

COLLECTION "PRÉSENCE DU CATHOLICISME"



# ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME

Étude doctrinale et documentaire

## CERTITUDES ET HYPOTHÈSES

par

ALBERT MICHEL

Docteur en Théologie

Membre de l'Académie Pontificale de Saint Thomas d'Aquin

---

Lettre-Préface de S. Exc. Mgr A. GAUDEL,

Evêque de Fréjus et de Toulon

---

PARIS-VI<sup>e</sup>

LIBRAIRIE P. TÊQUI, ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

2<sup>e</sup> édition



<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2014.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.



# **ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME**

## DU MÊME AUTEUR

---

*Les Mystères de l'Au-Delà.* Téqui, éditeur.

*Les décrets du Concile de Trente*, dans la collection « *Histoires des Conciles* », tome X<sup>a</sup>. Letouzey, éditeur.

*Doctrine et Vie chrétienne.* Manuel d'instruction religieuse pour les écoles secondaires. Berche et Pagis, éditeur.

**IMPRIMATUR :**  
**Sancti Decodati, die 29<sup>a</sup> junii 1954.**  
**A. WÜRTH**  
*v. g.*

## AVANT-PROPOS

*Ce petit livre veut être avant tout un ouvrage de doctrine : on s'efforce d'y rappeler la pensée traditionnelle de l'Eglise sur le sort des enfants morts sans baptême. Cette pensée traditionnelle ne préjuge pas des exceptions miséricordieuses que Dieu, dans sa grande bonté pour les hommes, peut réaliser en marge des institutions positives du christianisme. C'est un axiome reçu en théologie qu'Il n'a pas attaché sa grâce aux sacrements. Mais, cela dit, il doit rester vrai que la voie normale inscrite dans l'Évangile et dans toute la tradition de l'Eglise ne s'accommode pas d'autres voies normales. Les moyens exceptionnels, s'ils existent, sont le secret de Dieu et les meilleurs raisonnements théologiques ne nous permettent pas de les ériger en systèmes.*

*Notre étude comporte deux parties. Dans la première, on établit la doctrine traditionnelle de l'Eglise sur le sort des enfants morts sans baptême et leur état dans les limbes. Tout en évitant de présenter comme vérité dogmatique ce qui n'est que doctrine commune, on a tenu cependant à marquer, à côté du dogme de la nécessité du baptême, le*



*fondement solide de l'enseignement concernant les limbes. La solution de diverses objections tirées principalement de l'Écriture, vient renforcer cette conclusion. — La seconde partie présente ensuite, en toute objectivité, quelques opinions plus ou moins en marge de la doctrine reçue. Elle renferme nombre d'indications historiques qu'on trouve difficilement rassemblées et qui éclaireront par les tâtonnements du passé certaines inquiétudes du présent. Notre intention n'est pas de faire de la controverse ou de la polémique : il a fallu cependant confronter certaines affirmations récentes avec les conclusions qu'on peut tirer des documents du Magistère et avec les principes formulés par S. Thomas d'Aquin. Le rôle de la foi dans la justification sacramentelle du baptême est particulièrement étudié; le mode d'action des sacrements pré-chrétiens permet de préciser certains aspects envisagés dans des thèses discutables. Aussi cette seconde partie est-elle intitulée : historique, documentaire et critique. Mais nous nous sommes efforcés de rester dans les limites d'observations et de remarques empreintes de compréhension et de bienveillance.*

*Ce qu'on devra retenir de ce petit livre, c'est qu'à côté de la doctrine reçue, il ne peut y avoir place que pour des hypothèses, consolantes peut-être, mais invérifiables (1).*

(1) La plupart de ces textes ont déjà paru dans l'*Ami du Clergé*. Ils sont reproduits ici avec la bienveillante autorisation de la direction de la revue. Voici, avant 1948, les références à ces textes : 1922, p. 725-56; 1923, p. 231-36; 405-13; 463; 1927, p. 652; 1928, p. 549-52; 1931, p. 497-512; 1935, p. 364-65; 386-87; 660-63; 725-26; 749; 1936, p. 80; 792-93; 1937, p. 312-14; 1938, p. 337-40; 657-62.

LETTRE-PRÉFACE  
de  
**Son Excellence Monseigneur GAUDEL**  
Evêque de Fréjus et Toulon

CHER MONSIEUR LE CURÉ,

J'ai lu votre manuscrit avec beaucoup d'intérêt : mon impression est excellente. Vous avez traité d'une façon complète, plus exhaustive qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, la question du sort des enfants morts sans baptême. Les premières lignes de l'*Avant-propos* posent parfaitement la question.

Dans la première partie, vous avez raison d'affirmer qu'il s'agit expressément des enfants dont les familles ont eu la possibilité de connaître la foi chrétienne, promulguant la nécessité de moyen relative du baptême pour le salut de tous les hommes sans exception, après la prédication de l'Évangile, connue d'eux. Vous dites justement qu'en promulguant la loi du

baptême : *qui crediderit et baptizatus fuerit*, le Sauveur parle pour ceux qui entendent son enseignement et sont invités à s'y conformer. Aussi, il me semble que dans l'Eglise primitive, on a surtout pensé aux adultes dans l'interprétation de ces paroles. En répondant à l'objection tirée de la volonté salvifique universelle, vous rencontrez la considération de Minges, affirmant la suffisance de la foi des parents là où le baptême des enfants est impossible, et vous apportez plus loin les raisons de critiquer cette opinion qu'on retrouve chez certains auteurs contemporains. Enfin, à propos du texte de *1 Cor.*, vii, 14, vous concluez nettement : « Quelle que soit l'interprétation à donner à la pensée de saint Paul, nous devons nous souvenir que la révélation n'est close qu'avec le dernier des écrits apostoliques. »

La position de l'Eglise relativement aux limbes, telle que l'a fixée Pie VI, n'est nullement exagérée. Vous délimitez avec soin certitudes et opinions, ainsi que la portée exacte de la condamnation : au fond, nous restons d'accord sur la position que j'avais prise à l'article *Limbes* du *Dictionnaire de théologie*.

La seconde partie, historique, critique et documentaire, complète heureusement non seulement l'exposé, mais la critique des opinions contemporaines. L'opinion de saint Bernard est intéressante et invite à réfléchir sur la lente promulga-

tion de l'Évangile. Je retiens que le concile de Trente n'a pas condamné Cajétan. L'exposé de la pensée du P. Hérís et de saint Thomas sur l'influence de la foi de l'Église et des parents m'a fort intéressé. Dans l'ancienne loi, les enfants qui mouraient avant la circoncision étaient sauvés par la foi de leurs parents exprimée par une prière : « Si l'on condamnait l'opinion de Cajétan, il s'ensuivrait que la foi seule était d'une efficacité plus grande chez les anciens que chez nous », remarque le P. Hérís. Vos réflexions sur la pensée de saint Thomas : Foi et sacrement, apportent un correctif à cette conclusion discutée. Toutefois, votre conclusion me plaît beaucoup par sa discrétion. Tout votre chapitre V est à relire avec attention.

Votre conclusion est très sage : tout en réservant les possibilités et les secrets de la bonté divine, il conviendrait plutôt de confesser notre *ignorance*. La page dernière : pensées et gestes de consolation, termine fort bien votre travail. Cette conclusion, en citant Bride et Journet, fera du bien aux âmes des parents éplorés et montrera que nos canonistes et théologiens sont loin d'adopter une attitude intransigeante devant la mort d'enfants appartenant à des familles chrétiennes.

A notre époque où la durée de l'humanité apparaît plus considérable dans la période anté-juive et chrétienne (4.000 ans de révélations

juive et chrétienne; 400.000 peut-être en une époque antérieure), vous avez eu raison d'indiquer discrètement le problème de *la loi de nature* et du salut des âmes en ces temps anciens. Peut-être eût-il fallu s'attarder à scruter, avec l'histoire des religions, les possibilités de salut qu'elles pouvaient offrir : non que ces religions fussent révélées comme la religion juive, mais parce qu'elles pouvaient être le moyen pour la grâce de pénétrer jusqu'aux âmes. On pourrait également élucider encore davantage l'idée de solidarité dans les moyens de salut à cette époque. Mais ces considérations laissent intactes les vérités que vous avez dégagées d'une façon plus complète et plus historique qu'on ne l'avait fait jusqu'ici.

Dans ce petit livre, on trouvera réunies toutes les questions concernant le salut des enfants, vues dans l'ensemble de l'histoire du salut et de la volonté salvifique de Dieu. Vous l'avez écrit avec la maturité qui apparaît dans *Les Mystères de l'Au-delà*, et dans vos articles si pleins de *l'Ami du Clergé*.

† Auguste GAUDEL  
*Evêque de Fréjus et Toulon.*

**PREMIÈRE PARTIE**  
(Spéculative)

**La Doctrine reçue dans l'Église**



## CHAPITRE PREMIER

### **Selon la loi chrétienne, promulguée dans l'Évangile, le baptême est nécessaire pour ouvrir aux enfants la porte du ciel**

Les premiers mots de notre affirmation montrent qu'il faut aujourd'hui faire abstraction des considérations émises par la théologie au sujet du sort des enfants qui, sous l'Ancienne Loi ou avant Jésus-Christ chez les non-Juifs ou peut-être même encore après Jésus-Christ, en raison d'une invincible ignorance de la loi chrétienne, ont trouvé ou peuvent encore trouver la régénération spirituelle dans les rites mosaïques ou le remède de nature. Il s'agit donc très expressément des enfants dont les familles ont la possibilité de connaître la loi chrétienne du baptême.

A leur sujet, on pourrait ainsi formuler la doctrine reçue dans l'Église : *Selon la loi ordinaire de la Providence, les enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison sont éternellement exclus de la vision béatifique.* En parlant de loi ordinaire, répétons-le, on réserve les possibilités exceptionnelles, dépendant d'une sorte de miracle que Dieu voudrait opérer en marge de l'ordre normal, possibilités qui échappent totalement à notre jugement humain; mais on ne saurait accorder



aucune probabilité à une hypothèse générale envisageant pour les enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison un moyen de salut autre que le baptême. On excepte évidemment le baptême de sang.

Cette exception mise à part, il faut confesser que Jésus-Christ a établi, *comme moyen unique et nécessaire de justification*, pour les enfants incapables de faire un acte de foi et d'amour, le sacrement de baptême.

### I. NOTIONS SUR LA NÉCESSITÉ DE MOYEN ET DE PRÉCEPTÉ

L'expression « moyen unique et nécessaire » nous oblige tout d'abord à préciser ce qu'il faut entendre par *nécessité de moyen*.

La *nécessité de précepte* est celle qui provient de l'obligation morale imposée par le législateur. Ainsi l'assistance à la messe du dimanche est nécessaire au salut de nécessité de précepte, c'est-à-dire à cause de l'obéissance due à l'Eglise qui nous impose ce devoir. D'où il suit évidemment : 1° que cette sorte de nécessité ne tombe que sur ceux qui sont capables d'obligation morale, comme les adultes, mais non les enfants sans raison ; 2° que toute excuse sérieuse, comme l'impossibilité d'accomplir le précepte ou l'ignorance non coupable de ce précepte, supprime l'obligation formelle et, par conséquent, la nécessité : ainsi une maladie grave qui empêche et excuse d'aller à la messe.

La *nécessité de moyen* est celle qui provient de la connexion intime entre le moyen à employer et la fin à obtenir. Ainsi, pour passer de France en Amérique, un bateau ou un avion est nécessaire de nécessité de moyen. D'où il suit aussi : 1° que cette nécessité s'impose à tous, aux enfants sans raison comme aux adultes ; 2° que l'ignorance, même non coupable, du moyen ou l'impossibilité de l'employer ne supprime pas la nécessité. Ainsi l'impossibilité de se procurer du vin de messe empêche absolument de célébrer le sacrifice de la messe. Il va de soi que lorsqu'il s'agit du salut de l'âme, la nécessité de moyen devient aussi nécessité de précepte, car Dieu, qui rend obligatoire le salut, nous commande évidemment d'employer le moyen nécessaire.

La *nécessité de moyen* peut être *absolue* ou *relative*. Elle est absolue si elle dépend de la nature même des choses, le moyen étant tellement nécessaire que sans lui la fin ne peut absolument pas être obtenue ; ainsi la nécessité de l'air pour vivre. Elle est relative lorsqu'elle dépend d'une

volonté positive qui l'a instituée et qui, par la suite, peut accepter, dans les cas d'impossibilité ou d'ignorance involontaire, d'autres moyens qui suppléent le moyen normalement prescrit. Ainsi, la possession de certains diplômes pour une carrière pourra être suppléée par des équivalences. (A.-A. GOUPIL, S.J. *Les sacrements*, Paris, 1926, t. I, p. 106.)

Pour l'obtention de la vie éternelle — laquelle consiste dans la participation à la vie de Dieu, connaissance, amour et possession — la vie de la foi et de la charité, la grâce sanctifiante a toujours été et sera toujours, de par la nature même des choses, le moyen absolument nécessaire. Seule, en effet, la grâce sanctifiante est cette participation de la vie divine qui nous met à même d'atteindre Dieu en lui-même, par la vision et par l'amour; elle est donc, pour obtenir la vie éternelle, nécessaire de nécessité de moyen absolue.

Mais c'est en vertu d'une institution positive surajoutée par Jésus-Christ que l'appartenance à l'Eglise catholique et, par conséquent, le baptême qui nous y fait entrer, sont devenus nécessaires de nécessité de moyen pour le salut. Cette nécessité n'est ici qu'une nécessité relative; elle ne change pas la nature des choses et n'a pu enlever, par conséquent, à la charité parfaite son pouvoir de justification. Mais l'institution positive du Christ fait que désormais, dans l'âme du non-baptisé, aucun acte d'amour parfait de Dieu ne pourra être produit sans qu'il renferme, d'une manière explicite ou au moins suivant les cas implicite, le désir de se conformer à la volonté divine en ce qui concerne le moyen du baptême.

Les actes de charité et de contribution ne constituent une disposition parfaite à l'infusion de la grâce justificante, qu'autant qu'ils renferment le désir du sacrement et mettent ainsi l'homme dans une relation au moins spirituelle avec le sacrement de baptême. Ainsi, là même où le sacrement de baptême ne peut pas être effectivement reçu, il n'en demeure pas moins que le baptême est nécessaire au salut. (N. GIR, *Les sacrements*, tr. fr., 1897, t. I, p. 128.)

C'est donc dans ce sens de nécessité de moyen relative que l'on affirme *la nécessité du baptême pour le salut de tous les hommes sans exception, après la prédication de l'Évangile.*

## II. ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE

1. **Affirmations scripturaires.** — a) La nécessité du baptême est révélée par Notre-Seigneur lui-même, dans son entretien avec Nicodème : « *En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît d'en haut, ne peut voir le royaume de Dieu... Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume des cieux.* » (JEAN, III, 3, 5). Cette nouvelle naissance « de l'eau et de l'Esprit » est, de toute évidence, le baptême. L'affirmation du Sauveur est générale et sans restriction. C'est comme s'il disait : « Si quelqu'un n'est pas baptisé, il est exclu de la participation au royaume de Dieu. » Le royaume de Dieu (ou des cieux), dans l'Évangile, désigne toujours l'Église, tantôt sous la forme militante ici-bas, tantôt sous la forme triomphante au ciel, et quelquefois l'une et l'autre en même temps. Dans ce passage, la parole de Jésus possède toute l'extension possible; elle signifie que le baptême est nécessaire pour entrer, non seulement dans la société des chrétiens sur la terre, mais aussi dans la société des élus au ciel. Et, dans ce même entretien avec Nicodème, Jésus en donne la raison : c'est que, par le baptême, l'homme jusque-là charnel, reçoit une vie spirituelle : « *Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : il faut que vous naissiez d'en haut.* » (JEAN, III, 6-7).

b) Cet enseignement du Christ est renforcé par d'autres affirmations : « *Allez dans le monde entier, dit Jésus à ses apôtres après sa résurrection, prêchez l'Évangile à tout le monde. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera damné.* » (MARC, XVI, 15-16). Paroles qu'appuie le précepte relaté par saint Matthieu : « *Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Enseignez-leur à garder tous mes commandements. Pour moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde.* » (XXVIII, 19-20). L'ordre est formel : il vaut pour tous les temps et tous les lieux tant que durera l'Église, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde.

Et les Apôtres sont convaincus de cette nécessité du baptême, puisque saint Paul n'hésite pas à écrire à son disciple Tite : « *Lorsque la bonté et l'amour des hommes de notre Sauveur Dieu furent manifestés, ce n'est pas par les œuvres dans la justice que nous avons faites, mais selon sa miséricorde, qu'il nous a sauvés par un bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous richement par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers selon l'espérance d'une vie éternelle.* » (III, 4-7).

Certains auteurs toutefois, le P. Christian Pesch en particulier, n'osent pas affirmer que le texte seul des paroles de Jésus-Christ à Nicodème permette de conclure à une nécessité de moyen plutôt qu'à une nécessité de précepte (*Prælect. dogmat.*, t. VI, n. 410). Du moins l'interprétation qu'en plusieurs définitions conciliaires l'Eglise a donnée de JEAN, III, 5, suffit à fixer, pour le catholique, ce point de doctrine, peut-être discutable exégétiquement. Il s'agit incontestablement, on le verra bientôt, d'une nécessité non seulement de précepte, mais encore de moyen.

2. **L'objection de Klee.** — Avant de rappeler cette interprétation officielle de l'Eglise, il est nécessaire de dissiper une objection, jadis formulée par H. Klee (*Katholische Dogmatik*, Mayence, 1835, III, 121-122). On a dit plus haut que la parole du Christ à Nicodème a toute l'extension possible et qu'elle implique la nécessité du baptême pour entrer dans la société des chrétiens et dans celle des élus. Klee émet un doute sur l'extension rigoureuse de ce texte aux enfants. Si une telle extension devait être faite, dit-il,

il faudrait interpréter aussi rigoureusement Hebr., XI, 6 : « *Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu* » ; et Marc, XVI, 16 : « *Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera damné* » ; et alors, on devrait refuser la complaisance divine et le royaume de Dieu aux enfants, incapables de foi actuelle. De même on devrait prendre en un sens absolu Jean, vi, 53 : « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous.* » C'est ainsi d'ailleurs que

l'avait compris saint Augustin. Par conséquent, aux enfants qui, à l'époque actuelle, ne reçoivent pas l'eucharistie (avant l'âge de raison), on devrait refuser l'espérance de la vie éternelle.

La réponse à cette difficulté (qu'on retrouve chez plusieurs auteurs contemporains) est simple. Ce serait étrangement fausser la perspective dans laquelle est affirmée, soit par Jésus-Christ, soit par l'auteur de l'épître aux Hébreux, la nécessité de la foi pour le salut, que d'insister sur la foi *actuelle* que semblent exiger les textes, afin de pouvoir exclure logiquement du salut les enfants encore incapables d'un tel acte de foi. Dans sa perspective immédiate — et cette perspective s'applique également à JEAN, III, 3-5 et VI, 53 — le Sauveur parle pour ceux qui entendent son enseignement et vont être mis en demeure de s'y conformer. Il s'agit pour eux de prendre position : ou bien l'acceptation du nouvel ordre de choses, et alors c'est le baptême, l'eucharistie, tout l'ordre de la foi; ou bien le refus d'y entrer, et alors c'est la damnation.

L'antithèse, dit excellemment le P. Lagrange, est dans l'acceptation par la foi ou dans le refus de l'Évangile. Il faut le prendre avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire avec des œuvres conformes à la foi. (Mais) ce serait trop insister sur le sens strict que de refuser le baptême aux enfants sous prétexte qu'ils n'ont pas encore la foi. (*Évangile selon S. Marc*, Paris, 1920, p. 423.)

En dehors de la perspective immédiate, les paroles relatées plus haut ne s'appliqueront dans l'avenir aux individus que conformément à la nature des choses. Le baptême sera conféré aux enfants, incapables encore de faire un acte de foi, mais déjà capables de recevoir, avec la grâce baptismale, la vertu de foi, et ainsi se vérifiera pour eux, conformément aux conditions de leur nature, la vérité des paroles de Jésus-Christ : par le baptême, par la foi habituelle, ils plairont à Dieu et recevront sa grâce. Mais les adultes, capables de faire un acte libre d'adhésion à la prédication de l'Évangile, devront se disposer à la régénération par une foi actuelle : à eux s'appliquera plus strictement MARC, XVI, 16.

Quant à l'Eucharistie, les chrétiens appelés au royaume devront s'en nourrir; c'est un précepte formel que leur impose le Christ. Mais Jésus n'avait pas à descendre dans les précisions de nécessité de moyen ou de précepte, ni dans les distinctions des moyens propres à chaque catégorie de personnes. Ce devait être le rôle de l'Eglise d'exposer et d'adapter l'enseignement du Maître conformément aux exigences des situations différentes. Saint Augustin qui, contre les Pélagiens, a apporté le texte de saint Jean (vi, 53) pour prouver, par la nécessité de l'Eucharistie, la nécessité du baptême, sait parfaitement lui-même que la nécessité de l'eucharistie n'est pas la même que celle du baptême :

Le baptême est requis pour commencer la vie spirituelle; mais il contient le vœu au moins implicite de l'eucharistie, comme l'exige la foi de l'Eglise, en laquelle est baptisé l'enfant. L'eucharistie est requise ou en réalité ou simplement en vœu, selon la distribution qu'en accorde la discipline de l'Eglise; elle est requise, non pour commencer, mais pour accroître la vie spirituelle. Or, par le baptême, l'homme est incorporé au Christ; mais appartenir au corps mystique du Christ, c'est l'effet propre de l'eucharistie et cette grâce de l'appartenance au corps du Christ est accrue régulièrement dans la réception de l'eucharistie; mais, accidentellement, elle peut se produire sans que le sacrement soit reçu effectivement. Et il en est ainsi, en fait, dans le baptême des enfants, puisque, de sa nature, le baptême est ordonné à l'eucharistie. Saint Augustin enseigne toute cette doctrine. Il faut donc nier qu'il fonde absolument la nécessité du baptême sur celle de l'eucharistie. Toutefois, accidentellement, le baptême en désir peut suppléer le baptême en fait, tout comme l'eucharistie en désir peut suppléer l'eucharistie reçue en fait : et saint Augustin connaît parfaitement cette doctrine. (A. D'ALÈS, *De baptismo et confirmatione*, Paris, 1927, p. 140.)

### III. L'ENSEIGNEMENT DU MAGISTÈRE

L'Eglise, interprète de la pensée du Christ, n'a pas failli à son devoir. A maintes reprises, elle a expliqué la doctrine de la nécessité du baptême dans le sens d'une nécessité de moyen relative, le sacrement de baptême pouvant être suppléé, chez les adultes, par le baptême de désir.

1. **Les premiers siècles** (des origines au IV<sup>e</sup> siècle). — Ce sentiment de l'Église se traduit tout d'abord :

a) Dans l'enseignement des Pères : dès les premiers siècles,

les Pères considèrent le baptême comme absolument nécessaire. Car, pour être sauvé, il faut monter de l'eau (baptismale), dit Hermas (*Simil.*, IX, 16). Impossible sans le baptême de recevoir la rémission de ses péchés, dit Origène (*De exhortatione marty.*, 30). S. Irénée avait déjà écrit du Christ : « Il est venu par lui-même sauver tous, tous ceux qui par lui renaissent en Dieu, enfants en bas âge, tout petits, adolescents, jeunes gens et vieillards » (*Haer.*, I, 22, n. 4). Tertullien enseigne *ex professo* la nécessité du baptême contre les caïnites et les quintilliens (*De bapt.*, 12) : personne ne peut être sauvé sans le baptême. Le précepte : *Allez, enseignez, baptisant...* marque la loi du baptême; la parole : *Si quelqu'un ne renait de l'eau...* (JEAN, III, 5) en marque la nécessité (*De bapt.*, 15). Au III<sup>e</sup> siècle, S. Cyprien, Firmilien et leurs partisans ne crurent devoir procéder au baptême de ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie que parce qu'ils étaient convaincus de la nécessité de ce sacrement. C'est même cette conviction qui pousse plus tard les donatistes à conférer leur baptême aux catholiques qui venaient à eux. S. Ambroise enseigne que, sans le baptême, le catéchumène a beau avoir la foi, il ne reçoit pas la rémission de ses péchés, ni les grâces spirituelles (*De myst.*, IV, 20), et n'entrera pas dans le royaume des cieux (*De Abraham*, II, 79). Et Gennade écrit : « Nous croyons que seuls les baptisés possèdent le chemin du salut » (*Eccles. dogm.*, LXXIV). C'est déjà, moins les termes, toute la théologie du baptême, nécessaire non seulement de nécessité de précepte, mais encore de nécessité de moyen. (G. BAREILLE, *Baptême d'après les Pères grecs et latins*, D.T.C., II, 208-209).

b) Déjà, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, le pape saint Sirice intervient pour rappeler avec insistance qu'il faut conférer d'urgence le baptême, même en dehors des temps prévus, aux enfants et aux adultes non baptisés qui se trouveraient en danger de mort, « de crainte qu'il n'arrive grand dommage à nos âmes, si, refusant l'eau salutaire à ceux qui le désirent, ceux qui quittent ce monde ne viennent à perdre le royaume et la vie » : il ne faut pas leur refuser cet *unique* secours réclamé par leur foi (Epist. *ad Himerium*, 10 févr. 385). On retrouve la même description formulée par saint Léon le Grand aux évêques de Sicile (Epist., XVI, n. 3), aux

évêques de Campanie (Epist., CLXVIII, n. 1). Mais le pape Gélase I<sup>er</sup>, dans sa lettre *Concessa vobis* au clergé et au peuple de Tarente emploie, sur le même sujet, une formule très expressive quant à la nécessité du baptême pour la vie éternelle : « Devant un péril de mort imminent, il faut apporter (aux mourants) le secours de ce remède, de peur qu'ils ne périssent pour l'éternité. » Bien plus, rappelant au sujet des petits enfants les erreurs de Pélage, il écrit à l'évêque du Picenum : « leur refusant le baptême, ces hérétiques les placent nécessairement à gauche du juge, la régénération du saint baptême pouvant seule les transférer à la droite ». (Epist., VII).

2. **Controverses pélagiennes.** — a) Dès le *début du v<sup>e</sup> siècle*, les controverses pélagiennes mirent en relief la pensée de l'Eglise. Au synode de Diospolis (415), les évêques d'Orient reprochèrent à Pélage d'enseigner que « les enfants, même non baptisés, peuvent obtenir la vie éternelle » (saint AUGUSTIN, Epist., CLXXXVI, n. 32). Même reproche en Occident : « Ils (les Pélagiens) nient que les enfants doivent être baptisés pour leur salut, qui est donné par le Christ Sauveur, promettant que même non baptisés ils auront la vie éternelle : doctrine mortelle, qui les fait périr éternellement! » (*Id.*). Aussi le grand concile de *Carthage* (416) condamne-t-il sévèrement ceux qui nient la nécessité du baptême pour les petits enfants :

Can. 2. — Quiconque dit qu'il n'est pas nécessaire de baptiser les nouveau-nés, ou qu'on les baptise sans doute pour la rémission des péchés, mais que du péché originel d'Adam, ils n'apportent rien qui doive être lavé par le bain de la régénération, en sorte que, pour eux, la formule du baptême « pour la rémission des péchés » n'a qu'un sens impropre : qu'il soit anathème. — Car les paroles de l'Apôtre : « *Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi est-il passé dans tous les hommes, qui ont tous péché en lui* » (Rom., v, 12), ces paroles ne peuvent s'entendre que de la même manière dont les a toujours entendues l'Eglise catholique partout répandue. C'est bien à cause de cette règle de foi que les petits enfants mêmes, lesquels n'ont pu commettre aucune faute personnelle, sont en toute vérité baptisés pour la



rémission des péchés, afin que la régénération purifie en eux ce que la génération leur a fait contracter.

Can 3. — De même si quelqu'un dit que les paroles du Seigneur : « *Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père* » (JEAN, XIV, 2) doivent s'entendre en ce sens qu'il existe dans le royaume des cieux ou ailleurs un lieu intermédiaire où les enfants morts sans baptême vivent heureux, tandis que sans le baptême ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, c'est-à-dire dans la vie éternelle, qu'il soit anathème. Car le Seigneur a dit : « *Quiconque ne renait de l'eau et de l'Esprit n'entrera point dans le royaume des cieux* » (JEAN, III, 5). Dès lors quel catholique hésiterait à dire cohéritier du démon celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ? Celui qui ne sera pas à droite de celui-ci sera inévitablement à sa gauche (1).

b) Est-il besoin de rappeler les termes par lesquels *Innocent I<sup>er</sup>* approuve les décisions des évêques africains? « Ces hérétiques (pélagiens), nous assure votre fraternité, enseignent que les petits enfants, sans la grâce du baptême, peuvent être mis en possession des récompenses de la vie éternelle, ce qui est insensé » (*perfatuum est*) (Epist., CLXXXII, 5). Et le pape *Zosime*, en approuvant le concile de Carthage dans sa célèbre *Tractoria*, déclare formellement qu' « absolument aucun de ceux qui sont nés, avant d'être libérés par le baptême, ne doit être tenu indemne du péché » (MIGNE, P.L., XII, 693).

(1) Ce canon a besoin d'une explication : « Le concile vise (ici) l'existence d'un lieu intermédiaire, tel que le rêvent les pélagiens. L'affirmation pélagienne impliquait équivalamment la négation de la culpé, tout au moins celle de la peine due au péché originel chez les enfants... Elle impliquait l'entrée temporaire pour les enfants dans le paradis du bon larron, en attendant le royaume des cieux et la résurrection... Ne pas exclure du ciel les enfants morts sans baptême, affirmer que le baptême n'est pas nécessaire pour arriver au royaume des cieux, voilà ce qui va contre la foi, ce que S. Augustin et le concile condamnent quand ils rejettent l'affirmation pélagienne sur un lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel. Le concile... établit, il est vrai, une association entre le démon et les enfants morts sans baptême. Il les place à gauche... Mais il ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleurs. A tout prendre, ce texte peut se concilier avec l'affirmation de l'existence des limbes. Celui qui croit à cette existence, reconnaît que l'enfant est exclu de l'héritage du Christ, par le fait qu'il n'est point à droite parmi les élus du Christ et qu'il reste à gauche d'une certaine façon sous l'empire du démon. » (Mgr A. GAUDEL, art. *Limbes*, D.T.C., IX, 763-764.)

A la fin du vi<sup>e</sup> siècle, *saint Grégoire le Grand*, dans sa lettre *Dilectionis tuæ* à Secundinus (599) affirme comme « une vérité très certaine que si l'homme ne renaît pas par la grâce du saint baptême, son âme demeure prisonnière des liens du péché originel » (CAVALLERA, *Thesaurus*, n. 1050).

3. **Décision d'Innocent III.** — Il faut nous arrêter plus longuement à la doctrine d'Innocent III, qui prélude aux déclarations des conciles postérieurs. Dans sa célèbre lettre à Ymbert, archevêque d'Arles (1201), Innocent réfute ceux qui s'autorisent de MARC, XVI, 16, pour déclarer que les enfants, incapables de foi actuelle, sont aussi inaptes à recevoir le baptême. Le pape réplique que « la parole évangélique *Nisi quis renatus fuerit...* promulgue indistinctement la nécessité du baptême. Dans sa généralité, elle n'exclut ni le sexe ni l'âge. Il ne faut pas que les petits enfants périssent, eux qui, chaque jour, meurent en si grand nombre. Aussi Dieu, qui veut que personne ne périsse, leur a-t-il procuré un remède en vue du salut ». Et le pontife d'expliquer pourquoi la foi actuelle est demandée aux adultes et non aux enfants :

Ici nous disons qu'il faut distinguer un double péché, savoir le péché originel et le péché actuel. Le péché originel est contracté sans la participation de notre consentement; le péché actuel ne peut être commis qu'avec ce consentement. Et donc le péché originel, contracté sans consentement, est remis sans consentement par la seule vertu du sacrement; mais le péché actuel qui ne peut être commis que par le consentement de notre volonté ne peut être pardonné sans ce consentement... De plus, *la peine du péché originel est la privation de la vue de Dieu*; la peine du péché actuel est le supplice de l'enfer éternel. (CAVALLERA, *Thesaurus*, 1064, 1066, *passim*.)

Dans la « profession de foi » imposée aux Vaudois (1208), le même Innocent III approuve le baptême conféré aux enfants, lesquels, s'ils viennent à mourir après avoir reçu le baptême et avant de commettre des péchés personnels sont sauvés (D.-B., 424).

4. **Les conciles.** — a) *Vienne*. Ces textes manifestent

clairement la pensée de l'Eglise. Le concile de Vienne (1312) est très explicite :

Il n'y a qu'un baptême, unique pour régénérer tous les baptisés dans le Christ, tout comme il n'y a qu'un Dieu et qu'une seule foi (EPH., IV, 5). Telle est la foi qui s'impose à tous, et nous devons croire que ce baptême, célébré dans l'eau, est le remède parfait tant pour les adultes que pour les petits enfants, en vue de leur salut (D.-B., 482).

b) *Florence*. Au concile de Florence (1439), Eugène IV rappelle brièvement aux Arméniens que « par le baptême nous renaissions spirituellement » (D.-B., 695); que

le baptême est la porte de la vie surnaturelle; par lui, en effet, nous devenons membres du Christ et sommes introduits dans le corps de l'Eglise. Et, parce que par le premier homme la mort a étendu son règne sur tous, nous ne pouvons entrer dans le royaume des cieux, dit la souveraine Vérité, (JEAN, III, 3-5) qu'à la condition de renaître de l'eau et de l'Esprit... L'effet de ce sacrement est la rémission de toute faute, originelle et actuelle, et de toute peine due pour le péché lui-même... Les baptisés qui meurent avant de commettre une autre faute parviennent immédiatement au royaume des cieux et à la vision de Dieu (D.-B., 696).

Le décret pour les Jacobites, promulgué au même concile, s'exprime ainsi :

Quant aux enfants en péril de mort, cas fréquemment possible, comme il n'y a point d'autres remèdes pour leur venir en aide que le sacrement de baptême..., la Sainte Eglise romaine avertit de ne pas différer le saint baptême...; mais on doit le conférer aussitôt que cela se peut commodément... (D.-B., 712).

c) *Trente*. Toute cette doctrine est extrêmement claire, et il fallut l'audace des novateurs protestants pour obliger l'Eglise à la formuler en termes plus expressifs encore et surtout plus directement opposés aux erreurs nouvelles. L'enseignement du concile de Trente sur la nécessité du baptême se retrouve dans : la session v, sur le péché originel (17 juin 1546); la session vi, sur la justification (13 janvier 1547); la session vii, sur les sacrements et le sacrement de baptême (3 mai 1547).

Nous n'en relèverons ici que les traits se rapportant expressément à notre sujet.

a) *Du péché originel.* — Can. 3. Le concile y rappelle que le péché d'Adam, qui se trouve en chacun de nous, ne peut être enlevé que par le mérite de l'unique médiateur Jésus-Christ; et il ajoute : « Si quelqu'un nie que ce mérite du Christ-Jésus soit appliqué tant aux adultes qu'aux enfants par le sacrement de baptême convenablement conféré selon la forme de l'Eglise, qu'il soit anathème. »

Can. 4. « Si quelqu'un nie que les enfants nouveau-nés doivent être baptisés même s'ils sont nés de parents baptisés (1), si quelqu'un, tout en avouant que ces enfants sont baptisés pour obtenir la rémission des péchés, déclare qu'ils n'ont rien contracté de la faute originelle d'Adam qui doit être expié dans le bain de la régénération afin qu'ils puissent obtenir la vie éternelle, d'où il s'ensuivrait qu'appliquée à ces enfants la forme du baptême institué pour la rémission des péchés ne se vérifierait pas, mais serait fausse, qu'il soit anathème... Les petits enfants qui n'ont pu commettre aucune faute personnelle sont véritablement baptisés pour obtenir la rémission des péchés, afin que ce qu'ils ont contracté par la génération soit lavé en eux par une régénération. Car quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »

b) *De la justification.* — Le ch. III déclare que « de même que les hommes naissent coupables parce qu'ils naissent d'Adam..., de même si les hommes ne renaissent pas dans le Christ, ils ne seraient jamais justifiés ». Le ch. IV, faisant allusion à l'épître aux Colossiens, I, 43, ajoute : « Ces paroles laissent voir que la justification de l'impie consiste dans le passage de l'état dans lequel l'homme naît enfant du premier Adam en l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu (Romains, VIII, 15) par le second Adam, Jésus-Christ, Notre Sauveur. Et ce passage, depuis la promulgation de l'Évangile, ne peut se faire que si on recourt à l'eau qui régénère ou si on a le désir de le faire. Il est écrit en effet : *Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (D.-B., 795, 796).

c) *Du baptême.* — La nécessité du baptême est affirmée par le canon 5 : « Si quelqu'un dit que le baptême est d'un usage libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut, qu'il soit anathème. » L'incise explicative donne au canon toute sa portée dogmatique. Les canons 13 et 14 réfutent la prétention de ceux qui font reposer l'efficacité du baptême sur la foi actuelle du baptisé et déclarent en conséquence

(1) Allusion à I Cor., VII, 14, où les enfants des chrétiens sont déclarés par l'Apôtre « saints ». On verra plus loin comment ce passage, d'une exégèse difficile, doit être compris en fonction du dogme de la nécessité du baptême.

qu'il faut ou rebaptiser les enfants parvenus à l'âge du discernement ou ne les baptiser qu'à cet âge; et qu'on doit, en tout cas, leur demander de ratifier personnellement les promesses faites en leur nom, l'Eglise n'ayant aucun pouvoir sur eux s'ils refusent (D.-B., 861, 869, 870).

Nous avons entendu le concile promulguer officiellement que le passage de l'état de péché à l'état de justification peut se faire, à défaut du baptême d'eau, par le baptême de désir. Cette doctrine est traditionnelle dans l'Eglise et les Pères des premiers siècles l'ont eux-mêmes explicitement professée. Notons seulement que le baptême de désir, c'est-à-dire la justification extrasacramentelle pour le non-baptisé, comporte un certain nombre d'actes qui impliquent l'âge et les facultés de discernement. Le concile de Trente l'enseigne *ex professo* dans le chapitre vi *De justificatione*:

« Ils se disposent à la justification en ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu; qu'ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celles-ci surtout que l'impie est justifié par la grâce de Dieu au moyen de la rédemption qui est dans le Christ-Jésus; que, se reconnaissant pécheurs, de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement, ils en viennent à considérer la miséricorde de Dieu et s'élèvent à l'espérance, ont confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ et commencent à l'aimer comme source de toute justice; que, par conséquent, ils se retournent contre leurs péchés dans un sentiment de haine et de détestation, c'est-à-dire par cette pénitence qu'il faut faire avant le baptême; qu'ils se proposent enfin de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins ». Et le canon montre bien, lui aussi, qu'un mouvement de la volonté libre est requis, comme préparation et disposition à cette justification : « Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la foi seule, de telle sorte qu'on entende par là que rien d'autre n'est requis pour coopérer à la grâce en vue d'obtenir la justification, et qu'il n'est aucunement nécessaire qu'il se prépare et se dispose par un mouvement de sa propre volonté, qu'il soit anathème » (D.-B., 798, 819).

Ces textes, qui visent la justification en général et s'appliquent avec plus de rigueur encore à la justification extrasacramentelle du non-baptisé, montrent en toute évidence que la justification en dehors du baptême

est radicalement impossible, selon les voies ordinaires de la Providence, aux enfants encore privés de l'usage de la raison.

**5. Conclusion.** — La conclusion s'impose : *il est normalement impossible, d'après l'enseignement de l'Église catholique, aux enfants morts sans baptême avant l'usage de la raison, d'aller au ciel et d'y jouir de la vision béatifique.*

Nous avons montré combien cet enseignement est ferme et explicite. Nous le constaterons ultérieurement encore en exposant la doctrine des Limbes. Il sera utile de rappeler finalement qu'au concile du Vatican, le schéma de la *Constitution dogmatique sur la doctrine catholique*, préparé par les théologiens du concile, affirmait nettement que ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés pour toujours de la vision béatifique. Encore que cette affirmation n'ait pu recevoir la sanction authentique d'une décision conciliaire, elle marque cependant la pensée autorisée dans l'Église. Il est donc indubitable que la doctrine catholique impliquée dans le dogme de la nécessité du baptême pour la rémission du péché originel est que les enfants morts sans baptême ne peuvent jouir de la vision béatifique. Si cette conclusion n'est *peut-être pas* encore un dogme de foi, parce qu'elle n'a pas été proposée directement comme dogme par le magistère de l'Église, elle est tout au moins une vérité proche de la foi, susceptible de définition dogmatique. Il est bon cependant, à ce sujet, de souligner une affirmation doctrinale du concile provincial de Cologne de 1860 : « Les adultes, qui ne peuvent recevoir en fait le baptême, peuvent cependant être sauvés par le désir qu'ils en ont. Mais les enfants, incapables d'avoir ce désir, sont exclus du royaume céleste, c'est-à-dire de la béatitude, s'ils meurent sans avoir été régénérés par le baptême : *la foi l'enseigne.* » (Tit. VIII, c. 30, *De baptismo*; *Collectio lacensis*, v, 320.)



## CHAPITRE II

### **Une grande objection théologique : la volonté salvifique universelle**

Il est entendu que cette doctrine catholique effarouchera ceux qui font de la théologie avec le seul sentiment. Comment convaincre des contradicteurs de cette espèce? Le sentimentalisme est inaccessible au raisonnement théologique. Toutefois il faut loyalement reconnaître que des théologiens de valeur ont trouvé et trouvent encore, à la thèse que nous estimons être la vérité, une objection sérieuse dans la théologie elle-même. C'est cette objection qu'il s'agit maintenant, avant de pousser plus loin notre exposé, de discuter et de résoudre.

#### I. L'OBJECTION : LA VOLONTÉ SALVIFIQUE UNIVERSELLE

1. Klee. — Cette objection a été formulée tout d'abord par H. Klee en ces termes :

Nous devons nier toute base scripturaire et traditionnelle et toute valeur dogmatique à l'opinion qui professe que les



enfants morts sans baptême sont damnés et, en affirmant que les enfants morts sans baptême peuvent parvenir au salut par le baptême de désir, nous croyons ne pas aller contre l'esprit de l'Eglise, mais au contraire nous conformer totalement à cet esprit.

Cette conclusion, ce semble, résulte de l'axiome : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1<sup>re</sup> épître à Timothée, II, 4). Si l'on ne peut rien objecter à l'universalisme de cette assertion scripturaire; s'il faut reconnaître aux enfants une nature humaine véritable, une véritable destinée humaine, on devra conclure que, selon la bienveillante volonté de Dieu, ces enfants *doivent*, eux aussi, arriver à le connaître et à être sauvés, et que, le devant, ils le *peuvent*, et qu'ainsi, le baptême extérieur et ordinaire d'eau leur faisant défaut, Dieu leur doit procurer la possibilité d'un baptême spirituel extraordinaire en vue de leur réception dans la communion et le salut du Christ (*Katholische Dogmatik*, III, 120).

Klee reconnaît d'ailleurs que de nombreux théologiens et de conciles *particuliers* sont opposés à son sentiment (p. 119). Seul le concile de Florence paraît lui apporter une contradiction embarrassante; il résout la difficulté en alléguant que ce concile « n'avait pas l'intention de définir quelque chose touchant la destinée des enfants morts sans baptême. Il voulait seulement déclarer que les saints et les purifiés auraient part à la vision béatifique immédiatement et pas seulement à la fin du monde » (p. 122).

En se reportant aux textes cités plus haut, on peut constater que cette interprétation ne correspond guère à leur sens obvie.

2. **Schell.** — Schell insiste pareillement sur la volonté salvifique universelle qui s'affirme tout spécialement à l'égard des enfants. A l'opinion qui exclut tous les enfants morts sans baptême de la vision béatifique s'opposent, dit-il,

la vérité biblique que le *Logos incarnatus* éclaire tout homme venant en ce monde (par un moyen de salut *ex opere operato* ou *ex opere operantis*) et, en outre, la vérité dogmatique de l'œuvre rédemptrice et de la sollicitude divine à offrir aux hommes une grâce vraiment suffisante. Enfin, la parole du Christ déclare que les enfants sont les plus aptes au royaume de Dieu, car les adultes même justes, doivent devenir des enfants (pour entrer dans ce royaume); et c'est pour y

arriver qu'une renaissance leur est nécessaire (MATTHIEU, XVIII, 3; XIX, 14; LUC, XVIII, 17; JEAN, III, 3). Le Christ déclare expressément : « Ce n'est pas la volonté de votre Père qui est aux cieux, que l'un de ces petits se perde » (MATTHIEU, XVIII, 14) (*Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, III, 473-474).

Schell n'ignore pas les objections qu'on peut faire à sa théorie au nom des déclarations conciliaires touchant la peine du péché originel. Voici comment il y répond : « La déclaration d'Innocent III, celle du II<sup>e</sup> concile de Lyon, et du concile de Florence... ne prouvent pas que les enfants non baptisés demeurent de fait infectés du péché originel. Cette définition est purement objective et, comme telle, suffisamment précieuse. Au péché originel correspond la damnation, la *pœna damni*, la perte de la vision de Dieu. La condamnation de la 23<sup>e</sup> proposition du synode de Pistoie n'en dit pas plus. » (p. 474).

3. **Minges.** — A ces raisons tirées de l'universalité de la rédemption et de la volonté salvifique universelle, s'exerçant particulièrement à l'égard des enfants, un théologien estimable de l'ordre franciscain, le P. Parthémus Minges, a ajouté quelques considérations secondaires tirées : 1<sup>o</sup> de l'infinie miséricorde de Dieu et du prix infini des mérites et du sang du Sauveur; 2<sup>o</sup> du plus grand honneur et de la plus grande gloire de Dieu procurée par des âmes d'enfants, glorifiées dans l'état surnaturel et non plus confinées dans une connaissance naturelle de Dieu dans les Limbes; 3<sup>o</sup> du nombre immense d'enfants qui seraient ainsi privés du bonheur céleste et qui rendraient gloire à Dieu s'ils pouvaient être sauvés; 4<sup>o</sup> de l'intercession des justes en leur faveur. Ces raisons secondaires ne font que confirmer les « exigences » de la volonté salvifique universelle.

Mais la quatrième considération du P. Minges accède à la raison apportée par Cajétan — et que nous retrouverons plus tard : la foi des parents ne suffit-elle pas à obtenir de Dieu la sanctification de leurs enfants mourant sans baptême, si toutefois l'absence du sacrement n'est point un effet de la négligence coupable des parents? Saint Paul n'a-t-il pas écrit une phrase signi-

ficative à cet égard : « *Le mari incroyant est sanctifié par la femme, et la femme incroyante est sanctifiée dans le frère [le mari fidèle]; autrement, vos enfants seraient impurs tandis qu'ils sont saints.* » (I, Corinthiens, VII, 14)? Si les enfants sont sanctifiés du seul fait qu'ils sont issus de parents chrétiens, ne trouve-t-on pas ici un fondement nouveau et une raison nouvelle de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, tout au moins en faveur des enfants de chrétiens, grâce à l'influence des parents?

Nous retrouverons plus loin, chez des auteurs contemporains, des arguments analogues basés sur l'influence du corps mystique.

## II. RÉPONSE A L'OBJECTION GÉNÉRALE DE LA VOLONTÉ SALVIFIQUE UNIVERSELLE

L'objectivité tirée de la volonté salvifique et de la rédemption universelles, devenue plus pressante au sujet des enfants eux-mêmes en raison des paroles bienveillantes prononcées par Jésus à leur égard, peut faire au premier abord une impression profonde. En réalité, quand on connaît bien les principes relatifs à l'universalité de la rédemption et à la volonté salvifique de Dieu, l'objection apparaît bien vite assez superficielle.

**1. Doctrine du concile de Trente.** — Tout d'abord, s'il fallait appliquer sans discernement à tous le principe de l'universalité de la rédemption et de la volonté salvifique de Dieu, personne ne serait damné. Le concile de Trente nous met en garde contre une telle conception et rappelle quel obstacle fut apporté au salut des hommes par le péché originel :

Bien qu'il soit mort pour tous (II<sup>e</sup> aux Corinthiens, v, 15), tous néanmoins ne reçoivent pas le bénéfice de sa mort, mais ceux-là seuls auxquels le mérite de la passion est communiquée. Car, en effet, de même que les hommes ne naîtraient pas injustes et coupables, s'ils ne naissaient engendrés de la race d'Adam, puisque c'est en raison de

cette propagation par Adam qu'ils contractent dès leur conception, leur propre injustice; de même s'ils ne renaissent en Jésus-Christ, jamais ils ne seraient justifiés, puisque c'est par cette renaissance que la grâce qui les justifie, leur est accordée par le mérite de sa passion. (Session VI, c. 3; D.-B., 795.)

Il ne faut donc jamais perdre de vue l'influence néfaste exercée par le péché originel sur la destinée éternelle des enfants. C'est dans cette perspective qu'il faut raisonner de la volonté salvifique universelle de Dieu.

2. **Volonté antécédente et conséquente.** — Ici encore, le rappel de quelques principes est indispensable. On distingue en Dieu — selon notre façon de concevoir — une volonté *antécédente* et une volonté *conséquente*. La distinction a été formulée jadis, précisément à l'occasion du texte de la 1<sup>o</sup> épître à Timothée (II, 4) : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, par saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, II, c. 29). Et c'est en s'appuyant sur l'autorité de ce Père que saint Thomas expose la doctrine théologique de la volonté salvifique universelle :

Selon saint Jean Damascène, la parole apostolique s'entend de la volonté antécédente de Dieu, non de sa volonté conséquente. Et certes cette distinction ne concerne point la volonté divine elle-même, en laquelle il n'y a ni avant ni après; mais elle se prend du côté des choses que Dieu veut. Et, pour la comprendre, il faut se souvenir qu'une chose est voulue de Dieu pour autant qu'elle est bonne. Or une chose qui, à première vue, considérée strictement en elle-même, est jugée bonne ou mauvaise, peut ensuite, si on l'envisage en y ajoutant quelque particularité ou circonstance — et c'est là une considération *subséquente* — être jugée tout à rebours. Ainsi est-il bon qu'un homme vive, et qu'on tue un homme, c'est un mal, à regarder les choses en elles-mêmes; mais si l'on ajoute, en parlant d'un certain homme, que c'est un homicide, que sa vie est un péril public, alors il est bon que cet homme meure, et c'est qu'il vive qui est un mal. On pourra dire, en conséquence, d'un juge équitable : A priori, d'une volonté *antécédente*, il veut que tout homme vive; mais, tout considéré, d'une volonté *conséquente*, il veut que l'homicide soit pendu. De même, Dieu, *antécédemment*, veut que tout homme soit sauvé; mais *conséquemment* (c'est-à-dire en conséquence de tout ce

qui se passe), il veut que certains soient damnés selon que l'exige sa justice. (*Somme théol.*, 1<sup>a</sup>, q. 19, a. 6; trad. Ser-tillanges.)

Quand elle s'oppose à la volonté conséquente, la volonté divine antécédente serait mieux nommée « velléité », parce qu'elle n'envisage l'objet que sous un aspect particulier ne répondant pas aux conditions de sa réalité concrète. Toute l'imperfection d'une telle « velléité » doit être placée du côté de l'objet voulu et non du côté de Dieu, car la volonté antécédente n'est pas une velléité stérile; c'est une volonté efficace en son genre, en ce sens qu'elle *prépare* à tous les hommes, même aux enfants privés de l'usage de la raison, les moyens indispensables au salut. En ce qui concerne les adultes, qui manquent leur salut, elle demeure conditionnée par le mauvais usage que ces réprouvés auront fait des grâces préparées par Dieu. En ce qui concerne les enfants, la volonté divine salvifique se heurte au fait du péché originel, que seul le baptême, selon les voies normales de la Providence, peut effacer. Sans doute, Dieu est le Maître tout-puissant de toutes choses; mais il est aussi le maître très sage qui dirige le monde d'après un ordre qu'il ne peut bouleverser par des miracles continuels pour assurer l'application effective à tous et à chacun des moyens prévus et préparés pour le salut.

**3. Solution de Billot.** — Ce principe général rappelé permet au cardinal Billot de résoudre ainsi la difficulté proposée :

En ce qui concerne les enfants, il est plus difficile d'expliquer comment Dieu peut réellement avoir une volonté antécédente et véritable du salut surnaturel de tous sans exception. En effet, sans le sacrement de baptême reçu en réalité, aucun enfant ne peut être sauvé; et, d'autre part, il arrive fréquemment que l'administration de ce sacrement aux petits enfants est rendue absolument impossible.

Toutefois, remarquons que la Providence divine est distribuée à chacun selon ses capacités et que, par eux-mêmes, les petits enfants sont tout à fait incapables de pourvoir à leur salut. Il s'en suit donc que la volonté antécédente de Dieu ne saurait prévoir pour les petits enfants, comme elle

le prévoit pour les adultes, un moyen suffisant de salut mis à leur disposition personnelle. La volonté salvifique de Dieu à leur égard doit donc s'expliquer différemment : Dieu veut le salut des enfants, *autant que les causes secondes ne s'opposent pas à l'APPLICATION du sacrement de la régénération, lequel a été PRÉPARÉ pour tous d'une façon générale.*

Certains théologiens voudraient restreindre aux seules causes libres ces causes secondes dont dépend la possibilité d'appliquer aux enfants le sacrement de baptême; dans cette opinion, aucun enfant ne mourrait privé de la régénération spirituelle sans qu'intervienne une faute humaine, ou tout au moins une négligence plus ou moins grave, soit des parents, soit d'autres personnes. Mais une telle restriction (qui nous semble d'ailleurs difficilement conciliable avec les faits) ne paraît pas nécessaire. On dirait peut-être avec plus de vérité que la volonté divine est que le remède du salut soit appliqué aux enfants, dans la mesure où ne s'y opposent pas soit les libres décisions des hommes, *soit le cours régulier de la nature.* Que pourrait-on exiger de plus pour que Dieu ait vraiment à leur égard la volonté salvifique? Il veut leur salut, à condition cependant que ceux aux soins desquels sont confiés les petits enfants ne manquent pas à leur devoir, et que par ailleurs il ne soit pas nécessaire de faire des miracles pour éloigner les empêchements provenant des causes physiques. Car, pour des fins providentielles supérieures, il ne faut point que devienne loi ordinaire dans le monde ce que Dieu réalise parfois, et rarement, en dehors de l'ordre naturel. Vouloir le salut éternel des enfants sous ces conditions, c'est le vouloir vraiment, encore qu'une telle volonté ne s'étende pas jusqu'au choix des moyens extraordinaires et moins convenables. Ainsi on dit qu'un père veut vraiment la santé de son fils malade, encore qu'il ne le veuille qu'en tant qu'elle peut être obtenue par des moyens ordinaires et habituels. (*De Deo uno*, thèse 27, § 2.)

**4. Réponses secondaires.** — La faveur manifestée aux enfants par Jésus au cours de sa vie publique ne saurait être invoquée comme un argument contre la nécessité du baptême pour l'admission des enfants au bonheur du ciel. Les enfants (voir saint MATTHIEU, XVIII, 3; XIX, 4; saint LUC, XVIII, 7; saint MARC, X, 13) sont pris comme les types des humbles, des petits dans leur estimation personnelle et dans l'estimation du monde. Cette humilité — l'enfance spirituelle — est nécessaire aux hommes pour être admis dans le royaume que Jésus vient fonder sur terre, et le divin Maître recommande les âmes humbles à la sollicitude de ses Apôtres. Ce sens apparaît avec une évidence parfaite dans l'évangile de saint

MATTHIEU, XVIII, 1-2 (voir aussi saint LUC, IX, 16-18 et saint MARC, IX, 33-35). Il s'agissait alors, pour les Apôtres, de savoir lequel d'entre eux serait le plus grand dans le royaume du Christ. Et Jésus, ayant connu leur préoccupation, attira un enfant; il le plaça au milieu d'eux et leur dit : *« En vérité, je vous le dis, si vous ne redevenez comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Quiconque se fera petit comme ce petit enfant, c'est lui qui sera le plus grand dans le royaume des cieux. »*

### III. RÉPONSE A L'OBJECTION TIRÉE DE LA PLUS GRANDE GLOIRE DE DIEU

A cette objection fondamentale de la volonté salvifique s'ajoute, on l'a vu, une difficulté tirée de la gloire que Dieu retirerait d'un plus grand nombre d'élus choisis parmi les enfants, dont l'âme n'aurait été souillée d'aucun péché personnel.

1. **Gloire essentielle.** — Ici encore, le point de départ de la difficulté est tout à fait contestable. La gloire essentielle — celle que Dieu possède nécessairement par le seul fait qu'il est — suffit au bonheur de Dieu. Comme Dieu, elle est infinie ou plus exactement elle est Dieu lui-même se connaissant et s'aimant. La gloire que peuvent apporter à Dieu les créatures intelligentes n'est qu'une gloire extérieure qui, par elle-même, n'ajoute rien à la gloire essentielle et ne fait que manifester le témoignage rendu à Dieu par les créatures. Ce témoignage est ce qu'il doit être dès qu'il est conforme aux possibilités de la créature. A leur manière, les démons et les damnés rendent à Dieu la gloire qui lui est due en proclamant la victoire de sa justice.

2. **Gloire extérieure.** — a) Les âmes des enfants morts sans baptême, retenues dans cette sorte de bonheur naturel qui constitue les limbes, manifesteront, elles aussi, à leur manière et selon leur possibilité, la gloire de Dieu :

Les enfants morts sans baptême n'ont que des facultés naturelles et des aspirations naturelles vers Dieu. Ils ont en lui leur vie, leur lumière, leur joie, leur bonheur, mais d'ordre seulement naturel et à travers le voile et les ombres de leurs pensées, de leurs raisonnements, de leurs méditations humaines. Ils adhèrent à lui sans pouvoir jamais être séparés de lui; mais il y a une distance et un milieu entre eux et lui, comme entre les plus sublimes philosophes naturels et Dieu, comme entre les plus naturellement sages des hommes et Dieu. (J. DIDOT, *Morts sans baptême*, Lille, 1896, p. 67.)

Ainsi donc, quoiqu'ils ne soient pas dans la claire vision du divin, face à face, les enfants morts sans baptême sont des âmes très vivantes, d'une vie naturelle et rendant gloire à Dieu selon toute la mesure de leurs facultés.

b) A cette gloire, serait-il préférable de substituer la gloire rendue par les âmes bienheureuses et en possession de la vision béatifique? Il ne le semble pas. Nous sommes ici en face d'un des multiples aspects du problème de l'optimisme relatif au monde. Dieu a tiré toute la gloire possible du monde tel qu'en fait il a été réalisé : sa sagesse, nous pouvons en être certains, a bien fait les choses. Sur ce sujet, J. Didot a proposé quelques réflexions profondément justes qui remettent toutes choses au point :

Demander (pour empêcher les enfants de mourir sans baptême) cette multiplicité et cette continuité de miracles, ne serait-ce pas demander que les lois physiques et morales fussent toujours contrariées en quelque manière, constamment suspendues sur un point ou sur un autre du monde, et finalement abrogées? Ne serait-ce pas équivalamment ou formellement demander qu'il n'y eût plus d'imperfection ni de maux sur la terre? Or vous savez que telle n'est point la solution pratique ni même théorique de la fameuse et douloureuse question du mal. Il ne faut pas vouloir apprécier les choses en pessimiste, ni vouloir les réformer en optimiste.

Assurément il eût été mieux, *pour les enfants morts sans baptême*, qu'ils n'eussent pas la mort physique à souffrir, mais qu'ils eussent le temps de se faire ouvrir la porte sacramentelle qui les eût conduits à la vision béatifique. Il eût été mieux aussi, au point de vue de la QUANTITÉ des élus que le péché originel ne vint pas troubler l'ordre surnaturel primitif. Mais enfin ces petits enfants, naturellement très heureux dans leur état présent, n'avaient personnellement aucun titre à faire valoir, aucune revendication à élever, relative-



ment au ciel. Et qui peu dire que la QUALITÉ *des élus* n'a pas gagné aux difficultés et aux misères de la vie présente; qu'elle ne compense pas avantageusement la diminution du nombre par l'augmentation des mérites, et que l'imperfection *du limbe des enfants* n'a pas sa brillante contre-partie dans la perfection du paradis des saints rachetés par le Christ Notre-Seigneur? (Id., *op. cit.*, pp. 80-82.)

La gloire de Dieu est beaucoup plus affaire de qualité que de quantité, ne l'oublions pas!

#### IV. EN QUEL SENS SAINT PAUL DIT-IL QUE LES ENFANTS DES CHRÉTIENS SONT PAR LE FAIT MÊME SAINTS?

C'est là le dernier point à élucider avant d'aborder directement le problème des limbes.

1. **Le texte de saint Paul (I, Cor., VII, 14) et les catholiques.** — On a cité plus haut (p. 15) le texte de saint Paul dont les pélagiens ont abusé jadis pour nier la nécessité du baptême. La signification de ce passage est en réalité très discutée. Avant tout, il importe de le replacer dans son contexte. Ce contexte vise le cas du conjoint fidèle vivant en paix avec son conjoint infidèle. Saint Paul

s'adresse aux *autres* (τοῖς λοιποῖς), à cette catégorie de fidèles qu'il ne peut ranger ni parmi les gens *mariés*, puisqu'il réserve ce mot au mariage chrétien, ni parmi les gens *non mariés*, puisqu'ils vivent réellement dans l'état de mariage. Mais il n'interpelle que le seul conjoint chrétien, car l'Eglise n'a pas à régler la vie de ceux qui ne lui appartiennent pas. Il défend donc — la forme prohibitive absolue de la phrase μη ἀφιέτω nous fait penser à une véritable défense plutôt qu'à un conseil — il défend à l'époux chrétien de renvoyer son conjoint infidèle au cas où celui-ci consent à cohabiter. Une répugnance instinctive mal entendue ou des scrupules peu fondés ne sont point un motif suffisant de séparation. « Car l'homme infidèle est sanctifié dans la femme (fidèle) et la femme infidèle est sanctifiée dans le frère ». Les deux époux étant une même chair et l'époux chrétien étant sanctifié par le baptême, sa sainteté rejaillit sur le conjoint infidèle.

Il ne saurait être question de la sainteté intérieure, qui est incommunicable, mais d'une sainteté extrinsèque prove-

nant d'une relation avec les choses saintes, d'une séparation des personnes profanes et d'une consécration initiale au culte de Dieu. Les Corinthiens *admettaient cela pour leurs enfants, nés presque tous avant leur conversion*, puisque le baptême des premiers néophytes datait à peine de trois ou quatre ans; saint Paul leur fait remarquer que la même raison milite en faveur de la sanctification des époux païens par leur conjoint chrétien. (F. PRAT, *La théologie de S. Paul*, t. I (1930), pp. 133-134.)

On le voit, la sanctification des enfants intervient ici à l'appui de la doctrine paulinienne ordonnant au conjoint chrétien de conserver le conjoint infidèle si celui-ci accepte de vivre en paix avec lui. Comme l'indique Bellamy (*D.T.C.*, II, 177), « en raison de la comparaison, la sanctification des enfants nés de parents chrétiens est de même nature que celle des époux infidèles sanctifiés par leur conjoint fidèle ».

Les Pères grecs, ajoute le même théologien, ont simplement conclu que la sanctification de ces enfants et celle des époux infidèles étaient rendues plus faciles et plus sûres par suite de leur situation dans une famille chrétienne. Les Pères latins ont entendu cette sainteté d'une sainteté extérieure, résultant pour les enfants et les époux de leurs rapports avec des chrétiens sanctifiés par le baptême : ces enfants, même n'étant pas baptisés, n'étaient pas souillés comme les païens, ils appartenaient déjà d'une certaine manière au Christ et étaient soustraits en partie au domaine du prince de ce monde. *Aucun Père n'en a conclu que les enfants, nés de parents chrétiens, n'avaient pas besoin de recevoir le baptême.*

2. **Exégèse de B. Allo.** — Le P. Allo, dans son *S. Paul, première épître aux Corinthiens* (Paris, 1935), explique que la « sainteté » contractée par l'époux incroyant dans son mariage avec le conjoint croyant, est plutôt une sainteté « légale », une consécration indirecte au Christ, qu'une sainteté personnelle. Le conjoint incroyant est même « consacré » par participation, en certains actes extérieurs de sa vie, ceux qui lui sont communs avec la partie fidèle. Cette « consécration » pourrait avoir un certain caractère positif, en tant que le non-chrétien est devenu objet de l'amour, de l'espérance, de la prière du conjoint fidèle qui le garde associé à sa vie...

Saint Paul éclaire son assertion par un argument d'analogie qui devait être moins obscur pour les Corinthiens que pour les futurs interprètes : « *Autrement, vos enfants seraient impurs; or il est de fait qu'ils sont saints.* » Abandonnant des solutions vieilles, l'exégète dominicain propose sa solution :

« Il faut, avec la masse des interprètes modernes, comprendre ainsi cette phrase : Vos enfants (tous vos enfants, nés de mariages entre chrétiens ou de mariages mixtes (1) ne sont pas considérés comme impurs (bien qu'ils n'aient pas encore reçu la sanctification du baptême, car on ne la donnait pas encore, sauf en des cas exceptionnels, aux enfants en bas âge); au contraire, ils sont « saints » (non impurs), reçus déjà d'une certaine manière dans votre communauté de « saints » du seul fait qu'ils sont vos enfants, à vous chrétiens. De même, le conjoint non chrétien d'une personne chrétienne, se trouvant uni également à la partie fidèle par un lien très intime, ne peut être regardé comme impur, ni chassé pour cela. L'argument est *ad hominem*; c'était un fait que l'Eglise de Corinthe (comme les autres) regardait les enfants des croyants, bien qu'ils ne lui fussent pas encore incorporés par la grâce, comme faisant déjà, au point de vue légal, et au point de vue des sentiments, partie d'elle-même; elle ne devait pas davantage, dit Paul, regarder comme d'impurs étrangers les païens que le mariage unissait à l'un de ses membres et qui avaient, de ce chef, tant de chances de se convertir » (p. 168).

3. **Interprétation d'O. Cullmann.** — A notre avis, il sera très utile d'invoquer ici l'explication proposée par un théologien protestant éminent, M. Oscar Cullmann, dans son étude *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, Delachaux et Niestlé). Pour bien comprendre la pensée de saint Paul, il faut se reporter aux pratiques juives néotestamentaires et aux conditions imposées aux prosélytes pour devenir prosélytes complets (pour accomplir « toute justice », cf. saint MATTHIEU, III, 15);

(1) Cette largeur n'était pas d'inspiration juive. Les enfants des prosélytes n'étaient regardés par la Synagogue comme conçus dans la « sainteté » que si leur père et mère étaient passés auparavant l'un et l'autre au judaïsme.

L'élément à retenir ici c'est que, aussi bien pour le cas de I Corinthiens, VII, 14, qu'en ce qui concerne la circoncision des enfants juifs, c'est la naissance naturelle qui propose à la « sainteté », à l'incorporation dans l'alliance divine. Le rôle joué par la naissance naturelle est donc semblable dans l'Eglise chrétienne et dans la communauté juive, quelle que soit l'interprétation que l'on donne de I Corinthiens, VII, 14.

Pour les enfants dont les parents sont déjà admis dans l'alliance, la naissance naturelle a la même fonction que la décision de *foi* personnelle pour un adulte venant du dehors. Elle est un signe qui montre que Dieu veut accomplir ici le miracle de l'incorporation.

L'analogie devient plus claire encore si nous nous souvenons qu'aux temps néotestamentaires, la circoncision des prosélytes était suivie d'un bain de purification, le *baptême des prosélytes*. Nous pouvons considérer comme certain que Jean-Baptiste se rattache à cette pratique... (Mais) Jean n'a repris que l'un des deux actes de l'admission des prosélytes, le bain de purification. Ceci parce qu'il s'adressait avant tout à des circoncis. Ces derniers, à son avis, se prévalaient de leur sainteté d'enfants d'Abraham de telle façon qu'en fait ils la perdaient. Il fallait donc les purifier à nouveau par le baptême... Mais par cela même, le baptême administré par lui prenait du même coup une portée semblable à celle de la circoncision. Il devenait un acte divin d'admission, d'agrégation au « reste » du peuple de Dieu qui attendait, dans la repentance, l'accomplissement des promesses. En ce sens également, le baptême de Jean a préparé celui de l'Eglise.

Ce qui caractérise, en effet, le baptême chrétien, c'est que la purification et l'admission n'ont pas lieu, comme pour les prosélytes juifs, au moyen de deux actes distincts — circoncision et baptême — mais d'un seul : le baptême. Il rend donc « saint » au sens néotestamentaire de ce terme, en permettant, par un seul et même acte, à la fois d'avoir part à la mort expiatoire du Christ, d'être purifié et d'être introduit par le Saint-Esprit dans la communion des « saints », de devenir membre de l'Eglise? Tout comme le baptême de Jean, mais en l'accomplissant, le baptême chrétien reprend donc en lui-même ce que conféraient les deux actes juifs de la circoncision et du bain de purification.

Ce que nous venons de voir donne alors un très haut degré de probabilité à l'hypothèse formulée par J. Jérémias. Celui-ci pense que l'affirmation de Paul dans I Corinthiens, VII, 14 — à savoir que les enfants naissant dans l'Eglise sont dispensés du baptême parce que leur naissance en fait déjà des « saints » — *ne pouvait être le dernier mot du christianisme primitif à ce sujet. Les chrétiens ne pouvaient en rester à cette dispense du baptême conforme à la pratique juive à l'égard des enfants des anciens prosélytes.* En effet, le baptême chrétien n'était pas l'accomplissement du seul bain de purification juif, mais encore celui de la cir-

concision en tant que signe d'admission dans le peuple de Dieu. Tout comme le judaïsme ne baptisait pas les fils déjà « saints » des prosélytes, mais les circoncisait, de même l'Eglise devait sceller les enfants « saints » de naissance, par le baptême, la « sphragis » néotestamentaire accomplissant celle de l'Ancienne Alliance (1).

Ainsi donc, en comparant le texte de saint Paul avec les pratiques du prosélytisme juif, non seulement le baptême chrétien n'est pas exclu en ce qui concerne les enfants de chrétiens, mais il semble devoir être la conclusion logique d'une sainteté déjà acquise par la naissance. Car, selon les expressions de Cullmann, « il reprend à son compte la signification du baptême des prosélytes et celle de la circoncision, parce qu'il sanctifie et qu'il incorpore au peuple de Dieu ceux qui le reçoivent » (p. 53-56, *passim*).

**Conclusion.** — D'ailleurs, quelle que soit l'interprétation à donner au texte et à la pensée de saint Paul, nous devons nous souvenir que la révélation n'est close qu'avec le dernier des écrits apostoliques. L'épître aux Corinthiens étant un des premiers écrits néotestamentaires ne saurait apporter une difficulté réelle à l'obligation du baptême formulée dans saint MATTHIEU, XXVIII, 19; saint MARC, XVI, 16; saint JEAN, III, 5; et saint PAUL lui-même, *Tite*, III, 4-7.

(1) L'ouvrage de Joachim Jérémias, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt* est capital dans la question présente; il rappelle, en effet, que dans le judaïsme, on baptisait non seulement les païens adultes, mais encore leurs enfants, tandis que les enfants qui naissaient après la conversion des parents n'étaient plus baptisés (du bain juif de purification), étant considérés comme saints à cause de leurs parents. Analogie avec le texte de Paul I *Cor.*, VII, 14.

## CHAPITRE III

### **L'existence des limbes : leur nature**

Les textes évangéliques semblent exclure, dans la vie future, tout état moyen entre le ciel et le purgatoire, d'une part, et, d'autre part, l'enfer. Mais il est facile de constater que les textes dogmatiques relatifs à la vie future ont aussi une portée morale indéniable. Ils n'envisagent que la situation future des hommes qui ont été capables d'agir moralement, et d'opter entre le bien et le mal. Il n'est pas question des enfants morts sans baptême, coupables du seul péché originel, ni des adultes d'âge qui leur doivent être assimilés.

Il n'y a rien d'étonnant que l'Écriture sainte soit muette sur la destinée future de ceux que la théologie place aujourd'hui dans les *Limbes*. L'existence des limbes que les Livres inspirés mentionnent uniquement en ce qui concerne le séjour des justes morts avant Jésus-Christ (séjour désigné sous le nom de « sein d'Abraham ») n'a de fondement scripturaire, en ce qui concerne le séjour des enfants morts sans baptême, que dans l'affirmation générale de la justice de Dieu s'exerçant conformément à l'ordre de la Providence.

## I. LA TRADITION ET L'EXISTENCE DES LIMBES

1. **Pères du IV<sup>e</sup> siècle.** — C'est à la tradition qu'il faut demander le développement dogmatique de la justice divine dans le sens d'un état futur qui n'est ni celui des élus glorifiés au ciel ni celui des damnés tourmentés en enfer. Cet état, quelques Pères grecs du IV<sup>e</sup> siècle, notamment saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, l'ont soupçonné. Le premier distingue trois catégories d'hommes morts sans baptême : ceux qui l'ont refusé positivement seront punis pour ce refus et pour leurs autres crimes; ceux qui ne l'ont pas reçu par négligence ou légèreté, et ceux qui n'ont pu le recevoir. Ces derniers ne méritent pas le supplice, mais demeurent indignes de l'honneur : n'est-ce pas affirmer implicitement qu'à une certaine catégorie d'âmes est réservé un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer? Le second, dans son opuscule sur les « enfants morts prématurément », n'a pas une doctrine bien ferme, car toute son eschatologie est influencée par l'erreur origéniste. Néanmoins, « on peut retenir au moins ceci : qu'il ne met pas en enfer les petits enfants privés de baptême; que, pour lui, ils ne sont pas diminués dans leur nature et sont appelés à s'épanouir dans une connaissance de Dieu en rapport avec cette nature » (Mgr GAUDEL, *D.T.C.*, art. *Limbes*, IX, 762).

2. **Saint Augustin.** — Chez les Latins, saint Augustin avait d'abord nettement admis cet état intermédiaire pour les enfants morts sans baptême : « Soyons sans crainte (et il s'agit des enfants morts sans baptême), il y aura placé pour une vie intermédiaire entre la vertu et le péché, pour une sentence intermédiaire entre la récompense et le châtement. » (*De libero arbitrio*, I, III, c. 23; P.L., XXXII, 1304). Mais les nécessités de la controverse pélagienne l'obligèrent ensuite, pour sauvegarder l'existence d'une déchéance originelle, à confesser une peine très légère, mais néanmoins positive, pour les petits enfants morts sans baptême. Abusant du texte, « dans la maison du Père, il y a beaucoup de demeures »

(JEAN, XIV, 2), les Pélagiens, on l'a vu, avaient imaginé une distinction arbitraire entre le royaume des cieux et la vie éternelle, accordant aux enfants une entrée temporaire dans le paradis du bon larron, en attendant le royaume des cieux et la vision béatifique dans la vie éternelle (voir ci-dessus, p. 12). Pour les réfuter, saint Augustin estime que la description du jugement général (saint MATTHIEU, XXV, 31 sq.) implique la condamnation des enfants morts sans baptême aux supplices — plus ou moins rigoureux — de l'enfer. Ces enfants, dit-il en substance, ne seront pas à la droite du souverain juge avec les élus, puisqu'ils sont exclus de la vision béatifique. Donc ils seront à gauche avec les damnés, puisqu'il n'y a pas de milieu entre la droite et la gauche, entre le ciel et l'enfer (Sermon 244, P.L., xxxviii, 1337). Le XVI<sup>e</sup> concile de Carthage, dont le texte a été cité p. 12, est ici complètement d'accord avec saint Augustin. Le concile, lui aussi, place les enfants morts sans baptême à gauche du juge et les dit cohéritiers du démon. Toutefois, à la différence d'Augustin, le concile ne parle pas de tourments : « A tout prendre, affirme Mgr Gaudel, ce texte peut se concilier avec l'affirmation des limbes. Celui qui croit à cette existence reconnaît que l'enfant est exclu de l'héritage du Christ, par le fait qu'il n'est point à droite parmi les élus du Christ, et qu'il reste à gauche d'une certaine façon sous l'empire du démon » (*art. cit.*, col. 764).

3. **Saint Anselme, Abélard et Pierre Lombard.** — Jusqu'à saint Anselme, aucun changement dans l'enseignement catholique sur le sort des enfants morts sans baptême. Saint Anselme, plaçant l'essence du péché originel dans la privation de la justice primitive, pose un principe fécond d'où l'on pourra plus tard déduire une conception purement privative des conséquences du péché originel. Mais l'archevêque de Cantorbéry n'en tire pas encore ces conséquences. C'est Abélard, le premier, qui ébauchera une théorie nouvelle concernant la peine des enfants morts sans baptême :

La peine des enfants morts sans baptême, écrit-il, nous est présentée par S. Augustin dans l'*Enchiridion* comme



très douce. J'estime que cette peine ne consiste pas en autre chose qu'en ce qu'ils souffrent les ténèbres, c'est-à-dire qu'ils sont privés de la vision de la majesté divine, sans aucun espoir de récupérer cette vision. C'est, si je ne me trompe, ce tourment de la conscience que le bienheureux Augustin a désigné sous le nom de feu perpétuel (*Exposition de l'épître aux Romains*, II, 5; P.L., CLXXVIII, 870).

La pensée d'Augustin est faussée; néanmoins une indication précieuse est ici fournie. Pierre Lombard s'en fera l'écho: « Les petits enfants ne souffriront d'autre peine, en fait de feu matériel ou de ver de la conscience, que d'être privés pour toujours de la vision de Dieu » (*Sentences*, II, dist. 33, n. 5).

4. **Innocent III et théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle.** — Une affirmation beaucoup plus nette sera due à Innocent III dans sa lettre à Ymbert, citée plus haut: « *La peine du péché originel est la privation de la vue de Dieu; la peine du péché actuel est le supplice de l'enfer éternel.* » (Voir ci-dessus, p. 13.)

Cette affirmation pontificale est le point de départ de la thèse qui deviendra commune dans l'Eglise. Alexandre de Halès estime que la peine des enfants morts sans baptême n'est pas le feu proprement dit de l'enfer, mais les ténèbres, c'est-à-dire la privation de la vision béatifique (*Somme*, 2<sup>e</sup> partie, q. 106, membre 9). Saint Albert le Grand n'admet que la peine du dam et déclare sans ambages que le langage de saint Augustin est inexact, *impropre loquitur* (IV *Sentences*, dist. 4, a. 8).

5. **Saint Thomas d'Aquin.** — a) La doctrine de saint Thomas d'Aquin mérite d'être rappelée avec plus de détail: elle aura fixé, en effet, la pensée de presque toutes les écoles théologiques contemporaines. Elle est logiquement conforme à la définition du péché originel: *absence de justice originelle*, dans son élément formel.

S. Thomas, d'accord avec les précisions doctrinales déjà consacrées jusqu'à un certain point par Innocent III, distingue entre la peine du péché originel et celle du péché actuel, et ne reconnaît d'autre peine du péché originel que celle de la perte de la béatitude surnaturelle à laquelle était destinée la nature en Adam.

« Le péché originel ne mérite pas une peine éternelle en raison de sa gravité; il est, en effet, le moindre des péchés (car il n'est volontaire que par la volonté d'Adam, chef de la nature...); mais en raison de la condition du sujet : ce sujet, c'est l'homme et il se trouve sans la grâce, alors que c'est seulement par la grâce que se fait la rémission de la peine ». (*De malo*, q. 5, a. 1, ad 9; 1<sup>a</sup> 11<sup>ae</sup>, p. 87, a. 5, ad 2).

Ce péché entraîne donc la perte de cette vision intuitive qui donne un couronnement et un épanouissement inespéré à notre nature telle que Dieu l'avait faite en sa constitution. Toutefois cette privation... ne peut être cause d'une affliction positive pour des âmes qui ne connaissent pas d'expérience les réalités transcendantes de l'ordre surnaturel et qui ont la sagesse de limiter leurs désirs à ce qui est possible.

« Les âmes des enfants, dit S. Thomas, ne manquent pas de la connaissance naturelle, savoir de celle qui est due à l'âme séparée selon l'exigence de sa nature, mais elles manquent de la connaissance surnaturelle qui est implantée en nous ici-bas par la foi, parce qu'elles n'ont pas eu en ce monde la foi et n'ont pas reçu le sacrement de la foi. Or, par la connaissance naturelle, l'âme sait qu'elle est créée pour la béatitude et que la béatitude consiste dans la possession du bien parfait. Mais que ce bien parfait, pour lequel l'homme est créé, soit la gloire dont jouissent les saints, c'est chose qui dépasse toutes les données de la nature. Ainsi l'Apôtre dit que l'œil n'a pas vu... ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. Les âmes des enfants ignorent donc la privation dont elles sont les sujets, et dès lors n'en souffrent nullement, mais possèdent sans douleur les biens qu'elles ont par nature. » (*De malo*, q. 5, a. 3, tr. de A. Gaudel, art. *Péché originel*, D.T.C., XII, 486-486.)

Ainsi donc, ces petites âmes ne souffriront pas, parce qu'elles ne sauront pas qu'elles étaient appelées à la vision de Dieu (1).

(1) Petite comparaison cueillie dans *Bernadette*, le charmant hebdomadaire édité par la Bonne Presse pour les petites filles :

« Est-ce que les petits enfants du temps de Louis XIV étaient privés de ne pas aller au cinéma ?

— Bien sûr que non, convient Thérèse, puisque ça n'existait pas !

— Tu vois bien qu'on ne peut pas souffrir de n'avoir pas une chose surrogatoire — c'est-à-dire qui n'est pas nécessaire à la vie normale — si l'on ignore que cette chose existe ou peut exister. Il est absolument certain que les enfants morts sans baptême ne souffriront jamais de n'être pas au ciel. Non seulement, en effet, ils en ignorent l'existence, mais surtout, n'ayant pas reçu la vie de la grâce, ils sont radicalement incapables d'imaginer même ce que peut représenter la vision béatifique, car elle dépasse infiniment leurs capacités naturelles. » (21 mars 1954, sous la signature de Marie-Dominique Poinsenot.)

b) Une remarque s'impose cependant : bien que non sentie subjectivement la privation de la vue de Dieu demeure, même pour les enfants morts sans baptême, une peine *objectivement* considérable. « C'est pourquoi, déclare le cardinal Billot, en parlant du sort réservé aux enfants morts sans baptême,

nous ne prononçons pas le mot de béatitude (même simplement naturelle). Non pas que leur condition, prise intrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du monde de la béatitude, qui eût été l'apanage de l'état de pure nature, puisque, dit S. Thomas, s'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission à la gloire, ils ne le sont pas quant à la participation des biens naturels. Mais, c'est que, dans l'ordre présent, nous sommes élevés à une fin surnaturelle... et que, d'autre part, la béatitude est un état de perfection... Or les petits enfants, morts sans baptême, sont en état de coulpe, ils sont frappés de déchéance, ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de la Providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour laquelle nous nous contentons de dire qu'ils possèdent sans douleur les biens qu'ils ont par nature... (*Études, La Providence de Dieu, etc., t. CLXIII, p. 32.*)

6. Conciles. — On ne saurait ici omettre les professions de foi élaborées par deux conciles œcuméniques, le II<sup>e</sup> de Lyon et celui de Florence.

La profession de foi proposée par Clément IV en 1267 à la signature de Michel Paléologue et acceptée par celui-ci au II<sup>e</sup> concile de Lyon, contient une affirmation relative à ceux qui meurent avec le seul péché originel : « Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent sans retard *en enfer* pour y être punies de peines qui seront d'ailleurs *dissemblables* (*pænis tamen disparibus puniendas*) (D.-B., 464). Et, sans y changer un mot, le concile de Florence, dans son décret pour les Grecs, reprend l'affirmation de Lyon (D.-B., 693).

Le mot « enfer » peut causer quelque surprise. Serait-il un écho de la doctrine augustinienne, plaçant les âmes des enfants morts sans baptême, en enfer, dans la compagnie du démon? Rien, dans les textes conciliaires, ne semble autoriser un tel rapprochement. Le mot « enfer » garde ici sa signification vague et géné-

rale de lieux inférieurs et ne se rapporte pas exclusivement à l'enfer proprement dit. Ne disons-nous pas, dans le symbole des apôtres : « Je crois en Jésus-Christ... *qui est descendu aux enfers...* » D'ailleurs, l'expression *pænis tamen disparibus* indique dans les peines une différence, non de degré ou d'intensité, mais de nature et d'espèce. La traduction : peines *inégaies* semble moins exacte que peines *dissemblables*.

« En employant l'expression *in infernum descendere*, le concile laisse sans réponse précise la question de la localisation de ceux qui meurent avec le seul péché originel. Il n'affirme nullement la communauté complète de leur séjour avec les damnés... D'ailleurs les préoccupations du pape et du concile ne vont pas à la question des limbes : les documents cités veulent surtout insister sur le caractère immédiat (*mox*) de la sanction après la mort. Ne leur demandons pas ce qu'ils ne veulent point nous dire : ils ne nous disent rien sur l'existence et la localisation des limbes *ut sic*; ils sont seulement par leur expression *disparibus poenis* l'écho de la doctrine traditionnelle qui distingue entre la peine due au péché originel et celle due au péché actuel. » (Mgr GAUDEL, art. cit., 766-767) (1).

7. **Les augustiniens.** — Néanmoins une interprétation augustinienne des déclarations de Lyon et de Florence a recueilli les suffrages de plusieurs théologiens catholiques de premier plan : Petau, Bellarmin, Bossuet, Estius. Et encore ces auteurs, Bellarmin surtout, nuancent de quelque adoucissement la doctrine de saint Augustin. Tout en rejetant la peine du feu, Bellarmin admet que les enfants morts sans baptême souffrent en pensant au bonheur qui aurait pu être le leur et qui ne le sera pas : rien ne permet de croire que la connaissance de ce bonheur leur soit dérobée (voir J. de la SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 165). Petau admet la peine du feu, mais bien inférieure en comparaison de la peine due aux péchés mortels actuels (*De Deo*, I, IX, c. II). Bossuet soutient que les enfants morts sans baptême endurent, non pas préci-

(1) Un « lieu spécial » réservé aux âmes souillées du seul péché originel est enseigné par Jean XXII, dans sa lettre *Nequaquam sine dolore* aux Arméniens (1321).

sément la « souffrance du feu », mais d'une façon générale une peine afflictive subie en enfer, car ils sont « dans la punition, dans les tourments perpétuels, selon saint Grégoire » (*Défense de la Tradition*, I, v, c. 2).

Bien entendu, les augustinien stricts, Noris, Berti, défendent la position de saint Augustin dans son intégrité. Noris va jusqu'à déterminer la nature de la souffrance des enfants en enfer : « Très légère et très douce leur peine : c'est un feu qui par sa chaleur leur apportera une certaine douleur, sans aller jusqu'à les consumer. N'étant coupables que d'un crime héréditaire, ces enfants seront affligés par une chaleur assez intense pour leur procurer gêne et douleur. » (1).

8. *Sfondrati*. — Malgré tous les efforts de Bossuet pour faire prévaloir sa manière de voir auprès d'Innocent XII, le livre du cardinal Sfondrati *Nodus prædestinationis solutus*, qui, dans la question présente soutenait une opinion jugée par Bossuet trop bénigne, ne fut pas condamné à Rome. L'opinion de Sfondrati rejoint et dépasse même celle de saint Thomas :

(Pour Sfondrati), l'immunité de tout péché actuel non seulement exemptait ces enfants de « toute peine du sens », ce qui était l'avis de S. Thomas, de S. Bonaventure et de presque tous les théologiens modernes, mais les plaçait dans une situation privilégiée, *multo majori beneficio affectis*, l'état « d'innocence personnelle », expression vraiment surprenante, après que le concile de Trente, session VI, c. 3, avait enseigné qu'« en raison de la propagation par Adam, les hommes contractent, dès leur conception, leur propre injustice », Sfondrati ajoutait que cette « innocence personnelle » était préférable à la vie éternelle après un péché commis et pardonné — comparaison pour le moins étrange — et que cet arrachement préventif à tout péché mortel était un *beneficium longe præstantius* (quam gratia sufficientes). Enfin, pour trancher le cas de la prédestination de ces enfants, l'auteur renonçait à les sauver malgré tout, par la solution reprochée jadis à Cajétan, comme par l'hypothèse imaginée plus tard par Klee, d'une illumination de l'âme de l'enfant; mais il en venait à supposer que l'admis-

(1) *Levissima ac mitissima erit (poena) ab igne calefaciente cum aliqua molestia pueros, sed non eosdem ustulante... cum pueri hæreditarii tantum criminis rei sint, calore ad molestiam usque ac dolorem incutiendum intenso affligentur. Vindiciae augustinianæ, Verone, 1729, I. 981.*

sion de cette âme à la béatitude naturelle appartenait à un ordre de providence spécial.; mais, pour ne pas contredire à l'universalité de la rédemption, il maintenait que la providence de Dieu sur ces enfants relevait des mérites et de la rédemption du Christ (Dom SÉJOURNÉ, art. *Sfondrati*, D.T.C., xiv, 2016.)

## II. LA POSITION DE L'ÉGLISE FIXÉE PAR PIE VI

L'évêque janséniste de Pistoie, Ricci, en traitant dans son fameux synode de fable pélagienne la croyance aux limbes, donna occasion à Pie VI d'exprimer nettement la pensée de l'Église sur le sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel.

1. **Le texte et son explication.** — a) Rappelons tout d'abord le texte de la 26<sup>e</sup> proposition du synode de Pistoie et les notes théologiques de sa condamnation :

Le lieu des enfers (que les fidèles appellent en général « limbes des enfants ») où les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam, sans la peine du sens, est rejeté comme une fable pélagienne comme si ceux qui rejettent la peine du feu affirmaient, par le fait même, l'existence d'un lieu intermédiaire, exempt de faute et de peine, entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle, comme l'imaginaient les pélagiens. Cette doctrine est *fausse, téméraire, injurieuse* pour les écoles catholiques. (D.T.C., J. CARREYRE, XII, 2210).

Cette proposition fait écho à l'article élaboré par le synode diocésain (22 septembre 1786) sur le baptême, § III. Le péché originel, y est-il dit, est un péché grave et la mort est une peine du péché. Après la mort, il n'y a, finalement, que deux états : le ciel ou l'enfer; ainsi le synode rejette comme une fable pélagienne un troisième lieu où l'on placerait les enfants qui meurent avec le seul péché originel (cf. art. cité, 2150).

b) On sait à quelle « fable pélagienne » fait allusion le synode. Nous l'avons trouvée indiquée par le concile de Carthage de 416. On voudra bien se reporter page 12 pour avoir le texte de ce canon. En bref, répétons-le, la position pélagienne

impliquait l'entrée temporaire pour les enfants dans le paradis du bon larron, en attendant le royaume des cieux et la résurrection... Ne pas exclure du ciel les enfants morts sans baptême, affirmer que le baptême n'est pas nécessaire pour arriver au royaume des cieux, voilà ce qui va contre la foi, ce que S. Augustin et le concile condamnent quand ils rejettent l'affirmation pélagienne sur un lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel.

c) On saisit par là la portée exacte de la réprobation formulée par Pie VI contre le synode de Pistoie : l'évêque janséniste Ricci croyait retrouver dans la doctrine des limbes l'équivalent du lieu intermédiaire des pélagiens. Or c'est là une prétention « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques ». La différence entre la position pélagienne et la doctrine des limbes chez les auteurs catholiques est considérable : la doctrine des limbes maintient l'exclusion des enfants morts sans baptême du royaume des cieux, c'est-à-dire de la vie éternelle; elle maintient une peine infligée pour le péché originel. Ainsi donc, comme l'a écrit Mgr Gaudel, de la condamnation portée contre la proposition janséniste, « il faut conclure que l'existence des limbes des enfants, tels que les fidèles les conçoivent, c'est-à-dire d'un état exempt de la peine du feu, mais laissant les âmes soumises à la faute originelle et à la peine du dam n'est pas une fable pélagienne, mais une croyance orthodoxe » (art. cit., col. 767).

2. *Certitudas et opinions.* — Quelle est la certitude de cette croyance? Avant tout, rappelons que la doctrine augustinienne qui, avec des nuances diverses, maintient pour les enfants morts sans baptême une peine positive, voire peine du feu, n'est pas strictement contraire à la doctrine des limbes. En effet, pour être en règle avec la foi catholique, deux affirmations sont nécessaires et suffisantes : 1° le péché originel sera puni de l'exclusion du royaume des cieux; 2° cette peine est dissemblable de la peine infligée à ceux qui sont damnés pour des péchés personnels. Fidèles à la doctrine de l'évêque d'Hippone, les augustiniens estiment que le séjour « en enfer » comporte, même pour les enfants, la peine du feu; mais, pour être en règle avec les déclarations de

Lyon et de Florence, ils affirment que cette peine est bien inférieure en intensité. Est-ce suffisant pour mettre la thèse augustinienne en règle avec le « *disparibus pœnis* » des conciles? On peut en douter; mais on n'a pas le droit d'affirmer catégoriquement la négative. La condamnation de la 26<sup>e</sup> proposition du synode de Pistoie, bien que reconnaissant comme orthodoxe la thèse thomiste qui exclut des enfants morts sans baptême la peine du feu, n'est pas pour autant une condamnation de la dure doctrine des augustiniens. Elle lui laisse donc, dans l'enseignement catholique, la place qu'on doit à une opinion qui n'est entachée ni d'hérésie, ni d'erreur, ni de témérité. Mais, on le voit, si les augustiniens ne parlent pas des limbes, le mot importe peu : ils acceptent pour les enfants morts sans baptême un état d'exclusion du bonheur du ciel, un état qui cependant se distingue de l'état des pécheurs damnés. C'est là l'essentiel de la doctrine des limbes. Le mot n'est d'ailleurs prononcé dans le texte de Pie VI que d'une manière très accessoire et pour mieux faire comprendre le sens de la condamnation : « Le lieu des enfers (*que les fidèles appellent en général limbes des enfants*)... »

Cette remarque préalable était indispensable pour situer le domaine de l'opinion et de la certitude dans l'appréciation de la peine due au péché originel. Peine positive, disent les uns; simplement privative, disent les autres. Ne jetons pas l'anathème à saint Augustin et à Bossuet, tout en marquant nos préférences pour saint Thomas. Là où commence la certitude, consacrée par l'enseignement commun des écoles catholiques, c'est l'affirmation qu'un état de privation de la vision béatifique est, selon la loi générale de la Providence et en conformité avec les décisions du concile de Carthage, réservé aux enfants morts sans baptême. On appelle cet état : limbes. Le mot importe peu; la doctrine seule s'impose.

**3. Portée exacte de la condamnation.** — La certitude de l'existence d'un état d'outre-tombe « que les fidèles appellent communément limbes » n'est pas directement définie par la condamnation de la 26<sup>e</sup> proposition jansé-



niste de Pistoie : nous en convenons volontiers. Mais cette condamnation présente la doctrine des limbes comme une doctrine qu'on ne saurait accuser de pélagianisme, même quand elle rejette la peine du feu; elle nous la présente comme un enseignement commun des écoles catholiques. Eu donc, elle condamne *implicitement* la prétention de ceux qui voudraient, pour toute une catégorie d'enfants, morts sans baptême, et peut-être pour tous, supprimer normalement l'état de privation du bonheur céleste, sous prétexte qu'ils ne sont pas responsables du péché originel.

D'ailleurs, la certitude de l'existence des limbes, c'est-à-dire de cet état d'outre-tombe dans lequel les âmes souillées du seul péché originel n'auront d'autre peine que la privation de la vue de Dieu, est une déduction du principe jadis posé par Innocent III dans sa lettre à Ymbert : principe que le concile du Vatican s'appropriait à définir d'une façon plus explicite : « Ceux qui subiront la mort avec le seul péché originel seront privés de la bienheureuse vision de Dieu. » (Coll. Lacensis, VII, 565). Ce principe constitue lui-même un progrès doctrinal, précisant la différence gauchement soulignée par saint Augustin entre le châtement des damnés et la *milissima poæna* des autres. Ce progrès est bien dans la ligne de l'évolution doctrinale des vérités que l'Eglise a peu à peu explicitées au cours des siècles. L'Immaculée Conception, l'Assomption, aujourd'hui dogmes de foi, sont des exemples de ce que peut être cette évolution. Sur la base dogmatique posée par Innocent III, théologiquement retenue par saint Thomas d'Aquin, l'enseignement commun des théologiens a fait de l'existence des limbes, non pas une « opinion » (ces deux termes jurent d'être accolés), mais une doctrine *communément reçue dans l'Eglise*. Et l'on sait que nier ou révoquer en doute une doctrine communément reçue et appuyée sur des fondements dogmatiques certains constitue une faute grave de témérité.

A titre simplement documentaire, reproduisons une argumentation récemment formulée contre nos conclusions :

« Tout bon thomiste se doit d'estimer le molinisme une erreur et réciproquement tout moliniste sincère rejette comme une erreur

le bannézianisme. Supposons — *quod absit!* — qu'un thomiste publie que le molinisme n'est ni plus ni moins qu'un renouvellement du semipélagianisme et que, pour ne pas être en retard de courtoisie, un moliniste réponde aussitôt que la théorie du prétendu thomiste n'est que du pur calvinisme. Les deux ouvrages pourraient être simultanément et avantageusement mis à l'Index comme enseignant une doctrine « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques », puisque toutes deux rejetteraient comme une hérésie une doctrine publiquement enseignée dans l'Eglise et supposeraient par là même que l'Eglise laisse impunément enseigner des hérésies.

De ce point de départ, très contestable d'ailleurs — car la censure infligée par le thomiste au molinisme et réciproquement par le moliniste au thomisme est du domaine de la haute fantaisie — l'on pense pouvoir déduire que la condamnation portée par l'autorité ecclésiastique contre leurs positions réciproques ne pourrait être un prétexte de rejeter un troisième système qui reuerrait dos à dos thomisme et molinisme comme étant de simples erreurs ». De même, ajoute-t-on, « ce n'est pas la simple négation des limbes qui est condamnée comme fausse, téméraire et injurieuse aux écoles catholiques, c'est de les considérer comme une hérésie, comme si l'Eglise pouvait laisser enseigner une hérésie dans ses Universités ». Et voici l'ultime conclusion de ces raisonnements : « De même que l'Eglise laisse nécessairement enseigner une erreur — faute de savoir où elle se trouve — quand elle laisse enseigner simultanément les systèmes contradictoires du thomisme et du molinisme (!) de même, on ne peut conclure du seul fait qu'elle laisse enseigner l'existence des Limbes que cette existence soit une vérité certaine.

En forme donc, nous répondons (c'est toujours le contradicteur qui parle) :

L'assimilation des limbes à une fable pélagienne, donc hérétique, est condamnée par Pie VI comme fausse, etc. : *concedo*; — la simple négation des limbes est condamnée par Pie VI, *nego*. On pourrait, il est vrai, continuer le contradicteur, faire une instance. Il n'en reste pas moins vrai que la négation des limbes est une témérité en tant qu'elle s'oppose à la doctrine commune. *Réponse* : s'écarter sans raison suffisante du sentiment commun des théologiens est téméraire, *concedo*; il n'y a pas de raison suffisante à nier, non pas l'existence, mais l'éternité des limbes, *nego*. *Et explicio* : la seule raison qu'ont les théologiens d'affirmer l'existence du limbe des enfants... est l'impossibilité assez tardivement ressentie de mettre les enfants dans les flammes de l'enfer des damnés... et la prétendue impossibilité d'autre part où se trouvent les enfants d'accéder au Ciel tant à cause de la nécessité du baptême qu'ils n'ont pas reçu qu'à cause du terme mis par la mort à l'état de voie.

Or la discussion... de ces deux causes prétendues d'impossibilité... peut convaincre qu'il ne s'agit là que d'une prétendue impossibilité, partant de faux présupposés.

Dès lors, l'affirmation de l'éternité des limbes est fausse... Elle a eu son utilité historique : *pie creditur*, en ce sens qu'elle a

permis de sortir définitivement les enfants de l'enfer; magis pie creditur, ajoutons-nous, en tant que sa négation permet aux enfants d'arriver au Ciel. » (M. LAURENCE, *Etude sur les enfants morts sans baptême*, dans *l'Année Théologique*, 1952, p. 177-178.)

La suite de notre exposé fera voir, sans doute, que l'impossibilité d'ouvrir *normalement* le ciel aux enfants morts sans baptême est très réelle. Contentons-nous simplement d'observer ici que l'exemple du thomisme et du molinisme est un bien mauvais point de départ. Ce sont là de simples opinions, reconnues comme telles par leurs propres partisans et surtout nullement contradictoires en tant qu'elles affirment d'un commun accord les vérités imposées par la foi : la science infinie de Dieu, son indépendance à l'égard des créatures, et la parfaite liberté de l'homme sous l'influence de l'action divine. Il y a divergence sur les explications fournies, et c'est tout. Il n'y a aucune parité à établir ici entre ces opinions et la doctrine des limbes, à moins qu'on ne veuille à priori ne voir en cette doctrine qu'une explication formulée sans fondement doctrinal certain : tout notre exposé tend à démontrer le contraire.

4. Exclusion éternelle du ciel. — L'état de ceux qui meurent avec le péché originel est-il éternel? L'exclusion du ciel pour les âmes des enfants morts sans baptême est-elle définitive?

Voici la réponse de Mgr Gaudel :

« La tradition est unanime pour l'affirmer; le nier serait aller contre la doctrine toujours reçue de la nécessité du baptême *saltem in voto* comme moyen de salut, contre les décisions d'Innocent III et du concile de Florence qui excluent l'idée d'une peine temporaire pour ceux qui vont aux limbes. Aussi faut-il écarter l'opinion de Mingès (*Compendium theologiae dogmaticae specialis*, Ratisbonne, 1922, II, 141-144). D'après ce théologien, il serait *peut-être* possible que les enfants morts sans baptême arrivent un jour à la béatitude éternelle, si des hommes justes offraient ici-bas leurs mérites et ceux du Christ pour eux... Il s'agit donc ici de la justification possible de ceux qui sont aux limbes... La raison, c'est qu'il faut ouvrir les portes du ciel aussi largement que le dogme catholique le permet. L'auteur en appelle ici à la tendance de l'Eglise à se faire une idée de plus en plus miséricordieuse du sort des enfants morts sans baptême pour espérer encore de nouveaux adoucissements...

« Reconnaître l'évolution de l'enseignement ecclésiastique dans le sens de la distinction mieux comprise entre la peine du péché originel et celle du péché actuel, ce n'est pas nier la continuité de cet enseignement *in eadem sententia, in eodem sensu*. Or, ce qui fait cette continuité, c'est l'idée d'exclusion définitive du ciel par le fait du péché originel; affirmer, comme le veut Mingès, la possibilité d'une admission à la béatitude céleste des âmes qui sont aux limbes,

c'est briser cette continuité; c'est méconnaître l'homogénéité de l'évolution de la doctrine catholique sur ce point; c'est émettre une opinion qui ressemble fort à l'opinion que saint Augustin a condamnée dans le *De anima et ejus origine.*»

(Art. *Limbes*, 769, 770).

Il s'agit, dans le texte de saint Augustin, de l'hérésie pélagienne condamnée par le concile de Carthage, can. 3.



## DEUXIÈME PARTIE

(Historique, documentaire et critique)

Après cet exposé de l'enseignement catholique, le relevé des thèses en marge de la doctrine reçue ne présente plus guère qu'un intérêt spéculatif et historique. Néanmoins, certains auteurs contemporains ont donné un aspect quelque peu nouveau aux raisons militant en faveur d'une solution plus large : il conviendra de nous y arrêter plus longuement. Mais, en toute hypothèse, notre étude manquerait d'objectivité, si elle passait sous silence les thèses divergentes.



## CHAPITRE IV

### Coup d'œil rétrospectif

A vrai dire, la *thèse* favorable au salut des enfants morts sans baptême date du xvi<sup>e</sup> siècle. Le cardinal Cajétan en fut l'initiateur. On se souvient qu'à l'égard des adultes, le grand théologien dominicain a élaboré une hypothèse à tendance analogue; nous en avons donné l'essentiel dans *Les Mystères de l'Au-Delà*, p. 17.

1. **Opinions des précurseurs.** — Mais déjà la tradition théologique antérieure livre l'opinion de quelques précurseurs.

a) *Saint Bernard* a-t-il enseigné que les enfants morts sans baptême peuvent obtenir la béatitude surnaturelle? On l'a dit; mais il semble que ce soit à tort : il affirme simplement que la nécessité du baptême n'a commencé qu'à la promulgation suffisante de l'Évangile. Jusque là les anciens sacrements gardent leur efficacité. L'ont-ils encore gardée? L'abbé de Clairvaux n'ose se prononcer, *non est meum definire*. (Epist., LXXVII, P.L., CLXXXII, 1035.)



b) *Auteurs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles.* — Le précédent qu'on a cru avoir trouvé au Moyen-Age à la thèse de Cajétan se rapporte à une question très particulière, que se posèrent nombre de théologiens, et non des moindres : *Un enfant peut-il être sauvé nonobstant l'absence de baptême, EN UN CAS FORTUIT?* Il ne s'agit donc pas d'un moyen ordinaire de salut parallèle au moyen du baptême. On suppose un cas fortuit, où interviendrait un privilège particulier de Dieu, analogue à celui qui fut concédé à saint Jean-Baptiste dans le sein de sa mère. Ce cas fortuit est facilement concevable. C'est le cas où le baptême est réellement administré, mais d'une façon *invalidé*, par un défaut de *forme* (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, II, part. VI, c. 2; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, tract. 3, c. 4, q. 2; Saint Bonaventure, *IV Sent.*, dist. 3, part. I, a. 3, q. 2, ad 2; Richard de Mediavilla, même dist., a. 2, q. 3, ad 5; et vraisemblablement Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. 8, memb. 3, a. 3, § 2); ou par défaut d'*intention* (Durand de Saint-Pourçain, *IV Sent.*, dist. 6, q. 2, n. 12); ou par défaut de *matière*, l'ablution réelle faisant défaut (Pierre de la Palu donne comme exemple le baptême par aspersion des milliers d'hommes baptisés par les apôtres le jour de la Pentecôte, et dont un certain nombre vraisemblablement n'ont pas été atteints par l'eau projetée, dist. 6, q. 4, n. 6). Dom Lottin cite un passage des *Sententiae divinae paginae* de l'école d'Anselme de Laon (XII<sup>e</sup> siècle) : « Si, sans aucune négligence des parents, les enfants sont conduits à l'église et meurent en chemin, ils sont sauvés par la foi des parents » (*Studia mediaevalia in honorem A.R.P. Martin*, Bruges, 1948, p. 158).

Tous ces auteurs, ont le voit, n'envisagent qu'un cas exceptionnel, où tout le possible aurait été fait pour assurer le bienfait du baptême, où seule l'invalidité du sacrement ou l'impossibilité de l'administrer serait le motif d'espérer en une intervention exceptionnelle et quasi-miraculeuse de Dieu. Car c'est bien sous cet aspect qu'ils envisagent alors la sanctification de l'enfant :

Privé du baptême d'eau, écrit S. Bonaventure, l'enfant est

privé de la grâce de l'Esprit-Saint, puisque le baptême est le seul moyen de lui octroyer cette grâce... à moins que Dieu ne la lui accorde par un privilège spécial, comme il le fit à ceux qui furent sanctifiés dès le sein de leur mère (IV *Sent.*, dist. 4, part. 11, a. 1, q. 4).

La sanctification de la faute originelle, dit Durand de S. Pourçain, est double : l'une, selon la loi commune; l'autre, selon une disposition spéciale, par une grâce particulière de Dieu... Notre sanctification par la loi commune est produite au moyen des sacrements (Id., dist. 6, q. 1, n. 7).

c) *Gerson*. — C'est le chancelier Jean Gerson († 1429) qui, le premier, semble-t-il, a proposé l'intervention des prières des parents comme suppléance du baptême d'eau impossible. Il ne le fait cependant que d'une façon dubitative. Après avoir rappelé la sanctification de la Sainte Vierge et celle probable de saint Joseph dès le sein de leurs mères, il ajoute :

Il est donc certain que Dieu n'a pas tellement attaché sa miséricorde, opératrice du salut, aux lois communes de la tradition chrétienne, aux sacrements eux-mêmes, qu'il ne puisse, sans porter préjudice à cette même loi, sanctifier les enfants encore dans le sein de leur mère, par le baptême de sa grâce ou par la vertu du Saint-Esprit.

C'est donc un devoir pour les femmes enceintes et aussi pour leurs maris d'offrir des prières, par eux-mêmes et par d'autres, à Dieu et aux saints anges gardiens des hommes et même de leurs enfants encore en leur sein; c'est leur devoir de se confier à tous les autres saints et saintes, afin d'obtenir, pour leur enfant, s'il venait à mourir avant de recevoir la grâce du baptême d'eau, que Jésus-Christ, souverain pontife, daigne prévenir ce baptême et consacrer lui-même l'enfant par le baptême de l'Esprit-Saint. Qui sait si Dieu n'exaucera point ces prières et ne peut-on pas espérer qu'il aura égard aux humbles supplications de ceux qui auront mis en lui leur confiance? Cette considération est bien propice à l'éveil de la ferveur chez les parents, au soulagement de leurs angoisses, si l'enfant venait à mourir sans baptême; car toute espérance ne leur est pas enlevée. Mais j'ajoute que, sur ce point, sans une révélation spéciale, il n'existe aucune certitude. (*Sermon De nativitate Virginis Mariae*, 2<sup>a</sup> consideratio, dans *Opera omnia*, Paris, 1606, III<sup>a</sup> pars, p. 133.)

L'idée est lancée. On la retrouvera encore assez timidement exprimée par Gabriel Biel († 1495), qui ne pense pas que les enfants encore enfermés dans le sein de leur mère soient destitués de tout moyen de salut :

Si les enfants encore dans le sein de la mère ne sont pas capables de recevoir le baptême, un autre remède a dû être institué auquel ils puissent participer... Quel sera donc ce remède général pour les petits existant dans le sein maternel? L'Eglise n'en fait connaître aucun. Mais qui peut se flatter de connaître les desseins de Dieu?.. Dans sa miséricorde, le Seigneur a, quand et comme il l'a voulu, institué des remèdes pour sauver l'homme pécheur qu'il aurait pu abandonner et justement damner. Ainsi a-t-il voulu contre la maladie du péché instituer des remèdes dans l'Eglise par les sacrements que l'Eglise peut distribuer à ceux qui lui sont connus. Mais pour ceux qui n'ont pas encore vu le jour, Dieu a constitué des remèdes qui demeurent en sa seule puissance et dont il use pour sanctifier sans remède extérieur ceux qu'il veut sauver. (*IV Sent.*, dist. 4, q. 2, dub. 2).

2. **La thèse de Cajétan.** — Ainsi la thèse que devait soutenir un siècle plus tard le cardinal Cajétan n'était pas inouïe. Mais là où les autres avaient parlé de simple possibilité à titre exceptionnel, ou du moins n'avaient émis qu'une timide hypothèse, Cajétan généralise et présente un moyen prévu par Dieu comme une loi commune et ordinaire de sa providence. Voici la conclusion de ses commentaires sur la *Somme théologique*, III<sup>a</sup>, q. 68, a. 2 et 11, conclusion qui, après le pontificat de saint Pie V, a dû disparaître du texte : « Les enfants des fidèles chrétiens, lorsqu'il y a impossibilité de leur administrer le baptême, peuvent être sauvés par les vœux et les prières de leurs parents, et cela non seulement par un privilège singulier, mais en vertu d'une loi commune et ordinaire de Dieu. »

Il sera utile de connaître les raisons qui amenèrent le savant théologien à formuler sa conclusion :

(Art. 2). — Au sujet des deux premiers articles, il ne nous semble pas déraisonnable de noter ceci : dans le cas de nécessité, pour assurer le salut des enfants, paraît suffisant le baptême exprimé par le seul désir des parents, surtout s'il s'adjoint à ce désir quelque signe extérieur.

Je suis incité à l'admettre, d'abord par l'autorité de S. Grégoire : ...L'effet produit aujourd'hui par l'eau du baptême, dit ce pape, était réalisé dans l'antiquité pour les petits, par la foi seule, pour les adultes par la vertu du sacrifice, pour les enfants de la race d'Abraham par la circoncision. « Et j'en tire cet argument : La foi seule n'était pas, chez les hommes de l'antiquité, d'une vertu supérieure à la vertu qu'elle possède aujourd'hui. Donc, en cas de nécessité, elle

ne pouvait rien faire de plus que ce qu'elle ferait aujourd'hui encore. Aussi, maintenant, quand fait défaut à l'enfant le moyen propre du salut, c'est-à-dire le baptême, la foi seule des parents suffit à assurer le salut de l'enfant.

Qu'on n'objecte pas que, dans l'antiquité, la foi des parents était le remède propre pour les enfants; qu'aujourd'hui, après la venue du Christ incarné, a été institué un autre remède pour les enfants, le sacrement sensible. Ce n'est pas un obstacle à l'existence actuelle de ces deux remèdes, la foi et le sacrement de la foi. La foi opérait chez les anciens; en notre temps, le sacrement de la foi a été adjoint, *lorsqu'il est possible*, mais il ne détruit par la vertu de la foi; bien au contraire, il la complète. De telle sorte que, lorsqu'une impossibilité empêche l'usage du sacrement, la foi peut encore seule exercer son efficacité. Et ainsi, le baptême de désir, exprimé par les parents au nom de l'enfant, suffirait à le sauver, s'il est impossible de lui administrer le baptême d'eau. En ce cas la mère devra munir l'enfant du signe de la croix avec l'invocation à la Trinité, et l'offrir ainsi mourant à Dieu au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Une confirmation de cette doctrine peut être tirée du salut des enfants au temps de la circoncision, mais mourant avant le huitième jour. Selon l'opinion la plus probable, ces enfants mouraient incircis : et cependant ils étaient sauvés par une bénédiction et une offrande. La loi de la circoncision, en effet, ne pouvait pas placer les mâles en une condition inférieure aux filles. Et celles-ci pouvaient, avant le huitième jour, recevoir le remède contre la tache du péché originel. Ainsi, de même que ces enfants, dans l'impossibilité d'être circoncis, étaient néanmoins sauvés dans la foi de leurs parents; de même aujourd'hui ceux qui ne peuvent être baptisés. En cette doctrine, il n'y a rien contre la loi divine, comprise sainement.

(Art. 11). — Les enfants qui meurent dans le sein maternel peuvent néanmoins être sauvés, ainsi que nous l'avons dit plus haut des enfants auxquels il est impossible d'administrer le baptême. Ils peuvent être sauvés, dis-je, par le sacrement de baptême reçu, non réellement, mais dans le vœu des parents avec une bénédiction de l'enfant et l'offrande de cet enfant à Dieu avec invocation de la Trinité.

Une double raison m'incite à formuler cette conclusion :

Tout d'abord, il est convenable que la divine miséricorde pourvoie au salut de l'homme dans n'importe quel état naturel, de façon qu'en aucun état l'homme ne puisse alléguer l'impossibilité d'avoir un moyen de salut. Or, cette impossibilité existerait pour l'enfant mourant dans le sein de sa mère, si la foi des parents ne pouvait le sauver. Le salut qui serait conféré par Dieu à titre de privilège exceptionnel ne pourrait être considéré comme un moyen normal de salut propre à cet état, ce moyen devant être pris en dehors d'une intervention miraculeuse.

Ensuite, en cet état, l'enfant est capable de recevoir le baptême de sang; si un enfant, encore enfermé dans le sein

de sa mère, était néanmoins mis à mort pour le Christ, il serait martyr tout comme les Saints Innocents. Il est donc raisonnable d'admettre que la foi des parents puisse produire le même résultat que cette passion supportée par les enfants.

Ainsi donc, on agira prudemment et sagement, dans le cas où ces enfants viendraient à mourir dans le sein maternel, soit à cause d'une maladie de la mère, soit en raison d'une parturition difficile, de leur donner une bénédiction avec l'invocation de la Trinité, et de remettre la cause de ces enfants au souverain Juge. Qui sait si la divine miséricorde n'acceptera pas ce baptême reçu par le vœu des parents : il ne renferme aucun mépris du sacrement, puisque c'est l'impossibilité seule de conférer le sacrement qui force d'y recourir.

L'opinion de Cajétan fut discutée au concile de Trente, et plusieurs Pères voulaient la condamner comme hérétique. Un article avait même été préparé par les théologiens, estimant qu'il devait être condamné : « Encore dans le sein de leur mère, les enfants peuvent être sauvés par l'invocation de la Trinité et la bénédiction. » Ambroise Catharin avait demandé la condamnation pure et simple de Cajétan; le Maître général des dominicains avait cherché à excuser Cajétan; mais c'est Seripando qui plaida longuement en sa faveur, et le concile épargna l'illustre théologien.

**3. La réfutation de Cajétan.** — Néanmoins, la position doctrinale de Cajétan n'obtient pas droit de cité dans la théologie catholique. Les théologiens de l'âge postérieur l'ont discutée et deux surtout, Vasquez et Suarez, l'ont réfutée, dans leurs commentaires sur la troisième partie de la *Somme*, Vasquez, disp. 151, c. 1-3; Suarez, *De baptismo*, disp. 27, ect. 3.

Les deux théologiens jésuites relèvent d'abord les points faibles de l'argumentation de Cajétan. Ils ramènent en somme à trois les arguments invoqués par lui : 1° Ce que la foi des parents suffisait à faire sous la loi de nature, elle doit pouvoir encore le faire aujourd'hui, même après l'institution du baptême d'eau, car cette institution ne supprime pas la vertu de la foi; 2° Cette inférence est confirmée par le fait que, sous la loi de la circoncision, les enfants qui ne pouvaient

être circoncis étaient néanmoins sauvés par l'application du remède de nature; 3° Enfin, si un remède n'existait pas, en dehors du baptême impossible à administrer, la condition des petits enfants, sous la loi chrétienne, ne répondrait ni à la volonté salvifique de Dieu, ni à l'universalité de la réparation offerte par le Christ (Vasquez, c. 1; Suarez, n. 2).

Ces arguments sont sans valeur : toute la tradition catholique proteste contre l'opinion de Cajétan, entendue au sens d'un moyen normal et régulier de sanctification (Vasquez, c. 2; Suarez, n. 3). Ainsi que le fait remarquer Suarez, n. 4 : tout dépend ici de la volonté et de l'institution positive du Christ. Or, le Christ n'a institué qu'un seul moyen normal et régulier de salut pour les enfants, le baptême :

« Il n'y a pas de salut possible, écrit saint Augustin, en dehors du baptême divinement institué par le Christ à cet effet : si les enfants ne passent pas par le baptême au nombre des croyants, ils demeurent dans les ténèbres » (*De peccatorum meritis et remissione*, I. I, c. 25; P.L., XLIV, 12).

Le baptême de désir leur demeure fermé; car ce baptême réclame des dispositions personnelles dont ces enfants sont incapables, et la volonté des parents ne saurait ici se substituer à celle des enfants. Pour légitimer cette substitution, il faudrait démontrer que l'institution du Christ la comporte, ce qui non seulement n'est pas démontrable, mais est nettement contredit par le fait de la validité du baptême conféré aux enfants malgré la volonté des parents. Bien plus, s'il fallait admettre le principe de Cajétan touchant la sanctification des enfants par le désir et les prières des parents, c'en serait fait du dogme de la sanctification première des enfants dans le saint baptême. En effet, de même que le baptême de désir suffit à justifier les adultes avant même qu'ils reçoivent le baptême d'eau, de même le désir et les prières des parents devraient suffire à justifier l'enfant non encore né, même en dehors du cas de péril immédiat de mort, car ce n'est pas l'imminence du danger qui peut conférer à la foi sa vertu (Suarez, n. 4).

Aux raisons présentées par Cajétan, il faut donc

répondre : 1° que l'interprétation qu'il apporte à la loi promulguée par le Christ est fantaisiste et détruit en réalité cette loi : la loi est portée absolument et ne laisse pas subsister l'efficacité de la foi seule (*id.*, n. 7) (1); 2° que la parité n'existe pas entre la loi de la circoncision et la loi du baptême : la matière du baptême est si commune, l'administration de ce sacrement est si facile, que, même dans l'hypothèse où, avant Jésus-Christ, la circoncision pouvait être parfois remplacée par le remède de nature, une telle suppléance est inconcevable sous la Loi nouvelle, car elle n'apporterait en réalité aucun avantage aux enfants nouveau-nés (*id.*, n. 8); 3° que s'il est certain que les enfants morts dans le sein de leur mère ne peuvent être sauvés, ce n'est pas un fait propre au Nouveau Testament; il en a été ainsi sous toutes les lois possibles. La sanctification de l'enfant avant sa naissance a toujours été un privilège très spécial, qu'il est déraisonnable et même téméraire de vouloir demander à Dieu comme moyen de sanctification en faveur d'un enfant non encore né (*id.*, n. 9). Suarez résout d'ailleurs l'objection de la volonté salvifique universelle en distinguant comme nous l'avons fait la *préparation* des moyens nécessaires et l'*application* de ces moyens.

Vasquez se demande, dans le c. 2, quelle note il faut infliger à la doctrine de Cajétan. Entendue dans le sens d'une loi commune, l'opinion de Cajétan doit être, pense Vasquez, taxée, non d'hérésie, mais d'erreur dans la foi. Elle ne contient, en effet, rien qui s'oppose directement à l'Écriture ou à l'enseignement officiel de l'Église; mais elle est en contradiction avec les conclusions immédiates de ces enseignements. Entendue d'un privilège spécial concédé par Dieu aux prières des parents, elle renferme une véritable témérité : sans révélation de Dieu, il devient téméraire de supposer que Dieu puisse suspendre et modifier la loi générale par lui portée (c. 3).

(1) Le texte de S. Grégoire qui sert de point de départ à toute l'argumentation de Cajétan ne fait qu'affirmer la doctrine des remèdes successifs apportés par Dieu, dans l'histoire de l'humanité, au péché originel; il n'a pas besoin d'autre explication que l'exposé de l'histoire de ce remède.

4. **Les imitateurs de Cajétan.** — Nous parlons d'imitateurs plutôt que de disciples, car les hypothèses sur la sanctification des enfants par une autre voie que le baptême relèvent bien plus d'une fantaisie théologique que d'une doctrine d'école.

a) Eusèbe *Amort*, chanoine régulier (1692-1775) estime vraisemblable l'opinion qui affirme, pour les enfants encore dans le sein de leur mère, une justification extrasacramentelle accordée par Dieu en raison des prières très efficaces de leurs parents. (*Theologia moralis*, Vienne, 1758, t. II, tract. II, § 3, q. 14, p. 120 sq.) C'est, on le voit, l'opinion de Gerson, proposée d'une façon plus ferme.

On retrouve, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, une doctrine analogue dans l'ouvrage de l'abbé Caron, archiprêtre de Montdidier, *La vraie doctrine de la sainte Eglise catholique sur le salut des hommes, suivie d'un appendice sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris, 1855. L'ouvrage fut mis à l'index.

b) D'après le P. Ignace-Louis *Bianchi*, des clercs réguliers († 1768), les enfants qui meurent sans baptême dans le sein maternel seraient sauvés si la mère a soin de protester, au nom de l'enfant, que celui-ci accepte la mort comme preuve de son désir de recevoir le baptême. Il indique même deux formules de prière, l'une plus longue, l'autre plus brève, dont la mère peut se servir à cet effet. (*De remedio æternæ salutis pro parvulis*, Venise, 1768, p. 102-094.)

L'opinion de *Bianchi* fut réfutée par le camaldule *Blaise*, dans un livre intitulé : *Dissertatio adversus novum systema P. Bianchi, De remedio, etc.*, Faenza, 1770.

c) Un auteur du début du XIX<sup>e</sup> siècle, sous le pseudonyme de M. de la Marche (en réalité, il s'agit de Louis-Philibert *Machet*), enseigne que « les enfants enfermés dans le sein maternel peuvent connaître Dieu, l'aimer et avoir le baptême de désir » (*Traité métaphysique des dogmes*, Paris, 1817). Il prélude ainsi à l'hypothèse défendue par Henri *Klee* (1800-1840), sur laquelle



il convient d'insister davantage (*Katholische Dogmatik*, Mayence, 1835, vol. III, p. 119 sq.).

Après avoir rappelé les différentes déclarations des conciles et des théologiens, Klee leur oppose le dogme de la volonté salvifique universelle (voir ci-dessus, p. 19) et conclut qu'on doit admettre la possibilité d'un baptême spirituel extraordinaire. Pour expliquer la possibilité d'un tel baptême spirituel, il envisage chez les enfants non baptisés et même encore dans le sein de la mère, la possibilité du *baptême de désir*.

« Par suite de son union avec le corps, l'âme vit sous le régime de cette loi de l'union et n'arrive que peu à peu à la conscience et à la liberté. Mais quand l'âme est libérée de la loi et des conditions du corps, elle s'élève immédiatement et sans intermédiaire, à la manière des esprits, à la pleine intellectualité et à la pleine liberté. Donc, quand le « procès » de la séparation de l'âme et du corps arrive à sa conclusion, rien n'est plus concevable et plus recevable que de supposer que l'âme prend conscience du besoin qu'elle a d'être rachetée; plus la séparation d'avec le corps s'affirme, et plus l'âme comprend les choses spirituelles, et l'ordre de la grâce lui devient présent. Ainsi, croyante et aimante, elle entre dans cet ordre de la grâce » (p. 121) (1).

(1) Klee rapporte en note de son texte, une proposition condamnée en 1368 par Simon Langham, archevêque de Cantorbéry, et que nous rapporte Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, saec. XIV, c. 3, a. 21. Nous y avons fait allusion dans *Les Mystères de l'Au-Delà*, p. 20, à propos d'une hypothèse similaire de Cajétan, renouvelée par un certain nombre d'auteurs contemporains.

Voici ce texte : « Quilibet viator, tam adultus quam non adultus, Saracenus, Judaeus et paganus, etiam in utero materno defunctus, habebit claram visionem Dei ante mortem suam, qua visione manente habebit electionem liberam convertendi se ad Deum, vel divertendi se ab eo; et si pro tunc elegerit converti ad Deum, salvabitur, sin autem minus damnabitur. »

Klee explique cette condamnation, qui atteindrait directement son système, parce qu'il serait question ici d'une *claire* vision de Dieu accordée à un homme encore en l'état de voie. Il suffit cependant de lire le texte de la proposition condamnée pour constater que l'archevêque réproouve toute hypothèse d'un choix nécessairement offert à toute âme avant la mort.

On retrouvera plus loin un nouvel exposé et une nouvelle discussion d'une hypothèse apparentée à celle de Klee.

Cette hypothèse de l'illumination de l'âme à l'heure de la mort a été vulgarisée par une brochure de Dom Démaret vers 1920, lequel apporte en sa faveur des affirmations du futur Innocent III encore cardinal, de S. Grégoire le Grand, de Ste Gertrude. Il serait

L'auteur apporte comme preuve de cette « libération de l'esprit par rapport aux lois et aux limites du corps à l'approche de la mort » le fait que « le visage des mourants reflète leur être spiritualisé ». Faible preuve, dirons-nous, et qui n'explique rien (1). Car souvent on constate le contraire. D'ailleurs, toute l'hypothèse de Klee croule devant ce fait que l'âme, jusqu'à l'instant de la mort, n'a que la connaissance propre à la nature humaine, c'est-à-dire une connaissance abstraite de la vérité. Les enfants en sont d'ailleurs incapables et leur incapacité subsiste tant que leur âme reste unie au corps. La connaissance directe de la vérité au moyen d'espèces infuses ne commence pour eux qu'à l'instant *logiquement postérieur* à l'instant de la mort. L'hypothèse de Klee est une pure fantaisie de l'imagination. Schell lui-même en parle avec scepticisme. Qu'elle ait pu séduire d'autres auteurs, même contemporains, cela n'enlève rien de son improbabilité.

d) De ces auteurs, on peut rapprocher *H. Vosen*, qui,

fastidieux de reprendre ici la discussion — et la mise au point — du sens et de la valeur de ces témoignages. Nous l'avons fait jadis dans *l'Ami du clergé* (1923, p. 724-728). On pourra s'y reporter.

(1) Le théologien autrichien *Mayrhofer* accepte toutes les suggestions de Klee : « A la mort, écrit-il, il y a, même pour les enfants, une acuité de vision intellectuelle; et toute âme, au dernier moment, immédiatement avant la mort, entre en un état de conscience éclairée et beaucoup plus élevé... Quand l'agonie commence chez l'enfant à peine né, et avec elle la séparation de l'âme d'avec le corps, alors les forces spirituelles latentes, parce que liées dans le corps, se développent rapidement et l'âme de l'enfant peut et doit au même instant choisir entre le bien et le mal, la vie et la mort, de la même manière que l'âme des adultes. » (*Das dreiteine Leben in Gott und jeglichem Gesschöpfe*, t. I, Ratisbonne, 1851, p. 246, 251.) A la mort de l'auteur, l'ouvrage a dû être retiré du commerce.

*Mgr Laurent*, administrateur apostolique du diocèse de Luxembourg, exprime le même sentiment, quoique avec plus de réserve : « Il n'y a que des êtres raisonnables qui puissent recevoir le baptême de désir. Toutefois, il est vraisemblable que les enfants encore privés de l'usage de la raison arrivent à avoir quelque conscience au moment de la mort. Alors, par un effet particulier de la miséricorde de Dieu, il est possible qu'ils soient éclairés par la grâce de la foi, délivrés de leur péché par le baptême de désir et par ce moyen qu'ils soient sauvés et deviennent heureux. » (*Grösserer Katechismus der Römisch-katholischen Religion für das Bistum Luxemburg*, 3<sup>e</sup> éd., Luxembourg, 1879, p. 288.

pour des raisons plus sentimentales que vraiment théologiques, veut assurer le salut éternel aux enfants morts sans le baptême d'eau. Il se contente d'ailleurs d'affirmer que Dieu pourvoit à leur salut par des grâces accordées en dehors de la voie normale, sans préciser par quel moyen. Il n'y aurait donc pas lieu de s'attarder à ce sentiment, si l'auteur n'y avait pas greffé deux considérations qui méritent quelque attention.

La première est son interprétation des affirmations scripturaires et traditionnelles relatives à la nécessité du baptême. Il faut distinguer, d'après lui, *grâce* du baptême et *sacrement* du baptême. Sans la *grâce* du baptême, personne ne peut être sauvé; mais le salut peut être accordé par Dieu sans le *sacrement* du baptême. C'est donc uniquement la grâce qu'avait en vue Jésus-Christ dans son entretien avec Nicodème; et c'est encore cette grâce qui est visée par la déclaration conciliaire de Florence. (*Der Katholizismus und die Einsprüche seiner Gegner*, Fribourg-en-Br., 1869, p. 352 sq.) On pourra répondre que la distinction est excellente quand il s'agit d'expliquer l'efficacité du baptême de désir; mais, en réalité, quand il s'agit du salut des enfants, c'est bien le sacrement de baptême qu'ont en vue les Pères et les Conciles.

La seconde se rapporte à la discipline de la primitive Eglise :

Toutes les raisons qu'on a pu alléguer en faveur de l'usage de cette époque où l'on ne conférait le baptême *régulièrement* qu'aux adultes, ne suffisent pas à écarter le reproche qu'un tel usage a multiplié pendant des siècles et d'une manière essentielle le danger fréquent de damnation pour les enfants non baptisés. La mort sans baptême d'enfants chrétiens devait se présenter plus souvent qu'aujourd'hui, puisque ce danger s'étendait sur toute la période de l'adolescence, alors qu'aujourd'hui il ne s'étend que sur quelques jours. S'il faut admettre la nécessité absolue du baptême d'eau pour le salut des enfants, on ne comprend plus comment des chrétiens ont pu être autorisés à retarder le baptême des enfants, ne fût-ce qu'une heure après leur naissance. En face d'un tel danger, que signifient les considérations de cérémonies et d'administration solennelle du sacrement? Ces considérations ne sauraient justifier le moindre retard, quand la négligence d'un seul instant peut ouvrir l'enfer à l'enfant sans espoir qu'il en sorte (p. 363).

On aura remarqué combien ces réflexions à propos de l'ancienne discipline sont tendancieuses. Tout d'abord, il n'a jamais été question, il ne pouvait être question d'exposer les enfants non baptisés à l'enfer véritable. La « damnation » des enfants morts sans baptême n'a rien de comparable avec celle des pécheurs obstinés à l'heure de la mort dans leurs fautes. Ensuite, le retard apporté au baptême avait, dans la discipline pénitentielle si rigoureuse de la primitive Eglise, une raison d'être que dictait l'intérêt général de la communauté religieuse : la jeunesse étant l'époque des fautes faciles et graves, il y avait intérêt à ne pas exclure de la communion des fidèles tant de jeunes gens — tel S. Augustin — qui, aujourd'hui incapables de résister aux tentations graves, devaient, après un baptême tardif, devenir des modèles de vertu. De plus, ce retard ne constituait pas une aggravation notable du danger de mort éternelle. Une fois l'âge adulte arrivé, c'était à peu de chose près le danger qui existe aujourd'hui de mourir sans sacrements. Enfin, la discipline de l'Eglise corrigeait, dans la mesure du possible, ce danger sur lequel Vosen insiste complaisamment. Qu'on veuille bien relire les prescriptions impératives que l'on a rapportées dans la première partie de cette étude, notamment celles de S. Sirice et de S. Gélase : ces papes ont répondu par avance à la réflexion de Vosen (1).

e) Hermann Schell devait donner un tour nouveau à la doctrine du salut des enfants non baptisés. Cet auteur rappelle tout d'abord les divers systèmes proposés. Puis, ayant montré le point faible de tous, il en arrive à sa conception personnelle. Son explication repose sur le rôle purificateur des souffrances :

Les peines afflictives sont une pénitence et une expiation objective, une conversion objective vers Dieu de l'ordre

(1) Tout le paragraphe 43 de l'ouvrage de Vosen (pp. 352-370), intitulé : *Das Schicksal der ohne Taufe sterbenden Kinder* (le sort des enfants morts sans baptême) a été supprimé dans la 3<sup>e</sup> édition « pour des raisons d'ordre pratique », déclare l'éditeur H. Brüll. Ce renseignement est extrait de l'excellent travail de Wilhelm Storkums, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder*, Fribourg-en-Br., 1923, p. 100.

détourné de Dieu (par le péché). C'est pour cela que de telles peines peuvent remplacer chez les enfants la pénitence subjective. Dans l'A. comme dans le N.T. (voir les huit béatitudes), les souffrances confèrent un droit à la citoyenneté du royaume des cieux. Et précisément ce sont les plus faibles qui sont le plus exposés à la loi de la souffrance : sous son poids, ils ne peuvent pas même arriver au développement complet de la nature humaine, mais ils sont obligés de s'étioler dans la misère, le besoin, la privation, la maladie, l'idiotie, la mort précoce, et en cela ils apportent la plus grande contribution à l'expiation objective que comporte le jugement pénal infligé à l'humanité et qui inspire les souffrances-vicaires de Jésus-Christ, dans lesquelles la mort a été absorbée par la victoire... (*Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III (b), p. 473-480).

Après avoir rappelé les « exigences » de l'universalité de la Rédemption, en des termes cités plus haut (p. 20), Schell reprend son point de vue :

La souffrance a été un attouchement de la part de la main divine qui guérit dans l'expiation. *La mort des petits enfants leur devient un quasi sacrement, un baiser de réconciliation, grâce à son rapport avec la souffrance obéissante du Christ, parce qu'elle est une participation au baptême de douleur, imposé à Jésus, représentant du genre humain...* Cette opinion n'amointrit en rien l'importance et la nécessité du baptême sacramentel, car cette nécessité n'est pas en connexion avec l'exclusion de tant d'hommes du royaume du Christ par suite de l'impossibilité de recevoir le baptême.

Cette solution, pense Schell, s'impose par suite de la difficulté d'expliquer le rôle de la foi dans la sanctification des enfants, ou encore la part que les enfants prendraient eux-mêmes à leur purification en une sorte de baptême de désir (p. 480). Ici la solution se rattache facilement à la doctrine catholique de la sanctification de l'âme, *quasi ex opere operato*, par le martyre.

« Naturellement, conclut Schell, le baptême de souffrance communique d'autant plus la participation à la grâce du Christ que la souffrance est en relation plus intime avec le Christ, comme ce fut le cas des enfants de Bethléem... Le baptême de souffrance se présente dans toute sa force dans le cas du martyre, où l'homme endure la mort pour confesser Jésus-Christ. Peu importe que ce martyr soit ou non baptisé et qu'il ait des péchés mortels sur la conscience. Les théologiens n'exigent de lui (s'il est adulte) que l'attrition de

ses fautes — et la même condition est exigée dans le baptême sacramentel — afin que ce martyr devienne baptême de sang et obtienne au pécheur rémission complète des peines éternelles et temporelles et entrée immédiate du ciel » (p. 481).

Cette solution est inadmissible, car la mort prématurée des enfants est une simple peine du péché originel, peine d'ailleurs conforme aux exigences de la nature humaine. Le martyr est la mort soufferte pour la cause du Christ; la mort prématurée des enfants n'est, ni de près ni de loin, soufferte pour la cause du Christ. Elle ne saurait donc être, ni peu ni prou, assimilée au martyr.

La *Dogmatique* de Schell ainsi que deux autres brochures de Schell ont été mises à l'index le 15 décembre 1895.

f) Dans une théologie revêtue de toutes les approbations nécessaires, le P. Parthémius *Minges*, O.F.M. se sépare de la doctrine traditionnelle en un point important déjà signalé plus haut (p. 46) : il n'admet pas que le séjour aux limbes soit éternel :

Il nous déplaît que tant d'enfants qui personnellement n'ont commis aucun péché, qui sans aucune faute personnelle n'ont pu être justifiés par le baptême reçu réellement ou en désir, soient éternellement privés de la vision béatifique. *Peut-être est-il possible* qu'ils soient un jour sauvés si les justes de la terre offrent pour eux à Dieu les mérites et le précieux sang de Jésus-Christ. Notre théorie est partie semblable à celle de Cajétan et partie dissemblable... Cajétan parle de la justification des enfants encore vivants, nous osons parler de la justification des enfants déjà morts et demeurant dans le limbe des enfants. Mais les deux théories conviennent en ce que des hommes vivants intercèdent pour ces petits, offrant à Dieu leurs propres prières et les mérites du Christ, afin que les petits enfants en reçoivent l'application (*Compendium theologiae dogmaticae specialis*, Ratisbonne, 1922, part. II, p. 142).

Aucune raison de sentiment ne peut prévaloir contre le fait que la purification par le baptême d'eau ou de désir est nécessaire pour ouvrir à l'âme la porte du ciel. Nous sommes, d'une part, en face d'une loi positive instituée par N.-S. Jésus-Christ; de l'autre, en face d'une

simple hypothèse qu'il est bien difficile d'accorder avec cette loi positive.

On a vu plus haut (p. 46) que la loi du développement du dogme n'implique nullement l'hypothèse miséricordieuse de Mingès. Les prières des saints, les mérites du Christ ne peuvent faire que les âmes des enfants morts sans baptême soient encore susceptibles de recevoir une purification. Mingès veut établir ici une parité entre les suffrages offerts pour les âmes du purgatoire et les prières qu'on offrirait pour les âmes des limbes. Les premières ont atteint leur fin surnaturelle, encore qu'elles soient retardées dans sa possession; les secondes ont manqué leur fin surnaturelle; les uncs sont dans la grâce de Dieu et, par conséquent, en plein dans la communion des saints; les autres n'ont pas la grâce de Dieu et n'ont même pas la possibilité de la recevoir et donc sont exclues de la communion des saints.

Le système de Mingès n'est pas plus acceptable au point de vue catholique que les théories de Cajétan, de Klee, de Schell.

## CHAPITRE V

### Réflexions théologiques à propos de Cajétan : La foi de l'Église et des parents

A deux reprises, le R.P. Hérès a mis son talent d'éminent théologien au service de la cause des enfants morts sans baptême : dans la *Maison-Dieu*, cahier n° 10 et plus récemment, dans *Catholicisme*, art. *Enfants (Salut des)*, t. IV, 151-157. L'étude de la *Maison-Dieu* est particulièrement profonde et solide et mérite qu'on y attache une attention particulière (1).

#### § I. EXPOSÉ DE LA THÈSE

Posant très nettement les termes du problème, l'auteur rappelle que S. Thomas et tous les théologiens acceptent, en dehors du baptême d'eau, une double possibilité de salut pour l'enfant : soit par le baptême de sang, soit par un privilège et une disposition spéciale de Dieu (p. 96). Mais, demande-t-il, « peut-on aller plus loin et soutenir qu'en cas d'impossibilité absolue et matérielle de recevoir le baptême, Dieu supplée pour l'enfant à cette impossibilité *par une intervention normale et ordinaire* qui assure son salut? »

(1) Ce chapitre reproduit une partie de l'analyse faite de la pensée du R.P. Hérès, et publiée dans *l'Ami du clergé*, 1948, pp. 35-43.



1. **Précision nécessaire.** — La thèse de Cajétan, que nous connaissons (voir p. 54-56) est au point de départ du développement de l'exposé. Pour rejeter l'opinion de Cajétan,

« les auteurs modernes font appel à l'enseignement de la foi sur la nécessité du baptême pour tous, lequel ne peut être suppléé que par le baptême de désir. Comme ce baptême de désir n'est possible qu'aux adultes, ils en déduisent aussitôt que l'enfant qui meurt dans le baptême d'eau ne peut être sauvé. Nous avons vu que cette déduction n'est pas de tout point rigoureuse, puisque le baptême de sang sauve *normalement aussi* l'enfant non baptisé, et cependant ce baptême n'a aucun rapport avec le baptême d'eau » (p. 95).

Nous avons souligné : *normalement aussi*, car en ces deux mots gît une équivoque. Les théologiens déduisent rigoureusement de la nécessité du baptême d'eau pour tous, en vertu de l'institution positive de Notre-Seigneur, deux conclusions : 1° Cette nécessité de moyen n'étant que relative à l'institution positive du Sauveur, le baptême d'eau peut, en cas d'impossibilité de le recevoir, être suppléé par le baptême de désir; 2° Cette nécessité du baptême étant la loi normale et ordinaire exclut simplement qu'une autre loi normale et ordinaire puisse être imaginée; elle n'exclut pas du tout les voies extraordinaires et anormales.

Le baptême de sang ne sauve pas « *normalement aussi* » l'enfant non baptisé, si l'on entend par ce « *normalement aussi* » une loi posée par Dieu à l'instar de la loi du baptême d'eau :

« Le martyre est quelque chose d'extraordinaire, dépendant de la volonté mauvaise du persécuteur, qui ne se trouve pas dans les moyens préordonnés par Dieu pour l'obtention de la vie éternelle. C'est pourquoi on en fait légitimement abstraction en parlant de la loi qui constitue le moyen normal de parvenir au royaume des cieux. Et cependant, on n'exclut nullement le privilège singulier en faveur de ceux qui, pour la cause du Christ, subissent la perte de la vie temporelle » (BILLOT, *De sacramentis*, I, édit. de 1924, p. 250).

La voie normale et ordinaire du baptême d'eau n'exclut pas non plus le privilège particulier que Dieu pour-

rait accorder à certaines âmes privilégiées, dès le sein maternel, comme il l'a fait pour S. Jean-Baptiste. Cette voie du privilège, les théologiens, tant anciens que modernes, l'ont explicitement affirmée; ils nient simplement que, dans l'économie présente de la Providence, on soit en droit d'affirmer que cette voie d'exception puisse être considérée, même dans le cas précis de l'enfant encore dans le sein maternel, comme une voie normale et ordinaire.

2. **Un reproche immérité.** — Ce point du préambule étant ainsi précisé, il faut ouvrir ici une parenthèse sur une assertion discutable. On affirme que, préoccupés de mettre en valeur, contre le protestantisme, le sacrement dans sa matérialité, d'en revendiquer la convenance et la nécessité, d'en déterminer les rites essentiels, les théologiens postérieurs à Cajétan ont perdu progressivement de vue le côté dogmatique de la doctrine sacramentaire, son rattachement au Christ et à sa passion, et, en définitive, au mystère de notre salut.

Que nos théologiens aient insisté sur les aspects qu'on a signalés, la défense de la vérité les y obligeait; mais ils n'ont pas oublié pour autant de rattacher l'efficacité du sacrement à la passion du Christ et au mystère de notre salut. On pourrait sur ce point multiplier les citations.

Dans le préambule de sa *disputatio* sur les sacrements, le dominicain Gonet (xvii<sup>e</sup> siècle) appelle les sacrements *des reliques de la divine incarnation*, des instruments de la grâce divine, que le Christ lui-même nous a mérités par sa passion et sa mort.

Au xviii<sup>e</sup> siècle, un autre dominicain, Billuart, parlant de la causalité sacramentelle, rappelle tout d'abord que le Christ est « cause principale, morale ou méritoire de la grâce et qu'il applique moralement aux sacrements la vertu de sa passion » (dissert. 3, a. 2).

Au xix<sup>e</sup> siècle, Franzelin, théologien jésuite, rappelle également que les sacrements ne sont pas seulement des signes, mais aussi « des causes, en raison d'une dignité *dérivée du sang précieux de Jésus-Christ* en ces mêmes signes par lui institués, pour produire la réalité sacrée qu'ils signifient, la sanctification chez les hommes... » (*De sacramentis*, Rome, 1878, p. 3).

Plus près de nous, Nicolas Gühr, au début de son ouvrage, *Les sacrements de l'Eglise catholique* (I, p. 4) s'exprime ainsi : « Les grands théologiens (du Moyen-Age) s'appliquent à mettre en relief l'élément *christologique* et *sotériologique* de nos sacrements et c'est immédiatement après avoir exposé la doctrine relative à la personne du Sauveur et à l'œuvre de la Rédemption qu'ils parlent des sacrements. » Et c'est bien cette idée directrice qui inspire encore nos manuels contemporains.

Mgr Bartmann commence ainsi son traité des sacrements : « Le Christ, *notre Rédempteur*, en tant que chef mystique, fait couler sans cesse dans les membres de son corps les forces de grâce de la vie surnaturelle. Il le fait principalement et ordinairement *par les sacrements* » (*Précis de théol. dogmatique*, tr. fr., II, p. 229).

Dans son *Exposition du dogme catholique* (Carême, 1883), Monsabré paraphrase éloquemment cette pensée : « Source intarissable des biens qui vivifient et unifient son Corps mystique, Jésus-Christ entre en rapport intime avec chacun de ses membres en leur communiquant sa grâce... Jésus-Christ pourrait nous communiquer sa grâce d'une manière latente..., mais, parce que son amour de l'unité est aussi fort que sa compassion pour nos misères et sa condescendance pour les exigences de notre nature mixte, il a décrété l'union de l'action intérieure de son gouvernement avec son action extérieure et en a fait la soudure dans des signes sensibles que nous appelons les sacrements. »

Qu'il soit permis, en terminant, de citer une belle page du P. A. Goupil, S.J. : « Par le Dieu visible, incarné, l'homme est ramené à la connaissance et à l'amour du Dieu invisible : le salut par Jésus-Christ. Il est aimé en Jésus-Christ, c'est-à-dire en union avec lui. C'est à la condition d'être par la foi entés, greffés en lui, que nous participons à sa grâce et à sa vie (cf. JEAN, XV, 1-3). ... Ainsi nous sommes vitalement unis à Jésus-Christ; il est « le chef », la tête; nous sommes « ses membres », corps mystique, et ce corps, c'est l'Eglise, l'Eglise visible... Ce corps du Christ, cette Eglise visible est animée par l'Esprit-Saint, l'Esprit de Jésus. C'est lui, comme le cœur, qui porte à tous les membres la vie de Jésus, la vie surnaturelle de la grâce pour les former, les développer, au besoin les réparer. Or, comme dans le corps physique, la vie circule du cœur aux membres par le moyen des artères, ainsi la grâce parvient aux fidèles par les canaux des sacrements. Et, comme c'est un Dieu incarné, visible, qui nous sauve, comme c'est avec l'Eglise visible qui nous incorpore à lui, ainsi ce sont des sacrements visibles, sensibles, qui, harmonieusement proportionnés à notre nature sensible, nous communiquent les eaux spirituelles de la grâce, les eaux des « fontaines du Sauveur », eaux qui jaillissent jusqu'à la vie éternelle (cf. JEAN, IV, 14; VII, 37-39. » (*Les Sacrements*, I, p. 2.)

**3. S. Thomas : la foi et l'action des sacrements.** — Mieux peut-être que les auteurs qu'on vient de citer, S. Thomas affirme que c'est par la foi et les « sacrements de la foi », que nous sommes reliés au Christ, incorporés à lui et bénéficiaires de la Rédemption. Le P. Hérís invoque plusieurs textes pour justifier cette assertion.

« La vertu salvatrice du Christ et de sa passion nous est appliquée par la foi... Les hommes sont donc délivrés de leurs péchés spécialement par la foi à sa passion... La vertu des sacrements, ordonnée à la destruction du péché, vient donc surtout de la foi à la passion du Christ » (III<sup>a</sup>, p. 62, a. 6, ad 2).

De même que les anciens étaient sauvés par la foi au Christ à venir, ainsi nous aussi sommes sauvés par la foi au Christ déjà venu et qui a souffert. Les sacrements sont des signes de protestation de cette foi par laquelle l'homme est justifié » (ibid., q. 61, a. 4).

L'état du genre humain, après le péché et avant le Christ, peut être considéré sous un double aspect. D'abord, au point de vue de la foi : sous ce rapport, l'état du genre humain est demeuré toujours le même, car c'est par la foi au Christ à venir qu'étaient justifiés les hommes. En second lieu, on peut se placer au point de vue du plus ou du moins dans le péché ainsi que de la connaissance explicite du Christ. Au cours des siècles, en effet, le péché ne fit que croître au point d'obscurcir la raison et de rendre insuffisants, pour la rectitude de la vie, les préceptes de la loi naturelle. Il devint donc nécessaire de préciser les préceptes dans une loi écrite et, avec eux, de déterminer certains sacrements de la foi. Il fallait aussi, au cours du temps, que la connaissance de la foi devint plus explicite... Et c'est pourquoi il fut nécessaire, dans l'ancienne Loi, de déterminer certains sacrements de cette foi qu'on avait au Christ à venir... » (q. 61, a. 3, ad 2).

Jamais les hommes n'ont pu être sauvés, même avant la venue du Christ, qu'en devenant membres du Christ... Mais, avant sa venue, les hommes étaient incorporés au Christ par la foi à son futur avènement; et le signe (*signaculum*) de cette foi était la circoncision (cf. *Romains*, iv, 11). Mais, avant que la circoncision ne fût instituée, « la foi seule », comme dit saint Grégoire (*Moral.*, iv, 3) avec l'oblation des sacrifices par lesquels les anciens professaient leur foi, suffisait à incorporer les hommes au Christ... Après la venue du Christ, les hommes lui sont encore incorporés par la foi... Mais autre est le signe qui manifeste la foi à une réalité déjà présente et autre celui qui démontre cette réalité comme future; ainsi c'est par des mots différents que l'on signifie le présent, le passé et le futur. C'est pourquoi, bien que le sacrement de baptême n'ait pas toujours été nécessaire au

salut, cependant la foi, dont le baptême est le sacrement, fut toujours nécessaire » (q. 68, a. 1, ad 1).

On voit l'importance accordée à la foi par S. Thomas : c'est par la foi au mystère de la Rédemption que nous nous relions au Christ et à sa Passion, causes de notre salut. Dans cette jonction que nous faisons avec le Sauveur par la foi nous sommes justifiés; mais cette jonction doit se traduire au dehors par les sacrements qui sont des protestations, des professions de cette même foi. Les sacrements de la nouvelle Loi, se rapportant à la passion du Christ déjà réalisée, bénéficient de sa vertu et sont comme les canaux ou les instruments qui nous la transmettent effectivement (cf. q. 62, a. 6, ad 1). Mais ils ne peuvent le faire que s'ils sont posés, administrés et reçus dans la foi et par la foi, s'ils sont *sacramenta fidei*. La foi — et la foi de l'Eglise — n'est pas absente du sacrement administré ou reçu par un incrédule, et c'est cette foi qui le rend valide.

**4. Application de ce principe au baptême des enfants.** — Les enfants présentés au baptême « sont incapables d'émettre un acte de foi et de consentir de quelque façon que ce soit à l'ablution baptismale. Comment peuvent-ils être reliés au Christ dans la foi et par la foi au rite baptismal? » Écoutons S. Thomas dans ses textes les plus expressifs :

« La génération spirituelle opérée par le baptême ressemble à la génération charnelle en ceci : dans le sein maternel, les enfants ne se nourrissent point par eux-mêmes, mais sont alimentés par la nourriture que prend leur mère; ainsi les enfants sans raison, comme s'ils étaient dans le sein de leur mère l'Eglise, reçoivent leur salut non par leurs actes personnels, mais par ceux de l'Eglise... *On peut dire qu'ils ont l'intention de recevoir le baptême, non certes par un acte de leur propre vouloir..., mais par l'acte de ceux qui les présentent* » (q. 68, a. 9, ad 1).

« Aux petits enfants, dit saint Augustin, la Mère Eglise prête les pieds des autres pour qu'ils viennent au baptême, le cœur des autres pour qu'ils croient, la langue des autres pour qu'ils affirment leur foi (*Serm.* 176). Ce n'est donc pas par un acte propre que les enfants croient, c'est par la foi de l'Eglise qui leur est communiquée, et *c'est aussi par la puissance de cette foi qu'ils reçoivent la grâce et les vertus* » (q. 69, a. 6, ad 3).

« Les petits enfants, dit encore saint Augustin (*Epist.*, 98) sont présentés à la réception de la grâce spirituelle, moins par ceux dont les mains les portent (qui pourtant, eux aussi, les présentent s'ils sont [de bons] (1) fidèles), que par toute la société des saints et des fidèles. On a raison de croire que les offrent tous ceux à qui agréé cette offrande et dont la charité fait entrer [ces enfants] dans la communion du Saint-Esprit... Si la foi d'un seul, ou plutôt la foi de l'Eglise, sert à l'enfant, c'est grâce à l'action du Saint-Esprit, qui unit l'Eglise et communique les biens [spirituels] de l'un à l'autre » (q. 68, a. 9, ad 2) (2).

**...et déduction en faveur des enfants qui ne peuvent être baptisés.** — Une vérité doctrinale, affirme-t-on, se dégage de ces textes : le baptême est sacrement de la foi *et il reçoit de la foi toute sa valeur de sacrement.*

Or, dans un cas déterminé, à savoir dans le baptême de désir, la foi animée par la charité peut justifier le non-baptisé adulte. Le catéchumène qui, aspirant au baptême, serait surpris par la mort avant d'avoir pu réaliser son dessein, pourrait être sauvé : « Bien qu'il n'ait pas été baptisé de fait, dit S. Thomas, son désir peut le sauver, car *il procède de cette foi qui s'épanouit en amour par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, opère intérieurement la sanctification de l'homme.* » (III<sup>a</sup>, q. 68, a. 2.)

L'homme, ajoute-t-on, peut donc être sauvé par la foi incluse dans son désir du baptême. Or, nous savons que, dans le baptême d'eau, la foi des parents (en tant qu'ils sont d'Eglise) remplace la foi des enfants (3).

(1) Le texte de S. Augustin, reproduit par S. Thomas, porte « *bont fideles* ».

(2) La traduction un peu pénible de la *Somme théologique* a été ici légèrement modifiée; mais le sens reste le même.

(3) Ce rôle des parents répond à l'ordre de la nature : « L'homme dit S. Thomas, est ordonné à Dieu par sa raison qui lui permet de le connaître. Par conséquent, tant qu'il n'a pas l'usage de sa propre raison, l'enfant, d'après l'ordre de la nature, est ordonné à Dieu par la raison de ses parents, aux soins desquels la nature le confie; et c'est suivant leurs décisions qu'il faut agir avec lui pour tout ce qui regarde les choses de Dieu » (III<sup>a</sup>, q. 68, a. 10, ad 3). De ce principe, S. Thomas déduit que « baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents serait aussi contraire à la loi naturelle que baptiser malgré lui un adulte qui jouirait de sa raison.

*Pourquoi cette même foi des parents, incluse dans leur désir de voir baptiser leur enfant, ne remplacerait-elle pas la foi de ce dernier et ne lui obtiendrait-elle pas le salut dans le cas où il mourrait sans être baptisé?* (p. 103). S. Thomas ne voit aucune difficulté à ce que les choses se soient passées ainsi dans l'ancienne Loi :

« Après comme avant la circoncision, c'est la foi au Christ à venir qui justifiait et les *enfants* et les adultes. Mais avant que ce rite ne fût institué, aucune protestation extérieure de la foi n'était prescrite... Néanmoins, il est probable que les parents adressaient certaines prières à Dieu pour les *nouveaux-nés* ou leur donnaient quelque bénédiction, surtout s'ils les voyaient en danger de mort : prières et bénédictions qui étaient un témoignage de leur foi » (III<sup>a</sup>, q. 70, a. 4, ad 2).

**5. Résumé et conclusion du P. Hérís.** — 1° C'est la foi qui donne au sacrement toute sa valeur; 2° Cette foi peut être simplement la foi de l'Eglise; 3° Dans le baptême des enfants, la foi de l'Eglise (et celle des parents en tant qu'ils sont de l'Eglise) confère au baptême sa valeur de sacrement; 4° Dans le baptême de désir, la foi vivante, incluse dans le désir du baptême, suffit, sans le sacrement visible, pour sanctifier l'âme; 5° Dans l'ancienne loi, les enfants qui mouraient avant la circoncision étaient sauvés par la foi de leurs parents exprimée par une prière ou une bénédiction.

« Dès lors, avec Cajétan, on conçoit très bien qu'on puisse pousser plus avant et, non sans une certaine logique, appliquer la cinquième proposition au cas des enfants de la nouvelle Loi mourant avant leur baptême. On se souvient de la réflexion de Seripando au concile de Trente : « Si l'on condamnait l'opinion du cardinal Cajétan, il s'ensuivrait que la foi seule était d'une efficacité plus grande chez les anciens que chez nous. » (p. 103).

## § II. RÉFLEXIONS SUR LA PENSÉE DE S. THOMAS : FOI ET EFFICACITÉ DES SACREMENTS.

**1. Désir du baptême et baptême de désir.** — « Si l'homme peut être sauvé par la foi incluse dans son désir du

baptême, pourquoi cette même foi des parents, incluse dans leur désir de voir baptiser leur enfant ne remplacerait-elle pas la foi de ce dernier et ne lui obtiendrait-elle pas le salut au cas où il mourrait sans être baptisé? » Telle est la conclusion qu'on a lue tout à l'heure. Avant de répondre à cette inférence, une observation s'impose. On parle ici indifféremment du « désir du baptême » et du « baptême de désir », comme si c'était là deux expressions synonymes. Cette identification comporte, pensons-nous, une équivoque qu'il faut dissiper :

Le baptême de désir n'est pas un désir quelconque du sacrement, il est l'acte de charité parfaite, incluant nécessairement le désir d'accomplir en tout la volonté de Dieu, et donc de recevoir le baptême qui est voulu par Dieu comme moyen de salut. En effet, Dieu ne change pas, par une institution positive, la nature des choses; il adapte son institution à cette nature. Et puisque l'acte de charité parfaite est le moyen nécessaire, de par la nature des choses, d'aller au ciel, l'institution du baptême comme moyen nécessaire fera simplement qu'à défaut du baptême reçu, l'acte de charité parfaite devra inclure le désir du baptême pour être réellement acte de charité parfaite et conduire au ciel. Le baptême de désir n'est pas le simple désir ou un désir quelconque du baptême; c'est le désir parfait qui, depuis l'institution de l'Alliance nouvelle, est nécessairement renfermé dans la charité ou la contribution vraiment parfaites. Le baptême de désir découle très spontanément et très logiquement de la double loi de la nature des choses et de l'institution positive du sacrement. Loin de justifier d'autres « exceptions », le baptême de désir affirme et confirme la loi de la nécessité du baptême d'eau pour les petits enfants incapables d'acte de contrition et de charité parfaites » (*Ami du clergé*, 1923, p. 234).

Est-ce là méconnaître la pensée de S. Thomas? — Nullement.

Parlant du désir du baptême, S. Thomas indique nettement qu'il ne saurait être réalisé en une âme que grâce à une foi « agissant par l'amour » (III<sup>e</sup>, q. 68, a. 2 et ad 2). La foi ne suffit pas, même avec le baptême d'eau. Oui, « le baptême est le sacrement de la foi. Mais la foi informe ne suffit pas pour le salut, c'est la foi formée, celle qui agit par la charité. Le baptême lui-même est donc incapable de nous sauver, s'il rencontre en nous



la volonté de pécher, qui est exclusive de la loi formée » (*ibid.*, a. 4, ad 3). Or les enfants sont par eux-mêmes incapables d'avoir cette foi formée qui justifie par la charité. L'argument tiré du « désir du baptême » est donc inopérant, puisque ni la foi de l'Eglise, ni la foi des parents ne peuvent « s'épanouir en amour » dans l'âme des enfants.

2. **Comparaison de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi.** — Et pourtant, ajoute-t-on, « S. Thomas ne voit aucune difficulté à ce que les choses se soient passées ainsi dans l'Ancienne Loi... Après comme avant la circoncision, dit-il, c'est la foi au Christ qui justifiait *et les enfants et les adultes* »...

Avant de continuer la citation, il est nécessaire d'intercaler un rapide exposé de la doctrine de S. Thomas relativement à l'existence des sacrements préchrétiens, à leur nature et à leur action.

a) *Loi de nature, loi mosaïque.* — Pour bien situer la pensée de l'Angélique Docteur, il faut bien distinguer l'état de la *loi de nature* et l'état de la *loi mosaïque* (1). L'état de la loi de nature est « l'état dans lequel a vécu l'humanité, chez les ancêtres des Juifs, de la chute d'Adam à la loi mosaïque »... Les préceptes surnaturels de cette époque sont peu nombreux et peu déterminés; ils découlent de la nature elle-même excitée par une inspiration intérieure » (*solo interiori instinctu*, dit S. Thomas, III<sup>a</sup>, q. 60, a. 5, ad 3). D'une manière générale, les théologiens « estiment, vu la volonté salvifique universelle de Dieu, que certains sacrements y existèrent » (S. Thomas, IV *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, qu. 4; III<sup>a</sup>, q. 61, a. 3). De ce principe, les théologiens ont tiré une déduction, communément enseignée : « Il existait, sous la loi de nature, un *remède au péché originel* en faveur des enfants » (S. Thomas, III<sup>a</sup>, q. 70, a. 4, ad 2). L'assertion d'Innocent III (*voir supra*, p. 36), relative à la nécessité du baptême pour ouvrir le Ciel aux enfants qui meurent avant l'âge de raison, peut valoir

(1) Tout ce résumé s'inspire de notre étude *Sacrements préchrétiens*, D.T.C. XIV, 644-655.

pour l'état de nature. La raison donnée par Innocent (*absit ut universi parvuli pereant*) « est universelle dans sa portée, et sa valeur est telle remarque Franzelin, que « l'enseignement des théologiens ne peut être sur ce point révoqué en doute sans témérité » (*De sacramentis*, thèse III, n. 1).

b) *Le remède de la loi de nature : la pensée de S. Thomas.* — Les théologiens sont unanimes à déclarer « que ce remède ne pouvait consister que dans un acte de profession de foi, de culte religieux, par lequel l'enfant était pour ainsi dire consacré, dédié à Dieu ».

Sur cette idée fondamentale se greffent deux tendances divergentes lorsqu'il s'agit de préciser en quoi consistait cet acte dédicatoire. Et — il faut le souligner — S. Thomas a professé successivement deux opinions. La première opinion tient que le remède au péché originel consistait en un acte *intérieur* de foi des parents. Cet acte de foi n'était pas évidemment purement spéculatif; mais il devait nécessairement inclure l'offrande mentale de l'enfant, faite à Dieu par les parents, ou bien une demande de sanctification, ou encore quelque sentiment analogue. Cette opinion invoquait le patronage de S. Grégoire le Grand : « Ce que fait pour nous l'eau baptismale, la *foi seule* l'opérait chez les anciens, même en faveur des petits enfants... » (*Moral.*, IV, 3) : texte rapporté par S. Thomas *en objection*, III<sup>a</sup>, q. 70, a. 4, obj. 2)... L'effet sanctifiant du remède était accordé aux enfants en vertu du mérite *de congruo*, qui accompagne nécessairement l'acte de foi, même informe des parents. Mais Suarez est généralement les thomistes font observer que le mérite, même de simple congruité, ne saurait être une explication suffisante de l'efficacité du remède. Aussi S. Thomas (IV *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 6) (où il propose cette opinion comme probable...) veut-il que la justification soit accordée aux enfants *quasi ex opere operato*, en raison de l'objet de la foi des parents, c'est-à-dire en vue de N.-S. Jésus-Christ, médiateur promis et annoncé...

Cette première opinion de S. Thomas est aujourd'hui bien abandonnée. Un théologien contemporain, Chris-

tian Pesch (*Præl. dogm.* VI, n. 48) énumère les raisons de ce discrédit :

« Il n'est pas probable, dit-il, qu'un acte purement intérieur de foi ait suffi à constituer le remède au péché originel. L'analogie de la loi mosaïque et du Nouveau Testament suggère le sentiment contraire. Puis, n'est-il pas naturel que celui qui agit au nom ou en faveur d'un autre manifeste son intention? De plus, la sanctification des enfants les agrégeait au corps mystique du Christ, l'Eglise, corps visible, et dans lequel, par conséquent, il semble convenable qu'on entre par un acte extérieur et sensible. Enfin, il est inadmissible que l'acte par lequel au nom des enfants, les parents rendaient à Dieu le culte dû, fût un acte simplement intérieur, le culte devant être, pour les enfants comme pour les parents, aussi bien extérieur qu'intérieur. »

Ce sont vraisemblablement ces raisons qui ont déterminé S. Thomas à modifier sa première opinion et à écrire dans la *Somme* (III<sup>a</sup>, q. 61, a. 3) qu'« avant la venue du Christ, il fallait donc déjà *des signes visibles* par lesquels l'homme attesterait sa foi en la venue future du Sauveur »; ou encore dans le *De malo* (q. 4, a. 8, ad 12) que « la foi des anciens, avec une certaine protestation de cette foi (*cum aliqua protestatione fidei*) assurait le salut des petits enfants ».

La pensée dernière de S. Thomas serait donc que la foi seule ne suffisait pas à procurer la justification de l'adulte et de l'enfant, même sous le régime du remède de nature. Aussi, la phrase de S. Grégoire le Grand, rapportant la justification avant la circoncision à la foi seule est-elle proposée en objection (cf. *supra*, p. 77).

c) *Solution d'une difficulté concernant la pensée dernière de S. Thomas.* — Toutefois la réponse à cette objection nous laisse encore hésitants sur la véritable pensée de S. Thomas. Nous allons en reprendre la citation, tout à l'heure interrompue (p. 74) : « Après comme avant la circoncision, c'est la foi au Christ à venir qui justifiait et les enfants et les adultes. *Mais avant que ce rit ne fût institué, aucune protestation extérieure de foi n'était prescrite.* » S. Thomas se contredirait-il?

Reprenons l'explication de sa pensée en recourant, ici encore, à l'étude sur les *sacrements préchrétiens* : « Les théologiens cherchent l'origine de la détermina-

tion des éléments de l'acte religieux constituant le remède de la loi de nature. Deux opinions se font jour. Pressés par le désir de pousser jusqu'au bout l'analogie des sacrements anciens et nouveaux, Scot et son école affirment que l'acte religieux... a été déterminé par Dieu dans ses éléments constitutifs et révélé aux hommes (iv *Sent.*, dist. 1, q. 6-7). Mais on ne trouve aucune trace d'une telle détermination divine... La foi requise alors pour le salut, foi simplement implicite au Messie futur, ne semblait pas demander une telle détermination. » Cette dernière réflexion donne l'explication d'un texte de S. Thomas rapporté plus haut (p. 71) :

« Au point de vue de la foi... l'état du genre humain est demeuré toujours le même, car c'est par la foi au Christ à venir qu'étaient justifiés les hommes. Mais au point de vue des péchés plus ou moins grands et de la connaissance explicite du Christ..., il est devenu nécessaire de préciser les préceptes dans une loi écrite et, avec eux, de *déterminer certains sacrements de la foi.* »

Avant cette détermination faite par Dieu ou sous son inspiration en même temps qu'était promulguée la loi écrite, il n'y avait donc pas de détermination *faite par Dieu* des éléments constitutifs du remède de nature : « Aucune protestation extérieure de foi, écrit S. Thomas, n'était **PRESCRITE** » ; mais, ajoute le saint Docteur pour rester fidèle à sa deuxième conception,

« il est néanmoins vraisemblable que les parents adressaient certaines prières à Dieu pour leurs nouveau-nés ou leur donnaient quelque bénédiction, surtout s'ils les voyaient en danger de mort : prières et bénédictions qui étaient un témoignage de leur foi. Et, de leur côté, les adultes offraient pour eux-mêmes des sacrifices et des prières » (q. 70, a. 4, ad 2).

Toutefois, — et c'est là la différence avec l'opinion scotiste,

« le signe extérieur ne fut pas déterminé d'institution divine ; ce sont les hommes eux-mêmes qui, poussés par un *instinct intérieur*, déterminèrent le signe, l'acte, le rite, les éléments sensibles qui devaient leur servir à exprimer leur foi » (Gonet, *Clypeus, De sacramentis*, disp. 2, a. 1, § 2, n. 65,

s'appuyant sur saint Thomas (*loc. cit.*, q. 60, a. 5, ad 3 et I<sup>a</sup> II<sup>us</sup>, q. 103, a. I).

d) *Cohérence de la doctrine de S. Thomas : sacrements préchrétiens et grâce.* — Avec ces explications, tout devient cohérent et clair; mais il est bien évident aussi que le remède de nature exigeait, en plus de la foi, un élément sensible extérieur de protestation de cette foi. Par là tombe l'argument de Cajétan que « la foi seule serait d'une efficacité plus grande chez les anciens que chez nous » (p. 54). Pour demeurer dans la cohérence et la clarté, on peut se demander, d'après les principes de S. Thomas, comment la grâce était apportée par les sacrements préchrétiens, circoncision ou remède de nature. Trois propositions résument ici les explications des théologiens et en particulier de S. Thomas :

1° Les sacrements anciens ne produisaient pas la grâce *ex opere operato* (cf. *Somme théol.*, III<sup>a</sup>, q. 62, a. 6; IV *Sent.*, dist. I, q. I, a. 5, qu. I; dist. XVIII, a. 3, qu. I, ad I; *Cont. Gent.*, IV, c. 57; *De veritate*, q. 27, a. 3, ad 20; etc.).

2° Aux adultes, les sacrements préchrétiens ne conféraient la grâce qu'*ex opere operantis*, en provoquant des sentiments de contrition parfaite. Saint Thomas n'a pas touché, semble-t-il, à cette question. Si, avec certains théologiens, on admettait que la contrition imparfaite était suffisante, il faudrait alors envisager un mode d'action analogue à celui de la circoncision ou du remède de nature sur les enfants.

3° Aux enfants, la circoncision et le remède de nature apportaient la grâce, non pas *ex opere operato*, ni *ex opere operantis*, les enfants étant incapables d'émettre un acte de foi ou de contrition, mais *par manière de condition*. Ces rites étaient un signe de protestation de foi en un Messie futur, et, à l'occasion de cette protestation de foi, Dieu justifiait l'âme de l'enfant. Cette explication que d'aucuns ont dénommée *ex opere operato passive*, semble bien être celle de saint Thomas dans la *Somme* (III<sup>a</sup>, q. 70, a. 4) : « La circoncision [et le remède de nature] donnait la grâce avec tous ses effets, mais autrement que le baptême. Celui-ci, en effet, donne la grâce par la vertu dont il est riche et qu'il possède au titre d'instrument de la Passion du Christ, maintenant réalisée. Dans la circoncision, on recevait la grâce par la vertu, non du rite, mais de la foi en la Passion future que le rite signifiait, si bien qu'en acceptant le rite, on faisait profession de cette foi, l'adulte pour soi-même, et une autre personne pour les enfants. » Dans I<sup>a</sup> q. 62, a. 6, ad 3, saint

Thomas avait déjà dit : « La grâce était conférée dans la circoncision, en tant que la circoncision était signe de la Passion future du Christ. »

De nombreux scolastiques avaient retenu et appliqué avec des nuances de divergence, plus verbales que réelles, cette théorie de la causalité occasionnelle aux sacrements de la Loi Nouvelle. Le concile de Trente, visant directement l'erreur protestante qui assimilait purement et simplement les sacrements de la Loi ancienne et ceux de la Loi nouvelle et déniait toute efficacité à ceux-ci, a fait table rase, en ce qui concerne les sacrements chrétiens, de toute explication qui ne leur reconnaît pas une efficacité *ex opere operato*. Cette efficacité, d'ailleurs, leur était pleinement reconnue par S. Thomas (1).

Or, le baptême est un sacrement, le premier des sacrements. Est-il possible de dire que « c'est la foi qui donne au sacrement toute sa valeur », que « dans le baptême des enfants, la foi de l'Eglise (et celle des parents en tant qu'ils sont d'Eglise) confère au baptême sa valeur de sacrement? » C'est la dernière question qui reste à examiner. Nous pourrions ainsi préciser, d'après S. Thomas, le rôle de la foi par rapport au sacrement.

### § III. RÔLE DE LA FOI DANS LA VALEUR DU SACREMENT.

**1. Dans un certain sens, la foi assure la validité du sacrement.** — Le rôle de la foi est assurément considérable. Envisagé dans son institution divine, son efficacité, ses

(1) Le saint Docteur traite de la causalité des sacrements en six articles (III<sup>a</sup>, q. 62) : les sacrements sont causes de la grâce (a. 1) ; ils la contiennent (a. 3) ; ils renferment une vertu, cause de la grâce (a. 4) ; ils agissent en tant qu'instruments unis à l'humanité du Christ (a. 5).

Notons aussi qu'il ne faudrait pas assimiler la théorie des anciens scolastiques avec l'erreur protestante. Sur la différence qui les sépare, on pourra consulter notre étude sur la *Pénitence*, D.T.C., XII, 968-975.

effets, le sacrement relève de l'ordre surnaturel, de l'ordre de la foi.

« Le sacrement proprement dit est établi pour signifier notre sanctification, dans laquelle on peut considérer trois choses : la *cause* de notre sanctification qui est la Passion du Christ, la *forme* de notre sanctification qui consiste dans la grâce et les vertus, et la *fin dernière* de notre sanctification qui est la vie éternelle. Par conséquent, un sacrement est un signe *commémoratif* de ce qui a précédé, c'est-à-dire de la Passion du Christ, le signe *démonstratif* de ce qu'opère en nous la Passion du Christ, c'est-à-dire la grâce, et le *présage* de la gloire future » (III<sup>a</sup>, q. 60, a. 3).

« En usant des sacrements, disons-nous, avec le P. Roguet (*Les sacrements, Somme théol.*, édit. la *Revue des Jeunes*, p. 328-330), l'homme montre qu'il attribue à ces gestes et à ces choses sensibles une valeur invisible, surnaturelle. » Non seulement les sacrements unissent les croyants dans la profession intérieure de leur foi : mais sans la foi qui les rapporte au Christ et à sa Passion comme à leur source, qui y voit un instrument de notre sanctification et de notre salut, le sacrement ne serait qu'un geste sans portée et sans valeur. L'intention de faire ce que le Christ a voulu qu'on fit, de se conformer à la foi de l'Eglise manquerait, et l'administration du sacrement ne serait qu'un jeu ou une parodie (cf. III<sup>a</sup>, q. 64, a. 10, obj. 2). Cette intention, requise chez le ministre ou dans le sujet, même si ceux-ci n'ont pas la foi, est un écho de la foi de l'Eglise qui entend, elle, puiser aux sources sanctifiantes de la Passion pour infuser aux âmes la vie de la grâce. C'est pourquoi le ministre peut être incrédule et cependant administrer valablement le sacrement, car « il peut, en dépit de son incroyance, avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, tout en croyant que cela ne sert de rien. Une telle intention suffit, car le ministre du sacrement agit comme représentant de toute l'Eglise dont la foi supplée à ce qui manque dans la sienne » (S. Thomas, III<sup>a</sup>, q. 64, a. 9, ad 1; cf. q. 60, a. 8, c.; q. 64, a. 8, ad 2). L'absence de foi dans le sujet est suppléée par la foi de l'Eglise. La chose est claire pour l'enfant qui reçoit le baptême (cf. III<sup>a</sup>, q. 68, a. 9, ad 1, 2 et 3)

et, pour l'adulte qui reçoit ce sacrement, même s'il n'y croit pas, il suffit qu'il ait l'intention générale de recevoir le baptême tel que le Christ l'a institué et que l'Eglise le donne (*Id.*, a. 8, ad 3) (1).

2. **La foi et la pleine valeur du sacrement.** — La foi, ainsi entendue, assure donc la validité du sacrement; mais son rôle s'étend plus loin encore. Comme l'a écrit le P. Héris, elle donne au sacrement *toute sa valeur*. Qu'est-ce à dire? Le baptême — pour nous en tenir à cet exemple — a pour effet non seulement d'imprimer le caractère de chrétien (effet toujours réalisé dès là que le sacrement est valide), mais encore d'effacer les péchés et de rendre à l'âme la vie surnaturelle. Telle est la « pleine valeur » du sacrement. Or, cette valeur totale ne sera acquise chez le sujet adulte, que s'il possède la foi :

Le baptême produit dans l'âme deux effets : le caractère et la grâce. D'où il suit qu'une condition peut lui être nécessaire de deux manières. Il y a ce qui est indispensable à la réception de la grâce, effet ultime du sacrement : et là, nous trouvons la foi, selon la parole de saint Paul aux Romains (III, 22) : « La justice de Dieu est par la foi en Jésus-Christ. » D'autre part, il y a la condition nécessaire à l'impression du caractère baptismal. Ici, la foi [personnelle, comme on vient de l'expliquer ci-dessus] n'est pas nécessaire, pas plus celle du sujet que celle du ministre; il suffit que soient remplies les autres conditions nécessaires [à la validité du sacrement]... L'intention de l'Eglise est de baptiser les hommes pour les purifier de leurs péchés... Aussi elle ne veut, quant à elle, baptiser que ceux qui ont cette foi sans laquelle est impossible la rémission des péchés. C'est pourquoi, à ceux qui viennent au baptême, elle demande *s'ils croient* (III<sup>a</sup>, q. 68, a. 8, c. et ad 2).

Sauver les hommes par la grâce est le but cherché par le Sauveur en instituant le baptême. Et cela est impossible sans la foi. Aussi Jésus dit-il très expressément : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Marc, xvi, 16) (cf. III<sup>a</sup>, q. 68, a. 8, ad 1). La foi joue donc un rôle primordial dans l'administration valide et fructueuse des sacrements.

(1) C'est le cas de *La Jeune Fille en bleu*, de Pierre L'Ermite.



3. La foi ne supprime pas pour autant la nécessité et le rôle du sacrement visible et sensible. — Le sacrement est vraiment cause de la grâce, en tant qu'il est l'instrument dont Dieu se sert pour produire la grâce dans l'âme. Ainsi « la grâce est contenue dans les sacrements de la nouvelle Loi... selon la vertu instrumentale communiquée aux sacrements par Dieu, agent principal » (III<sup>a</sup>, q. 62, a. 2, 3 et 4). Cette vertu instrumentale leur vient de la passion du Christ. De sorte que « la cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument conjoint et le sacrement un instrument séparé : la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité dans les sacrements » (a. 5).

Ainsi la foi n'intervient pas *seule* dans la sanctification de l'âme par les sacrements. A formuler pareille assertion, on risquerait de tomber dans l'erreur protestante condamnée au concile de Trente. Il ne faut ici aucun exclusivisme. Comme le fait remarquer le P. Roguet (*op. cit.*, p. 330, note), en condamnant l'exclusivisme protestant : « les sacrements ont été institués *uniquement* pour nourrir la foi » (can. 5), « ils sont seulement des signes extérieurs de la justice ou de la grâce par la foi » (can. 6), le concile ne nous oblige pas à accepter l'exclusivisme opposé : la foi n'ayant aucun rôle dans le sacrement. S. Thomas a su merveilleusement unir les deux rôles, celui de la foi, celui du sacrement. Et voici comment, fidèle à l'idée émise à propos des sacrements préchrétiens, il précise le rôle de la foi et le rôle convergent du sacrement :

« Nous sommes mis en communication avec la vertu de la Passion du Christ par le moyen de la foi et des sacrements, de façon différente toutefois : la conjonction (*continuatio*) au moyen de la foi est réalisée par un acte de l'âme, la conjonction au moyen des sacrements est réalisée par l'emploi de choses extérieures (III<sup>a</sup>, q. 62, a. 6, c.).

(1) A ce texte, le P. Roguet ajoute la note explicative suivante : « Pour S. Thomas, les sacrements sont toujours « les sacrements de la foi » ; la foi et les sacrements sont deux modes convergents, l'un visible, l'autre invisible, de réaliser notre union au Christ » (*op. cit.*, note 68, p. 228), Et, pour reprendre une belle expression

Mais le rôle de la foi et celui du sacrement extérieur sont convergents, car

la vertu des sacrements, ordonnée à la destruction du péché, vient surtout de la foi à la passion du Christ (III<sup>a</sup>, a. 62, a. 5, ad 2).

Ainsi, dans les sacrements de la Loi Nouvelle, comme dans les sacrements préchrétiens, même antérieurs à la loi mosaïque, la foi n'agit pour la sanctification de l'âme qu'en connexion avec un élément sensible auquel elle donne toute sa signification et sa valeur. La foi, en effet, relie les sacrements de la Loi ancienne et ceux de la Loi nouvelle à la Passion du Sauveur, seule source de justification. Mais ce point d'analogie maintient la différence séparant les uns des autres :

« On ne peut soutenir que les sacrements de la Loi ancienne *conféraient la grâce sanctifiante par eux-mêmes*, c'est-à-dire par leur vertu propre : en ce cas, la Passion du Christ n'aurait pas été nécessaire. Mais on ne peut pas non plus soutenir que les sacrements de la Loi ancienne *tenaient de la Passion du Christ la vertu de conférer la grâce sanctifiante...* Nous sommes mis en communication avec la vertu de la Passion du Christ par le moyen de la foi et des sacrements de façon différente toutefois ; car la conjonction au moyen de la foi est réalisée par un acte de l'âme, la conjonction au moyen des sacrements est réalisée par l'emploi des choses extérieures. Or, ce qui est temporellement postérieur peut très bien agir avant d'exister réellement, à condition d'être antérieur dans l'acte de l'âme ; c'est ainsi que la fin temporellement postérieure meut celui qui agit en tant qu'elle est appréhendée et désirée par lui. Mais s'il s'agit de moyens extérieurs, ceux qui n'existaient pas encore sont sans effet. C'est ainsi que la cause efficiente ne peut, comme la cause finale, agir en étant postérieure dans l'existence selon l'ordre de la succession chronologique. Il en ressort donc avec évidence que la Passion du Christ, *cause de justification des hommes, est bien une source de justification pour les sacrements de la Loi nouvelle, mais non pour ceux de la Loi ancienne.*

« Et pourtant, les anciens Pères *étaient justifiés comme nous par la foi à la Passion du Christ* : les sacrements de la Loi ancienne étaient comme des *protestations de cette foi,*

du R.P. Héris, les sacrements « attestent d'une manière visible cet invisible lien que la loi établit entre nous et le Christ » (*Le mystère du Christ*, Paris, 1927, p. 240).

*en tant qu'ils signifiaient la Passion du Christ [à venir] et ses effets... [Ainsi] les anciens Pères avaient foi en la Passion du Christ : celle-ci pouvait les justifier en tant qu'elle existait dans leur âme à titre de représentation. Mais nous, nous avons foi à la Passion du Christ, qui nous est antérieure et qui peut donc nous justifier même par l'emploi d'éléments sacramentels »* (III<sup>a</sup>, q. 62, a. 6 et ad 1).

On le voit : sous l'ancienne Loi — loi de nature et loi mosaïque — la foi en la Passion future du Christ justifiait les croyants par elle-même, mais devait s'affirmer en certains signes extérieurs (cf. III<sup>a</sup>, q. 61, a. 3); sous la Loi nouvelle, cette foi justifie les croyants par les signes extérieurs sacramentels, auxquels la Passion du Christ communique à titre de causes instrumentales le pouvoir sanctificateur. Mais, *sous aucune Loi, la foi en la Passion n'apporte la justification SANS LE CONCOURS DU SACREMENT VISIBLE*, à moins d'être la foi vivante qui « s'épanouit en amour et par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, opère intérieurement la sanctification de l'homme » (III<sup>a</sup>, q. 66, a. 2).

Concluons donc que si la foi donne au sacrement toute sa valeur de *signification*, elle ne leur confère pas leur *efficacité*. Sans doute, cette efficacité est en dépendance de la signification sacramentelle; mais elle provient de la Passion. D'où il suit que la foi de l'Eglise qui affirme la signification sacramentelle du baptême n'est pas le principe même de l'efficacité du sacrement. D'où il suit encore que, dans le baptême des enfants, ce n'est pas la foi de l'Eglise qui confère au sacrement sa valeur d'efficacité. La foi vivante, incluse dans le baptême de désir, n'a rien à voir avec la sanctification des enfants, incapables de faire un acte d'amour parfait de Dieu. De tout cela, *il ressort avec évidence, selon les principes mêmes de S. Thomas, que la foi de l'Eglise et la foi des parents sont, par elles-mêmes, inaptes à se substituer à l'efficacité du sacrement de baptême, en ce qui concerne la sanctification des enfants.*

## § IV. CONCLUSION : DIVERGENCE. RAPPROCHEMENT.

La conclusion du P. Hérís est fort prudente :

« Quelle que soit la valeur des principes invoqués, il ne faut pas oublier que le salut dépend d'une volonté positive de Dieu que seule la révélation peut nous faire connaître. Pour affirmer donc d'une façon absolue la *possibilité* du salut pour les enfants morts sans baptême, il faudrait une décision officielle de l'Eglise, seule interprète authentique du donné révélé. »

En fin de compte, notre divergence avec le P. Hérís se réduit à bien peu de chose. Au début de son étude, le distingué dominicain se demandait « si l'on peut soutenir qu'en cas d'impossibilité absolue et matérielle de recevoir le baptême, Dieu supplée pour l'enfant à cette impossibilité *par une intervention normale et ordinaire* qui assure son salut. Dans la conclusion, il n'est plus question que d'un *peut-être*, impossible à vérifier authentiquement. Dans *Catholicisme*, nous lisons expressément que l'application personnelle des fruits de la Passion du Christ, depuis l'établissement de la Loi Nouvelle, se produit *normalement* par le baptême d'eau. « S'il y a,

comme il est permis de le penser, une suppléance *possible*, dans les cas où le baptême d'eau vient à manquer, il nous semble, quant à nous, que les mêmes lois d'application doivent être observées : il faut que la foi et l'intention de l'Eglise soient exprimées concrètement, pour chaque enfant, par la démarche de ceux qui désirent son salut (t. IV, col. 156).

Simple possibilité, au delà de laquelle « il serait difficile, sinon téméraire, de pousser plus loin; le faire serait aller au delà des lois générales providentielles qui régissent le salut des hommes » (*Id., ibid.*).

Nous admettons donc pleinement le « peut-être » du P. Hérís, en l'entendant d'une simple possibilité (comme il le dit lui-même) d'exceptions miraculeuses. N'avions-

nous pas jadis écrit nous-même : « Si l'Eglise devait un jour définir « que les enfants ne peuvent être sauvés s'ils ne reçoivent effectivement le baptême d'eau..., il faudrait encore qu'elle tînt compte des *exceptions possibles*, Dieu n'étant pas obligé de lier sa miséricorde aux moyens prévus normalement pour la sanctification des hommes » (*Ami du clergé*, 1931, p. 512).

## CHAPITRE VI

### **Le salut des enfants morts sans baptême : Une explication nouvelle**

Plusieurs études récentes ont eu pour objet le sort des enfants morts sans baptême. Aucune n'atteint la valeur théologique de celle du P. Hérís. Néanmoins, et en nous cantonnant dans les études de langue française, notre documentation serait incomplète, si nous ne signalions pas, avec les réserves qu'elle semble comporter, l'étude consciencieuse de M. l'abbé Boudes, publiée dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1949, pp. 589-605. Ici encore, nous suivrons l'analyse et la critique que nous en avons fait dans *l'Ami du clergé* (1951, pp. 97-101). Le point de départ de cette explication nouvelle est « la solidarité des hommes avec le Christ », point de départ d'une théologie sûre et dont personne ne contestera le bien-fondé.

1. **Observation préjudicielle concernant les limbes.** — L'auteur affirme tout d'abord que « la notion des *limbes* n'est jusqu'ici qu'une *opinion des théologiens*. Nous pourrions nous contenter de prier nos lecteurs de se reporter au chapitre III de ce présent livre. Néanmoins,

il importe de relever un raisonnement que nous n'avons rencontré encore chez aucun autre théologien et dont la conclusion ne vise à rien moins qu'à nier la certitude de l'existence des limbes :

Pour que l'existence des limbes constituât une conclusion théologique certaine, il faudrait qu'il soit certain *absolument* qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel. Cette certitude absolue ne peut exister qu'à la condition de pouvoir rejeter d'une façon définitive, et en s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise, toute hypothèse contraire à cette affirmation. La certitude simplement rationnelle qu'il existe des personnes humaines décédant avec le seul péché originel, parce que la nécessité du baptême s'impose et qu'il est actuellement impossible de concevoir une suppléance pour les petits enfants qui meurent sans baptême, n'est pas, à elle seule, une certitude suffisante pour que l'existence des limbes devienne une conclusion théologique (p. 591-592).

C'est là un plaisant raisonnement! Avez-vous la certitude absolue que des personnes meurent en état de péché mortel actuel? Et ce manque de « certitude absolue » n'empêche pas l'enfer d'exister. On a fait et on fait encore aujourd'hui les hypothèses les plus hasardees pour fermer la porte de l'enfer au plus grand nombre des humains : le Magistère continue cependant à enseigner le dogme et à nous mettre en garde contre l'espoir d'un universalisme dangereux pour la morale et contraire à la vérité. Toute proportion gardée, il en est de même pour la croyance aux limbes qui demeure, non certes un dogme ou même — nous en convenons facilement — une conclusion théologique, mais une *doctrine communément enseignée et s'imposant à notre adhésion sous peine de faute de témérité.*

De plus, contre cet enseignement commun, quelle valeur peut avoir l'hypothèse d'une suppléance possible au baptême d'eau pour les petits enfants qui meurent sans le sacrement? On dit d'une part qu'« il est impossible de la concevoir », et, d'autre part, qu'il faut néanmoins en tenir compte pour nier la certitude des limbes. Il semble bien, dans ce raisonnement, qu'on joue sur le mot « hypothèse ». Il y a hypothèse et hypothèse. Au cours du présent ouvrage, nous avons rappelé

fréquemment qu'il ne faut ici envisager que les moyens *normaux* de salut, prévus par Dieu dans l'ordre actuel de sa providence. En dehors de cet ordre, toutes les hypothèses, sans doute, restent permises, car Dieu est souverain maître de ses bienfaits et de ses miséricordes. Mais comment établir un raisonnement concluant sur une hypothèse invérifiable, que *rien dans l'ordre actuel* ne peut appuyer et que l'Écriture et la Tradition semblent exclure?

**2. Un argument en faveur de l'hypothèse : la solidarité des hommes dans le Christ.** — L'hypothèse d'une suppléance au baptême des petits enfants ne saurait-elle entrer dans le domaine des possibilités, des vraisemblances, des probabilités mêmes de *l'ordre présent* de la Providence?

Un argument qui ne manquera pas de faire impression, c'est la solidarité du Christ, dans le mystère de la Rédemption, avec tous les hommes, *y compris les enfants morts sans baptême*. Solidarité du Christ avec tous les hommes sans exception, affirmée à maintes reprises par S. Paul et qui fait de Jésus-Christ le médiateur universel. Solidarité qui s'affirme, pour les hommes, non seulement pendant leur vie terrestre, mais *après leur mort*.

Cela est évident pour tous ceux qui sont au ciel ou en enfer. Les justes, dont les corps ressusciteront glorieux, seront en pleine possession de la vie et du bonheur de Dieu grâce au Christ... Les corps des damnés devront aussi ressusciter afin de participer au châtement comme ils ont participé à la faute; ils constitueront définitivement la cité de ceux qui ont refusé leur solidarité avec le Christ... Cette solidarité, après la mort, paraît aussi se manifester chez les êtres humains qui *seraient* aux limbes...

a) On pense pouvoir appuyer cette dernière affirmation *sur le fait de la résurrection des corps*.

Si le péché originel a entraîné par solidarité en Adam la perte de tous les dons préternaturels sans exception, comment les petits enfants qui conservent ce même péché peuvent-ils bénéficier, après la mort, de la résurrection et de l'incorruptibilité de leurs corps? Puisque la solidarité en



Adam les en a privés, il faut qu'une autre solidarité les leur redonne, et il paraît alors impossible d'écarter la solidarité avec le Christ, vainqueur de la mort.

Cette solidarité de *tous* les hommes dans la *résurrection* avec le Christ est affirmée en maints passages de saint Paul, notamment dans la première épître aux Corinthiens (xv, 26) : « Et maintenant le Christ est ressuscité des morts, premier-né de ceux qui sont morts. Car la mort étant venue par un homme, *il faut que la résurrection des morts vienne par un homme également*. Comme tous meurent en Adam, *tous doivent reprendre vie dans le Christ*. »

Si l'on est obligé d'admettre la solidarité du Christ avec tous les corps ressuscités, peut-on refuser cette solidarité à l'âme qui n'est séparée du corps que dans la mort, mais qui, par la vie, après la résurrection, lui sera à nouveau substantiellement unie?...

... Dans cette nouvelle perspective qu'ouvre la loi de solidarité, il apparaît difficile de maintenir l'affirmation qu'il puisse exister un seul être humain décédant avec le péché originel... (pp. 594-595).

b) Argument séduisant au premier abord, mais qui, en réalité, repose sur une *fausse interprétation de la pensée de S. Paul*.

Entendons ici le P. Allo (*Première aux Corinthiens*, p. 406) sur les versets 21-22 : « Car, après que par un homme (est venue la mort), par un homme aussi (viendra) la résurrection des morts. Ainsi, en effet, qu'en Adam tous meurent, de même aussi c'est dans le Christ que tous seront vivifiés. »

Le verset 22 ne fait qu'expliquer le verset 21, ou plutôt le répéter sous une autre forme. C'est toujours l'assertion d'un fait voulu par Dieu, non une preuve de la nécessité d'une résurrection générale. « Tous seront vivifiés » dans le Christ. Comme tout le contexte montre bien qu'il ne s'agit que de la vie glorifiée, on ne peut entendre le pronom « tous » que de tous ceux qui auront été en union avec le Christ, de la totalité des élus... Paul croyait bien à la résurrection corporelle des infidèles et des réprouvés (voir vi, 2; xi, 22; Rom., ii, 50 s.) tout comme saint Jean qui a parlé (Jean, v, 29) de la « résurrection pour le jugement »; mais, dans tout ce chapitre, où il voulait uniquement reconforter les croyants, il ne l'a pas envisagé.

Même note dans le commentaire du P. Spicq (*Bible Pirot-Clamer*), p. 282 :

Dans ces textes, saint Paul n'envisage que la résurrection des justes. Au verset 20, le génitif ἀπαρχῆ τῶν κοιμημένων (prémices de ceux qui dorment) suggère qu'il y a entre le Christ et les siens un lien non seulement temporel, mais causal. De même que, dans les prémices, toute la moisson est offerte à Dieu, de même ceux qui ont reçu l'esprit du Christ ressusciteront; ils en ont la promesse et le gage certain. Au verset 21, Adam est présenté comme le chef de l'humanité destinée à la mort, alors que le Christ est le chef de la nouvelle humanité destinée à la vie. Si bien qu'au verset 22 : « Comme tous meurent en Adam, tous vivront dans le Christ », les deux πάντες ont un sens universel, mais le premier s'entend d'une universalité absolue, le second n'a qu'une universalité relative exigée par le ἐν Χριστῷ du verset 22.

Et le P. Prat (*Théologie de S. Paul*, t. I, p. 160-161) abonde dans le même sens :

Pour contracter la dette de la mort, dans le corps et dans l'âme, il suffit d'appartenir à la lignée d'Adam et d'être un avec lui par le fait de la génération naturelle : pour recevoir la créance de vie, dans l'âme et dans le corps, il suffit d'être incorporé au second Adam et de ne faire qu'un avec lui par le fait de la régénération surnaturelle. Tous ceux qui sont morts en Adam, par suite de la commune nature reçue avec lui, seront vivifiés dans le Christ, à condition de communier à sa grâce. On voit combien cette argumentation serait défectueuse si Paul parlait de la résurrection générale des morts; restreinte aux justes, elle est inébranlable; elle a ses racines dans la théorie du corps mystique si chère à l'Apôtre (1).

La solidarité des hommes dans la résurrection avec le Christ est donc affirmée par S. Paul d'une solidarité *concernant les régénérés*, vivant de la vie surnaturelle. Il n'est pas question des personnes mortes avec le péché originel et il est moins question encore de l'impossibilité de mourir avec le péché originel en raison de cette solidarité. Si cette impossibilité répondait à la réalité, on se demanderait pourquoi Innocent III, le concile de Lyon et celui de Florence, les théologiens du concile du Vatican ont parlé de la peine *due au péché originel*.

**3. Solution de la difficulté relative à la résurrection du corps des enfants morts sans baptême.** — Cette difficulté n'existe

(1) Voir aussi notre étude sur la *résurrection des morts*, dans le *D.T.C.*, XIII, 2515-2516.

que dans la thèse que nous discutons. En réalité, on peut donner à la question toute l'étendue qu'elle comporte : comment expliquer la résurrection des corps de tous les damnés? Faut-il en éliminer toute pensée de solidarité avec la résurrection du Christ? Nous ne le croyons pas, et c'est pourquoi, tout en restant d'accord avec le principe de la solidarité de tous sans exception, nous nous bornons à éliminer les conclusions exagérées qu'on en voudrait déduire.

Relation *causale*, disions-nous tout à l'heure avec le P. Spicq. A un double titre, Jésus-Christ est cause de la résurrection de *tous* les hommes, justes et pécheurs, fidèles et infidèles. Si l'on se réfère à S. Thomas (*Suppl.*, q. 76, a. 1, c., et ad 4), la *cause principale* de la résurrection est le Christ, considéré dans sa divinité qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit, ou mieux cette cause est la Trinité elle-même. Mais

le Christ, comme homme, étant notre Médiateur vis-à-vis de Dieu, il a été convenable qu'il effaçât notre mort par la sienne et que, par sa résurrection, il nous fît jouir d'une résurrection éternelle. Ainsi sa propre résurrection est à la fois *cause instrumentale efficiente* et *cause exemplaire* de la résurrection des hommes. L'effet de la résurrection du Christ sur la nôtre ne se produira d'ailleurs qu'au moment déterminé par la Providence divine. La résurrection du Christ est cause exemplaire de la résurrection de tous les hommes sans exception, tous devant ressusciter pour une vie *immortelle*; mais la résurrection *glorieuse* des élus sera un point particulier de ressemblance plus parfaite (D.T.C., art. *Résurrection*, XIII, 2553-2554).

Il y a donc résurrection et résurrection, ressemblance et ressemblance, effet et effet. Au point de vue métaphysique, une haute convenance existe en faveur de la résurrection des corps, car l'union de l'âme et du corps est conforme à la nature; ce n'est qu'accidentellement et pour ainsi dire contrairement aux exigences naturelles que l'âme peut vivre séparée de son corps. Sans doute, leur réunion ne peut se réaliser sans l'intervention de la toute-puissance divine; mais, en un sens, néanmoins, elle peut être dite naturelle. Autre chose cependant est la résurrection « naturelle », autre chose la glorification du corps. Aussi, dans l'*ad 4um*, S. Tho-

mas distingue la résurrection des corps des damnés qui n'aura lieu que pour leur châtement intégral, et la résurrection des élus qui sera leur glorification. Dans les deux cas, la solidarité avec le Christ est manifeste : assimilation dans la vie surnaturelle pour les élus, dépendance dans la justice et l'expiation pour les réprouvés.

En ce qui concerne les corps des habitants des limbes, la solidarité avec le Christ est réalisée sur un plan naturel. L'enseignement commun des théologiens, tout au moins après S. Thomas, accorde aux habitants des limbes, non un *état* de bonheur naturel, mais les *actes* de ce bonheur (voir ci-dessus, p. 38). Or le désir naturel de l'âme est de retrouver son corps : la possession du corps ressuscité complétera donc le bonheur réalisable aux limbes. Et cette possession aura pour cause efficiente la Trinité, pour cause efficiente instrumentale l'humanité glorieuse du Christ, pour cause exemplaire — dans l'ordre naturel du corps repris en des conditions d'immortalité et d'incorruptibilité, mais non de gloire — la résurrection même du Sauveur, en tant qu'elle est victoire sur la mort.

**4. Comment, dans l'hypothèse de la vie bienheureuse accordée aux enfants morts sans baptême, expliquer leur solidarité surnaturelle avec le Christ. —** C'est là la difficulté principale de la thèse exposée dans la *Nouvelle revue théologique*. La solidarité du Christ avec ceux qui doivent y trouver une source de vie surnaturelle et de gloire suppose chez ceux-là même un acte de libre participation à la vie du Christ. De cet acte, les petits enfants sont normalement incapables. S'ils n'ont pas reçu le baptême, devra-t-on pour autant les exclure irrémédiablement de toute possibilité de lien avec Jésus-Christ?

Sans s'arrêter à l'hypothèse — très séduisante, dit-on (nous y viendrons bientôt) — d'une conscience éveillée par Dieu au moment même de la mort et devenant ainsi, chez l'enfant, capable d'un acte d'option salutaire, on attire notre attention sur deux aspects particuliers de la solidarité du Christ avec les enfants morts sans baptême.

a) C'est d'abord le *baptême de martyr des enfants*. Il est certain que les saints Innocents ont été sanctifiés par leur mort, infligée par Hérode en haine du Christ.

« A la lumière de cette notion du baptême de martyr, conclut-on, *la mort physique, conséquence du péché originel, n'apparaît plus comme un empêchement irrémédiable en lui-même à l'établissement de la solidarité avec le Christ, quand il y a impossibilité normale de bonne ou mauvaise volonté de la part d'un sujet encore irresponsable* » (p. 598-599).

Voudrait-on en revenir à la position de Schell? (voir p. 63). En tout cas, l'argument ne semble pas bien convaincant. Dans le cas du baptême de sang, en effet, non seulement la mort violente, subie pour la cause du Christ, n'apporte aucun obstacle à la loi de solidarité avec le Christ, mais *elle crée cette solidarité*. C'est en raison de la configuration à la passion du Christ que la loi de solidarité joue en faveur de l'enfant martyr, et ce, d'une façon plus excellente que dans le baptême d'eau (cf. S. Thomas, III<sup>a</sup>, q. 66, c. et ad 3). Mais le baptême de sang est un cas exceptionnel, ne rentrant dans aucune des voies normales de la Providence puisque, du côté du persécuteur, le martyr infligé à la victime est un crime condamné par la loi divine (cf. *supra*, p. 68) et par conséquent peu susceptible de fournir une argumentation valable en faveur d'une intervention efficace de l'Eglise pour la justification extra-sacramentelle des enfants morts sans baptême. Car c'est là finalement qu'on veut nous amener.

b) *L'aspect social dans la justification des enfants morts sans baptême* : « Même si l'on ne voit pas clairement la possibilité d'un acte *personnel* de baptême « in voto » ... la recherche de l'aspect *social* reste toujours possible...

Si la mort survient avant que l'enfant n'arrive à l'âge adulte, n'y a-t-il point possibilité d'une autre suppléance par la seule entremise de l'Eglise qui, par solidarité, s'est toujours reconnu la charge du genre humain tout entier, ainsi que la mission de révéler aux hommes et de réaliser leur unité native brisée par le péché?... L'Eglise... a toujours fait *le maximum de tout ce qui était en son pouvoir en vue de faciliter le salut des hommes*. Ainsi l'Eglise a toujours fait

preuve, dans la réception des sacrements, du désir d'accorder au maximum les dispenses en son pouvoir, quand l'obstacle à la réception du sacrement vient *du fait de l'imminence de la mort*, conséquence du péché originel, et non de la mauvaise volonté du sujet refusant le sacrement.

A la mort d'un enfant non baptisé ne doit-elle pas aussi suppléer *au maximum* possible à l'impuissance de celui que la mort empêche de parvenir normalement à l'âge adulte?... Si on admet qu'au baptême des enfants la foi de l'Eglise supplée à leur impuissance de poser l'acte de foi, ne peut-on aussi admettre que le « votum baptismi » de l'Eglise pourrait, à la mort de l'enfant sans baptême, suppléer à l'impossibilité où est l'enfant de concevoir lui-même ce votum? (p. 602).

Pensée généreuse et dictée par un sentiment de charité qu'on ne saurait trop louer, mais dont il convient de souligner la faiblesse théologique et l'incertitude quant aux effets réels de sanctification qu'elle impliquerait. A deux reprises, on a affirmé la volonté de l'Eglise de faire le maximum *de ce qui est en son pouvoir* pour sauver les âmes. Nous n'en demandons pas plus pour montrer la fragilité de l'hypothèse entrevue d'un « votum baptismi » émis par l'Eglise pour le salut des morts sans baptême. Ce « votum baptismi » comporte-t-il « un pouvoir » de l'Eglise? Toute la question est là. On voudra bien se reporter au chapitre cinquième (p. 81-86), où nous nous sommes longuement expliqué sur le rôle de la foi de l'Eglise et des parents dans le baptême des enfants encore incapables de faire un acte de foi. Il est inutile d'y revenir.

Si l'on s'est efforcé de montrer la fragilité de ces nouveaux arguments en faveur d'une suppléance *normale* au baptême d'eau pour le salut des petits enfants morts sans baptême, ce n'est point — faut-il encore une fois le redire? — pour nier la possibilité de voies exceptionnelles connues et voulues de Dieu seul. Aussi sommes-nous bien près de M. l'abbé Boudes, quand il écrit dans sa conclusion :

« Il est possible que ce mystère des destinées ultimes de l'enfant non baptisé doive toujours rester le secret de Dieu. La révélation divine qui, très clairement, nous a indiqué les voies normales du salut, rigoureusement obligatoires (nous dirions : *nécessaires*) pour quiconque les entrevoit, semble

avoir voulu laisser dans l'ombre les voies secrètes par lesquelles s'exerce la miséricorde de Dieu envers tant d'âmes qui paraissent resier en dehors de l'économie salvatrice. La Providence divine a toujours tenu à écarter toutes les assurances présomptueuses, sources de négligence et d'indifférence; mais elle paraît vouloir laisser la porte ouverte aux « espérances » et aux « confiances » filiales, là où seules les circonstances ont été plus fortes que la volonté humaine » (p. 604).

Nous serions ici un peu moins affirmatif : tout en réservant les possibilités et les secrets de la bonté divine, il conviendrait plutôt d'avouer notre ignorance. Les possibilités peuvent néanmoins être invoquées pour la consolation des parents chrétiens : ce sera plus loin l'une de nos ultimes conclusions.

## CHAPITRE VII

### Hypothèse nouvelle... et ancienne « Klee redivivus »

Dans ce dernier chapitre, notre documentation doit faire état d'une thèse étiquetée « nouveauté » et qui, en réalité, reprend à peu de chose près l'hypothèse de Klee, laquelle, on le sait, a des antécédents jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle! Il s'agit d'une étude, présentée par son auteur avec une assurance en laquelle ne perçait aucune hésitation, mais accueillie avec des réserves formelles par le directeur de *L'Année Théologique* (1952, p. 149-186) (1).

(1) « Nous trouverons difficilement admissible la thèse très nouvelle qu'a élaborée le R.P. Laurence... Malgré les appuis qu'elle a obtenus, nous ne pouvons la faire nôtre. Nous tenons à signaler dès maintenant, parmi les objections qu'elle soulève, les inconvénients qu'il y a, théologiquement parlant, à admettre une option au delà de la mort. Non seulement cette hypothèse ne rassure pas sur le sort éternel des enfants non baptisés, mais elle aggrave les inquiétudes à leur sujet, s'ils peuvent se damner, au sens fort du terme, par un péché grave personnel, ce qui semble contredire toute la tradition chrétienne » (p. 142).

Il nous a semblé utile de rapporter, dès le début de ce chapitre, les réserves du R.P. Cayré. Elles nous autorisent à nous montrer plus sévère dans l'appréciation d'une théorie qu'un théologien aussi averti que le savant assomptionniste juge « une contradiction de toute la tradition chrétienne ».



1. **Comment le P. Laurence pose le problème.** — « Ce qui est en question est de savoir si, étant donné, d'une part, la doctrine catholique sur l'universalité de la volonté salvifique de Dieu; et, d'autre part, la doctrine catholique sur la nécessité du baptême et la limitation par la mort de l'état de vie; nous pouvons prudemment conclure que *les enfants morts sans baptême auront, à un moment donné de leur existence* (nous ne disons pas de leur vie) *la réelle possibilité*, physique et morale, de faire leur salut. En sorte que leur non-accession au Ciel et, par voie de conséquence, leur chute dans les flammes de l'Enfer des damnés, n'auraient pour seule et unique cause que leur libre refus personnel de coopérer à la grâce suffisante offerte par Dieu » (p. 147).

2. **La volonté salvifique universelle de Dieu, mal exposée par les théologiens.** — C'est le point de départ, tout au moins en ce qui concerne les enfants.

Dieu, voulant sincèrement le salut des enfants, doit nécessairement leur fournir les moyens réellement suffisants de l'atteindre... C'est pourquoi nous ne pouvons admettre que la toute-puissante Sagesse de Dieu laisse en fait environ les deux tiers de l'humanité dans l'impossibilité physique absolue de se sauver... » Telle est l'assertion fondamentale de l'auteur. Voyons-en le développement :

Qui pourrait croire que le sacrement de baptême soit un moyen qui suffise réellement à assurer le salut : 1° de l'immense quantité d'enfants qui périssent, naturellement ou non, dans le sein de leur mère? 2° du nombre non moins considérable des enfants qui viennent à terme, mais dont les parents, même après vingt siècles de christianisme, n'ont pas une connaissance suffisante du baptême pour croire à sa nécessité? 3° de tous ceux enfin qui, étant nés avant l'ère chrétienne, n'ont évidemment pu utiliser un sacrement qui n'existait pas?

Les Juifs avaient la circoncision? Même en admettant, ce qui est loin d'être prouvé, qu'elle remettait le péché originel, n'oublions pas qu'elle n'était physiquement possible que pour la partie mâle de la population. Et qu'est-ce que le minuscule peuple juif par rapport au reste de l'humanité? Peut-on parler sérieusement d'un sacrement de nature, suffisamment connu pour être utilisable par tous les peuples, même

le Juif, et qui aurait disparu de tous les peuples, même du Juif, ... sans laisser le moindre vestige dans l'histoire religieuse de l'humanité? Les faits ne se supposent pas!

En conséquence, nous n'hésitons pas à affirmer que les enfants morts sans baptême ne reçoivent pas *avant* leur mort le secours suffisant, la grâce suffisante, pour atteindre la fin surnaturelle que Dieu veut réellement et sincèrement pour eux...

Dieu ... doit (donc) nécessairement donner *après* leur mort ou au moment de la mort à ceux à qui Il ne les a pas donnés précédemment les moyens qui seuls rendront vraiment et réellement possible leur salut.

Que d'affirmations tranchantes et manquant des nuances nécessaires! Tout d'abord, en ce qui concerne les sacrements préchrétiens, si quelques rares théologiens (Vasquez, Bellarmin, Tournély) émettent un doute sur l'efficacité de la circoncision relativement à la rémission du péché originel, l'affirmative est cependant admise par l'ensemble de l'École. Et cet enseignement s'appuie solidement sur la doctrine des Pères de l'Église. D'ailleurs, la question est d'une importance très relative, puisque tous admettent que la grâce était conférée, soit par la circoncision, soit par le remède de nature, dont on peut, dont on doit parler sérieusement. Tous les théologiens l'admettent, précisément en raison de la volonté salvifique universelle de Dieu. Si les théologiens en sont réduits à des conjectures sur la *nature* de ce remède, tous en proclament l'*existence* et l'*efficacité*, et nous avons vu que Franzelin n'hésite pas à affirmer que, sur ce point, « l'enseignement des théologiens ne peut être révoqué en doute sans témérité ». Rien d'étonnant qu'aucun vestige n'en reste dans l'histoire de l'humanité, puisque la détermination d'un tel « sacrement » n'était pas fixée par Dieu (cf. p. 79), mais laissée à l'instinct intérieur de chacun. Ce remède existe-t-il encore là où la loi chrétienne n'est pas encore suffisamment connue? C'est, avons-nous écrit (*D.T.C.*, xiv, 653), une « question bien obscure, insoluble même, et dans laquelle il est difficile de prendre une position nette ».

Mais, au début de cette étude (p. 3), nous avons dit que le sort des enfants morts avant l'ère chrétienne

était délibérément laissé en dehors de nos perspectives. En ce qui concerne les enfants morts sans baptême depuis l'ère chrétienne, il reste vrai de reconnaître « l'immense quantité d'enfants qui périssent, naturellement ou non, dans le sein de leur mère », et « le nombre non moins considérable des enfants qui viennent à terme, mais dont les parents... n'ont pas une connaissance suffisante du baptême pour croire à sa nécessité ». Devant ces faits, doit-on accepter la conclusion si nettement affirmée que « les enfants morts sans baptême ne reçoivent pas *avant* leur mort le secours suffisant pour atteindre la fin surnaturelle que Dieu veut réellement et sincèrement pour eux? »

Nous avons déjà répondu à cette difficulté, en précisant dans la première partie de cette étude (ch. II, p. 23-25) comment la volonté salvifique universelle de Dieu *prépare* aux enfants le moyen efficace du salut, bien que l'*application* de ce moyen soit entravée « soit par les libres décisions des hommes, soit par le cours régulier de la nature ». Le P. Laurence estime, lui, que le moyen doit être appliqué à tous et à chacun :

L'argument de l'opposition des causes secondes est un passe-partout avec lequel on pourrait tout aussi bien — ou tout aussi mal — prouver que Dieu, s'il n'avait pas racheté le genre humain après la chute d'Adam, eût quand même voulu réellement et sincèrement le salut de tous les hommes (sous-entendu : si le péché d'Adam ne s'y était opposé); que, s'il avait puni de mort Adam et Eve aussitôt après leur péché, il n'en aurait pas moins voulu réellement et sincèrement l'existence et le salut de tous les hommes actuels (sous-entendu : si Adam et Eve n'étaient pas morts après leur péché), car tout cela Dieu l'aurait également voulu et le voudrait en tant que ne s'y opposant pas les causes secondes ! (p. 172).

Est-il besoin de faire remarquer le vice de telles comparaisons? Dieu, *préparant* aux enfants le remède du baptême, marque nettement par cette institution, sa volonté sincère de leur procurer le salut *après* la faute du premier père. Les deux comparaisons proposées ne comportent aucune institution pour corriger les conséquences de la chute : la volonté divine ne s'y affirme donc pas par une institution salvatrice. Ajou-

tons qu'il y a quelque audace à tourner en ridicule l'explication traditionnelle de la volonté antécédente de Dieu, dont la notion se retrouve chez les Pères et nos plus grands théologiens.

3. « *Klee redivivus* ». — « Klee enseignait que l'âme des enfants serait illuminée au moment de leur mort de sorte qu'ils pourraient eux-mêmes fixer leur sort. Si c'est de l'âme séparée du corps que parle Klee, nous sommes d'accord avec lui; mais si cette illumination tombe sur l'âme encore unie au corps, elle nécessite un miracle que rien ne semble exiger. Toutefois, s'il était prouvé par la Révélation que la délibération de l'âme ne peut de fait avoir lieu après la mort de l'enfant, nous serions bien plus disposés à admettre ce miracle que l'impossibilité pour les enfants de se sauver » (p. 159).

On a vu plus haut quelle était la position exacte de Klee. Au fond, c'est toujours la même hypothèse : une illumination divine soit à l'instant de la mort, soit immédiatement après la mort. Mais, ainsi que le P. Cayré l'a déclaré, l'hypothèse de Klee est ici aggravée :

« Il nous semble bien plus conforme à ce que Dieu nous a révélé de sa manière de faire, d'admettre que *tous ces enfants recevront sans doute possible les secours suffisants pour bien s'orienter, mais que pour les uns ces secours seront efficaces et chez les autres, non*. Ces derniers, se détournant librement de leur fin dernière, commettront par là même un péché mortel, et se damneront au plein sens du mot. Les autres, au contraire, obtiendront par la grâce la rémission du péché originel... » (p. 156).

« Le sort éternel des enfants se règlera instantanément, par un seul acte, selon que l'âme se tournera vers Dieu ou vers elle-même, après qu'un premier acte lui aura fait prendre possession de sa propre nature » (p. 157).

Quelle perspective! On supprime les limbes (1), mais on place les enfants dans l'alternative de choisir entre le ciel ou l'enfer, la vision béatifique ou la damnation éternelle. Et qui déterminera ce choix? Aux uns, sans

(1) Voir, sur les limbes, ce que dit le P. Laurence, p. 44-46.

doute, une grâce efficace; aux autres, une grâce simplement suffisante. Mystère de la prédestination, qui prend ici un aspect vraiment tragique...

4. **Inconsistance de la thèse.** — Nous avons dit (p. 60) les raisons psychologiques et physiologiques qui militent contre l'illumination ou le dégagement de la conscience *avant* la mort. Le P. Laurence sent toute la force de cette argumentation et réserve l'illumination divine à l'instant qui *suit* la mort et dans lequel l'âme, selon la doctrine de S. Thomas, acquiert l'exercice normal de ses facultés naturelles :

Pour admettre une telle hypothèse, il faut que l'état de voie ne soit pas limité à la mort *pour les enfants et ceux qui leur sont assimilés* :

« Il nous semble contradictoire et inintelligible que la mort fixe par elle-même dans un état non-préexistant l'âme des enfants morts sans baptême. Sans doute, elles n'ont pas l'orientation positive vers Dieu qui eût été leur partage sans le péché d'Adam, mais, restées dans l'ordre naturel (?), elles ne sont pas plus orientées vers le bien que vers le mal de cet ordre.

« Nous rejetons sans difficulté la thèse condamnée suivant laquelle *toutes* les âmes humaines recevraient de Dieu au moment de la mort une illumination spéciale; notre thèse n'a rien de semblable. Pour nous, les adultes de raison ont reçu avant la mort les grâces suffisantes, à la mort leur compte est réglé définitivement; il n'y a pas à y revenir.

« Au contraire, les enfants — d'âge ou de raison — n'ont pas reçu les grâces suffisantes avant leur mort, ils reçoivent donc après celle-ci l'illumination d'ordre naturel et les grâces suffisantes d'ordre surnaturel » (p. 170).

La limitation de l'état de voie *ne dépend que du bon plaisir divin*; il est prouvé que *cette limite existe pour les adultes*; il n'est pas prouvé qu'elle existe pour les enfants (p. 171).

Toutes ces suppositions — rien ne nous étant révélé du bon plaisir divin — semblent imaginées uniquement pour les besoins de la cause qu'on entend défendre. Ce qu'on en peut dire de plus indulgent, c'est, pour reprendre l'appréciation du P. Cayré, c'est qu'elles semblent contredire toute la tradition chrétienne » (1).



Plus que les théories précédentes, la thèse du P. Laurence appelle des réserves expresses. Alors que tous les documents du Magistère font entendre que le baptême d'eau est nécessaire de nécessité de moyen relative pour le salut, on veut ici proposer *un moyen normal, ordinaire, offert à tous, de sauver les enfants sans le baptême d'eau*. Encore une fois, que Dieu puisse intervenir extraordinairement, nul ne songe à le nier : mais qu'on soit en droit de déduire de la volonté salvifique universelle et de l'universalité de la Rédemption l'existence d'un moyen normal, parallèle au baptême et le suppléant, c'est ce que ni l'Écriture, ni la Tradition, ni la théologie ne nous permettent de penser.

(1) Parmi les précurseurs de la thèse du P. Laurence, on pourrait citer Mgr Durand, évêque d'Oran, qui, sans doute par commiseration pour les Arabes de son diocèse, avait intercalé, dans une lettre pastorale (1938) sur le Mystère de la Sainte Trinité, la même théorie de l'illumination, à l'instant de la mort, des âmes des petits enfants mourant sans baptême. Voir *Ami du clergé*, 1938, pp. 337-340.

## APPENDICE

### Une vue d'ensemble sur la question

Au moment où notre livre allait paraître, le R.P. Van Roo, S.J., publiait dans *Gregorianum* (1954, fasc. 3, pp. 406-473), une importante étude documentaire, *Infants Dying Without Baptism: a survey of recent literatur and determination of the question* (Enfants morts sans le baptême : coup d'œil sur la littérature récente et état de la question). Il s'agit surtout, le sous-titre l'indique, d'une vue d'ensemble sur l'état de la question et les principales solutions qui récemment y ont été apportées. L'auteur conclut néanmoins par une brève appréciation sur les tendances actuelles.

#### I. - ÉTAT DE LA QUESTION ET SOLUTIONS APPORTÉES

Le P. Van Roo rappelle successivement les thèses du P. Hérís, de M. Boudes, du P. Laurence; il s'étend plus longuement sur celle du P. Mulders, son confrère et compatriote. L'importance de ce dernier devra retenir notre attention.

Selon notre auteur, le P. HÉRIS n'aurait étudié qu'un aspect de l'enseignement de saint Thomas, en sorte que le rôle du baptême n'apparaîtrait pas avec l'importance que lui accorde la tradition catholique. Quant à la thèse de Cajétan, envisagée en elle-même, elle ne peut être considérée comme une solution adéquate du pro-

blème. Elle n'est qu'une solution particulière d'apaisement, mais ne situe pas le problème dans son contexte actuel, en tant qu'aspect de la volonté divine salvifique universelle. Cajétan n'a pas trouvé le remède nécessaire au salut de millions d'êtres qui meurent avant leur naissance; sa thèse néglige aussi le salut des enfants des infidèles et des chrétiens négligents. La question fondamentale subsiste : peut-on trouver au problème une solution qui constitue un fait positif dans l'ordre actuel de la divine Providence?

On serait injuste en demandant à M. BOUDES ce qu'il n'a pas voulu donner. Cet auteur, en effet, expose simplement son point de vue particulier, ses réflexions personnelles en ce qui concerne le principe de la solidarité universelle des hommes dans le Christ; il se demande uniquement si, de ce principe incontestable, on ne pourrait pas faire jaillir quelque lumière nouvelle sur le sort des enfants morts sans baptême. Une critique modérée s'impose ici, mais ce sera surtout dans le but de réfréner les conclusions impulsives de lecteurs qui voudraient trouver en ce point de vue un fondement théologique à leur désir d'assurer aux enfants morts sans baptême un moyen de salut.

Quant au P. LAURENCE, son cas est « faible ». Cet auteur semble chercher surtout à éliminer de sa route deux obstacles : la nécessité du baptême et la force des documents de l'Eglise. Toutefois, on peut dire que son article « est intéressant et soulève un nombre incalculable de problèmes » (p. 453).



Parlons plus longuement de MULDER, dont jusqu'ici notre étude n'avait pas fait état. Ce théologien jésuite a exposé, en 1947, dans une revue catéchétique de Hollande (*Verbum*, pp. 91-95, 107-110; 125-130), un enseignement élargissant les cadres traditionnels et rejetant la *non-salvatio* des enfants : la doctrine des limbes tombe du même coup. Cette opinion fut aussitôt combattue dans une autre revue hollandaise, *Studia*



*catholica* (1947, pp. 194-215; 1948, pp. 18-38, 65-68), par dom Diepen, O.S.B.

Si l'on part du principe de la volonté salvifique universelle, on est obligé, dit Mulders, d'admettre qu'une grâce suffisante de salut doit être effectivement accordée à chaque enfant. La préparation du baptême comme moyen de salut, la possibilité *in abstracto* de le recevoir, ne constituent pas une grâce réellement suffisante. (pp. 420-21) (1). D'autre part, les paroles suivantes du Christ sont à retenir : *Ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'un seul de ces petits périsse* (saint Matthieu, XVIII, 14). Ces paroles sont « si évidentes, si exemptes de toutes restrictions, si claires et si limpides, si divinement simples, que toute distinction théologique, soustrayant (à la volonté salvifique) le moindre d'entre eux semblerait *a priori* mesquin » (p. 421).

A plusieurs reprises, spécialement dans les articles du *Verbum*, Mulders joue sur tous les paradoxes des Limbes et de la *non salvatio* des enfants morts sans baptême : causes secondes plus fortes que la volonté salvifique de Dieu, victoire du démon, échec de la Rédemption, sort préférable des enfants morts avant le Christ, faiblesse de Dieu en face de la puissance du démon, enfants prenant part à la résurrection quant aux effets du corps et non quant aux effets de l'âme, etc. (*id.*).

Mulders, toutefois, se sent quelque peu gêné par l'enseignement traditionnel de l'Église. A la longue série de textes objectés par dom Diepen, il répond par une distinction subtile : à coup sûr ces textes enseignent que *les* enfants morts sans baptême ne peuvent aller au ciel; ils n'enseignent pas que *des* enfants n'ayant pas reçu le baptême d'eau sur terre, sont *per se* perdus pour le ciel (p. 424).

Les textes invoqués en faveur des limbes subissent semblable exégèse. Innocent III a bien écrit que la peine du péché originel est la privation de la vue de Dieu; mais où est-il établi que les *enfants* en question subiront ou devront subir cette peine (p. 425). Des textes conciliaires de Lyon et de Florence ...*poenis*

(1) La pagination est celle de *Gregorianum*, dont l'article est ici résumé.

*tamen disparibus puniendas*, comment conclure que le *disparibus* doit être appliqué à la distinction du péché mortel et du péché originel? Ne serait-ce pas plutôt une allusion aux conceptions divergentes des Latins et des Orientaux sur les peines de l'au-delà (*id.*). Quant à la condamnation portée par Pie VI sur la proposition du synode de Pistoie, Mulders ne rejette pas les limbes comme une fable pélagienne; mais il constate que l'Eglise reste silencieuse sur l'existence même des limbes (p. 426). Il nie qu'existe une véritable tradition théologique sur les limbes : plus ou moins au fond de leur conscience, les théologiens se sont laissé guider par le sentiment de saint Augustin, tout au moins en un sens négatif (*id.*). D'ailleurs *Ecclesia non judicat de occultis*. Etant elle-même une communauté révélée, elle ne juge pas ce qui est caché, ce qui n'est pas révélé. Elle ne l'a jamais fait et, dans le cas présent, ne le fait pas : n'y est-il pas question de ceux qui, extérieurement non baptisés et non adultes, c'est-à-dire ne tombant pas dans l'ordre moral, échappent par là même au caractère révélé de la communauté de salut? (p. 427).

Mais il faut une solution positive. Mulders pense trouver non une certitude, mais une « chance » de salut, en cherchant des éléments d'espoir dans les thèses de Cajétan, de Klee, de Schell et, plus près de nous, de Sanders, O.F.M. (*Het ongedoope kind in het anders leven*, dans *Studia Catholica*, 1948, pp. 125-137) :

Le thème principal est le *votum* inconscient. De l'encyclique *Mystici Corporis* il apparaît que, bien que les hérétiques, les schismatiques, les non baptisés ne soient pas membres du Corps Mystique, cependant des hommes, par un désir, un vœu inconscient, sont orientés vers le Corps Mystique et, par là, vers le salut... L'Eglise dit : Si quelqu'un a ce désir, il peut être sauvé. Et ceci peut se rapporter aussi bien aux enfants qu'aux adultes. Le baptême est un mystère, une réalité partiellement cachée (p. 429).

Un point doit être ici particulièrement souligné. La grâce est plus forte que le péché (originel, vaincu par le Christ). Chaque homme naît avec une orientation réelle vers ce signe de la rédemption et si la vie morale n'existe qu'à l'état latent chez les enfants, ils en sont

enveloppés. Adoptant une thèse de Sanders, Mulders estime que le péché originel n'implique pas la privation de tout don surnaturel : l'homme naît avec les vertus infuses de foi et d'espérance. Mais l'orientation surnaturelle des vertus de l'homme doit être attribuée à ce que le Christ nous a donné (rédemption objective) et non à ce qu'Adam nous aurait laissé de la justice primitive... (p. 428).

Ce serait là le point de départ du baptême *in voto*.

\*  
\*\*

L'appréciation portée par le P. Van Roo sur la thèse de son confrère est, on le conçoit, assez réticente.

Sur les limbes, « inconsistance d'attitude » (p. 431), dans l'interprétation des textes conciliaires, « interprétation arbitraire » (p. 432). Mais, concernant l'état même de la question, le problème essentiel est de connaître l'attitude de l'Eglise sur le salut des enfants morts sans baptême réellement reçu. L'enseignement commun des théologiens, tout en refusant à ces enfants la vision bienheureuse, n'entend pas préjuger des exceptions possibles que Dieu pourrait faire. Mais ici, Mulders pense que pour « les théologiens des limbes », les exceptions possibles sont un signe de la faiblesse et de l'incertitude de leur enseignement. Affirmation, certes, contestable. D'autre part, sur l'enseignement positif de l'Eglise, Mulders n'a produit aucune démonstration; il présente simplement une synthèse personnelle ingénieuse, mais ce sont

de simples esquisses et, en un sens, des projets pour la révision d'une grande partie de la théologie. Aussi longtemps que manque une démonstration de fondements dogmatiques, nous nous mouvons dans le domaine de l'hypothèse pure, quoique Mulders estime se trouver en une position telle qu'il lui soit possible de parler de certitude.

Je soulèverai seulement, ajoute Van Roo, quelques difficultés.

Bien que Mulders ne veuille chercher d'autre solution que le baptême *in re* ou *in voto*, il a encore la tâche de démontrer que son  *votum*  a un fondement théologique réel et qu'il s'agit du baptême *in voto* tel que l'Eglise l'entend. Sous ce rapport, il lui reste encore beaucoup à faire pour parvenir

du *souhait inconscient* et du *désir* dont parle *Mystici Corporis* jusqu'au *désir inconscient* d'un enfant et pour montrer que l'enseignement de l'Eglise à ce sujet s'étend jusque-là. Il y a, semble-t-il, une équivoque dans l'usage fait par Mulders du mot « inconscient ». Son postulat de dons surnaturels avec lesquels l'enfant naîtrait depuis la mort du Christ et sa notion de rédemption objective semblent gratuitement affirmés. La théologie de la régénération baptismale ne les exige pas; mais c'est le dernier objectif de Mulders qui les postule : la chance *certaine* de salut pour les enfants (p. 437-438).

Le théologien néerlandais laisse parfois percer un manque d'assurance. Quand les textes affirment que, pour les enfants, le sacrement de baptême est le moyen nécessaire de salut, Mulders justifie sa position en disant « dans la mesure où nous disposons des moyens » (p. 432). Interprétation possible, mais qui contraste singulièrement avec l'assurance que nous trouvons tout à l'heure dans les paroles du Christ « si évidentes, si claires et si limpides, si divinement simples! »

## II. APPRÉCIATION SUR LES TENDANCES ACTUELLES

Il s'agit de la pensée personnelle du R.P. Van Roo. Encore que cette pensée soit, en substance, conforme à la tradition et à l'enseignement commun reçu dans l'Eglise, elle s'efforce de situer les points où des précisions ultérieures pourraient apporter des nuances doctrinales utiles. Retenons ici simplement deux considérations, l'une relative aux documents de l'Eglise, l'autre à la liberté de discussion dans la présente controverse.

A) *Les documents de l'Eglise*. — Deux séries de textes doivent être considérées : a) concernant ceux qui meurent avec le seul péché originel; b) concernant le baptême, seul moyen de sauver les enfants.

Première série : profession de foi de Michel Paléologue (voir ici, p. 38); affirmation de Jean XXII (p. 39, note); concile de Florence (p. 38). Ces documents ne comportent pas de définition expresse sur la présente question; ils sont insuffisants pour qu'on puisse conclure sur le cas des enfants. Seconde série : concile de Florence, décret *pro Jacobitis* (p. 14); catéchisme

romain (pars II, c. 2, n. 334 : *quum pueris infantibus nulla alia salutis comparandae ratio, nisi eis baptismus praebeatur, relicta sit...*); concile provincial de Cologne (1860) (p. 17); discours de Pie XII aux sages-femmes (29 oct. 1951) :

Dans l'ordre présent, déclare le Saint-Père, il n'y a pas d'autre moyen de communiquer cette vie (surnaturelle) à l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison. Et, cependant, l'état de grâce, au moment de la mort, est absolument nécessaire au salut. Sans cela, il n'est pas possible d'arriver à la félicité surnaturelle, à la vision béatifique de Dieu. Un acte d'amour peut suffire à l'adulte pour acquérir la grâce sanctifiante et suppléer à l'absence du baptême. Pour celui qui n'est pas né, ou pour le nouveau-né, cette voie n'est pas ouverte... (Trad. de la *Documentation catholique*, 2 déc. 1951, col. 1480.)

Seul le premier texte est pris dans une définition solennelle de foi catholique; mais l'incise qui nous concerne n'est pas elle-même objet de la définition. Le concile de Florence enseignant l'obligation grave de baptiser rapidement les enfants, en indique la raison; c'est que, pour ces enfants, il n'existe pas d'autre remède en dehors du sacrement de baptême qui puisse leur assurer le salut. Y aurait-il ici place pour la distinction suggérée par Mulders : « Nous devons, selon la parole de l'Eglise, nous hâter de leur donner le seul moyen de salut, *dans la mesure où nous avons les moyens de salut à notre disposition?* » Une telle restriction est clairement exclue par les textes suivants. Dans le *catéchisme romain*, en effet, on affirme que *les enfants n'ont d'autre moyen de se sauver qu'en recevant le baptême*. Le concile provincial de Cologne enseigne explicitement que les enfants sont incapables du baptême de désir et qu'ils sont exclus du ciel s'ils meurent sans avoir été régénérés par le baptême reçu *in re*. Finalement l'enseignement de Pie XII rend plus explicite les contenus des trois textes précédents : « Le baptême est le seul moyen de communiquer aux enfants la vie surnaturelle. Sans lui, il ne leur est pas possible d'arriver à la félicité surnaturelle. Un acte d'amour peut suffire à l'adulte pour acquérir la grâce sanctifiante... Pour celui qui n'est pas né, *cette voie n'est pas ouverte.* »

Quelle est la valeur de ces documents? — Ils donnent l'évidence d'une conviction de l'Eglise soutenant les points essentiels sur lesquels repose l'enseignement commun des théologiens : impossibilité du baptême *in voto* pour les enfants dont le baptême *in re* est le seul moyen de salut; supposition que quelques hommes peuvent mourir avec le seul péché originel, supposition qui ne peut être appliquée qu'aux enfants. A moins de dire que l'impossibilité du baptême *in voto* est une vérité révélée, elle semble être une conclusion prenant naissance dans une simple conviction d'impossibilité absolue, ou dans une simple ignorance de quelques possibilités. Nous sommes en présence d'un *sensus Ecclesiae* encore indéterminé et non satisfait.

B) *La question est-elle libre?* — Tout d'abord, on ne saurait affirmer qu'une question est libre pour la bonne raison que beaucoup ont commencé par demander si elle est libre. On ne saurait affirmer qu'une question est libre simplement parce qu'un certain nombre d'auteurs n'ont pas été condamnés (p. ex. : Cajétan et Klee). Ce serait une trop grande simplification du problème de supposer que le caractère restreint de l'enseignement commun est purement disciplinaire, avec le but de sauvegarder la pratique de l'Eglise relativement à un baptême rapide des enfants. On ne peut pas ouvrir la route aux solutions nouvelles sous prétexte qu'il n'y aurait plus de danger pour la pratique du baptême, comme si l'Eglise ne la retenait que par crainte des abus.

La portée du problème est doctrinale : il s'agit de la valeur dogmatique à accorder à la conviction de l'Eglise que le baptême *in re* est le seul moyen de salut pour les enfants, que le baptême *in voto* leur est impossible, que les enfants mourant sans baptême ne sont pas sauvés. Il s'agit du sens dans lequel la révélation de la nécessité du baptême est comprise et développée par l'Eglise.

Quant à la liberté du problème, des distinctions s'imposent : un vaste champ est encore ouvert à des recher-

ches théologiques sérieuses. Nous avons besoin d'une évaluation critique convenable de la tradition théologique, de l'enseignement commun et du « *sensus Ecclesiae* », dans la mesure où les théologiens pourront aider à montrer leur force dogmatique. Beaucoup de ceux qui se tournent vers la question des enfants morts sans baptême demandent une reconsidération du problème, qui assure plus de lumière sur cette question et permette des progrès théologiques valables...

\*  
\*\*

Est-il besoin de dire que nous souscrivons pleinement à ces considérations opportunes, qui ne feraient que prolonger et compléter les conclusions doctrinales formulées dans la première partie de notre étude. La page finale du R.P. Van Roo trouve ici sa place naturelle; elle sera comme la conclusion de tout ce qui précède :

Actuellement, on se trouve en présence de deux positions différentes, l'ancienne et la nouvelle. La nouvelle vague de littérature, s'appuyant sur les principes de l'amour de Dieu, n'a pas depuis trente ans constitué une position théologique solide. Il est prématuré de parler de mouvement théologique. Les auteurs des conceptions nouvelles ont cherché du côté de l'Eglise une marque d'encouragement (ils avaient prudemment évité toute affirmation et n'avançaient qu'avec circonspection). Aucun signe ne leur a été donné.

L'affirmation récente du Saint-Père sur la nécessité du baptême pour les enfants ne permet à personne d'espérer un signe d'approbation des théories accordant aux enfants la possibilité d'un désir personnel du baptême. Jamais non plus l'Eglise n'a poussé les parents à faire des actes d'amour en faveur des enfants qui vont naître; jamais elle ne les a encouragés par l'espoir que leur propre amour et leur ardent désir puisse suppléer à l'absence du baptême. Rien n'indique qu'il appartienne à l'Eglise d'obtenir le salut des enfants non baptisés par le *voluntum Ecclesiae*.

Etant donné l'état actuel de la question, je dirai que l'on n'est pas libre d'affirmer que tous les enfants sont sauvés ou que tous les enfants mourant sans baptême ont des moyens de salut autres que le baptême *in re*, de telle sorte que tout le monde pourrait décider de son propre sort pour l'éternité.

D'autre part, dans l'état actuel de la question, le problème des enfants morts sans baptême n'est pas définitivement et irrévocablement clos. Nous sommes en présence d'une tradi-

tion théologique dont l'évolution critique pourrait appeler des positions plus délicatement nuancées et d'un *sensus Ecclesiæ* dont la force dogmatique ne peut être déterminée en dernière analyse que par une décision du Magistère (1).

Ajoutons, pour notre compte personnel, que même si la discussion était dogmatiquement close dans le sens de la tradition théologique, il faudrait encore — nous l'avons déjà dit — réserver la possibilité de concessions divines extraordinaires, dont le secret échappera toujours aux hommes. « Dieu n'a pas attaché ses bienfaits aux sacrements. »

(1) Van Roo a signalé quelques auteurs contemporains qui ont marqué quelque sympathie aux thèses nouvelles. A titre documentaire, voici quelques noms : L. Richard, p.s.s., *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, p. 222-225; P. Glorieux, *Introduction à l'étude du dogme*, Paris, 1948, p. 309-310; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV, *Die Lehre von den Sakramenten*, Munchen, 1952, p. 161-162; Arialdo Beni, *La vera Chiesa*, Florence, 1953, p. 427, 430, 444-445; P. Tiberghien, *Médecine et Morale*, Paris, 1952, p. 250; A. Janssens, *Doopsel en Vormsel - De uitersten*, Kortrijk, 1938, p. 14-16, 68-74; Paul Pies, *Die Heilsfrage der Heiden*, Aachen, 1925, cité par Mulders, *Verbum*, 1947, p. 127.

Van Roo cite, dans le sens traditionnel, outre Dom Diepen et nous-même, W. Stockums, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder*, Fribourg-en-Br., 1923; J. Bittremieux, *Ephemerides theol. lov.*, 1924, p. 244-245; J. Sily, S.J., *Pueden salvarse los niños sin el bautismo*, Ciencia y Fe, 1947, p. 7-25; J. Wébert, O.P., *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, L'Au-delà*, p. 323-326; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, p. 766-768; O. Connor, *The Lot of Infants Who Die Without Baptism*, Ecclesiastical Review, 1936, p. 37-39, 152-164; McCarthy, *The Fate of Unbaptized Infants - A Recent View*, Irish Ecclesiastical Record, 1950, p. 436-443; 1951, I, p. 61-63, 255-257, 453-457; II, p. 319-325; De Pauw, *Rond het Lot der ongedoopte Kinderen*, Collationes Mechl., 1949, p. 658-688; A. Minon, *Le salut des enfants morts sans baptême*, Revue ecclés. de Liège, 1951, p. 385-292, etc.



## CONCLUSION

### **Pensées, gestes de consolation**

Que dire aux parents chrétiens qui ont à déplorer la mort d'un enfant non baptisé? Serons-nous donc totalement désarmés devant leur douleur?

Tout d'abord, il n'est point défendu de parler de la toute-puissance divine dont nous ignorons les ressources infinies de bonté et de miséricorde. Sans donner d'espérances fermes, nous pouvons toujours laisser entrevoir une marque de la condescendance divine.

En second lieu, nous ne voyons aucun inconvénient, au point de vue de la foi et de la théologie, d'admettre que les parents chrétiens pourront reconnaître dans l'Au-Delà leurs enfants morts sans baptême. La « localisation » dans la vie future ne saurait empêcher la communication des pensées par les idées infuses que Dieu accordera tant aux âmes glorifiées qu'aux âmes des enfants incapables de parvenir à la gloire.

Enfin, nos canonistes et théologiens sont loin d'adopter une attitude intransigeante devant la mort d'enfants appartenant à des familles chrétiennes.

Nous avons lu avec plaisir dans l'*Ami du clergé* (1952, p. 63), sous la signature de M. Bride, les indications suivantes :

Sans parler des condoléances et même des consolations que le curé ne manquera pas d'exprimer aux parents chrétiens affligés, nous ne blâmerions pas le prêtre (il n'est pas nécessaire que ce soit le curé) qui réciterait des prières avec les parents à la maison, et même bénirait le petit cadavre. L'Eglise autorise la bénédiction même des « choses » et des « animaux »... Ici, il ne s'agirait que d'une bénédiction « commune » à la fois invocative et déprécative — même sans formule — qui serait comme une supplication adressée au Père pour qu'il lui plaise de ne pas rejeter loin de lui et même d'adopter, dans sa miséricorde, cet enfant qui n'a pu être ici-bas un authentique « temple du Saint-Esprit ».

En outre, aucune prohibition positive ne s'oppose à ce que le prêtre (ou le curé) pousse la sympathie jusqu'à prendre part *in nigris* au cortège funèbre qui conduira le petit cadavre jusqu'au lieu de la sépulture. Cet enterrement n'a rien de « civil » ou d'« antireligieux » ; il est simplement « areligieux » (plus exactement *non-ecclésiastique*) parce que la loi de l'Eglise l'impose tel. Rien n'empêche non plus le prêtre de réciter avec l'assistance une dernière prière devant la tombe, par exemple le *Notre Père* (« *que votre volonté soit faite* »), afin de demander pour les parents désolés le courage et la résignation chrétienne (1).

Mgr Journet, le savant théologien de Fribourg, estime même que la liturgie catholique pourrait fixer les termes d'une prière à réciter par le prêtre en semblable occurrence. Faisant allusion à la doctrine des limbes qu'il a développée, dans le même sens que nous, au tome II de son monumental ouvrage, *L'Eglise du Verbe incarné*, pp. 766-779, Mgr Journet ajoute : « Nous souhaitons qu'il y ait bientôt, dans les Rituels catholiques, des prières pour accompagner au cimetière, sans doute sans la solennité réclamée par la dignité baptismale, les petits enfants morts sans baptême, dont nous savons qu'ils ont une âme immortelle et qu'ils ressusciteront par la vertu du Christ » (*Nova et Vetera*, 1953; janvier-mars, p. 70).

(1) Dans *The Downside Review* (1952-1953), p. 25-42, F.H. Drinkwater cite (*The Baptism Invisible and its Effects*) le nouveau rituel approuvé pour les diocèses d'Allemagne, qui contient (pars I, tit. IV, Appendix, c. 4 et 5), une double formule de bénédiction : *Benedictio mulieris post partum et infantis*, et *Benedictio mulieris post partum infante jam mortuo*. Cet auteur a tort de voir en cet enfant mort un enfant mort sans baptême. Le texte de la bénédiction suppose le contraire. Même formule présentée à l'approbation de la S.C.R. pour les diocèses de l'Amérique du Nord. Van Roo, p. 444.



## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .....	V
LETTRE DE S. EXC. MGR A. GAUDEL, évêque de Fréjus et Toulon .....	VII

### PREMIERE PARTIE (Spéculative)

#### LA DOCTRINE REÇUE DANS L'ÉGLISE

CHAPITRE I. — Selon la loi chrétienne, promulguée dans l'Évangile, le baptême est nécessaire pour ouvrir aux enfants la porte du Ciel.....	3
CHAPITRE II. — Une grande objection théologique : la volonté salvifique universelle.....	19
CHAPITRE III. — L'existence des limbes : leur nature....	33

### DEUXIEME PARTIE

#### HISTORIQUE, DOCUMENTAIRE ET CRITIQUE

CHAPITRE IV. — Coup d'œil rétrospectif.....	51
CHAPITRE V. — Réflexions théologiques à propos de Cajétan : La foi de l'Église et des parents.....	67
CHAPITRE VI. — Le salut des enfants morts sans bap- tême : une explication nouvelle.....	89
CHAPITRE VII. — Hypothèse nouvelle... et ancienne « Klee redivivus » .....	99
APPENDICE. — Une vue d'ensemble sur la question.....	106
CONCLUSION. — Pensées, gestes de consolation.....	116

---

Imprimerie P. TEQUI, 82, rue Bonaparte — Paris (6<sup>e</sup>)

Dépôt légal : 3<sup>e</sup> trimestre 1954; éditeur, n<sup>o</sup> 80; imprimeur, n<sup>o</sup> 43

---

*Imprimé en France.*

*Vient de paraître :*

A. MICHEL

## LES MYSTÈRES DE L'AU-DELA

---

Prix : 400 fr.

---

Ce livre n'est pas une simple réédition des *Fins dernières* publiées en 1927 et déjà rééditées en 1932 : il est plutôt la synthèse d'un certain nombre d'études, travaux d'ensemble ou articles de revue, dans lesquels l'auteur a exprimé sa pensée sur les *Mystères de l'Au-delà* : une pensée qui s'efforce de refléter l'enseignement authentique de l'Église et, dans le domaine des opinions, de s'attacher à l'enseignement des meilleurs théologiens et tout particulièrement de saint Thomas.

Les esprits curieux et désireux d'approfondir leurs connaissances religieuses sur la Vie dans l'Au-delà trouveront ici une nourriture substantielle et saine. Des aperçus nouveaux concernant certaines thèses actuellement émises leur apporteront les éléments d'un jugement pondéré et sûr. En parcourant les étapes et en indiquant les directions possibles de l'autre-vie, l'auteur réalise pleinement le programme de la collection *Présence du Catholicisme*. Le domaine de la foi est parfaitement exploré ; celui de la science théologique, nettement précisé.