

## L'Eschatologie

A consulter : *S. Thomas*, Suppl., q. 66-69 ; *C. Gent.*, III, 1-63 ; IV, 79-97. *Siuri*, *Theologia de novissimis* (Valent., 1756). *Billot*, *Quæstiones de novissimis* (3<sup>e</sup> éd., 1908). *Jungmann*, *Tract. de novissimis* (1898). *Kastschthaler*, *Eschatologia* (1888). *Pesch*, IX. *Heinrich-Gutberlet*, X (1904). *Palmieri*, *De novissimis* (1908). *Scaglia*, I « novissimi » nei monumenti primitivi della chiesa (1910). *Ildefonso de Vuippens*, *Le Paradis terrestre au III<sup>e</sup> siècle* (1925). *Histoires du dogme de Schwane*, *Tixeront. Dict. théol.*, v. Eschatologie.

Dans l'eschatologie, on examine la doctrine des *fins dernières*. (Eccli., VII, 40.) Elle se divise en deux parties, selon que l'on étudie les fins dernières de chaque *homme individuel*, ou bien celle de *toute l'humanité* ou du *cosmos*. Si l'on examine les fins dernières du point de vue de l'*acte rédempteur*, on les appelle aussi l'*achèvement* du monde.

## INTRODUCTION

## § 209. Aperçu historique

L'idée d'un *commencement* et d'une *fin* du monde domine toutes les religions supérieures ; elles connaissent une origine et une disparition du monde, comme elles connaissent la naissance et la mort de chaque individu. La naissance et la mort de l'individu sont objet de l'expérience quotidienne, mais la notion du commencement et de la fin du monde ne s'acquiert que par la réflexion. Et comme la pensée est développée d'une manière inégale chez les différents peuples, l'idée du commencement et de la fin du monde n'a pas la même clarté chez tous et prend des formes diverses. En plus, notamment pour ce qui est de la fin du monde, le sentiment moral exerce une forte influence et ce sens moral, chez l'individu comme dans les collectivités, se présente à des degrés différents. La *conscience* reflète, dans ses assertions, surtout quand il s'agit de la fin de l'homme, les couleurs et les formes, le caractère et les idées des peuples et de l'humanité. L'*idée du jugement et de la sanction* joue, dans les conceptions et les impressions des peuples, au sujet de la fin dernière, un rôle important et souvent décisif. Vouloir enlever l'eschatologie du *christianisme*, ou du moins l'atténuer comme le fait aujourd'hui le néo-protestantisme, c'est lui enlever toute racine

vitale. C'est justement dans la foi eschatologique, que la foi en général subit son épreuve.

Quand le mort quitte ce monde sensible et visible pour entrer dans le monde invisible et supra-sensible, il subit, d'après les antiques religions culturelles, un examen moral et une appréciation morale de la part des divinités du monde inférieur et reçoit, si cet examen a été favorable, une participation au bonheur et au rafraîchissement de l'au-delà. En général, cet au-delà apparaît comme une transposition améliorée de l'état d'ici-bas. Il faut supposer naturellement la croyance à la survie après la mort.

Il est vrai que, dans les détails, les conceptions sont très divergentes ; mais dans leurs formes essentielles, elles présentent une grande parenté. Même les religions dites « primitives » ne sont pas dépourvues de toute eschatologie. De même que chacune de ces religions a une notion de Dieu et de la moralité, toute rudimentaire et altérée qu'elle est, chacune possède aussi ses idées sur la sanction et sa croyance à l'immortalité.

Parmi les peuples à religion culturelle, les *Egyptiens*, les *Perses*, les *Babyloniens* et les *Assyriens* ont une eschatologie très évoluée ; ils vont même jusqu'à admettre la résurrection corporelle, ou la réunion de l'âme avec le corps. Pour l'*Egypte*, nous possédons un précieux document, le « livre des morts ». D'après ce livre, le mort, qui a reçu une sentence favorable dans le « jugement des morts », est uni avec Osiris, le souverain du monde des morts ; par contre, celui qui est condamné est anéanti ou livré aux peines de l'enfer. On trouve aussi une eschatologie, plus parfaite et plus évoluée, dans le *parssisme*, que les Juifs connurent à Babylone pendant l'exil. L'au-delà, le jugement, la sanction individuelle dans le royaume de Dieu (Ahura-Mazda) ou celui du diable (Angra-Mainyus), se trouvent, là aussi, au centre de la religion. Les *Grecs* subirent l'influence de l'eschatologie de Platon, qui, sans doute, n'enseigne pas la résurrection de la chair, mais l'immortalité de l'âme (dans le « Phédon », le « Phèdre », le « Banquet »). Les bons s'en vont, après la mort, dans l'« île des heureux », les impies dans les tortures du « Tartare ». Mais il connaît dans l'au-delà, comme la doctrine orphique-pythagoricienne, toute une série de phases d'épreuve et de sanction. Certaines âmes doivent revenir jusqu'à dix fois dans ce monde pour se purifier. Chez les *Romains*, on peut prendre comme témoin Cicéron, qui en appelle, pour prouver la survie après la mort, au soin sacré des tombeaux et au consentement des peuples : « Ut deos esse natura opinamur, sic permanere animos arbitramur consensu omnium. » (Tusc., I, 16.) Les bons vont dans le ciel, alors que les méchants, en châtiment de leur crime, doivent errer sans repos sur la terre, comme fantômes. Cependant il ne faut pas voir un témoignage en faveur de la valeur de l'au-delà, pour la vie, dans ces paroles de Cicéron : « Non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam primum mori. » (Ibid., I, 48.) Sophocle s'exprime presque en termes identiques dans *Œdipe*. (v, 1224-1227 ; cf. aussi Eccl., IV, 2 sq. et III, 19-21.) La croyance eschatologique des *Hindous* trouve son expression dans les chants du Rigweda, d'après lesquels Yama, le dieu de l'empire des morts, reçoit les bons dans son ciel de lumière et condamne les mauvais aux ténèbres et aux tortures du feu. La doctrine de la migration des âmes, chez les Hindous, a pour objet la purification dans l'au-delà. Yama tient le compte des actions des hommes et décide, d'après cela, du sort de chaque âme. L'eschatologie de *Bouddha* a deux aspects : le célèbre nirwana semble signifier, dans la doctrine secrète, pour les gens cultivés, l'écoulement complet du moi personnel, mais dans les idées du peuple, c'est l'« immortel nirwana », le « royaume paré de bijoux », auquel parvient le bouddhiste, quand, par des réincarnations sans cesse renouvelées, il a atteint la pureté parfaite et fait mourir en lui tout mauvais désir.

On peut ainsi trouver, chez tous les peuples qui se tiennent en dehors de la sphère de la Révélation, les mêmes lignes essentielles de l'eschatologie, ainsi que les notions correspondantes de bien et de mal, de mérite et de châtiment. *Cathrein* dit à la fin de ses recherches sur ce sujet qui se poursuivent en trois volumes : « Il n'y a absolument aucun peuple qui n'ait pas admis de continuation de l'exis-

tence humaine. Au sujet de trois ou quatre tribus, on affirme qu'elles n'auraient eu aucune croyance à l'immortalité, mais ce sont des tribus depuis longtemps disparues, dont on ne connaît à peu près rien autre chose que le nom. Chez un petit nombre de peuples, il semble, il est vrai, que les grands malfaiteurs soient exclus de l'immortalité. Ils parlent d'une seconde mort ou d'un anéantissement, d'une disparition ou d'une volatilisation des âmes mauvaises. On ne comprend pas très clairement ce qu'ils veulent dire. Ils n'y réfléchissent d'ailleurs pas. De même que la pensée d'une création proprement dite, à partir du néant, est étrangère à l'intelligence du sauvage, de même la pensée d'un anéantissement proprement dit, au sens strict du mot. »

La doctrine des anciens Hindous, des Egyptiens, des néo-platoniciens, la théorie de la réincarnation ou de la *migration des âmes*, a trouvé des adhérents dans le passé, elle en a encore aujourd'hui : ce sont les *théosophes* et les *anthroposophes*, ainsi que certains *néo-protestants*. Au sujet de l'eschatologie protestante qui pendant la guerre, a donné des productions singulières, Lemme raconte (*Doctrines de foi*, II [1919], 320 sq.) que les disciples de Schleiermacher, Hegel, Strauss, Biedermann, Ritschl, considèrent les questions eschatologiques comme oiseuses ou les rayent de la dogmatique. Il parle, avec raison, d'un « courant montaniste dans la théologie (protestante) » ; cela ne rend possible aucune eschatologie.

Comment faut-il maintenant, dans le cadre de l'eschatologie générale des peuples, apprécier l'*eschatologie des Juifs* ? Il était à prévoir que l'histoire radicale des religions mettrait en parallèle le peuple juif, détenteur d'une religion révélée, avec les anciennes religions culturelles. Et cela était d'autant plus à prévoir qu'on pouvait compter que ces comparaisons seraient au désavantage d'Israël. L'eschatologie et la sanction individuelle ne constituent pas l'aspect le plus solide du mosaïsme. Des théologiens catholiques même estiment que les idées eschatologiques, dans le mosaïsme et jusque dans le prophétisme plus élevé, sont imparfaites. Le Jésuite *Durand* écrit dans le *Dict. apol.*, II, v. Inerrance biblique : « Un des plus saillants exemples est l'idée que les Hébreux se faisaient des destinées d'*outre-tombe*. Avec les lumières de l'Évangile sur nos fins dernières, nous avons de la peine à comprendre que les auteurs de l'Ancien Testament ne parlent pas plus souvent, ni avec la précision que nous y mettons, des *récompenses* et des *châtiments de la vie future*. » Il en est de même, au reste, du problème connexe de la *Rédemption*. Et le *Dict. théol.* écrit : « En effet, *Jésus-Christ* vient enfin et c'est le grand révélateur de l'au-delà. Sur son existence, sur sa nature et sur ses relations avec le Dieu vivant et personnel, qui est notre Père, c'est lui qui a apporté aux hommes la *certitude* et la *clarté définitives*. » (V, 43.) C'est là un jugement pondéré. Le *Schéol* reçoit tout Israélite quand il quitte ce monde. C'est un lieu sombre, sans joie, même quand on y retrouve des pères et des connaissances. Surtout Jahvé n'a aucune relation claire avec le *Schéol*. Cf. cependant Ps. CXXXVIII, 8 : « Si je me couche dans le *Schéol*, te voilà. » Cependant germe, chez quelques élus, une légère espérance : « Jahvé anéantira la mort pour toujours. » (Is., xxv, 28 ; cf. *G. Quell*, L'idée de la mort en Israël [1925] ; *Hælscher*, Les origines de l'eschatologie juive [1925].) L'existence de l'au-delà, sa nature et surtout ses relations avec Dieu dans la participation à sa vie bienheureuse ou dans l'exclusion de ce bonheur, sont des points sur lesquels la Révélation a répandu peu à peu la lumière qui n'a été complète qu'avec *Jésus*. Israël vivait de préférence, sinon exclusivement, *ici-bas*. Pendant longtemps, l'*au-delà* ne fut pas au centre de sa religion. Il n'y fut sans doute jamais ; ses espérances messianiques terrestres y mettaient obstacle ou, pour mieux dire, ces deux notions se confondaient. S. Paul appelle (Act. Ap., xvii, 30) les temps qui ont précédé le Christ « *tempora ignorantiae* ». On sait, par l'Évangile, combien le Seigneur a eu de peine à essayer de tourner les regards de son peuple vers l'au-delà glorieux. C'est devant la conception terrestre, que ce peuple se faisait du royaume des cieux, que sa mission a échoué. Il n'arriva même que lentement à élever les pensées de ses disciples à une conception spirituelle de l'au-delà. (Math., xx, 20 sq. ; Luc, xxiv, 21 ; Act. Ap., I, 6 sq.)

Pendant l'*exil*, et sans doute sous l'influence des épreuves subies, on songe moins, quand on pense aux sanctions, à la collectivité du peuple, qui est maintenant anéanti,

qu'aux individus pieux et l'on trouve, pour la première fois, chez Ezéchiel (xviii, 1-32; cf. Jér., xxxi, 29 sq.) l'affirmation précise et, pour ainsi dire, d'une clarté systématique, que les enfants n'ont pas à répondre des parents, pas plus que l'individu n'a à répondre du peuple, mais que le bon comme le mauvais est récompensé ou puni individuellement. Or comme le sort de l'individu, ainsi que le remarque S. Thomas (S. th., I, II, 99, 6 ad 3), ne réalise pas, sur la terre, l'harmonie entre la moralité et le bonheur extérieur, mais que bonheur et moralité sont souvent en désaccord, Israël avait été préparé et mûri par l'exil pour recevoir la révélation de la justice individuelle et de la sanction dans l'au-delà. Il est donc tout à fait normal que nous rencontrions après l'exil un progrès sensible sur ce point, comme on le verra plus loin dans l'examen des questions particulières.

Il est intéressant de connaître les idées des théologiens juifs eux-mêmes : « Nous trouvons déjà (1) les commencements de l'eschatologie dans les récits plus récents de la Bible. (Dan., xii, 2, 3.) Elle trouva son évolution dans les écrits apocalyptiques et dans le *Talmud*. « Ce n'est pas dans cette vie que l'action pieuse est récompensée... La récompense et le châtement dans la vie future sont, d'après la plupart des maximes du *Talmud* et d'après les idées concordantes de la philosophie religieuse juive, de nature spirituelle. » (Cf. *Bernfeld*, Les doctrines du judaïsme, I [1920], 81.) Il cite comme textes qui prouvent la sanction : Ex., xx, 5 sq. ; xxxiv, 6 sq. Lév., xxvi, 3-9, 14-16. Deut., v, 9 sq. ; vii, 9, 12 ; xi, 13-17, 26-28. Is., iii, 10 sq. ; xxvi, 21. Jér., xxxi, 29 sq. Ez., xviii, 1-32. Ps. XXX, 24 ; LXI, 13 ; CXLIV, 20. Prov., v, 22 ; x, 29 ; xi, 31 ; xiii, 21 ; xvi, 11 ; xxi, 7 ; xxii, 8. Eccl., xii, 13 sq. Un exposé du contenu de l'au-delà ne se trouve dans aucun de ces passages. Dans les écrits talmudiques allégués, on n'en trouve qu'un seul qui exprime cette pensée assez pâle : que le bien et le mal accompagnent l'homme « dans le monde futur ». Deux passages de Maimonides parlent de la « vie éternelle », mais sans aucune précision. « Quand les Rabbis parlent de l'enfer et du paradis et décrivent, en couleurs vives, les châtements de l'un et les délices de l'autre, ce ne sont là que des images pour exprimer les tourments du péché et les joies de la vertu », dit Kaufmann, *Esquisse d'une théologie du judaïsme* (1910), 231.

Est-ce que le contact d'Israël avec le parsisme, à Babylone, n'a pas éveillé, chez lui, l'intérêt eschatologique? Est-ce que, surtout, la littérature apocalyptique des apocryphes n'a pas décrit, dans ses tableaux fantastiques, l'au-delà local, d'une manière si précise qu'on pourrait croire, par exemple, que Dante a trouvé la matière de sa « Divine Comédie » dans le livre d'Hénoch? Nous ne voyons pas ce qu'il y aurait d'embarrassant à répondre affirmativement à cette question. Pourquoi le Seigneur n'aurait-il pas pu utiliser des suggestions et des besoins eschatologiques venant d'ailleurs, pour donner ensuite à son peuple une nouvelle révélation, quand il serait mûr pour cela? (Cf. *Schanz*, Rev. de Tub., 1893, 140.)

**Uniformité ou dualité.** Parmi les protestants, il y a une controverse à ce sujet. On se demande si l'eschatologie juive, dans son ensemble, est uniforme, ou bien si elle ne se divise pas en deux tendances essentiellement différentes. La conception juive antique n'aurait-elle pas été simplement nationale, n'attendant rien d'autre que le rétablissement du peuple juif dans une nouvelle liberté politique et son avènement à une puissance mondiale insoupçonnée, alors que la tendance postérieure (de 200 avant à 100 après J.-C.) se serait élevée à une sphère supra-terrestre, transcendante, à des notions plus pures, spirituelles et morales? Messel soutient, contre Bertholet, Bousset, Volz et d'autres, la thèse de l'uniformité de la croyance eschatologique juive, et affirme le caractère purement terrestre et temporel des éléments eschatologiques suivants : 1° L'avènement merveilleux de la nouvelle ère venant du ciel ; 2° Les catastrophes naturelles et la destruction du monde par le feu ; 3° Le nouveau ciel et la nouvelle terre ; 4° Le nouvel « avum » glorieux ; 5° Le paradis (le ciel), comme lieu du salut messianique ; 6° Le millénaire (chiliasmus) ; 7° La vie éternelle et l'anéantissement de la mort ; 8° L'égalité des ressuscités avec les anges ; 9° Satan et les démons, en tant qu'ennemis de Dieu ; 10° Le grand jugement final. — Toutes ces notions, empruntées à la littérature apocalyptique postérieure, doivent s'entendre d'un bonheur idéal ici-bas. Cependant cette thèse

n'est pas soutenable. Sans doute, les Juifs n'ont pas encore la notion claire de la « visio beata » chrétienne et surtout du bonheur qui résulte de cette vision. Israël vit encore plus dans la vie *présente* que dans la vie *future* ; mais il est tout au moins sur la voie qui mène à la vie future et il ne pouvait guère considérer que ses espérances eschatologiques seraient réalisables dans un bonheur idéal ici-bas. Il est vrai que son paradis est encore plus loin d'être le ciel final parfait que celui des Pères, plus tard (S. Ambroise, etc.). (Cf. aussi *Schneider*, *L'autre vie* [14<sup>e</sup> éd., 1919], 179 sq.)

## CHAPITRE PREMIER

### L'eschatologie de l'homme individuel

#### § 210. La mort de l'homme

A consulter : *Ginella*, De notione atque origine mortis (Vratisl., 1868). *Arnauld d'Agneul*, La mort et les morts d'après S. Augustin (1916).

**THÈSE.** Dans l'ordre actuel du salut, la mort est une conséquence du péché, en tant que le don de l'immortalité corporelle a été perdu par la chute d'Adam. *De foi.*

**Explication.** L'expression « mort » se rencontre dans l'Écriture avec une triple signification : la cessation de la vie naturelle, la perte de la grâce surnaturelle (Eph., II, 1) et enfin la perte de la vie éternelle. (Apoc., XX, 14.)

La *mort corporelle* est, en soi, naturelle à l'homme ; mais cette destruction du corps humain avait été supprimée, dans l'état de justice primitive, par le don de l'immortalité. Ce don fut perdu par le péché, et la mortalité humaine recouvra ses droits et ses effets. (Trid., s. 5, can. 1, 2.) Ce n'est donc pas une contradiction, quand l'Écriture voit la raison de la mort, aussi bien dans la nature créée que dans le péché : les deux motifs sont exacts. Par ex. Gen., II, 17 ; Rom., V, 12 ; cf. Gen., III, 19 ; Ps. CII et CIII, etc.

**Preuve.** Elle se trouve déjà dans ce qu'on a exposé précédemment sur le don et la perte de l'immortalité. (Cf. t. I<sup>er</sup>, § 73.)

L'universalité de la mort est une doctrine claire de l'Écriture, c'est aussi une vérité d'expérience incontestable.

Innombrables sont les passages où l'Ancien Testament, s'appuyant sur la sentence de Dieu (Gen., III, 19), aussi bien que sur l'expérience quotidienne, se lamente de voir que tous les hommes sont « poussière » et doivent retourner en « poussière » (Gen., XVIII, 27 ; II Rois, XIV, 14 ; Eccli., XIV, 18 ; Job., X, 8, 9 ; Ps. LXXXIX, 3-5 ; CII, 14-16, etc.). Le Nouveau Testament fait entendre les mêmes plaintes. D'après le Christ, le diable est « un homicide depuis le commencement » (Jean, VIII, 44) et S. Paul écrit que, « par le péché, la mort est venue, et qu'ainsi la mort est passée dans tous les hommes » (Rom., V, 12). Hénoch (Gen., V, 24 ; Hébr., XI, 5) et Elie (IV Rois, II, 11) ne font pas exception. On dit, il est vrai, que S. Paul admet la possibilité que lui-même et ses contemporains voient la

fin du monde et soient emportés vivants avec le Christ dans les nuées (I Thess., v, 14-16) ; mais, dans I Cor., xv, 53, il déclare que ce qui est corruptible revêt d'abord l'incorruptibilité. Il ne dit pas comment cela doit se passer, avec ou sans intervention de la mort ; il faut donc compléter ce passage par Rom., v, 12. S. Thomas pense que les survivants eux-mêmes mourront et ressusciteront immédiatement. (S. th., I, II, 81, 3 ; Suppl., q. 78, 2.) C'est aussi la solution que donne S. Augustin à cette question. (Civ., xx, 20, 2.)

*Avec la mort finit pour l'homme le temps du mérite et du démerite ; un changement substantiel de ses dispositions et une modification essentielle de son sort ne peuvent plus avoir lieu.*

Cette thèse, sans doute, n'est pas définie ; mais elle exprime la foi générale de l'Eglise et est étroitement connexe avec les déclarations réitérées de l'Eglise, d'après lesquelles la sanction a lieu immédiatement après la mort et est une sanction éternelle. (Denz., 464, 530, 693.) Dans ces déclarations, il est question de trois états, dont deux sont décisifs : le ciel et l'enfer ; le troisième, le purgatoire, est décrit de telle sorte qu'il coïncide essentiellement avec la destination au ciel.

**Preuve.** L'Ancien Testament, à cause de ses conceptions eschatologiques imparfaites, n'est pas utilisable ici, pas même Eccl., xi, 3 et Eccli., xviii, 22. Mais le Nouveau Testament est plus précis. On peut d'abord citer le Sermon sur la montagne, surtout dans la rédaction de S. Luc. Dans ce Sermon, les « bienheureux » prononcés sur les bons et les « malheur » prononcés sur les mauvais s'opposent, dans une antithèse tranchante ; on pourrait même penser qu'il y aura, dans la mort, un simple changement de rôles ; celui qui rit ici (nunc) pleurera là-bas (tunc) et vice-versa. (Luc, vi, 20-26 ; Math., v, 3-12.) Or ce changement de rôles introduit une situation définitive. Cela résulte aussi de la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Luc, xvi, 19-31), ainsi que de celle des dix vierges (Math., xxv, 1-13). Dans les deux paraboles, on atteste, il est vrai, un certain changement de dispositions et une prière formelle pour obtenir un changement de situation ; mais le temps des décisions est déjà passé. Le Christ ne laisse aucune possibilité d'espérance après cette décision. De même qu'il dit de lui-même : « Je dois accomplir les œuvres de celui qui m'a envoyé, tant qu'il fait jour, car voici venir la nuit (la mort) où personne ne peut travailler (ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι, Jean, ix, 4) ; de même, il exhorte ses disciples à la vigilance, à l'activité et à la persévérance. (Math., xxiv, 42-51 ; xxv, 13. Marc, xiii, 33. Luc, xii, 35-40.) Ces exhortations sont répétées aussi par ses Apôtres. (Gal., vi, 9 sq. ; I Cor., ix, 24 sq. ; II Cor., v, 1-10 ; I Thess., v, 2 sq. ; I Pier., i, 3-8 ; II Pier., iii, 10 ; Jacq., iv, 13-15 ; Apoc., ii, 10 sq. ; iii, 3 ; xvi, 15.) S. Paul est particulièrement clair dans I Cor., xv, 24-28, où il dit que l'économie du salut est close, pour toute l'humanité, par le jugement. Toutes ces exhortations, si souvent répétées et avec tant d'insistance, n'ont de sens que si la mort, qui viendra soudain comme un voleur, doit précisément amener la décision essentielle de tout.

**Les Pères.** Ils se rattachent complètement à la vérité, exprimée dans le Nouveau Testament, au sujet de l'importance décisive de la mort. D'après eux, il n'est plus possible, après la mort, d'amasser des mérites. Il suffit d'entendre quelques voix. Dans la lettre dite II<sup>e</sup> de Clément, composée vers 130-150 (à Rome ou à Corinthe ?), on lit : « Tant que nous sommes dans ce monde, faisons pénitence de tout cœur, pour le mal que nous avons commis dans notre chair, afin que nous soyons sauvés par le Seigneur, pendant que nous avons le temps de faire pénitence. Car, après notre sortie du monde, nous ne pourrions plus faire une confession, ni accomplir une pénitence. » (viii, 3.) S. Cyprien : « Quando istinc recessus fuerit, nullus jam penitentiae locus est. » (Ad Dem., 25.) S. Basile : « Celui qui arrive après le combat n'est pas couronné ; et celui qui apparaît après la guerre n'est pas célébré comme brave. Il est donc manifeste qu'après la vie on ne peut pas faire d'œuvres agréables

à Dieu. » (Hom., 7 in divites, n. 8 : M. 31, 301.) S. Jean Chrysostome : « Ici c'est le temps de la pénitence, là-bas celui du jugement. » (De pœnit. hom., 9 : M. 49, 346.) S. Ambroise : « Iidem erimus qui fuimus. » (De excess. frat., II, 48.) « Venit dies mortis, et jam nullum conversionis remedium erit. » (In Ps. CXVIII, sermo II, 14.)

Seuls, Origène et les deux Grégoire grecs, font exception, en ce sens qu'ils croient à une conversion et à une purification des méchants dans l'au-delà et, conséquemment admettent une modification de leur sort. Or la doctrine de l'apocatastase est essentiellement étrangère, tant au judaïsme (Bousset, 481) qu'au christianisme ; elle provient du platonisme, d'après lequel — il rejetait la résurrection corporelle — l'âme, en soi impassible, se purifie de ses fautes dans des incorporations répétées (ἐνσωματώσεις) jusqu'à la pureté complète. (Kroll, Doctrine d'Hermès trism., 273 sq.) Cette doctrine fut empruntée à Origène, non seulement par S. Grégoire de Nysse, mais encore par Didyme l'Aveugle. (Bardy, Didyme l'A., 164-167.) S. Jérôme le leur reproche. Ce que, dans les temps modernes, un petit nombre de catholiques, comme Hirscher, Schell, Mivart, ont admis, n'était pas l'antique apocatastase, mais une possibilité de conversion après la mort. (Zahn, 107 sq.)

Nous lisons, dans S. Jean Chrysostome, de sévères reproches adressés aux chrétiens qui étaient inconsolables, dans leurs lamentations et leur deuil, au moment des funérailles : « Je rougis (comme votre évêque), devant les païens et les hérétiques, qui voient (chez vous) de telles choses et sont véritablement autorisés à en rire. » (Siglmayr, St. d. Zt (Voix du temps), 1928, p. 96.) Il critique aussi la superstition des chrétiens qui croient que l'âme d'un défunt peut errer et « se changer dans la nature d'un démon ». (Siglmayr, ibid., p. 97.)

La Scolastique continue la doctrine de l'Écriture et des Pères, dans une forme didactique, et distingue entre l'état de voie (status viæ) et l'état de terme (st. termini). (Cf. t. 1<sup>er</sup>, p. 325 sq.) Si l'on demande pourquoi l'aptitude méritoire de l'homme prend fin avec cette vie, on n'en peut trouver la raison que dans une ordonnance positive de Dieu.

L'intérêt moderne pour l'apocatastase (on disait aussi autrefois métempsychose, ensomatose, palingénésie ; on emploie d'ordinaire aujourd'hui l'expression bouddhiste réincarnation), dans notre époque avide de nouveautés et pénétrée d'idées théosophiques, s'explique d'autant mieux qu'on y voit un moyen d'échapper à la doctrine sérieuse du christianisme, sur l'importance de la mort et du jugement, et même de la supprimer. S'il reste encore, plus tard, un nombre incalculable de possibilités, ou même seulement quelques possibilités de se sauver, la légèreté humaine peut risquer de perdre une vie et jouir de la vie actuelle dans la satisfaction sans frein des passions. C'est pour cela aussi que Schleiermacher a pu introduire, dans le protestantisme, l'idée assez répandue d'une possibilité de conversion après la mort. Le protestant E. Brunner écrit, au sujet de l'apocatastase, qu'elle n'a « aucun fondement dans la Bible », qu'elle avait toujours été considérée, dans l'Église, comme « une hérésie frivole » ; mais qu'elle passe « aujourd'hui pour le propre et la caractéristique du christianisme ».

L'Église russe, elle aussi, au moins dans les croyances populaires, penche vers l'apocatastase. Zankow écrit à ce sujet : « Bien que cette doctrine (« que tout est sauvé ») ait été, dans sa formule origéniste, condamnée par le V<sup>e</sup> Concile œcuménique, bien peu d'orthodoxes peuvent cependant admettre tranquillement et absolument cette idée que, pendant toute l'éternité, malgré l'amour et la grâce de Dieu, il y aura des hommes damnés pour toujours et un péché éternel. » (P. 61.) Il y a assurément une lacune dans l'eschatologie protestante, parce que le bon sens et le sentiment moral demandent une possibilité de purification après la mort, pour ce qui n'est pas entièrement parfait ; cette lacune est comblée par la doctrine catholique du purgatoire ; et c'est pourquoi le protestant Genrich, avec beaucoup d'autres, préfère cette doctrine au bouddhisme. (P. Genrich, Propagande bouddhiste moderne, 1914.)