchés<sup>3</sup>. La valeur des œuvres est toute-puissante pour les pharisiens, contemporains de l'avènement du christianisme. C'est sur ce point que portent le plus ordinairement les reproches que Jésus-Christ leur adresse<sup>4</sup>. Cette erreur était si profondément enracinée dans la nation juive de cette époque, qu'elle passa tout d'une pièce, avec

<sup>1</sup> *Tobit*, I, 16-12; IV, 5-11, 18.

<sup>2</sup> *Daniel*, II, 8 et suiv.; *Judith*, VIII, 6; XI, 11-13.

<sup>3</sup> *Tobit*, XII, 9; XIV, 11, 12.

<sup>4</sup> *Mathieu*, IX, 9-13; XV, 1-9, 11-20; XXIII, 23-28; *Marc*, II, 18, 23-28; *Luc*, XI, 37-42.

les Juifs qui se déclarèrent pour la nouvelle forme religieuse, dans le christianisme, qui en est cependant la négation la plus absolue, et l'on sait que saint Paul usa sa vie à la combattre<sup>1</sup>.

Ajoutons enfin que c'est à cette idée de la valeur absolue de l'accomplissement de la loi que se rattache le particularisme qui caractérise si fortement les Juifs palestiniens de cette époque. La ligne de démarcation que Moïse avait tracée entre les enfants d'Israël et les autres nations est maintenant bien autrement prononcée. Ce n'est pas seulement comme appartenant à la famille d'Abraham que les Juifs croient avoir des droits particuliers aux faveurs et aux bénédictions de l'Éternel ; c'est encore par l'observation de leurs traditions qu'ils se regardent comme élevés au-dessus du reste des hommes qui, tous ensemble et sans distinction, ne sont que des pécheurs<sup>2</sup>. Nous l'avons déjà fait observer, la haie qu'on éleva autour de la loi fut en même temps une haie entre les enfants d'Israël et

<sup>1</sup> *Romains*, II, 25-29 ; III, 19 et suiv. ; IV, 2 et suiv. ; *Galates*, II, 15 et suiv. ; III, 2 et suiv.

<sup>2</sup> Le mot a été conservé par saint Paul (*Galates*, II, 15), qui se sert ici du langage reçu parmi les Juifs.

les autres peuples. Cette idée d'une supériorité incontestable du Juif sur le païen, par le fait de sa naissance et par celui de la pratique de la loi telle qu'elle était alors entendue, passa également du judaïsme dans le christianisme avec ceux des Israélites qui embrassèrent la foi nouvelle. Elle inspira pendant longtemps aux chrétiens sortis du judaïsme palestinien une certaine antipathie pour les chrétiens nés dans le paganisme, et l'on voulut d'abord que les étrangers, en entrant dans le sein de l'Église, s'affiliassent du moins à la famille de Jacob par l'observation des pratiques imposées aux prosélytes. La vivacité du débat qui s'éleva sur ce sujet et qui émut si profondément les temps apostoliques, peut nous donner une idée de la profondeur du préjugé qui séparait les Juifs de toutes les autres nations.

Cette tendance juridique, qui n'allait à rien moins qu'à substituer la légalité à la moralité, et qu'à remplacer le sentiment et l'intention par le fait accompli, paraît cependant avoir rencontré, même dans les écoles palestiniennes, une constante opposition. Nous savons du moins qu'il y eut dans la Judée, à côté de la tradition qui triompha et qui a

été recueillie dans le Talmud, une tradition contraire, dont on s'efforça plus tard, dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, de faire disparaître les traces. C'est surtout contre le livre de Jésus, fils de Sirac, et contre quelques autres ouvrages postérieurs, trop vaguement désignés pour qu'on puisse aujourd'hui les reconnaître, ainsi que contre les écoles de Gamaliel l'Ancien et de José le Galiléen, que ces mesures furent prises. Akiba fut un de ceux qui se prononcèrent le plus vivement contre cette tradition dissidente<sup>6</sup>. Nous avons déjà eu occasion de faire observer que l'Ecclésiastique s'écarte en plusieurs points des idées reçues en Israël ; ajoutons ici qu'il s'élève de ce livre un parfum de spiritualisme qui, malgré quelques détails d'une prudence vulgaire, lui donne un caractère particulier de distinction, au milieu des apocryphes palestiniens. La sagesse, qui est à la fois la connaissance de Dieu et celle du bien moral, y occupe une plus grande place que la loi, et la prière<sup>2</sup>, l'humi-

<sup>1</sup> Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, p. 156 et suiv., 173 et 201.

<sup>2</sup> *Ecclésiastiq.*, xxxii, 17.

lité<sup>1</sup>, la patience<sup>2</sup>, l'espérance<sup>3</sup>, la confiance en Dieu<sup>4</sup>, en un mot toutes les pieuses dispositions du cœur y sont mises au-dessus de la pratique des prescriptions cérémonielles. Le véritable sacrifice de prospérité, c'est l'observation des commandements de Dieu; éviter l'injustice, c'est offrir un sacrifice d'expiation, et le meilleur moyen de plaire à Dieu, c'est de fuir le mal<sup>5</sup>.

Le même esprit animait-il l'enseignement des écoles condamnées par Akiba? Il n'est rien de plus probable. La maxime d'Antigone de Soccho, que nous avons déjà rapportée, est certainement une protestation, au nom du principe de l'amour désintéressé du bien, contre la doctrine pharisaïque du mérite des œuvres. Hillel, déclarant que le sommaire de la loi consiste dans le précepte de se conduire envers les autres précisément de la manière qu'on désire qu'ils se conduisent à notre égard, ne rompt pas moins avec la morale juridi-

<sup>1</sup> *Ibid.*, xvii, 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, ii, 2, 4, 14.

<sup>3</sup> *Ibid.*, ii, 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, ii, 6, 17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, xxxii, 1-3.

que, qui régnait dans les autres écoles. Une certaine tendance à l'universalisme ou, du moins, une opposition manifeste au particularisme juif, éclate dans sa décision sur les conditions auxquelles les prosélytes devaient être soumis. En leur demandant seulement de prendre pour règle de conduite le précepte qu'il donne pour le sommaire de la loi, il les renvoyait à l'observation de la loi naturelle. Enfin, ce qui est raconté des longues luttes des écoles de Schammaï et d'Hillel nous prouve que la tendance spiritualiste, souvenir toujours vivant de l'enseignement des prophètes, fut soutenue dans la Judée par une minorité imposante encore par le caractère et la science de ceux qui la composaient. Elle ne disparut décidément que quand elle aurait été un danger pour la conservation de la famille d'Israël, désormais sans patrie. Si les Israélites n'avaient eu pour règle de conduite que des maximes générales, très peu différentes de la loi naturelle, ils n'auraient pas tardé d'être absorbés par les nations au milieu desquelles ils étaient dispersés. Il fallait qu'un mur infranchissable s'élevât entre eux et les hommes d'une autre origine. Les mille règlements auxquels leur vie tout entière se

trouva soumise par la loi orale fut ce mur. Ce ne fut pas là certes le résultat d'un calcul. Mais l'instinct national a ses prévisions. On sait que celles-ci ne furent pas trompées.

Le caractère des idées morales des judéo-alexandrins est bien autrement prononcé. Et d'abord, sans méconnaître la nécessité de l'acte, les Juifs hellénistes attachent la principale importance au sentiment qui l'inspire. Le mérite moral n'est pas simplement, pour eux, la conséquence de l'accomplissement de prescriptions positives; il naît de la valeur spirituelle de l'homme, de la sagesse qu'il doit s'efforcer avant tout d'acquérir, comme s'exprime la Sapience. Sans doute Jésus, fils de Sirac, se rapproche plus d'une fois de l'auteur de ce dernier écrit. Mais le travail moral que l'homme doit opérer en lui-même pour se rendre meilleur est bien mieux compris par les écrivains alexandrins que par les docteurs de la Palestine. L'auteur de la Sapience veut qu'on désire la sagesse avec énergie, qu'on la cherche avec ardeur, qu'on veille pour l'acquérir, qu'on l'aime<sup>1</sup>. Quand on la possé-

<sup>1</sup> *Sapience*, I, 4; VI, 10-20.

dera, on marchera dans la voie de la sainteté, on y fera sans cesse de nouveaux progrès. Cette sagesse, source des quatre vertus platoniciennes, la tempérance, l'intelligence, la justice et le courage moral<sup>1</sup>, n'est pas peut-être encore ce principe de vie spirituelle que saint Paul désignera plus tard du nom de foi (πίστις); mais elle en diffère plus en degré qu'en essence; elle est un mobile moral de même nature. Comme la foi de saint Paul, elle a ses racines dans le sentiment religieux. « Te connaître, dit la Sagesse, en parlant de Dieu, c'est la parfaite justice; savoir que tu es le maître tout-puissant de l'univers, c'est le fondement de l'immortalité<sup>2</sup>. »

Philon est bien autrement explicite sur ce point. Toute vertu dérive, selon lui, de la piété<sup>3</sup>, et la loi parfaite est d'aimer le bien pour lui-même, dans un sentiment parfaitement désintéressé<sup>4</sup>.

Une morale qui prend pour point de départ la purification de l'âme, qui pose la connaissance réfléchie et l'amour du devoir pour les directeurs

<sup>1</sup> *Ibid.*, VIII, 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, XV, 3.

<sup>3</sup> Ευσέβεια, *De Decal.*, § 12.

<sup>4</sup> *De leg. allegor.*, III, § 58.

suprêmes de la vie, ne peut ni se perdre dans la casuistique des docteurs de la Palestine, ni régler la conscience comme on règle les exercices du corps. Et c'est ici un second point par lequel la morale des Juifs alexandrins se distingue de celle des écoles palestiniennes. La pratique de la loi mosaïque est presque complètement mise de côté. Il n'est parlé de sacrifice, dans la Sapience, qu'une seule fois et encore d'une manière incidente<sup>1</sup>, tandis qu'il y est enseigné que les hommes se nourrissent, non-seulement des fruits de la terre, mais encore de la Parole puissante de Dieu<sup>2</sup>, et que la prière est l'arme spirituelle par excellence<sup>3</sup>.

Philon va plus loin encore. Il ne faut pas croire avec le vulgaire, dit-il, que le véritable service que l'homme doit à Dieu, pour lui exprimer sa gratitude, consiste dans des sacrifices, dans des offrandes, dans le chant des cantiques; non, le véritable service que Dieu demande, c'est la louange qui monte incessamment d'une âme pure

<sup>1</sup> *Sapience*, XVIII, 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, XVI, 26.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XVI, 28.