

COLLECTION " PRÉSENCE DU CATHOLICISME "



Les Mystères de l'Au-delà

Edition refondue des « Fins Dernières »

par

ALBERT MICHEL

Docteur en Théologie

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

PARIS-VI°

LIBRAIRIE P. TÉQUI, ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

3^e édition

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2014.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LES MYSTÈRES DE L'AU-DELA

NIHIL OBSTAT :
Insulis, die 30 martii 1927,
J. BOUCHÉ.

REIMPRIMATUR :
Argentorati, die 22 julii 1932,
E. KRETZ,
v.g.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 5 aprilis 1927,
† Hector-Raphael QUILLIET,
episc. Insulensis.

NIHIL OBSTAT :
Sancti Deodati, die 18 maii 1953,
G. KOPF.

IMPRIMATUR :
Sancti Deodati, die 22 maii 1953,
A. PICARD,
v. g.

AVANT-PROPOS

La première édition de ce volume était le résumé d'un cours sur les Fins dernières, donné aux étudiants de la Faculté de théologie de Lille. La présente édition 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 vérités concernant la vie de l'Au-delà. Cette vie est profondément mystérieuse et, quand l'esprit humain veut s'aventurer à en sonder le mystère, il risque fort de s'égarer dans des imaginations où le sentiment personnel prendrait vite figure de vérité. Il faut, à tout prix, éviter ce dévergondage dangereux pour la foi et s'efforcer de n'écarter le voile du mystère que dans la mesure où il a plu à Dieu, par l'intermédiaire de son Eglise, de nous éclairer.

Enseignement authentique de l'Eglise; explication fondée des meilleurs théologiens et très parti-

culièrement de l'Ange de l'Ecole, voilà ce qu'on se propose de mettre ici en relief. Et pas autre chose.

L'exposé de la doctrine n'est plus tout à fait la même que dans les éditions précédentes. Tout d'abord, les textes scripturaires ont été revus avec soin et la traduction en est prise dans la Bible Pirot-Clamer. Deux additions importantes ont été faites : l'une est relative à l' « option » que certains auteurs placent pour tous les hommes à l'heure de la mort ; l'autre concerne la communion des saints chez les âmes du Purgatoire (les précédentes éditions avaient cru devoir réserver ce sujet à l'auteur du livre La Communion des Saints paru dans la même Collection). La preuve scripturaire du Purgatoire a été remaniée, et quelques indications données à propos des « apparitions d'âmes » et du jugement dernier. La question des Limbes est renvoyée à un ouvrage ultérieur, dont certaines controverses ou hypothèses contemporaines montrent l'opportunité, sur les Enfants morts sans baptême. L'auteur abandonne les hypothèses émises sur l'action du feu infernal sur les corps ressuscités pour s'en tenir prudemment à une suggestion déjà retenue dans la seconde édition du manuel Doctrine et Vie chrétiennes (Berche et Pagis, éditeurs). D'autres modifications, moins importantes, mais toutes utiles, contribueront, il faut l'espérer, à une présentation, plus précise et plus nuancée à la fois, de la doctrine des Fins dernières.

Depuis vingt-cinq ans, l'auteur n'a-t-il pas eu bien des occasions de revoir, de préciser, de renouveler sa pensée et de la mettre d'accord avec les meilleurs résultats des efforts d'autres théologiens ? C'est ce qu'indiquera, dans la bibliographie annexée

à chaque chapitre, la liste de ses travaux personnels sur le sujet. Cette liste suffira à convaincre le lecteur que le présent livre est le résultat d'une longue réflexion et d'une étude approfondie des questions abordées. Il semble, d'ailleurs, qu'on parle mieux de l'Au-delà quand on n'en est plus soi-même très éloigné et qu'on s'approche de la bienheureuse éternité.

SIGLES EMPLOYÉS

- A.C. = *Ami du clergé*, Langres.
- C.R. = *Corpus reformationum*.
- D.A. = *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (d'Alès). Beauchesne, Paris.
- D.B.Sp. = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*. Letouzey.
- D.-B. = *Enchiridion Symbolorum...* Denzinger-Bannwart.
- D.P.C.R. = *Dictionnaire Pratique des Connaissances religieuses*. Letouzey.
- D.T.C. = *Dictionnaire de théologie catholique*. Letouzey.
- P.L. et P.G. = *Patrologie latine, Patrologie grecque*. Migne.
- R.A. = *Revue Apologétique*.
- R.C.F. = *Revue du clergé français*.
- R.Ph. = *Revue de philosophie*.
- R.Q.H. = *Revue des Questions historiques*.
- R.Th. = *Revue thomiste*.
- T.D.C.O. = *Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium*.
- Pour saint Thomas : C.G. = *Summa contra Gentiles*. — S.T. = *Summa theologica*. — S.T. Suppl. = *Supplément de la Somme théologique*. — Sent. = *Commentaire sur le Maître des Sentences*.

CHAPITRE PREMIER

Notions préliminaires

L'intelligence de la doctrine catholique sur les fins dernières de l'homme suppose trois données préalables touchant le *terme* imposé par la mort à la vie d'épreuve, la *psychologie* des âmes séparées et la *durée* qui mesure la vie des esprits dans l'au-delà. La psychologie des âmes nous amènera à formuler quelques réflexions sur la possibilité d'une dernière *option* de l'âme au moment de la mort.

§ I. LA MORT, TERME DE NOTRE VIE D'ÉPREUVES.

La voie préparatoire à la vie future ne se continue pas au delà du terme de la vie présente, et de l'issue de notre pérégrination terrestre dépend notre état futur d'immobilité dans le bonheur ou le malheur. L'Église a toujours professé cette vérité explicitement. S'il n'en existe pas de définition solennelle, la Tradition l'a toujours enseignée comme une vérité de foi : témoin, le rejet, comme doctrine hérétique, de l'hypothèse, attribuée à Origène, de vies nouvelles avec des possi-

bilités d'épreuves renouvelées et de salut définitif pour les pécheurs.

1. **L'enseignement de l'Écriture.** — La description du jugement dernier (S. MATTHIEU, xxv, 31-46) nous fait entendre que ce jugement aura pour unique objet les actions de la vie présente et pour issue la double sentence, éternelle récompense ou éternel châtement. Ce jugement sera donc suivi d'une félicité ou d'une peine sans changement possible, puisqu'éternelles.

Même enseignement dans la parabole de Lazare et du mauvais riche (S. LUC, xvi, 19-31). Tous deux reçoivent la récompense due aux actions de leur vie terrestre et leur nouvel état ne comporte plus de changement : *« Il a été établi, dit Abraham au riche enseveli dans l'enfer, entre nous et vous un grand abîme, de sorte que ceux qui voudraient passer d'ici chez vous ne le pourraient pas, et ceux de là-bas ne passent pas non plus vers nous. »* Etat immuable, définitif, et dont le damné se rend si bien compte qu'il sait ne pouvoir lui-même avertir ses frères (v, 28-29).

Si l'immobilité dans le bonheur ou le malheur n'était pas un dogme certain, à quoi serviraient les graves avertissements du Christ : briser toute attache, toute habitude pouvant être occasion de scandale (MATTH., xviii, 8-9; MARC, ix, 42-47); se renoncer à soi-même et prendre sa croix (LUC, xiv, 27); veiller et prier dans l'attente continuelle du dernier jour (MATTH., xxiv, 42-44), afin de ne pas être surpris *« dans les excès de table, dans l'ivrognerie et dans les soucis de la vie »* (LUC, xxi, 34). Tous ces textes supposent que l'instant de la mort est décisif et qu'il sera ensuite impossible à l'homme de mériter ou de démériter, de faire pénitence de ses fautes ou de perdre la grâce divine.

L'apôtre saint Paul n'est pas moins formel. *« Il faut que nous comparaissons tous devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive ce qu'il aura mérité dans son corps, suivant ce qu'il aura accompli soit en bien soit en mal »* (II Cor., v, 10). Notre état futur dérive donc de ce jugement et ce jugement aura pour objet unique les actions de la vie présente, ce que chacun aura mérité quand il était encore *« dans son*

corps ». Cette pensée fondamentale éclaire d'autres assertions de l'Apôtre: « *Nous moissonnerons au temps voulu, pourvu que nous ne venions pas à défailir. Ainsi donc, pendant qu'il en est temps encore, faisons du bien à tous, spécialement à nos frères dans la foi* » (Gal., VI, 10). Et encore : « *Exhortez-vous mutuellement chaque jour, tant que dure cet « aujourd'hui », pour que nul d'entre vous ne s'endurcisse par la séduction du péché* » (Hébr., III, 13). Dans ce dernier texte, l'auteur inspiré prend comme thème de son exhortation les paroles du psaume XCIV, 8 : « *Oh! puissiez-vous, du moins aujourd'hui, écouter sa voix!* » et il adapte le terme « aujourd'hui » au temps de la vie présente. « *C'est aujourd'hui qu'il faut faire la volonté de Dieu; demain peut-être il sera trop tard...* »

Même doctrine chez saint Jean, qui distingue dans son évangile (v, 25-29) deux temps où la voix du Fils de Dieu se fera entendre : Le premier temps est le temps de la vie présente: « *L'heure vient, et la voici déjà arrivée, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu.* » Il s'agit des morts spirituels, de ceux qu'a frappés la mort du péché; la voix du Fils de Dieu se fait entendre à eux, afin qu'ils ressuscitent spirituellement, « *et ceux qui l'auront entendue vivront* » (v, 25). L'autre temps est celui de la consommation des siècles. De ce temps, il est écrit : « *L'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix* » (v, 28). Il s'agit ici de ceux qui sont morts à la vie du corps. La voix du Fils se fera entendre; mais ce ne sera plus pour exciter leur libre arbitre vers le bien; il s'agira simplement d'appeler au jugement les hommes ressuscités et de prononcer sur eux la sentence méritée : « *Ils sortiront (des tombeaux), ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, et ceux qui auront pratiqué le mal, pour une résurrection de jugement* » (v, 29), et ce jugement, n'étant pas à la vie, confirmera leur perte éternelle.

2. L'enseignement de la Tradition. — Cet enseignement apparaît dans la condamnation de l'*origénisme*. Parmi les erreurs connues sous le nom d'*origénisme*, un certain nombre doivent être attribuées à Origène. Non

seulement dans son *De Principiis*, mais encore dans plusieurs autres ouvrages, le grand docteur alexandrin a positivement enseigné, pour les esprits engagés dans la vie de l'Au-delà, la possibilité d'une conversion du mal au bien. Au nom du principe de la liberté qui, selon lui, doit toujours comporter le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, Origène envisage avec complaisance une restauration finale (*apocatastase*) dans le bien de tous les êtres intelligents.

Ce rétablissement, cette *apocatastase*, doit être le but final et le terme dernier de l'évolution universelle. Lorsque tous les ennemis seront soumis au Christ, que le dernier ennemi, la mort, sera anéanti et que le Christ, à qui tout aura été soumis, remettra le royaume à son Père, ce sera la fin; et cette fin nous permet de nous représenter le commencement... D'un commencement identique sont sorties les variétés et les différences actuelles qui, par la bonté de Dieu, dans la soumission au Christ et l'unité du Saint-Esprit, seront ramenées à un même dénouement semblable à l'origine. (*De Princ.*, I, VI, 2.)

M. Bardy, à qui nous empruntons cette traduction (*D.T.C.*, XI, 1551, art. *Origène*), rappelle opportunément que cette théorie de l'universelle restauration « ne s'accorde pas avec les données les plus certaines de la révélation »; et il ajoute: « Il semble qu'Origène lui-même s'en soit rendu compte et qu'il ne la présente guère que sous forme d'hypothèse, sans vouloir l'imposer à ses lecteurs » (col. 1553). Quoi qu'il en soit, à partir du V^e siècle, cette erreur fait des ravages et la croyance à l'éternité de l'enfer s'en ressent. Saint Jérôme dénonce le mal. Mais ce n'est qu'au VI^e siècle, sur l'initiative personnelle de l'empereur Justinien, que le coup de grâce est porté à l'origénisme. Cet empereur-théologien avait composé un édit contre les doctrines origénistes. Il fit approuver son édit par un synode de Constantinople, présidé par le patriarche Ménas, en 543. Les actes de ce synode, qui par lui-même n'avait pas autorité œcuménique, furent ensuite envoyés à tous les évêques et archimandrites, qui durent signer l'anathème contre Origène et contre ses erreurs. L'empereur obtint également l'approbation du pape Vigile et des trois patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. « Ainsi, écrit Mgr Duchesne, fut portée sur

les doctrines de l'illustre alexandrin une condamnation tout à fait officielle, revêtue des sanctions civiles appropriées à un tel acte » (*Vigile et Pélage*, dans *R.Q.H.*, 1884, p. 390). Le neuvième anathème était ainsi formulé : « Quiconque dit ou pense que la peine des démons et des impies ne sera pas éternelle, qu'elle aura une fin et qu'il se produira alors une apocatastase des démons et des impies, qu'il soit anathème » (*D.-B.*, p. 211). Origène et les origénistes ont été de nouveau vraisemblablement condamnés par les évêques réunis à Constantinople pour le V^e Concile général (553), mais avant l'ouverture de celui-ci (G. FRITZ, art. *Origénisme*, *D.T.C.*, XI, 1587).

Ainsi, la mort met vraiment *un terme* à la vie présente. Ici-bas, c'est le temps de l'épreuve, de la lutte, du choix entre le bien et le mal. A la mort, l'épreuve sera terminée, le choix sera fait, la détermination morale à laquelle se sera arrêtée l'âme demeurera sans fin, choix immuable de sa volonté libre.

§ II. DANS L'AUTRE VIE, IMMUTABILITÉ DE LA VOLONTÉ DANS LE BIEN ET DANS LE MAL.

Origène avait tort de concevoir la liberté dans l'autre vie s'exerçant comme pendant la vie d'ici-bas avec la possibilité de revenir au bien après avoir choisi le mal. Avant d'aller plus loin dans notre exposé, il importe de bien préciser sur ce point la vérité. Au point de vue dogmatique, ce qu'on a dit plus haut pourrait suffire; mais si nous voulons avoir l'explication psychologique du choix immuable qui nous suit dans l'au-delà, il faut faire appel à quelques principes et à quelques constatations d'ordre philosophique.

1. Pendant cette vie, la volonté humaine peut varier dans le choix du bien qu'elle considère comme sa fin dernière. — Nous le constatons fréquemment par la triste expérience que nous faisons de nos faiblesses, de nos fautes, de nos crimes. L'amour de Dieu fait place à l'amour du mal, c'est-à-dire, en définitive, à l'amour du moi. Et puis, le repentir et la pénitence ayant touché notre

cœur, notre volonté, prévenue d'ailleurs et aidée par la grâce, se retourne sincèrement vers Dieu et se convertit. Cette mutabilité de notre volonté par rapport à la fin dernière s'explique par les conditions de notre vie psychologique sur la terre. Ici-bas, en effet, notre intelligence et notre volonté ne peuvent exercer leurs opérations sans le concours du corps auquel l'âme est unie : non certes parce que le corps fournit un organe à la pensée ou au vouloir, mais parce que le vouloir est consécutif à la pensée et que celle-ci en est, sur cette terre, la condition préalable. Ainsi, dans les conditions de notre vie psychologique présente, nous ne pouvons aimer notre fin dernière que sous l'aspect où elle est conçue par notre intelligence, et notre intelligence ne peut se former une idée du bien suprême que par voie d'abstraction; nous aboutissons ainsi à ce *bonum in communi* qui se trouve être la raison nécessaire de tous nos vouloirs et de tous nos désirs; raison qui, objectivement, s'identifie avec Dieu, mais que, subjectivement, nous n'identifions pas toujours avec ce bien suprême de l'homme. Est-il, en effet, rien de plus muable, de plus changeant que les impressions, les mouvements, les connaissances sensibles? Et donc, tant que les conditions psychologiques de la vie présente demeurent, demeurera en nous la possibilité de changement dans nos estimations du bien suprême et dans nos choix de la fin dernière. Tributaire des sens, participant pour autant de la versatilité propre à la nature corporelle, toujours en dépendance de l'idée vague et confuse du bien en général, notre libre arbitre trouve, dans l'indétermination même de ce bien en général, un champ quasi illimité aux variations possibles de son choix. Pour fixer ici-bas notre volonté dans un choix déterminé, il faudrait

une disposition particulière de la nature, lui faisant désirer ceci ou cela comme ayant le caractère de la félicité suprême et de la fin dernière... Mais nos dispositions sur ce point sont essentiellement muables, tant que l'âme est unie au corps. En effet, si nous recherchons quelque chose comme notre fin dernière, cela vient quelquefois de ce que nous y sommes disposés par une passion qui passe vite, ce qui fait que le désir de la fin se détruit facilement... D'autres fois, c'est une habitude qui nous dispose à désirer comme fin

un bien ou un mal; et il n'est pas facile de détruire cette disposition; aussi un tel désir de la fin persévère avec plus de ténacité..., et cependant cette disposition habituelle peut encore se détruire pendant la vie. (S. THOMAS, C.G., IV, 95.)

2. Dans l'autre vie, la volonté demeure fixée dans son adhésion à la fin dernière, sans possibilité de changement. — Aussitôt que l'âme est séparée du corps, elle reprend les conditions normales de l'activité propre aux esprits, activité indépendante de toute opération sensible et procédant par voie, non d'abstraction, mais d'intuition. Les esprits, en effet, ne connaissent pas le bien *in abstracto*; ils ne s'attachent pas au bien suprême à travers les biens périssables et changeants d'ici-bas; ils ne choisissent pas leur fin dernière sous l'influence des passions ou des habitudes; d'un seul acte d'intelligence et de volonté, qui, du premier coup, épuise leur puissance d'activité quant à la fin dernière, ils s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y fixent sans changement ultérieur possible. Ce bien, en effet, est un bien concret et l'amour par lequel ils s'y attachent devient *le principe premier de tous leurs désirs, de tous leurs vouloirs*. Par là même qu'il est choisi comme aimable par-dessus tous autres biens, on n'aime plus, on ne désire plus, on ne recherche plus les autres biens qu'en vue de ce bien suprême. L'amour accordé ainsi par l'esprit au bien concret choisi par lui comme fin dernière est un amour *de soi* irrévocable et définitif. Il ne pourrait être modifié qu'en raison du bien supérieur, aimé et recherché avec plus d'amour encore. Or, par définition même de la fin dernière, ce bien supérieur, cet amour plus grand sont ici pure contradiction puisque, la fin dernière étant le bien suprême, l'amour de cette fin ne laisse place à aucun amour plus fort.

C'est ainsi qu'on peut s'expliquer la chute irrémédiable des mauvais anges. Créés dans un état de *voie*, les anges, par un acte délibéré de leur volonté, s'attachèrent comme à leur fin dernière, les uns à Dieu, les autres à l'excellence de leur propre moi. Cet acte suffit à les faire entrer dans l'état de *terme* et leur gloire comme leur déchéance fut acquise définitivement. Il en sera de même pour l'âme après qu'elle aura quitté le corps, et même après la résurrection générale, parce

qu'elle demeurera exempte de toute sujétion à l'égard du corps. Dans l'au-delà cessera pour elle

toute variation relativement à l'objet qu'elle aura placé au sommet de ses affections et aimé par-dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même, le pôle fixe vers lequel restent désormais tendues toutes les puissances de son vouloir. De là, le principe énoncé par saint Jean Damascène et passé depuis axiome de la théologie : *Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour les anges.* (BILLOR, *La Providence de Dieu...*, dans *Etudes*, 1923, p. 402.)

Quel peut être le bien suprême auquel s'attache définitivement l'âme impie en abandonnant le corps? Entendons encore ici la leçon du Maître qu'on vient de citer :

Quand nous disions que l'âme du réprouvé, à sa sortie du corps, reste à jamais immobile dans la disposition de volonté où la trouve le coup de la mort, assurément il ne pouvait être question de l'attache aux biens qu'elle convoitait en cette vie mortelle, et dont l'appétit sera passé sans retour : plaisirs charnels, commodités des richesses, fins particulières de la luxure, de l'avarice, de l'orgueil mondain ou de toute autre passion d'autrefois, de quelque nom qu'on la nomme, et à quelque catégorie qu'elle appartienne. Mais nous parlions de ce qui était la raison et la racine première de ces attaches au péché. Mais nous parlions de l'adhérence à la chose aimée par-dessus tout, à la chose dont l'amour se subordonnait tous les mouvements du cœur et était comme le pivot sur lequel tournait le libre arbitre en ses diverses et multiples déterminations. Cette chose, dans le réprouvé, c'était le moi; le moi érigé en fin dernière de l'existence; le moi à satisfaire, même au mépris de Dieu, de sa loi, de ses préceptes, de ses commandements; le moi constitué maître et seigneur aux lieu et place de Celui qui nous avait créés pour le louer, le révéler et le servir; le moi, enfin, devenant après la mort le motif exclusif d'une pénitence pareille à celle de l'impie Antiochus quand, sous l'étreinte du mal terrible dont il allait mourir, il regrettait, en raison, non de la faute, mais uniquement de la peine, les monstrueux excès de son règne.

On connaît le mot célèbre de saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu* (l. XIV, c. 28) : « Deux amours ont fondé deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier a fait la cité du mal, du désordre, de la confusion, de l'inférieure Babylone; le second, celle de l'ordre, de la paix, de l'éternelle Jérusalem. » Voilà les deux amours suprêmes, contrairement opposés entre eux, auxquels respectivement se subordonnent tous

les autres. Voilà aussi les deux fins dernières entre lesquelles nous avons à choisir en la vie présente. D'une part, Dieu placé dans nos affections au-dessus du moi, et conséquemment au-dessus de toutes choses, fin dernière de la vertu. De l'autre, le moi mis au-dessus de Dieu, idole indûment adorée, indûment obéie, indûment servie, fin dernière du vice et du péché. Que maintenant survienne la mort, et quelle que soit celle des deux fins à laquelle l'âme soit alors adhérente, elle y reste, disons-nous, fixée, et par la nature, et par la force même des choses, pour l'éternité. Et comme c'est de la fin dernière à laquelle s'ordonnent nos actions que dépend toute la bonté ou malice de la volonté, il en résulte, *ipso facto*, pour les uns, une définitive obstination dans le mal ou désordre moral, et, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité d'en sortir jamais. (BILLOT, *op. cit.*, p. 397.)

§ III. UNE OPTION POSSIBLE A L'IMPIE A L'HEURE DE LA MORT ?

En thèse générale, les théologiens admettent communément que Dieu accorde au pécheur, jusqu'à l'heure de sa mort et surtout à ce moment décisif, des grâces de conversion. A ce moment, en effet, dit en substance Suarez, la grâce est plus que jamais nécessaire au salut et Dieu ne fait pas défaut dans les choses absolument nécessaires au salut (*De gratia*, l. IV, c. 10, pp. 2-9). Comment faut-il concevoir ces grâces du dernier moment? Nous n'avons, sur ce point, aucune indication.

1. **L'opinion de Cajétan.** — Le grand théologien Cajétan a proposé sur ce sujet une opinion très personnelle, d'ailleurs unanimement rejetée par les théologiens. Si une âme est damnée, c'est en raison d'un acte de démerite — donc, de résistance à la grâce divine — qu'elle émettrait au premier instant de la séparation, alors qu'elle est déjà dans l'état de terme et n'est plus dans l'état de voie (*In Iam*, q. 64, a. 2, n. 18). Ce serait donc « l'option » entre le bien et le mal, et de cette option dépendrait le bonheur ou le malheur éternel de l'âme. Silvestre de Ferrare fait observer justement qu'une telle option, méritoire ou déméritoire, ne peut se produire au premier instant de la séparation de l'âme et

du corps : le mérite ou le démérite appartiennent à l'homme encore « viateur », et le premier instant de la séparation on trouve l'âme déjà obstinée dans le mal où elle s'était fixée auparavant par un choix qui aurait pu alors être modifié, mais est devenu immuable par l'état de terme. Les Carmes de Salamanque voient dans la thèse de Cajétan une opinion inconciliable avec les témoignages les plus clairs de l'Écriture. C'est avant et non après la mort que l'homme peut mériter et démériter.

Le tort de Cajétan, écrit fort pertinemment le P. Garrigou-Lagrange (*D.T.C.*, xv, 959) est d'avoir « perdu de vue la distance qui sépare de l'ange l'âme humaine ». Et précisément c'est pour avoir perdu de vue cette distance que de modernes disciples de Cajétan ont reproduit son étrange affirmation, et déclarent que « le choix décisif de l'âme se fait quand s'inaugure pour elle son état d'âme séparée ». C'est alors, dit-on, et alors seulement, qu'elle se prononce en connaissance de cause. Mais, à la différence de Cajétan, on retient l'affirmation catholique que le choix définitif de l'âme se fait *in statu viae*, à l'heure de la mort. Pour résoudre la contradiction apparente de la double assertion, il faudrait concevoir le premier instant de l'éviternité, en laquelle entre l'âme séparée du corps comme une *continuation* temporelle de l'instant de la mort, de telle sorte que le dernier instant de l'existence terrestre (*status viae*) s'achèverait pour ainsi dire dans l'instant marquant le début de l'éviternité (voir § IV, n. 1). La continuité est concevable — et l'on peut multiplier les textes de saint Thomas en ce sens — dans le temps proprement dit, *numerus motus secundum prius et posterius*, en raison du mouvement qui cherche sans cesse un terme ultérieur, *actus entis in potentia prout in potentia*. Mais l'instant de la mort marque l'arrêt du mouvement sur lequel se mesure le temps de la vie présente. Cet arrêt une fois réalisé par la mort, aussitôt — *mox*, disent les documents conciliaires — commence une autre durée, celle de l'éviternité. Vouloir que le dernier instant de l'existence terrestre, coïncidant dans une continuité de durée avec le premier instant de l'au-delà, puisse encore appartenir à la voie et fournir

à l'âme la possibilité de faire, en pleine lumière, une ultime option entre le bien et le mal, c'est être le jouet d'une illusion : la mort est l'acte qui clôt le temps. L'âme séparée se trouve immédiatement (*mox*) dans une nouvelle durée ne se reliant au temps qui l'a précédée qu'en raison de la permanence dans l'être de l'âme immortelle.

2. **Disciples modernes.** — Option au dernier terme de l'existence, à l'instant de la mort peut-être, soit; mais pas au début de l'état d'âme séparée. Cette option possible est-elle certaine? Se produit-elle sous l'influence de la grâce pour tout homme, pour tout pécheur? Qui oserait le dire? On l'a parfois affirmé bien légèrement, et avec un luxe de précision qui laisse rêveurs les gens sensés.

Les uns, avec le désir de donner une couleur scientifique à leur opinion, prétendent que, dans les phases de la mort relative, l'âme se sépare *peu à peu* du corps et que, « dans la mesure où elle se sépare du corps matériel, elle devient de plus en plus capable d'exercer son intelligence et sa liberté ». Ce serait à prouver. Tant que l'âme reste unie au corps, elle ne peut connaître et vouloir que selon les conditions de l'union. Imaginer qu'elle se « sépare peu à peu » du corps, c'est méconnaître totalement la doctrine thomiste — et catholique — de la forme, acte simple ne pouvant se décomposer ni se diviser, et de la matière.

D'autres auteurs sont plus audacieux encore et décrivent le processus de l'option :

Il est admis que la vie se prolonge dans les profondeurs de l'organisme quand toute manifestation extérieure a disparu. Or, ces mystérieux instants seraient marqués par une dernière tentative de Dieu auprès de chaque âme. De vives lumières lui seraient données; une mise en demeure lui serait faite : à elle de choisir. Or, son choix ne subissant plus alors aucune pression étrangère se ferait en toute liberté; plus de ces préjugés qui trompent, plus de ces habitudes qui tyrannisent, plus de ce respect humain qui rend lâche! En face de la vérité qui lui découvre à la fois la délicieuse bonté de son Dieu et les ingratitude de sa vie, une âme sincère jettera ce cri de repentir, plein de pur amour, qui du plus grand pécheur fait subitement un enfant de Dieu.

Cette citation, que nous puisons dans l'ouvrage du chanoine Baudenom, *Méditations affectives et pratiques sur l'Évangile* (t. III, p. 150), est présentée comme l'opinion de Billot. A deux reprises nous avons nous-même publié un démenti de cette paternité par l'éminent théologien jésuite (A.C., 1923, p. 725; 1932, p. 133).

Cette hypothèse d'une illumination de l'âme par Dieu au moment suprême date de loin. Elle prétend s'appuyer sur l'autorité d'Innocent III, de saint Grégoire le Grand, de sainte Gertrude, de sainte Catherine de Sienne. Nous avons montré (A.C., 1923, pp. 726-727) la fragilité de ces références. Noël Alexandre, dans son *Histoire* (xiv^e siècle, c. 3, a. 21, t. XV, 213 et suiv.) rapporte la condamnation, par l'archevêque Simon Langham de Cantorbéry, d'une proposition tendant à établir qu'à la fin de la vie de chaque homme, au moment de la mort, une claire vision de Dieu lui permettrait de choisir définitivement le bien ou le mal. Sans parler de « claire vision », un théologien du xix^e siècle, Klee, a cru pouvoir faire appel, pour assurer le salut des enfants morts sans baptême, à cette option finale de l'âme « libérée de la loi et des conditions du corps » et s'élevant « immédiatement et sans intermédiaire, à la manière des purs esprits, à la pleine intellectualité et à la pleine liberté » (*Katholische Dogmatik*, 1835, t. III, p. 121).

Quelle que soit la bonté de Dieu pour les pécheurs, même et surtout à l'heure de la mort, on doit affirmer que toutes ces hypothèses, issues du sentiment et de l'imagination plus que d'une saine théologie, sont dangereuses pour la morale chrétienne. S'il était établi que chaque mécréant, d'une façon normale et absolue, reçoit, à l'heure de la mort, une lumière divine le mettant péremptoirement en demeure de choisir, alors qu'il en est encore temps, entre le ciel et l'enfer, ce serait la porte fatalement ouverte au dérèglement des mœurs et à l'abandon des devoirs chrétiens. N'aurait-on pas *toujours et certainement* la possibilité de se repentir et s'assurer son salut? Comment, en cette hypothèse, expliquer les graves avertissements de Notre Seigneur Jésus Christ : « *Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure* » (MATTH., xxv, 13); paroles dont saint Paul nous donne le commentaire : « *Vous savez parfait-*

tement que le jour du Seigneur doit venir comme un voleur » (I Thess., v, 2). Sans doute, il s'agit ici du dernier avènement du Christ; mais le « jour du Seigneur » n'est-il pas, pour chacun de nous, le jour de notre mort?

L'autorité ecclésiastique a d'ailleurs manifesté son sentiment à ce sujet. En 1936, l'ouvrage d'un théologien espagnol fut mis à l'Index, avec cette note officielle :

Dans ledit volume, on défend une étrange théorie qui a cours, concernant une prétendue illumination spéciale que les âmes recevraient de Dieu au moment de leur séparation du corps, grâce à laquelle elles se convertiraient intimement et parfaitement au Créateur et seraient ainsi justifiées et sauvées. Il n'est pas nécessaire, certes, de beaucoup de paroles pour faire comprendre combien grave est le danger qui se cache sous ces théories qui, non seulement n'ont aucun fondement dans la Révélation, mais sont même en contradiction avec elle et avec le sentiment de l'Église. (*Osservatore romano*, 6 mars 1936.)

Accordons toujours une place possible à la visite de Dieu, par la grâce, au moment suprême qui précède immédiatement la mort, même pour les pécheurs qui jusque-là n'auraient donné aucun signe de repentir; mais n'exagérons pas. Même en admettant qu'une sorte de mise en demeure puisse parfois se produire extraordinairement, il serait téméraire de prétendre qu'une grâce aussi spéciale soit *normalement* et *universellement* conférée aux pécheurs moribonds.

§ IV. LA DURÉE DANS L'AU-DELA.

Plusieurs des points touchés précédemment réclament encore quelques éclaircissements. Une notion de la durée dans l'Au-delà est indispensable. Le lecteur voudra bien excuser les termes philosophiques quelque peu abstraits que nous sommes contraints d'employer : ils sont irremplaçables.

1. **L'Éviternité.** — Si quelqu'un vient à mourir, nous disons : « Il est entré dans son éternité. » Bien que le mot « éternité » réponde ici en partie à la vérité, il est plus exact de parler d'*éviternité*.

L'éternité, dit saint Thomas, étant la mesure de l'être permanent, moins un être est permanent, moins il est éternel. Or, il est des choses tellement changeantes que leur être même est un sujet de changement perpétuel ou même consiste essentiellement en ce changement : la mesure de tels êtres est le *temps*. Ainsi le temps mesure le mouvement de tous les êtres corruptibles. D'autres êtres s'éloignent moins de l'être permanent : ils ne sont essentiellement ni changement ni sujet à changement ; et toutefois, à ce fond permanent de leur être, peut être joint, soit en acte, soit en puissance, certaine variation. Ainsi en est-il... des anges dont l'être est immuable, quoiqu'ils soient changeants dans l'usage qu'ils font de leur liberté aussi bien sous le rapport des idées, des affections et les lieux. Or, l'être dont l'éternité est la mesure ne change pas et n'est susceptible d'aucun changement. Ainsi le *temps* comporte un « avant » et un « après » ; l'éternité n'a, en soi, ni avant, ni après ; mais cet « avant » et cet « après » peuvent lui être joints accidentellement ; l'éternité, elle, n'a ni « avant », ni « après » ; elle est même incompatible avec l'un et avec l'autre. (S.T., I^a, q. 10, a. 5.)

La seule raison suffit à nous faire comprendre qu'un esprit pur est, en son essence, immuable. Sa nature, en effet, étant acte pur, ne comporte aucune puissance passive capable d'amener en lui un changement quelconque d'ordre substantiel. C'est l'immutabilité complète. Par conséquent, pour la nature spirituelle, pas de succession possible, pas d'avant ni d'après ; dès l'instant qu'elle est créée, c'est, pour elle, un présent qu'on pourrait bien qualifier d'éternel. Saint Thomas n'hésite pas à déclarer que « dans un ange, par rapport à son être absolument considéré, il n'y a pas de différence entre le passé et l'avenir... Quand nous disons d'un ange qu'il existe, ou qu'il a existé, ou qu'il existera, notre intelligence donne à ces expressions des sens divers, parce que nous ne concevons l'existence des anges d'autant que nous la comparons aux diverses parties du temps » (*Id.*, ad 3). D'autre part, la raison autant que la foi nous font comprendre que cette immutabilité essentielle n'est pas toute la mesure de la durée des esprits. Un esprit pur ne peut tout comprendre d'un seul acte de son intelligence ; il peut recevoir de Dieu des illuminations successives, des missions diverses, etc. Nous savons, par exemple, que l'ange, si immuable soit-il en son essence, a pu cependant ou s'attacher librement à Dieu ou se révolter, entrer dans la béati-

tude ou être précipité en enfer. Les démêlés de saint Michel et de l'ange protecteur des Perses (*Dan.*, x, 13-20) manifestent l'existence de volontés successives chez les purs esprits. L'Annonciation fut aussi un instant spécial dans l'existence de l'archange Gabriel. Donc, à côté de l'immutabilité substantielle, il faut reconnaître, chez les esprits, la coexistence d'actes, distincts les uns des autres, et par conséquent successifs, quoiqu'ils ne comportent pas en soi cette succession *continue* qui est la marque caractéristique du temps. S'il s'agit, en effet, d'actes purement spirituels sans relation aux choses matérielles, on doit reconnaître que leur succession ne présente aucun lien de continuité véritable. Aussi les théologiens ont-ils dû inventer un terme latin pour exprimer cette discontinuité dans la succession d'instantanés en soi indivisibles, le *tempus discretum*.

Saint Thomas définit l'éviternité, mesure des esprits séparés : *La durée d'un être immuable substantiellement et accidentellement soumis à des changements*. Gardons-nous cependant, en parlant d'immutabilité *substantielle*, d'entendre que, dans l'éviternité, l'immutabilité ne concerne que la substance de l'esprit, non ses opérations. Aussi bien, la nature se manifeste par ses opérations et l'on aurait quelque peine à se figurer une nature, fixée par l'immutabilité de l'être, dans un éternel présent, et dont toutes les manifestations seraient soumises au changement ou comporteraient une succession d'instantanés réels. Une *opération* spirituelle peut donc elle-même être substantiellement immuable et comporter des variations accidentelles.

2. L'ange et l'éviternité. — D'après les principes de l'Angélique Docteur, *l'être* même de l'ange, bon ou mauvais, est mesuré par l'éviternité. Nonobstant son immutabilité substantielle, l'ange possède en certaines de ses opérations de réels changements. Il y a donc, en lui, immutabilité substantielle accompagnée de mutabilité accidentelle, dont la mesure est l'éviternité.

Les *opérations* de l'esprit n'ont pas une mesure uniforme.

Les unes sont mesurées par l'éternité participée; d'autres par l'éviternité; d'autres par le temps discontinu (*tempus discretum*); d'autres enfin par le temps continu. Diverses sont les opérations angéliques; la première et la plus noble de toutes est la vision béatifique elle-même; la seconde est l'acte par lequel l'ange se connaît et s'aime lui-même; la troisième est l'acte par lequel il connaît et aime les choses extérieures à lui-même; la quatrième enfin est l'action virtuellement transitive qu'il exerce, soit sur l'ordre de Dieu, soit de sa propre initiative, pour produire un mouvement local sur les corps ou un effet dans le monde des créatures visibles. (GONET, *De angelis*, disp. VI, a. 1, p. 1.)

Sur ce canevas tissé par le savant dominicain, nous pouvons faire d'utiles et solides applications.

1° La *vision béatifique* est mesurée par une éternité *participée*. Elle est tout entière en un acte immuable et, par conséquent, sa durée ne saurait être celle du temps qui comporte succession et changement. Mais on ne saurait non plus avec exactitude affirmer que cette mesure est l'éviternité, comme le prétend Suarez; car, dans la vision intuitive, et tout ce qui s'y rapporte, c'est l'immobilité parfaite, sans mélange de changement quelconque. Et comme cet acte est transcendant par rapport à toute nature créée, seule l'éternité peut en être la mesure, non pas certes l'éternité essentielle à Dieu, mais une éternité participée, faite d'un éternel présent, et dépendante de Dieu, comme l'effet de sa cause.

2° La connaissance que l'ange possède de lui-même et l'amour qui suit cette connaissance sont constitués par un acte unique, n'admettant aucune puissance et partant aucun changement. L'ange est toujours en acte de se connaître et de s'aimer (*S.T.*, I^a, q. 56, a. 22). Toutefois, à cette connaissance naturelle sont nécessairement jointes d'autres connaissances du même ordre, mais sans actualité nécessaire — connaissance des autres êtres créés par le moyen des idées infuses que l'ange peut considérer ou non); à l'immutabilité substantielle se trouve donc joint un certain changement accidentel : la mesure d'une telle opération est *l'éviternité*.

En ce qui concerne la connaissance naturelle et l'amour naturel de Dieu, il faut raisonner comme pour

la connaissance et l'amour qu'ont d'elles-mêmes les substances séparées. C'est par son essence que l'ange connaît Dieu, en tant que cette essence est l'image de Celui qui l'a faite; c'est en s'aimant soi-même que l'ange est porté irrésistiblement vers Celui qui est la raison suprême de tout bien et qu'il aime naturellement plus que lui-même. Et donc, se connaissant et s'aimant toujours d'une façon actuelle, l'ange connaît et aime Dieu toujours d'une façon actuelle. Ainsi l'acte de connaissance et d'amour naturels de Dieu est encore mesuré par l'éviternité.

Ce n'est pas tout. L'immobilité qui affecte ces actes de connaissance et d'amour affecte aussi les actes par lesquels l'esprit, dégagé de tout lien du corps, prend connaissance de sa fin dernière et s'y attache. Cette fin dernière devrait toujours être Dieu. Mais tous les anges n'ont pas choisi Dieu pour leur fin suprême. Elevés à l'ordre surnaturel, un certain nombre d'entre eux ont préféré refuser le don de Dieu et trouver en eux-mêmes toute la raison de leur perfection et de leur bonheur. Ils se sont donc pratiquement substitués à Dieu, fin surnaturelle qui leur était proposée. L'acte de complaisance qui a dicté leur choix, non moins que ce choix lui-même, appartiennent à cette catégorie d'opérations irrévocables que seule l'éviternité peut mesurer.

3° Les troisième et quatrième opérations indiquées par Gonet ont moins d'importance pour notre étude de la vie dans l'au-delà. Qu'il suffise de préciser que les actes par lesquels les anges connaissent et aiment les créatures, par là même qu'ils se succèdent au gré de l'ange ou au cours des événements, ne sauraient être mesurés par l'éviternité. C'est donc *une sorte de temps* (simplement analogue à notre temps) qui les mesure : temps continu, s'il s'agit d'opérations continues et prolongées; temps discontinu, fait d'instant successifs et non liés entre eux, s'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'opérations séparées entre elles et sans lien de continuité. S'il s'agit d'actions *virtuellement transitives*, c'est-à-dire produisant un effet réel en dehors de l'ange, les actions considérées du côté de l'ange sont mesurées, comme il vient d'être dit, par le temps continu ou discontinu; dans leurs effets exté-

rieurs (obsessions, possessions, apparitions, protection sensible de l'ange gardien), elles touchent à notre monde des corps et, par là, reçoivent leur mesure de *notre temps*.

3. **Les âmes séparées et l'éviternité.** — C'est par analogie à ce qui vient d'être dit des anges qu'il convient de parler de la durée qui mesure l'âme séparée et ses opérations.

Avant la résurrection des corps, ces âmes sont dans une situation identique à celle des anges. Sans changement possible dans leur être, leur existence même est mesurée par l'éviternité. La vision béatifique des âmes bienheureuses est mesurée par l'éternité participée. La connaissance et l'amour naturels de soi, le choix irrévocable de la fin dernière, par l'éviternité; la connaissance des choses extérieures, en dehors de la vision intuitive, par le temps continu ou discontinu, tout comme chez l'ange.

La résurrection des corps n'apportera aucun changement à la durée qui mesure la vie des élus et des damnés. Les corps eux-mêmes partageront alors l'immobilité substantielle de l'âme. Aucun mouvement d'altération *physique* ne pourra se produire, dans l'ordre aussi bien de la connaissance sensible que de la souffrance ou du plaisir. Tout sera pour ainsi dire spiritualisé. Et la reprise des corps par les âmes, de même que l'entrée au paradis des âmes retenues jusqu'à ce moment au Purgatoire, ne feront que marquer deux de ses *instants*, qui sont joints à l'éviternité sans la mesurer.

Pour résumer en quelques mots ces considérations d'outre-tombe, l'éviternité s'emparera d'autant plus des âmes et des corps ressuscités que ces âmes et ces corps seront plus près de l'immobilité divine par leur perfection de gloire. L'éviternité commence à la mort; mais plus l'âme approche de Dieu et plus elle devient immobile dans sa perfection. Les âmes des damnés et à plus forte raison leurs corps verront à leur éviternité se joindre toute une durée interminable d'instants continus de souffrances et d'angoisses. Au Purgatoire, l'éviternité est accompagnée de la même durée de souff-

france, mais avec la certitude que cette durée continue prendra fin. Cette fin arrivée, l'éviternité de ces saintes âmes sera perfectionnée et consommée par l'éternité de la vision béatifique.

Mais tout cela ne comporte aucun changement substantiel dans l'être ou dans l'opération naturelle mesurée par l'éviternité : cette éviternité peut étendre de plus en plus son domaine dans l'âme ou le corps ressuscité, mais elle demeure toujours le présent perpétuel où se trouvent substantiellement plongés les êtres dans l'Au-delà.

BIBLIOGRAPHIE : HUGON, O. P., *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité...* *L'état des Ames séparées*, Paris, 1924. — BILLOT, *De Novissimis*, Rome, 1903, q. I, *De morte, termino viae; La Providence de Dieu...* 1^{er} article, *Etudes*, 1923. — Card. LÉPICIER, *Le Monde invisible*, Paris, 1931, 2^e partie. — Joseph STAUDINGER, *L'Homme moderne devant le problème de l'Au-delà*, tr. fr., Mulhouse-Paris, 1950, spécialement III : *Entre ce monde et l'autre*, I et II, p. 110-136. — SERTILLANGES, S.T. (*Revue des Jeunes*), I, p. 355-357, *Le Temps et l'Eternité*.

Travaux personnels : D.T.C., *Eternité; Volonté* (des anges et applications aux âmes séparées). — A.C., sur l'éviternité, 1923, 513; sur l'*Option finale*, 1923, 724, 799; 1932, 130; 1933, 756-760; 1951, 21-23, 702-803.

CHAPITRE II

Mort et Jugement particulier

L'instant de la mort possède une simple priorité de nature sur celui du jugement particulier. C'est au moment même où l'âme se sépare du corps qu'a lieu ce jugement. Bien plus, le fait de la séparation de l'âme et du corps paraît présenter le meilleur fondement psychologique à l'explication de la nature même du jugement.

§ I. LE PROBLÈME DE LA MORT.

Le fait de la mort semble poser une contradiction entre les données de l'expérience et le dogme catholique. Saint Paul affirme que la mort est la solde du péché (*Rom.*, vi, 23) et cependant l'homme doit *naturellement mourir*.

Il n'y a pas contradiction. La difficulté est résolue en deux mots : la mort est la solde du péché par rapport à la nature *historiquement* considérée; elle est naturelle à l'homme, *philosophiquement* envisagé.

1. L'immortalité due à la nature humaine historiquement considérée. — Sous cet aspect, la nature humaine doit

être envisagée telle que Dieu la constitua. Or, il est de *foi divine et catholique* que Dieu communiqua au premier homme, dans l'état d'innocence, le privilège de l'*immortalité*. L'Ancien Testament le laisse entendre : « *Dieu n'a pas fait la mort...; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde* » (Sap., I, 13; II, 24). « *C'est par la femme qu'a commencé le péché, et c'est à cause d'elle que nous mourons tous* (Eccli., xxv, 33). Saint Paul est très explicite : « *De même que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde et, avec le péché, la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes...* (Rom., v, 12). Et encore : « *Par un homme, (il y a eu) mort...* (I Cor., xv, 21). Et plus nettement : « *Votre corps est mort à cause du péché...* (Rom., VIII, 10).

Le don d'immortalité, conféré par Dieu au premier homme, apparaît dans la menace faite par le Créateur à propos du fruit défendu : « *Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement.* » Si Adam et Eve n'avaient pas mangé de ce fruit, ils ne seraient donc pas morts. C'est ce qu'avait bien compris Eve, répondant au tentateur : « *Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas, de peur que vous ne mourriez* » (Gen., III, 3).

Lors donc que les Pélagiens, rappelant que la mort est naturelle à l'homme, en concluaient qu'Adam innocent serait mort, tout comme nous mourons aujourd'hui, le XVI^e Concile de Carthage (Can. I) anathématisa cette conclusion impie, comme contraire à la révélation : « *Quiconque dit d'Adam qu'il a été créé homme mortel, en sorte que, pécheur ou non, il serait mort corporellement, qu'ainsi sa sortie du corps aurait été, non le salaire du péché, mais une nécessité de la nature, qu'il soit anathème* » (D.-B., 101). Plus tard, au II^e Concile d'Orange (529), la même doctrine fut derechef promulguée : « *Quiconque affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance, ou enseigne que seule la mort du corps, qui est la punition du péché, mais non le péché lui-même, qui est la mort de l'âme, a été transmise par un seul homme à*

tout le genre humain, celui-là... se met en contradiction avec l'Apôtre qui a dit : « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort... et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché » (Rom, v, 12), (Can. 2; D.-B., 175). Et le Concile de Trente, une fois de plus canonisa une doctrine universellement admise dans l'Eglise catholique :

Si quelqu'un ne confesse pas qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, fut déchu de l'état de sainteté et de justice dans lequel il avait été établi, et, par ce péché de désobéissance et cette prévarication, a encouru la colère et l'indignation de Dieu, et, en conséquence, la mort dont Dieu l'avait auparavant menacé, et, avec la mort, la captivité sous la puissance du diable qui depuis a eu l'empire de la mort; et que, par cette offense et cette prévarication, Adam, selon le corps et selon l'âme, a été changé en un état pire, qu'il soit anathème. (Sess. V, can. I; D.B., n. 788.)

Plus directement que le Concile d'Orange, le Concile de Trente affirme que la mort et la servitude du démon sont la suite du péché.

Entendons toutefois que l'immortalité conférée par Dieu à la nature humaine au moment de sa création, sous la forme d'un don *surajouté* à cette nature, et pour ainsi dire inséré en elle, ne doit pas être confondue avec l'immortalité *essentielle* de l'esprit, ange ou âme. Un texte classique de saint Augustin exprime bien la doctrine de l'Eglise sur ce point :

Selon une double cause qu'on peut envisager, on doit dire qu'avant le péché, l'homme était mortel et immortel; mortel parce qu'il pouvait mourir; immortel parce qu'il pouvait ne pas mourir. Autre chose est ne pouvoir mourir, autre chose est pouvoir ne pas mourir. C'est de cette dernière façon que le premier homme a été créé immortel; l'immortalité ne lui venant pas de la constitution de sa nature, mais bien de l'arbre de la vie... Il était donc mortel, eu égard à sa condition de corps animal, mais immortel par un bienfait de son créateur. (De Genesi ad litteram, l. VI, p. 36; P.L., XXXIV, 354.)

A quelles conditions Dieu conférerait-il l'immortalité à l'homme? Tout d'abord, à la condition morale qu'il ne péchât point : *« Au jour où tu mangeras de ce (fruit),*

tu mourras » (*Gen.*, II, 17). Mais il semble bien que d'autres conditions, d'ordre physique, étaient aussi requises, particulièrement la manducation du fruit de l'arbre de vie (*Gen.*, III, 22). C'est du moins l'explication donnée par saint Thomas, et la manière dont il présente sa pensée jette une certaine lumière sur l'issue finale de cette immortalité conditionnelle de l'humanité :

La vertu de n'importe quel corps est finie. Il suit que la vertu de l'arbre de vie n'était pas suffisante pour donner au corps la possibilité d'une vie sans fin; elle n'avait d'effet que pour un temps déterminé. Il est en effet manifeste que plus une vertu est grande et plus l'effet qu'elle imprime est plus durable. Donc, la vertu de l'arbre de vie étant par elle-même finie ne pouvait, une fois employée, préserver le corps d'Adam que pour un temps déterminé : ce temps révolu, ou bien l'homme aurait été transféré à une vie purement spirituelle, ou bien il lui aurait fallu recourir de nouveau à l'arbre de vie. (*S.T.*, I^a, q. 97, a. 4.)

Simple hypothèse sans doute, mais qui ramène à ses justes proportions l'idée que nous devons nous faire de l'immortalité conditionnelle du premier homme.

Le péché, supprimant les conditions posées par Dieu à l'immortalité, introduisait en fait la mort dans l'humanité : « Le salaire du péché, c'est la mort » (*Rom.*, VI, 23).

2. La mort, naturelle au composé humain, philosophiquement considéré. — Qu'est-ce donc que la considération « philosophique » de la nature humaine? C'est la considération de cette nature dans ses éléments constitutifs essentiels et abstraction faite de toute élévation à un ordre supérieur. Or, la nature humaine est composée d'une âme immortelle substantiellement unie à un corps mortel. Donc, par là même que le corps est mortel, l'union substantielle de l'âme et du corps doit un jour se rompre, et chacun des deux éléments suivra sa destinée propre : la mort dissociera l'un de l'autre en provoquant la corruption du corps.

Est dit naturel ce qui a sa cause dans les principes de la nature. Or, les principes essentiels de la nature sont la forme et la matière. La forme de l'homme est l'âme raison-

nable, de soi immortelle et, en conséquence, la mort n'est pas naturelle à l'homme si on ne considère que sa forme substantielle. Mais la matière de l'homme est le corps, lequel, composé d'éléments contraires, est par là même, de toute nécessité, sujet à la corruption. C'est à cet égard que la mort est naturelle à l'homme. (S. THOMAS, *S.T.*, II^a, II^{ae}, q. 164, a. 1, ad. 1.)

C'est donc à juste titre que l'Eglise a condamné la soixante-dix-huitième proposition de Baïus : « L'immortalité du premier homme n'était pas un bienfait de la grâce, mais une condition naturelle » (D.-B., 1078).

Le texte cité de saint Thomas apporte ici une nuance nécessaire. La mort, naturelle au composé humain, si l'on considère les exigences de la matière, ne correspond pas aux exigences de la forme, l'âme immortelle. Donc l'état de séparation, sans être contraire à la nature de l'âme, forme subsistante, lui est cependant moins naturel :

Toutes choses égales d'ailleurs, écrit encore le Docteur Angélique, l'état de l'âme est plus parfait dans le corps que hors du corps, parce qu'elle est partie intégrante d'un tout et qu'une partie intégrante est faite pour le tout. Ce qui ne l'empêche pas d'être plus semblable à Dieu, à un certain point de vue. En effet, absolument parlant, un être ressemble plus à Dieu, quand il a tout ce qu'exige sa nature, parce qu'alors il reflète mieux la divine perfection. (*S.T.*, *Suppl.*, q. 75, a. 1, ad. 4.)

Toutefois, ce serait aller trop loin que d'appeler l'état de séparation un état préternaturel ou contre nature. La vraie formule semble être celle-ci : l'état de séparation est un état qui, sans être naturel à l'homme, n'est pas contraire à la nature de son âme spirituelle et subsistante. Quand saint Thomas parle d'état « contre nature » (*C.G.*, IV, 81; *Compendium theologiae*, I, 152), il a en vue l'état historique de l'humanité, tel que Dieu avait voulu le réaliser au Paradis terrestre.

Il faudra tenir compte de ces nuances quand sera exposé l'argument de convenance en faveur de la résurrection des corps à la fin du monde.

§ II. L'INSTANT DE LA MORT
MARQUE L'INSTANT DU JUGEMENT.

Le dogme du jugement particulier peut s'exprimer ainsi : aussitôt la mort, l'âme humaine est jugée sur toutes les actions bonnes ou mauvaises de son existence terrestre. Ce dogme n'a jamais été défini explicitement ; mais le Magistère ordinaire de l'Eglise suffit à déclarer comme appartenant à la foi une vérité que son enseignement nous dit être révélée par Dieu. Or, la foi au jugement particulier était déjà explicite au temps de saint Augustin :

Les âmes, dit ce grand Docteur, sont jugées dès leur sortie du corps, avant même qu'elles ne comparaissent à cet autre jugement où il leur faudra de nouveau être jugées avec leurs corps qu'elles auront repris et après lequel elles seront ou tourmentées ou glorifiées dans la même chair qu'elles auront eue en cette vie. (*De anima et ejus origine*, l. II, c. 4, p. 8 ; *P.L.*, XLIV, 498.)

Où trouver la révélation de ce dogme ?

1. Ecriture. — Quelques théologiens estiment que l'existence d'un jugement particulier, immédiatement consécutif à la mort, est *explicitement* révélé dans l'Ecriture. Ils apportent deux textes principaux.

Le premier appartient à l'Ancien Testament : « *Au terme de l'homme est la révélation de ses œuvres : avant la fin n'estime personne heureux et c'est [à sa dernière extrémité] qu'un homme sera connu* » (*Eccli.*, xi, 27-28). Indication assez vague. Le second texte est emprunté à l'*Épître aux Hébreux*, ix, 27 : « *Il est arrêté que les hommes meurent une seule fois, après quoi vient le jugement.* » Les meilleurs interprètes s'accordent à penser que ce verset vise surtout le jugement général. C'est d'ailleurs l'exégèse que suggère la suite du texte, où il est explicitement question de la seconde venue du Christ.

Il semble donc plus exact d'affirmer avec le plus grand nombre des théologiens que l'existence d'un jugement particulier est *implicitement* renfermée dans la révélation explicite du jugement dernier. Toute l'insis-

tance des auteurs inspirés et des discours de Jésus-Christ dans l'Évangile est portée sur le jugement dernier à cause du rôle prépondérant qu'y doit jouer le Christ lui-même. Tout jugement divin est ainsi projeté prophétiquement au dernier jour; le sort de chacun des hommes apparaît comme devant y être manifesté. Et le jugement de chacun pris en particulier est renfermé dans le jugement de la collectivité, solennellement promulgué. Mais des indices non douteux marquent bien que le sort de chacun est fixé avant le jugement dernier et que le règlement de comptes aura lieu immédiatement après la mort. Contentons-nous de recueillir, parmi ces indices, les plus significatifs :

La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare montre que le sort de l'un et de l'autre est déjà et à jamais fixé, et fixé *avant* le jugement général. Cela ressort des discours même adressés par le riche à Lazare. Les paroles du Christ au Bon Larron sont tout aussi expressives : « *Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis* » (LUC, xxiii, 43). Le mot : *paradis* ne peut signifier ici que les Limbes où les justes devaient jouir de la vision béatifique après la Descente du Sauveur aux Enfers jusqu'à l'Ascension. Le sort du Bon Larron devait donc être fixé immédiatement. Plus expressifs sont les textes de saint Paul : « *Ayant toujours bon courage, et sachant qu'en demeurant dans ce corps nous demeurons loin du Seigneur (car nous marchons dans la foi et non par la vision), nous avons [dis-je] bon courage et nous préférons de beaucoup déloger de ce corps pour élire domicile près du Seigneur... Car il faut que nous comparaissons tous devant le tribunal du Christ pour que chacun reçoive ce qu'[il aura mérité] dans son corps, suivant ce qu'il aura accompli soit en bien, soit en mal (II Cor., v, 6-8,10). « Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à l'acquisition du salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ, lui qui est mort pour nous, afin que, vivants ou morts, nous vivions ensemble avec lui » (I Thess., v, 9-10). Saint Paul affirme ici nettement que la récompense céleste, avec le Christ, est accordée aux bons immédiatement après la mort sans attendre le jugement général : leur sort est donc déjà fixé. Enfin, saint Jean confirme nos déductions*

dans le récit consolant des visions apocalyptiques : « *J'entendis une voix venant du ciel qui disait : Ecris : heureux dès maintenant les morts qui meurent dans le Seigneur! Oui, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs travaux : car leurs œuvres les suivent* » (Apoc., XIV, 13). Plus loin, Jean voit « *des trônes; des gens s'y assirent... [Je vis] les âmes de gens décapités, à cause du témoignage de Jésus et à cause de la parole de Dieu... Ils vécurent et régnèrent avec le Christ mille ans... C'est la première résurrection* ». Au sens spirituel, le seul qui soit acceptable ici,

cette vie (avec le Christ) est appelée « première résurrection ». Elle est *partielle* et s'oppose à la résurrection générale, mais, de plus, à une résurrection corporelle. Comme la première mort, qui est la séparation du corps et de l'âme, s'oppose à la *seconde mort*, ou damnation, commencée par le péché, de même la *première résurrection* a toutes chances d'appartenir à l'économie présente, puisqu'elle s'oppose implicitement à une deuxième résurrection qui suivra la Parousie, et qui sera corporelle et générale. Or, nous savons par ailleurs ce qu'est cette première résurrection. Pour ceux qui sont « morts dans le Seigneur », spécialement pour les martyrs, c'est, comme l'ont vu Bossuet et nombre d'autres exégètes orthodoxes, leur glorification au ciel, et les signes de leur gloire qui apparaissent sur la terre... Quant à la part qu'ont *actuellement* les vivants à la résurrection première, elle est encore plus facile à comprendre, si nous n'avons pas oublié que la figure de la résurrection servait continuellement à saint Paul pour signifier la naissance à la vie du Christ, donnée par la foi et le baptême (cf. *Rom.*, *passim*; *Eph.*, v, 14; *Col.*, III, 1) et que Jean lui-même dans l'Évangile s'est servi de la même expression pour signifier la vie de la grâce (v, 25). (B. ALLO, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. 298.)

L'âme des justes, dans la gloire, aussitôt après la mort et sans attendre la résurrection finale et la parousie, n'est pas une affirmation implicite du jugement divin qui, aussitôt après la mort, a fixé leur sort bienheureux?

2. Tradition et enseignement de l'Église. — Nous ne nous arrêterons pas à la preuve de Tradition, laquelle exigerait de longs développements et des explications parfois subtiles. Sans doute, les textes patristiques les plus explicites pourraient être fournis à partir du IV^e siècle.

Il importe cependant de préciser le point sur lequel ils peuvent fournir un appui solide à la croyance au jugement particulier. Nous avons dit tout à l'heure que la perspective eschatologique des discours du Sauveur et des enseignements du Nouveau Testament semble reporter à la fin des temps tout jugement divin. Ne discernant pas parfaitement les perspectives plus rapprochées qu'il y fallait découvrir, certains Pères de l'Église, surtout en Orient, en ont conclu que la sentence du Juge, fixant *définitivement* le sort de chacun, était reportée à la fin des temps. Malgré cette interprétation erronée, tous ou presque tous admettent que le sort de chacun d'entre nous reçoit une certaine détermination tout aussitôt après la mort. En apparence contradictoires, ces deux assertions, dans l'esprit des Orientaux, s'accordent dans la substance même de la doctrine : nous le constaterons à propos du Purgatoire. La seconde cependant — une certaine détermination tout aussitôt après la mort — témoigne de la solidité du fondement traditionnel que suppose le dogme du jugement particulier. Ceux-là mêmes qui sembleraient devoir nier logiquement ce dogme l'affirment catégoriquement. Les théologiens de métier pourront, à ce sujet, consulter la *Théologie dogmatique orthodoxe des chrétiens d'Orient*, par le P. M. Jugie, tome IV, pages 16-84.

On ne saurait d'ailleurs concevoir que les âmes bienheureuses demeurent dans un état d'expectative complet jusqu'au jour du jugement dernier. Le pape Benoît XII (Bulle *Benedictus Deus*, 1336) a défini que

les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ; et de même celles des saints apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, qui n'ont rien eu à expier à leur mort, ou qui à l'avenir n'auront rien à expier à leur mort; celles aussi qui ont eu ou auront à se purifier, lorsqu'après leur mort elles auront achevé de le faire; ...toutes, aussitôt (*mox*) après leur mort et l'expiation susdite pour celles qui avaient besoin de cette expiation, même avant la résurrection de leur corps et le jugement, général depuis l'ascension de Jésus-Christ notre Sauveur, sont et seront au ciel, au royaume des cieux et au céleste paradis avec le Christ...

Nous définissons encore ce qui suit : d'après la disposition générale de Dieu, les âmes de ceux qui meurent coupables de

péché mortel actuel, descendent aussitôt (*mox*) en enfer pour y subir les peines infernales; et, néanmoins, au jour du jugement, tous les hommes comparaitront avec leurs corps devant le tribunal du Christ pour rendre compte de leurs actes personnels, afin que chacun soit récompensé en son corps suivant qu'il aura fait le bien ou le mal. (D.B., 530, 531.)

Une affirmation de ce genre se trouve déjà soixante-dix ans auparavant dans la profession de foi proposée par Clément IV à l'empereur Michel Paléologue et présentée par celui-ci au Concile de Lyon en 1274. (D.-B., 464.) On en retrouve l'essentiel dans la Bulle *Laetentur coelis* (6 juin 1439), pour le décret d'union des Grecs à Florence. (D.-B., 693.) La destination *immédiate* des âmes au paradis ou à l'enfer suppose leur discrimination immédiate par un jugement. Il faut donc que chaque homme, aussitôt le cours de sa vie mortelle achevée, compare à son tribunal divin, où son sort sera fixé pour l'éternité.

§ III. L'HEURE DE LA MORT : MORT RÉELLE ET MORT APPARENTE.

Nous ne concevons même pas qu'une simple attente, si brève soit-elle, puisse être imposée à l'âme séparée du corps. L'instant de la mort marque l'instant du jugement.

Mais connaissons-nous l'instant *réel* de la mort? Nous savons que nous mourrons; nous ne savons pas quand nous mourrons. Et cette incertitude n'épuise pas encore tout le mystère de la mort. Les physiologistes actuels distinguent des étapes dans la mort.

1. Mort apparente. — La mort, d'après les médecins, peut-être simplement apparente :

La suppression absolue de l'une des trois fonctions essentielles à la vie commune (fonctions du cerveau, du cœur, des poumons, simultanément nécessaires pour assurer la vie de l'organisme entier) entraîne promptement l'arrêt des autres et la mort de l'ensemble. Cette suppression radicale est parfois remplacée par un simple affaiblissement de l'une de ces fonctions, qui en rend à nos yeux la persistance inappréciable. En pareil cas, les autres activités vitales peu-

vent continuer à se dérouler et à témoigner par là du maintien de la vie; mais, dans certains autres, elles se dépriment à leur tour sous l'effet neutralisant de la défection précédente et répandent un silence trompeur sur l'économie tout entière. C'est la *mort apparente* (Em. BERTIN, art. *Mort* (Physiologie) dans le *Dict. encycl. des sciences médicales*, de Dechambre, t. IX, p. 557.)

Dans ce cas, le cœur n'a pas cessé de battre; mais ses battements sont devenus pour ainsi dire imperceptibles.

2. **Mort relative.** — D'autre fois, la mort apparente devient relative. C'est lorsque le cœur a cessé complètement de battre; mais les centres nerveux sont encore doués de vie. Et tant que ces centres sont doués de vie, on peut ranimer le sujet à condition de rétablir la circulation : injection intracardiaque d'adrénaline, massage du cœur, transfusion de sang frais simultanément vers l'encéphale et vers le cœur (méthode de Brown-Séquart). Nous n'avons pas ici à entrer dans le détail des réanimations. L'important, au point de vue théologique, est de constater que la mort ne survient pas au moment où le cœur s'arrête. C'est le cas surtout des morts violentes (morts provoquées par la foudre, par pendaison ou décollation, par un coup d'armes à feu, par perforation du cœur, par ouverture de gros vaisseaux, par chute d'un lieu élevé, par asphyxie, etc.). Dans ces cas de morts violentes, on *doit* admettre le fait d'une mort relative, même après la cessation des battements du cœur; et cette persistance latente de la vie existe, semble-t-il, dans la plupart, sinon dans la totalité des cas. Dans la mort par maladie, on ne saurait être aussi affirmatif : plus et plus longtemps la maladie opère ses ravages dans l'organisme entier, et moins il y a de chance de mort relative, les vies locales étant supprimées presque aussitôt que la vie générale : les morts *subites* (qui cependant sont des morts provoquées par une maladie, un défaut grave de l'organisme) peuvent cependant être considérées à peu près comme les morts accidentelles.

3. **Mort absolue.** — C'est la mort proprement dite; c'est l'impossibilité de la vie caractérisée par la destruction

autolytique et bactériolytique des cellules, entraînant des lésions incompatibles avec la vie quand elles sont généralisées. Il semble que ces lésions se produisent normalement au moment de l'arrêt du cœur, mais elles n'envahissent pas brusquement toutes les cellules; c'est la raison d'être de cette période plus ou moins longue mais toujours appréciable que nous avons appelé la mort relative. Il ne peut donc y avoir de délimitation fixe entre la mort relative et la mort absolue. Il existe de nombreux signes de la mort relative; il n'y a qu'un signe de la mort absolue; c'est la putréfaction, manifestation évidente de la destruction de l'édifice organique. (D'HALLUIN, *Le problème de la mort*, extrait de la *R. Ph.*, t. XXIII, pp. 68-69.)

4. **Applications religieuses.** — L'âme humaine étant le principe vital, tant que persiste la vie humaine, la présence de l'âme dans le corps, quelque réduites que soient ses fonctions, subsiste toujours. Aussi les théologiens récents ont formulé, relativement à l'administration des sacrements en cas de mort apparente ou relative, des règles prudentes qu'il n'est pas permis de négliger :

Le prêtre pourra toujours ou presque toujours et même *deura* administrer les sacrements à celui qui ne les a pas reçus, bien qu'il le trouve mort en apparence, pourvu qu'il ne soit pas entré dans une période de putréfaction. En effet, s'il s'agit de mort subite, tous conviennent aujourd'hui que la période de vie latente peut durer des heures et même des jours entiers; s'il s'agit de longue maladie, étant donné qu'elle laisse du temps et que l'on voit arriver de loin la mort, le malade ordinairement aura déjà reçu les sacrements, quand il était certainement vivant; et si, dans quelque cas, cela n'a pas eu lieu, le prêtre, arrivé peu de minutes après que le moribond aura rendu le dernier soupir, pourra en conséquence lui conférer les sacrements... Quand même le prêtre arriverait *une* ou *deux* heures après, il pourrait aussi, généralement parler, les conférer. (FERRERES, *La mort réelle et la mort apparente et leurs rapports avec l'administration des sacrements*, tr. fr. de J.-B. GENIESSE, Paris, 1906, p. 138, 139.)

Bien entendu, les sacrements ainsi conférés le sont sous condition; et il convient d'exposer aux fidèles combien leur conduite serait blâmable s'ils attendaient après le dernier soupir pour appeler le prêtre.

§ IV. EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DU JUGEMENT.

1. **Le jugement, simple illumination mentale.** — Le mode de connaissance de l'âme séparée est l'*intuition* des idées directement infusées par Dieu. La séparation d'avec le corps est la condition immédiatement requise pour que se produise cette intervention divine. Or, le jugement particulier n'est pas autre chose qu'une illumination mentale de la conscience :

A l'instant même où l'âme quitte le corps, en un moment, en un clin d'œil, s'ouvre le livre de la conscience par l'éveil d'une connaissance actuelle de tous les actes de la vie. Sous le regard de l'esprit, le passé apparaît tout illuminé d'un rayon de la face de Dieu; c'est-à-dire que, par l'opération de la vertu divine, l'âme voit intellectuellement, avec une inévitable clarté, la somme de tout son mérite et démérite. Le divin juge imprime alors en elle sa sentence, en lui infusant la connaissance de la récompense ou de la peine correspondante à son mérite ou démérite, de la même façon que le divin Législateur avait imprimé dans cette même âme la loi morale par l'éveil de la conscience et la connaissance naturelle des premiers principes de la moralité. (BILLOT, *De Novissimis*, p. 52.)

Lumière purement intellectuelle, révélant l'action de Dieu, souverain Juge, sur sa créature parvenue à son terme; infusion des connaissances nécessaires à l'équitable appréciation des actions de la vie passée et à la promulgation, pour ainsi dire automatiquement réalisée dans l'âme, de la sanction par elle méritée : voilà tout le jugement.

S'il en est ainsi, que penser des descriptions sensibles relatives au jugement divin? L'âme paraîtrait devant Dieu, épouvantée de ses fautes, soutenue par les bons anges, tourmentée par les démons. Evidemment, ces descriptions ne doivent pas être prises à la lettre. Dieu fait sentir sa présence d'une manière purement intellectuelle; la vision intuitive, de sa nature inamissible, ne saurait être mise en cause. Les tourments de l'âme, la discussion de ses actes, la protection des bons anges, les reproches des démons, ce sont des symboles exprimant pour les simples la foi au jugement. Parlant de Dieu et de ses relations avec nos premiers parents, la

Bible use d'anthropomorphismes plus invraisemblables encore; aussi les Pères de l'Eglise n'ont pas reculé devant des descriptions pittoresques et frappantes pour mieux se faire comprendre d'auditoires peu instruits et plus accessibles aux données sensibles qu'aux raisonnements purs. Les peintures des catacombes, avec leurs représentations du ciel sous l'image d'une maison ou d'un jardin, avec le juge assis et l'âme figurée par une femme debout ou par une orante, donnent aussi du jugement une couleur anthropomorphique éloignée de la réalité. Et cependant ces peintures symbolisent la vérité. On pourrait donc facilement trouver très légitime l'interprétation symbolique des mises en scène que nous lisons parfois à propos du jugement. Mais sachons prendre ces descriptions et mises en scènes pour ce qu'elles sont en réalité : des symboles.

2. L'exécution du jugement et la psychologie de l'au-delà.

— Nous savons que la fixité de l'âme séparée dans l'adhésion à sa fin dernière est à la base de toute la psychologie des élus et des damnés. En réalité, le jugement divin ne fait que constater ce choix irrévocable auquel l'âme s'est arrêtée au moment de la mort. Toutefois l'immobilité de la volonté des âmes justes n'est pas, du premier coup, consommée jusque dans les détails de son orientation vers la possession du Bien souverain. Cette consommation peut être retardée en certaines âmes qui s'attacheront à Dieu tout d'abord dans une connaissance et un amour naturel surnaturalisés par la charité la plus ardente qu'elles puissent exprimer avant de s'unir à Dieu d'une façon directe et immédiate dans la vision et l'amour béatifiants. C'est le cas des âmes du Purgatoire. Toutefois, selon le sentiment de saint Thomas, cette ardente charité, dès le premier instant de la séparation, supprimera le léger obstacle des fautes vénielles; il ne restera à ces âmes, avant d'entrer dans la pleine consommation de leur destinée, qu'à expier pour la peine temporelle qui peut encore rester due aux péchés passés.

L'exécution du jugement place les âmes soit au Paradis, soit au Purgatoire, soit en Enfer. Comment expliquer la nature de leur séjour dans ces demeures

de l'Au-delà? La difficulté réside en ce que les théologiens considèrent communément le Paradis, le Purgatoire, l'Enfer comme des *lieux* véritables. On se demande comment l'âme, substance purement spirituelle, peut « aller » en un lieu. D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en certains lieux parce qu'il y exerce une action. Il serait difficile d'affirmer que l'âme séparée puisse être présente en cette manière; son action sur les choses extérieures semble, en effet, nécessiter l'union au corps.

Peut-être est-il suffisant de comprendre cette présence de l'âme dans des « lieux » de félicité, de purification, d'expiation, par *une détermination d'ordre intellectuel*. En vertu d'une disposition divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le « lieu » que lui assigne la justice de Dieu, ou les événements qui s'y passent : ainsi ce lieu deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné.

Nous parlons de « lieux ». Mais ici encore une sérieuse réserve s'impose. Autant il faut être affirmatif en ce qui concerne l'état des âmes, autant on doit se montrer réservé à l'égard du *lieu* où sont fixées ces âmes avant la résurrection des corps. A considérer objectivement les choses, la localisation ne s'impose en effet que par rapport aux corps contenus dans les dimensions qui les enveloppent. Les esprits purs, les âmes ne sont pas nécessairement localisés. Saint Thomas n'hésite pas à dire que le corps glorieux de Jésus ressuscité n'est pas nécessairement localisé, parce qu'il pourrait être en dehors de la sphère du monde créé : « Rien n'empêche que le corps du Christ ne soit en dehors de la sphère des corps célestes et qu'il ne soit pas dans un lieu qui le contienne » (S.T., III^a, q. 57, a. 4). On ne saurait trop méditer la réflexion suivante :

En fait, il ne faut jamais oublier que de la géographie (de l'Au-delà) nous n'avons ni révélation, ni connaissance expérimentale. Les théologiens sur ce point ne peuvent apporter que des déductions fondées, d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine (ou la récompense) et le lieu. Aussi

l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés sur cette question. (A. GAUDEL, art. *Limbes*, *D.T.C.*, IX, 771.)

On voit par là combien la théologie thomiste nous incite à nous dépouiller des illusions de l'imagination, si nous voulons juger sainement des réalités de l'Au-delà.

BIBLIOGRAPHIE. — Sur la mort : S. THOMAS, *S.T.*, I^a, q. 97; I^a, II^a, q. 85; *De Malo*, q. 5, a. 4; *Comp. theol.*, c. 153, 191, a. 5. — Mort apparente et mort réelle : D'HALLUIN, *La mort, cette inconnue*, Paris, 1941. — Sur le jugement : J. RIVIÈRE, *D.T.C.*, art. *Jugement*. — BILLOT, *De Novissimis*, q. 2, p. 38-45.

Travaux personnels : *D.T.C.*, art. *Justice originelle*; art. *Mort*. — *A.C.*, 1922, p. 366 (*Jugement*); 1923, p. 800 (*id.*); 1951, p. 17.

CHAPITRE III

L'Enfer — Certitudes doctrinales

La prudence dans la façon de s'exprimer sur les mystères de l'Au-delà s'impose très particulièrement quand on aborde la sujet de l'Enfer. Les *certitudes doctrinales*, les *explications théologiques*, le *point de vue apologétique*, telles seront les grandes lignes conductrices des trois chapitres consacrés à l'Enfer.

En ce qui concerne les certitudes — objet de ce chapitre —, la doctrine de l'Eglise comporte trois sortes de vérités : vérités *de foi divine et catholique*, que l'on doit croire sous peine de péché d'*hérésie*; vérités *théologiques certaines*, qu'il faut admettre sous peine de péché grave d'*erreur*; vérité *communément reçue*, à laquelle il faut adhérer sous peine de péché grave de *témérité*.

§ I. VÉRITÉS DE FOI DIVINE ET CATHOLIQUE.

Il est de foi que l'*enfer* existe, châtiment *éternel* infligé aux *pécheurs morts impénitents*; châtiment qui comporte, avec la *privation de la vision béatifique*, une *peine positive* crucifiante pour les damnés. Ces trois

points ont été formellement révélés par Dieu et authentiquement proposés par l'Église.

1. La révélation de l'existence d'un châtement éternel. — L'existence d'un châtement éternel est nettement proposée dans les écrits du Nouveau Testament.

a) Notre-Seigneur Jésus-Christ affirme l'existence d'un enfer éternel. La sentence du Juge au jugement dernier, sentence rapportée par saint Matthieu (xxv, 31-46), mentionne expressément l'enfer éternel : « *Retirez-vous de moi, maudits, [allez] au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges... Et ceux-là s'en iront au supplice éternel...* » (xxv, 41-46). Dans ce texte, qui rappelle Daniel (xii, 2), le mot éternel, qui marque la durée de la peine infligée, doit être entendu en un sens littéral. Il ne s'agit pas d'une durée mal définie, mais d'une durée qui, ayant eu un commencement, n'aura pas de fin. Dans sa sentence, le Juge établit un parallèle entre la destinée des élus et celle des réprouvés : comme la récompense, la punition sera éternelle. Saint Augustin faisait déjà observer contre les partisans de l'origénisme que si, par un motif de sentiment, on veut restreindre la portée de la sentence de réprobation, il faut logiquement aussi nier la récompense éternelle (*Ad Orosium*, 7; *P.L.*, XLII, 673). D'ailleurs, en d'autres textes de l'Évangile, Jésus-Christ a trop insisté sur la durée éternelle de l'enfer pour qu'il puisse y avoir le moindre doute à cet égard. Le feu *qui ne s'éteint pas*, le ver *qui ne meurt pas*, telles sont les expressions employées pour désigner les peines éternelle des damnés. Quoi de plus énergique et de plus saisissant que cette objurgation du Maître : « *Si ta main est pour toi un sujet de scandale, coupe-la; mieux vaut pour toi entrer dans la vie manchot que de t'en aller avec tes deux mains dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint pas, où leur ver ne meurt pas* » (MARC, ix, vulg., 42). Et l'objurgation est répétée trois fois de suite : pourquoi cette insistance sur la durée sans fin de l'enfer, si la réalité ne correspond pas à la menace?

b) Les Apôtres sont tout aussi explicites. Saint Pierre rappelle le châtement infligé par Dieu aux anges rebelles : de même les méchants seront punis au jour du

jugement : « *Le Seigneur réserve les impies jusqu'au jour du jugement qui les punira (II Pet., II, 9)*. Dans le texte grec, le participe est au présent et signifie que, « torturés dès maintenant, les pécheurs sont réservés à la fin du monde pour un jugement qui ne terminera pas leurs supplices, mais les consacrera au contraire et les rendra comme plus définitivement fixés » (M. RICHARD, art. *Enfer, D.T.C.*, v, 46). C'est la fixation définitive dans l'éternité malheureuse. Aux impies qui nient Notre-Seigneur, saint Jude promet *les chaînes éternelles et d'épaisses ténèbres* (v, 6). A deux reprises (vv, 7, 13), il affirme derechef l'éternité de leur châtimement. L'enfer éternel, la réprobation éternelle se retrouvent sous la plume de saint Paul, comme des menaces aux persécuteurs des chrétiens (*II Thess.*, I, 9); la perte du royaume de Dieu est le châtimement des pécheurs (*I Cor.*, VI, 9, 10, *Gal.*, v, 19-21; *Eph.*, v, 5). Plus généralement l'Apôtre proclame l'existence de deux cités, à jamais irréconciliables (*II Cor.*, VI, 14-16), de deux alternatives éternelles (*Rom.*, II, 2-12); et l'une de ces alternatives, c'est le jugement et la réprobation éternelle (*Hébr.*, VI, 2, 8; IX, 27; X, 27-31). Le R.P. Spicq, de ce dernier texte, a donné une traduction saisissante :

Si c'est volontairement que nous sommes pécheurs, après avoir reçu la connaissance de la vérité, pour de tels péchés il n'y a pas de sacrifice. Il existe, au contraire, une autre perspective, effroyable, du jugement et un courroux de feu pour dévorer plus tard les rebelles. Quelqu'un rejette-t-il la loi de Moïse? Impitoyablement, sur la déposition de deux ou trois témoins, il doit être mis à mort. De quel pire supplice, pensez-vous, sera jugé digne celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu, et regardé comme vulgaire le sang de l'Alliance, dans lequel il a été sanctifié, et qui a outragé l'Esprit de la Grâce? Nous connaissons en effet celui qui a dit : A moi la vengeance! C'est moi qui rétribuerai! Et encore : Le Seigneur jugera son peuple. Oh! Chose effroyable de tomber aux mains du Dieu vivant. (*L'Enfer* [en collaboration], Paris, 1950, p. 135-136.)

Les révélations de saint Jean, dans l'*Apocalypse*, ont souvent pour objet l'enfer et ses tourments; au voyant de Patmos, ils apparaissent sous des traits matériels qui font impression. L'enfer se dévoile comme un gouffre de feu, une fournaise obscurcie par la fumée et

le soufre. Et la durée éternelle de ces châtements est explicitement affirmée : « *La fumée de leur supplice monte aux siècles des siècles* » (XIV, 11); « *ils seront tourmentés, jour et nuit, aux siècles des siècles* » (XX, 10).

2. L'enfer éternel, châtement réservé aux pécheurs morts impénitents. — D'après la loi portée par Dieu, les pécheurs, surpris par la mort, coupables de faute grave non pardonnée, seront condamnés à l'enfer éternel. Dans le texte de saint Marc, rapporté plus haut (et dans le parallèle de saint Matthieu, XVIII, 8-9), Notre-Seigneur nous exhorte à nous préserver des scandales du monde; si notre main, si notre pied, si notre œil doivent être pour nous occasion de faute, il faut les arracher pour ne pas tomber en enfer. N'est-ce pas équivalentement affirmer que tout péché grave conduit aux peines éternelles? Non seulement le péché extérieur sera puni, mais le péché intérieur de désir aura comme châtement la géhenne (MATTH., V, 28). Les péchés dont il sera possible d'obtenir rémission en l'autre vie (MATTH., XII, 32; MARC, III, 29) ne sont pas des péchés graves, mais des péchés légers qu'un feu purificateur effacera (*I Cor.*, III, 11-15). D'autre part, il ne faudrait pas prendre prétexte des paroles du souverain Juge au dernier jour (MATTH., XXV, 41) pour affirmer que ceux-là seuls seront damnés, qui n'auront pas pratiqué les œuvres de miséricorde. C'est à titre d'*exemples* que Notre-Seigneur cite les œuvres de miséricorde, ainsi que l'explique Maldonat dans son commentaire : ce qui est vrai d'un péché l'est pareillement de tous sans exception. Si le moindre doute pouvait encore subsister sur ce point, deux affirmations de saint Paul suffiraient à le dissiper : « *Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu? Ne vous y trompez point : ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni ceux qui se livrent à la sodomie, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les insulteurs, ni les brigands n'hériteront le royaume de Dieu* » (*I Cor.*, VI, 9-10). Cette énumération de crimes et de fautes graves de toute sorte montre bien qu'il n'y aura pas d'exception. C'est la même

vérité qui est prêchée aux Galates (v, 19-21). On trouve ici une énumération analogue; mais saint Paul ajoute une déclaration plus générale encore : « *Je vous préviens... que ceux qui les (ces péchés) commettent n'auront pas de part au royaume de Dieu.* »

Sans doute, tant qu'il vit encore sur cette terre, le pécheur peut obtenir de la miséricorde divine le pardon de ses péchés graves et nous pouvons supposer que cette miséricorde s'exercera surtout à l'égard des péchés de faiblesse. Mais la rémission des péchés ne s'accorde qu'à ceux qui font pénitence : « *Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous* » (LUC, XIII, 5). Chaque fois donc que l'Écriture insinue l'efficacité des œuvres de bienfaisance ou de charité (TOBIE, IV, 11; DANIEL, IV, 24; *I Pet.*, IV, 8; JAC., V, 20), de la condamnation mutuelle des fautes (MATTH., VI, 12, 14-15; LUC, XI, 4), pour obtenir de Dieu le pardon de nos péchés personnels, il faut toujours sous-entendre la condition d'une pénitence sincère. A plus forte raison devra-t-on sous-entendre la condition de la pénitence pour donner une consistance réelle à certaines promesses de salut attachées aux pratiques pieuses recommandées à la suite de révélations privées : « Ces promesses doivent être interprétées d'après l'analogie de la foi et, quelle que soit l'interprétation donnée au sens de ces révélations, il restera toujours vrai qu'il ne s'agit pas de certitude absolue, mais de confiance fondée sur la miséricorde et la bonté divines et conditionnée par l'accomplissement des devoirs qu'impose le salut » (*D.T.C.*, art. *Persévérance*, XII, 1302).

Ainsi donc, le péché grave, non pardonné, conduit en enfer celui qui s'en est rendu coupable, s'il n'en a pas demandé pardon et fait pénitence, quelles que soient les bonnes œuvres qu'il ait pu accomplir pendant sa vie. Mais Dieu vraisemblablement aura égard à ces bonnes œuvres pour accorder au pécheur non présomptueux la grâce du repentir et du pardon.

3. La double peine de l'enfer. — Le dogme catholique s'étend encore à l'existence, en enfer, d'une double peine, peine du dam, peine du sens. Ce qui trompe ici parfois certains auteurs, c'est, pour la peine du sens,

qu'ils ne savent pas distinguer entre la peine positive elle-même et la nature de cette peine.

a) La privation de la vision béatifique constitue la peine du *dam*, laquelle est essentielle à l'enfer. Affirmer que l'existence d'un enfer éternel est révélée par Dieu, c'est du même coup affirmer la révélation de la peine du *dam*. D'ailleurs les textes sacrés en font mention explicite. Le réprouvé est loin du ciel. La sentence du jugement dernier le dit expressément : « *Retirez-vous de moi, maudits* » (MATTH., XXV, 41). Cet éloignement de Dieu, Notre-Seigneur l'exprime sous plusieurs formes différentes, dans les paraboles dont il se sert pour dévoiler aux regards de ses auditeurs les perspectives éternelles du paradis et de l'enfer. Les ouvriers d'iniquité seront rejetés par le Père de famille, tandis qu'Abraham, Isaac et Jacob et tous les prophètes seront accueillis dans le royaume de Dieu; les pécheurs seront *chassés dehors* (LUC, XIII, 27-28; MATTH., VII, 23; XXV, 12). Entre les élus et les damnés a été creusé *un abîme immense* et personne ne peut aller du ciel à l'enfer et de l'enfer au ciel (LUC, XVI, 25). Le symbole des *ténèbres extérieures* marque aussi la peine du *dam*, réservée aux convives non revêtus de la robe nuptiale, c'est-à-dire aux pécheurs privés de la grâce, aux serviteurs négligents et inutiles, c'est-à-dire aux chrétiens infidèles à leur vocation (MATTH., XXV, 30), et même aux enfants du royaume, aux Juifs, appelés les premiers à la vie qui conduit à la gloire du ciel, mais que leur aveuglement en a éloignés à tout jamais (MATTH., VIII, 12).

Les apôtres tiennent le même langage que le Christ. Nous avons entendu saint Paul exclure du royaume les pécheurs de toute catégorie. *L'Apocalypse* atteste également que les réprouvés sont éternellement séparés de Dieu. A tous ceux dont les noms ne sont pas inscrits au livre de vie est réservée la damnation, qui est vraiment une seconde mort (II, 11; III, 5; XX, 6, 12-15; XXI, 8, 27); cette mort n'est pas l'anéantissement, mais la privation de la vie divine (XXI, 8, 27; XXII, 15). A l'opposé, le ciel est un lieu resplendissant de lumière : *c'est la gloire de Dieu qui l'illumine et son flambeau est l'Agneau* (XXI, 23); *mais il n'y pénétrera rien d'impur*

ni personne qui pratique l'abomination et le mensonge (v, 27); dehors les chiens, les magiciens, les impudiques, les meurtriers, les idolâtres et tout homme qui aime et pratique le mensonge (xxii, 15).

b) La plupart des affirmations scripturaires concernant l'enfer contiennent une allusion directe à une autre peine. Notre-Seigneur et les Apôtres parlent de *feu inextinguible, de ver rongeur, de tourments, de flammes, de gouffre de feu, de fournaise obscurcie par la fumée et le soufre, etc.* On ne cherche pas ici à élucider la question *théologique* de la *nature* des peines ainsi désignées; on affirme simplement chez les damnés, outre la privation de la béatitude éternelle, l'existence d'une autre peine positive et que la tradition a nommée peine du sens. « Peine du sens » ne signifie pas nécessairement peine éprouvée par l'organe des sens; les démons et les âmes séparées n'ont pas de facultés sensibles et cependant la peine du sens existe pour eux. Cette peine, sous l'aspect *dogmatique* que nous lui reconnaissons, est donc simplement un châtiment positif, infligé par Dieu aux damnés, conjointement avec la peine du dam, mais à l'aide d'un instrument extérieur que l'Écriture appelle « feu ». Nous faisons ici abstraction de la nature de cet instrument; l'existence d'une peine crucifiante distincte de la peine du dam importe seule à la foi proprement dite.

L'Ancien Testament déjà nous donne, avec Isaïe, une vision nette de la peine du sens. Ce prophète (LXVI, 24) a parlé du *feu dévorant qui ne s'éteindra pas*; expression que l'on retrouve dans le livre de Judith (xvi, vulg. 21), et qu'indique l'*Ecclésiastique* (vii, *id.*, 19). Notre-Seigneur l'emprunte à Isaïe dans ce passage déjà cité de l'Évangile où il nous prescrit d'arracher l'œil, la main, le pied qui scandalisent, plutôt que de tomber dans la géhenne où le feu ne s'éteint pas. La parabole de l'ivraie se clôt sur une vision du feu de l'enfer (MATTH., XIII, 40-42). Le mauvais riche se plaint de brûler dans la flamme (LUC, xvi, 24). La sentence du jugement dernier est tout aussi expressive : « *Retirez-vous de moi, maudits, au feu éternel* » (MATTH., xxv, 41). Le même enseignement sur le feu d'outre-tombe se retrouve chez les Apôtres : saint Jude (7, 23); saint Pierre (*II Pet.*, III, 7);

saint Jacques (III, 6); saint Paul (*II Thess.*, I, 8; *Hébr.*, x, 27). L'*Apocalypse* est remplie des descriptions réalistes que nous connaissons déjà. Sans doute, le sens de ces révélations n'est pas tellement clair et explicite que l'existence d'un feu réel en enfer doive être tenue comme un dogme; néanmoins, ces affirmations ne laissent aucun doute sur l'existence d'une peine positive, distincte de la peine du dam.

4. **Ces trois vérités proposées à notre foi par l'Eglise.** — Par là, elles se présentent comme des dogmes.

a) On a déjà dit que le terme, imposé par la mort aux variations morales de la volonté, est un dogme reçu dans l'Eglise. A lui seul, il a suffi à faire rejeter l'hérésie contraire de l'origénisme. Or, l'*enfer éternel* est nécessairement inclus dans la fixité de la volonté impie dans le mal. Ainsi l'a compris le neuvième anathème de Justinien : « Quiconque dit ou pense que la peine des démons et des impies ne sera pas éternelle, qu'elle aura une fin et qu'il se produira alors une apocatastase des démons et des impies, qu'il soit anathème » (D.-B., n. 211). Contre cette affirmation, devenue officielle dans l'Eglise de la façon qui a été dite plus haut, quelques textes d'un sens douteux ou d'une authenticité contestée, glanés chez saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, ont fort peu de poids. En d'autres passages de leurs œuvres, en effet, ces Pères s'expriment trop clairement pour que leur autorité puisse être sérieusement invoquée contre la tradition catholique.

b) L'enfer est *réservé aux pécheurs impénitents*. Il s'est produit sur ce deuxième point de la foi un certain flottement dans la pensée de toute une école au v^e siècle. Les *miséricordieux* réservaient aux seuls impies, c'est-à-dire aux infidèles, aux incrédules et aussi aux hérétiques obstinés, le châtement des peines éternelles : les fidèles, même pécheurs impénitents, obtiendront leur salut après un temps de pénitence. Il semble que saint Jérôme se soit rallié à cette opinion; mais l'erreur d'un docteur n'engage pas l'enseignement authentique de l'Eglise. La distinction entre « impies » et « fidèles » n'a aucun écho dans la Tradition, aucune racine dans

l'Écriture. Saint Augustin fut le grand champion de l'orthodoxie contre cette hérésie et demeure le témoin fidèle de la pensée de l'Église.

Cette pensée, d'ailleurs, a été authentiquement promulguée au II^e Concile de Lyon (1274); dans la profession de foi de Michel Paléologue, on lit que « les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent aussitôt (*mox*) en enfer pour y subir des peines différentes » (D.-B., 464). Le Concile de Florence (1439) reprend cette assertion (D.-B., 693), en spécifiant qu'il s'agit des pécheurs décédés en état de péché mortel *actuel* ou avec le péché originel. L'adverbe « aussitôt » (*mox*), inséré dans la déclaration de Lyon et dans celle de Florence, prépare et rappelle la définition du pape Benoît XII, déjà signalée, à propos du jugement particulier. En déclarant que *les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel actuel descendent aussitôt* (ou immédiatement) *après leur mort en enfer*, Benoît XII, non seulement condamne la dilation des peines, mais promulgue la doctrine catholique qu'on vient d'exposer.

c) Enfin, de tout temps, l'Église a cru à *une double peine* (quelle que soit d'ailleurs, redisons-le, la nature de la peine du sens). L'enseignement de l'Évangile suffisait à régler sa foi. Néanmoins, le pape Innocent III, dans une lettre à Ymbert, archevêque d'Arles, lettre insérée au troisième livre des *Décrétales*, établit la distinction des deux peines, privation de la vue de Dieu, peine du péché originel, et tourment de l'enfer éternel, peine du péché actuel (D.-B., 410). D'ailleurs, tous les documents ecclésiastiques, en affirmant l'existence des *peines*, des *châtiments*, des *tourments* de l'enfer, proposent équivalamment à notre croyance la double peine du dam et du sens, la peine du dam impliquée dans tout *châtiment éternel*, la peine du sens désignée expressément dans les peines, tourments, châtements.

§ II. VÉRITÉS THÉOLOGIQUEMENT CERTAINES.

On appelle vérité théologiquement certaine une vérité déduite d'un dogme de la foi par le moyen d'un raisonnement. On obtient ainsi une certitude, qui n'est

pas celle de la foi, bien qu'elle en dépende. Nier une telle vérité n'est pas commettre le péché d'hérésie, mais c'est le péché d'erreur.

Or, concernant l'enfer, deux vérités très certaines sont déduites du dogme. C'est, en premier lieu, la *proportion* des peines à la gravité de la faute; c'est, ensuite et surtout, la *fixité* des peines essentielles.

1. Proportion des peines à la gravité de la faute. — A tous, bons et mauvais, déclare saint Paul, *il sera rendu selon leurs œuvres* (Rom., II, 6). Cette assertion de la révélation a été authentiquement expliquée et proposée en ce qui concerne les élus par le Concile de Florence : les bienheureux, « selon la diversité de leurs mérites, verront Dieu plus parfaitement les uns que les autres » (*Décret pour les Grecs*, D.-B., 693). Des peines infernales, le Concile ne définit rien sur ce sujet; mais, par analogie, et par voie de déduction, on doit affirmer, chez les damnés, la même justice dans la distribution des châtements. L'Écriture insinue elle-même assez clairement cette justice distributive (MATTH., x, 15; XI, 21-24; Luc, x, 12-15; XII, 47-48; Apoc., XVIII, 6-7). Cette doctrine, en ce qui concerne les damnés, n'est donc pas un dogme de la foi, parce qu'il lui manque encore la proposition authentique du Magistère, mais à tous elle paraît au moins théologiquement certaine, c'est-à-dire proche de la foi.

2. Fixité des peines de l'enfer. — L'éternité de l'enfer implique, *par voie de déduction*, la fixité des peines. La mitigation progressive et indéfinie des peines est une erreur grave à rejeter. Ces deux affirmations méritent quelque explication.

a) Une certaine mitigation des peines peut être admise par les catholiques. C'est d'abord, en un sens assez impropre, la mitigation enseignée par saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales :

Dans la damnation des réprouvés, la miséricorde apparaît, non point par mode de relaxation totale, mais sous forme d'*allègement*, en ce sens que *la punition demeure en deçà de ce qu'on aurait mérité*. (S. THOMAS, S.T., I^a, q. 21, a. 4, ad. 1).

Ces peines sont toutefois *moindres de beaucoup que les coupes et crimes pour lesquels elles sont infligées*. (S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. IX, c. 1.)

Saint Thomas pense que Dieu accordera cette diminution de peine « surtout à ceux qui auront eux-mêmes fait miséricorde aux autres sur la terre » (*S.T. Suppl.*, q. 99, a. 5, ad. 1).

b) D'autres théologiens, à la suite de Duns Scot, affirment que les péchés *vénies* et les péchés *mortels déjà pardonnés quant à la coulpe* ne seront pas punis éternellement en enfer, parce qu'ils ne méritent pas par eux-mêmes une peine éternelle. Il arriverait donc un moment où, la peine temporelle due à ces péchés étant accomplie, les damnés éprouveraient une diminution de leurs souffrances, proportionnée à l'importance de la peine temporelle à laquelle, en plus de la peine éternelle immuable, ils étaient soumis. Quelque peu probable que soit cette opinion au regard de la raison, elle peut être soutenue sans blesser la foi, car elle n'enseigne pas la mitigation des peines dues aux péchés qui, par eux-mêmes, méritent un châtement éternel.

c) Quelques anciens scolastiques, dont les opinions sont rapportées dans le *Supplément de la Somme*, supposaient que les peines de l'enfer étaient adoucies par Dieu, *eu égard aux suffrages des fidèles en faveur des damnés*. Le fondement de cette opinion est bien fragile : quelques histoires apocryphes, dont un théologien ne saurait faire cas ; des prières insérées subrepticement dans des missels antiques d'églises particulières, fait sans portée doctrinale ; l'autorité du deuxième livre des *Machabées* (xii, 40) relatant la prière faite pour ceux-là mêmes qui étaient morts portant sur eux des objets consacrés au culte idolâtrique de Jamnia (ce qui n'indique pas nécessairement qu'ils fussent morts sans se repentir ; et la liturgie adopte ce texte dans l'une des messes de requiem, précisément en faveur des âmes du Purgatoire, voir plus loin), et enfin quelques textes discutables de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome et de saint Jean Damascène. La prière pour les défunts damnés est contraire aux usages de l'Eglise romaine et réprouvée par l'ensemble des théologiens. Le continuateur de la *Somme* qualifie assez

sévèrement la thèse de la mitigation des peines infernales, due aux prières des vivants. C'est, dit-il, une opinion « présomptueuse, vaine et sans fondement sérieux et, de plus, inacceptable au point de vue de la raison » (*Suppl.*, q. 79, a. 5). Il paraît difficile de lui infliger une note théologique plus sévère, étant donné que cette théorie ne propose, en définitive, qu'une mitigation restreinte, strictement limitée à la durée de l'Eglise sur la terre; les prières des fidèles cessant, cesserait aussi tout allègement aux damnés. Néanmoins, cette théorie est extrêmement dangereuse, parce qu'elle attaque le principe même de la fixité substantielle du châtement éternel. Elle implique l'hypothèse, admissible en certains cas exceptionnels, d'une intercession suffisante et suffisamment prolongée pour obtenir de Dieu la suppression progressive et totale de la peine de certains réprouvés. Elle aboutit, en fait, à la conception d'un enfer relativement tolérable, conception totalement inconnue dans la tradition de l'Eglise et en opposition avec les principes théologiques les mieux établis.

d) Des auteurs modernes, protestants pour la plupart, ont repris la thèse combattue dans le *Supplément de la Somme* et lui ont donné un « perfectionnement » nouveau, qui en fait une erreur théologique proprement dite. Ils envisagent la possibilité d'une *diminution progressive dans les souffrances des damnés, selon une loi fixe et universelle*. Pour éviter l'hérésie origéniste, ils s'appliquent à démontrer que cette diminution se produira *d'une manière indéfinie*, sans aboutir jamais à la suppression totale de la peine, tout comme la division et subdivision d'une ligne peut théoriquement se faire à l'infini sans jamais aboutir à la négation absolue d'une quantité. Quoi qu'il en soit de la valeur de cette comparaison, fruit de l'imagination plus que de la raison, et en ne considérant que les exigences de la doctrine catholique, il ne faut pas hésiter à qualifier cette thèse comme téméraire, scandaleuse et erronée. *Téméraire*, elle s'insurge contre la doctrine communément enseignée et ne repose sur aucune autorité sérieuse; — *scandaleuse*, elle ouvre une perspective inattendue sur une diminution des châtements éternels au point de les rendre supportables et,

par là, elle favorise les mauvaises passions et énerve la crainte des jugements divins; — *erronée*, elle contredit positivement une conclusion théologiquement certaine. Du dogme de la vie éternelle, en effet, se déduit logiquement que la peine est aux damnés ce que la gloire est aux élus (MATTH., xxv, 46). Les élus, comme les damnés, sont donc dans un état fixe et immuable quant à la substance de leur bonheur ou de leur malheur. S'il en était autrement, la sentence divine ne serait plus irréfutable; l'éternité ne serait plus l'éternité. D'ailleurs, la privation de la vue de Dieu, la peine du *dam*, la plus terrible des peines de l'enfer, ne saurait admettre de mitigation : elle est ou elle n'est pas. Quant à la peine du sens, le Christ a solennellement promulgué ce qu'elle est : *un ver qui ne meurt pas, un feu qui ne s'éteint pas*. Dans l'hypothèse d'une mitigation indéfinie, que serait ce ver, qui ne meurt point, mais qui s'alanguit sans cesse, ce feu qui ne s'éteint pas, mais dont l'ardeur se ralentit toujours?

Nous n'entrerons pas dans la discussion de quelques autorités patristiques, derrière lesquelles les partisans de la mitigation des peines de l'enfer, notamment le P. Petau et M. Emery, ainsi que quelques émules plus récents, ont voulu s'abriter pour défendre tout au moins la mitigation relative, en raison des suffrages de l'Eglise. On se référera sur ce point à la bibliographie de ce chapitre et notamment à l'article *Mitigation des peines*, dans le *D.T.C.*, x, 1997-2009.

§ III. VÉRITÉ COMMUNÉMENT ENSEIGNÉE : RÉALITÉ DU FEU.

Une assertion est *téméraire* quand, sans nier ou révoquer en doute une vérité de foi, sans même s'opposer à une conclusion théologiquement certaine, elle rejette, sans raison suffisante, la doctrine communément enseignée par les théologiens sur un point qui, pour n'être pas révélé, du moins d'une façon certaine, touche néanmoins aux croyances religieuses ou à la piété.

1. La *réalité du feu de l'enfer* est une de ces vérités communément enseignées et qu'il y aurait témérité à révoquer en doute ou à nier. Toutefois, autre chose est

parler de la *réalité* du feu infernal; autre chose en définir la *nature*. En déclarant que ce feu est réel, on ne dit pas pour autant qu'il est corporel ou matériel comme le feu de la terre. Les choses de l'Au-delà ne peuvent nous être connues, même avec le secours de la révélation, que par mode d'analogie, nos concepts n'exprimant que l'objet propre de notre connaissance, c'est-à-dire les êtres matériels d'ici-bas. *A priori*, on peut donc affirmer que le feu de l'enfer, analogue à notre feu terrestre, lui ressemble et s'en différencie : dans quelle mesure exacte, il est impossible de le déterminer. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

La question à résoudre présentement porte, non sur la *nature* du feu infernal, mais sur le simple fait de sa *réalité objective*. On affirme ici que le feu de l'enfer est une entité distincte de l'âme damnée ou, plus exactement, qu'il comporte une cause objective réellement distincte de la peine du sens qui en est l'effet et dont, par rapport à la justice divine, il est l'instrument. Ainsi compris, le feu réel s'oppose au feu métaphorique, comme une cause objective de souffrance s'oppose à la simple affection subjective de l'âme.

2. La démonstration théologique de la réalité du feu infernal s'appuie sur l'Écriture, la Tradition et l'enseignement unanime des théologiens.

a) *L'Écriture*, on l'a vu dans la première partie de ce chapitre, en parlant de l'enfer, évoque l'image du « feu éternel », du « feu inextinguible », de la « géhenne » (dont le nom seul rappelle le feu allumé dans la vallée de Géhinnom); d'une « fournaise de feu », d'une « flamme crucifiante », de la « fumée des tourments », d'« un étang de soufre et de feu », etc. Ces expressions paraissent ne comporter qu'une interprétation réaliste. L'interprétation métaphorique, faisant du feu une simple affection de l'âme, chagrin ou remords, « un remords, a-t-on dit, porté à son paroxysme et jamais satisfait », se heurte au sens obvié des textes rapprochés entre eux et lus à la lumière des croyances unanimement professées au temps de Jésus. L'hypothèse, émise jadis par M. l'abbé Dubois, d'un feu « spirituel » (*R.C.F.*, xxxii, p. 282) pourrait, à la rigueur,

se concilier avec les textes de l'Écriture; mais, à moins de faire de ce feu un esprit chargé par Dieu de tourmenter les damnés, cette conception est contradictoire et revient à nier l'objectivité du « feu » :

Nous ne nions pas, disait ce théologien, *la réalité d'une peine spirituelle, distincte de la peine du dam*. Nous croyons seulement que cette peine spirituelle ne résulte pas de l'action d'un agent corporel extérieur, mais d'une cause psychologique, l'extinction des organes des sens moralement nécessaires à la vie spirituelle et la substitution aux opérations habituelles de l'esprit d'un nouveau mode de connaissance, l'intuition. (*Loc. cit.*)

C'est, en réalité, la négation d'une cause objective causant cette peine spirituelle, distincte de la peine du dam. L'auteur est en marge de toute la tradition catholique (*D.T.C*, art. *Feu de l'enfer*, v, 2220).

b) *La tradition patristique* offre, dans son ensemble, un argument de poids. Presque toujours, les Pères parlent du feu de l'enfer en des termes qui accentuent encore le réalisme de l'Écriture. C'est le feu « dur et amer », « cruel, inextinguible, insupportable » où le pécheur brûlera et sera supplicié sans repos pour toujours. Ils assimilent le feu de l'enfer aux feux terrestres ou aux feux allumés par Dieu pour punir les pécheurs. Minucius Félix et Tertullien comparent les feux de l'enfer aux volcans et à la foudre. Saint Jean Chrysostome et saint Augustin en trouvent une image dans les feux de Sodome et de Gomorrhe. Le qualificatif de « corporel » est reçu par les Pères à partir du v^e siècle. A l'époque de saint Grégoire le Grand, la réalité et même la matérialité du feu de l'enfer est acceptée par tous.

On note cependant, surtout dans les premiers siècles, des opinions contradictoires. Origène, très nettement, a admis le feu simplement métaphorique. Le seul auteur qui se rallie nettement à la thèse origéniste est Théophylacte. Les autres textes apportés en faveur d'un feu purement métaphorique sont glanés dans les œuvres de saint Grégoire de Nysse, de Victor d'Antioche, de saint Jean Damascène, de Lactance et de saint Ambroise. Ils n'ont pas la signification précise qu'on leur prête ou sont corrigés par d'autres affirmations.

La raison profonde de leurs hésitations est simple : la *théologie de l'action du feu de l'enfer* n'est pas encore faite à leur époque.

La conception primitive paraît avoir été fort simpliste : la peine du dam, toute spirituelle, se rapporterait à l'âme; la peine du sens, au corps. On en a la preuve palpable lorsqu'ils attribuent au péché originel des peines positives en enfer. Plusieurs d'entre eux expriment ouvertement cette conception : saint Méthode soutient la nécessité pour l'âme d'avoir, même avant la résurrection, un certain corps pour être passible et souffrir du feu. A l'inverse, saint Grégoire de Nysse déclare que l'âme humaine, parce qu'elle est spirituelle, ne pourra jamais être atteinte par le feu. Saint Augustin, rappelant les différents systèmes qui avaient cours de son temps au sujet du « ver » et du « feu », se heurte à la difficulté d'expliquer l'action du feu corporel sur les esprits (*De civitate Dei*, l. XX, c. 22; l. XXI, c. 9; *P.L.*, XLI, 694, 723). L'hypothèse de la corporéité des démons rendait l'explication plus facile. L'hypothèse de leur pure spiritualité ramenait au mystère.

De ces remarques découle une conclusion : lorsque les Pères affirment simplement la croyance traditionnelle, ils parlent sans hésiter du feu de l'enfer. Lorsqu'ils veulent expliquer l'action du feu sur les esprits, une hésitation se traduit dans leur pensée comme dans leur expression. Peu de Pères d'ailleurs ont envisagé directement cet aspect du problème du feu infernal, aspect qui fera l'objet de discussions théologiques postérieures. Mais ce sont précisément ceux-là — à part Origène et Théophylate qui ont positivement erré — dont on objecte l'autorité.

c) Même en acceptant les hésitations d'un certain nombre de Pères et l'erreur de quelques-uns, il reste qu'on doit affirmer simplement qu'un progrès s'est réalisé dans la doctrine de l'Eglise touchant le feu réel de l'enfer. Aujourd'hui *l'unanimité morale des théologiens* est faite. L'opinion du feu métaphorique est totalement abandonnée. Au xvr^e siècle, le dominicain Ambroise Catharin (qui, d'ailleurs, formule en théologie plus d'une opinion hasardée) entreprit de la ressusciter. Il n'y réussit pas. Dès son apparition, cette thèse

fut jugée sévèrement et qualifiée, par le plus grand nombre, de thèse *erronée* ou à coup sûr *téméraire*. Elle a contre elle, en effet, l'autorité de toutes les écoles catholiques et de tous les grands théologiens. Les docteurs catholiques conçoivent si peu la possibilité d'une interprétation métaphorique qu'ils préfèrent plutôt donner le sens réaliste à la *glace*, à l'*eau*, au *ver rongeur*, que les textes sacrés accolent parfois au feu dans leurs descriptions des tourments éternels.

On peut donc s'étonner que l'interprétation métaphorique ait été reprise, ou tout au moins indiquée comme une opinion libre par un certain nombre de théologiens, Hettinger, Moehler, Bougaud, Elie Méric, de Pressy, évêque de Boulogne-sur-Mer, etc. L'autorité théologique de la plupart d'entre eux n'est pas telle qu'elle puisse donner droit de cité à cette opinion. D'ailleurs, en 1890, est intervenue une décision ecclésiastique sur ce point. Bien que d'ordre disciplinaire, elle laisse entrevoir qu'elle est la seule doctrine autorisée. Un curé du diocèse de Mantoue avait proposé le cas suivant à la Sacrée Pénitencerie : « Un pénitent déclare à son confesseur que, selon lui, les termes « feux de l'enfer » ne sont qu'une métaphore pour exprimer les peines intenses des démons. Peut-on laisser les pénitents persister dans cette opinion et les absoudre ? » La S.C. de la Pénitencerie répondit : « Il faut les instruire avec soin et ne pas absoudre ceux qui s'obstinent. » Ajoutée au consentement unanime des théologiens, cette décision nous oblige à conclure que la thèse du feu réel est *au moins* vérité communément enseignée, dont il n'est pas permis de s'écarter sans encourir de faute grave de *témérité*.

BIBLIOGRAPHIE. — Vérités de foi : P. JANVIER, *Exposition de la morale catholique. Le Vice et le Péché*, t. II. — P. BERNARD, *D.A.*, art. *Enfer*. — M. RICHARD, *D.T.C.*, art. *Enfer*. — ORTOLAN, *D.T.C.*, art. *Dam.* — J. RIVIÈRE, *D.P.C.R.*, art. *Enfer*. — P. ANTOINE, *D.B.Sp.*, art. *Enfer*. — J. CHAÎNE, *D.B.Sp.*, art. *Gehenne*. — Gustave BARDY, Michel CARROUGES, Bernard DORIVAL, C. SPICQ, Ch.-V. HÉRIS, Jean GUITTON, *L'Enfer*, Paris, 1950.

Vérités théologiquement certaines : F. TOURNEBIZE, *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe* (Coll. S. et R.), Paris, s. d.; *Récents débats théologiques en Angleterre, Etudes*, t. XL; *Opinions du jour sur la nature et la durée des châtiments d'outre-tombe, Universalisme, Conditionnalisme, Mitigation des peines éternelles*, id., t. XLII. — *Dissertation de M. l'abbé Emery sur la Mitigation de la peine des damnés*, dans MIGNE, *Œuvres complètes de J.-C. EMERY*, Paris, 1857 (ou dans Mgr Elie MÉRIC, *L'Autre Vie*, t. II). — E. HUGUENY, O.P., *Le scandale édifiant d'une Exposition missionnaire*, Saint-Maximin, (Var), 1933. — Voir aussi les articles de ANTOINE et de CHAÎNE.

Réalité du feu de l'enfer : PASSAGLIA, *De aeternitate paerum deque igne inferni*, Rome, 1854. — BILLOT, *De Novissimis*, p. 78-85. — LENNERZ, *De novissimis*, Rome, 1940, p. 37-95.

Travaux personnels : *L'Enfer et la règle de la foi*, Paris (Beauchesne), 1921. — *D.T.C.*, art. *Mitigation des peines de la vie future. Feu de l'enfer*. A.C., 1920, p. 662 (Mitigation) 1922, p. 715 (immutabilité de la peine essentielle); 1923, p. 287 (réalité du feu); 1925, p. 64-75 (Un enfer tolérable, thèse miséricordieuse); 1929, p. 532 (certitude de la peine du sens); 1932, p. 552 (l'enfer est-il un lieu?); 1939, p. 110 (le ver qui ne meurt pas).

CHAPITRE IV

L'Enfer — Explications théologiques

L'esprit humain, si curieux de savoir la dernière raison des choses, ne saurait être complètement satisfait par les certitudes doctrinales, dogmatiques et théologiques. Le mystère des peines infernales pose quantité de problèmes sur lesquels notre raison, dans une certaine mesure, peut projeter quelque lumière. Ici — la chose est évidente —, il n'est plus question de forcer l'adhésion de l'intelligence; c'est le domaine de l'opinion libre : domaine néanmoins curieux et intéressant.

On exposera successivement les meilleures explications théologiques données : 1° à la peine du dam; 2° à la peine du sens.

§ I. EXPLICATIONS RELATIVES A LA PEINE DU DAM.

Comment concevoir la peine du dam elle-même? Comment expliquer l'inégalité de cette peine chez les damnés? Telles sont les deux questions à résoudre présentement.

1. **Nature de la peine du dam.** — On répète à satiété que la peine du dam est la plus terrible des peines de l'enfer, non seulement parce que, de sa nature, elle est éternelle, mais encore parce que, considérée en soi, elle apporte au damné une souffrance atroce, inexprimable. Il est moins facile d'expliquer que de formuler cette assertion.

a) Saint Thomas d'Aquin insiste à plusieurs reprises sur l'amour de Dieu, Souverain Bien, qui subsiste naturellement chez les démons et chez les damnés. On lira particulièrement, dans la *Somme théologique*, I^a, q. 64, a. 2, ad. 4, et *Compendium theologiae*, c. 174. Dans le chapitre premier, on a vu que les esprits séparés, se connaissant et s'aimant eux-mêmes d'une connaissance et d'un amour spontanés et toujours actuels, connaissent et aiment Dieu d'une manière également toujours actuelle. Et, connaissant ainsi Dieu comme le Bien suprême, ils l'aiment plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. Mais cet élan spontané et conforme à la nature demeure un acte *indélibéré* de la volonté. La volonté des esprits purs et des âmes séparées se porte ainsi vers Dieu, Souverain Bien, parce que la connaissance intuitive que ces esprits ont d'eux-mêmes et de leurs aspirations les fixe dans l'amour naturel de Dieu, connu comme leur souverain Bien. Elle se porte vers ce Bien déterminé, par une nécessité psychologique, tout comme, sur la terre, nous ne pouvons rien vouloir et désirer que sous l'aspect du bien en général, raison de tout désir et de tout vouloir. Pour tout dire d'un mot, aimer d'abord Dieu, auteur et source de tout bien, devient la raison première et nécessaire de tout autre amour dans l'Au-delà. Or cet amour naturel et nécessaire subsiste chez les damnés : il subsiste comme un acte spontané de leur nature spirituelle; il est la raison toujours actuelle de leur activité psychologique, quant au vouloir et au désir. De là résulte dans l'esprit réprouvé comme un double mouvement contradictoire : d'une part, cet esprit est irrésistiblement porté par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude, et, sous cet aspect, il aime Dieu plus que lui-même d'un amour indélibéré; d'autre par, son obstination libre et volontaire dans le mal, choisi comme fin dernière, l'oblige à se détourner de

ce Dieu qui est l'unique source de béatitude et qui seul pourrait satisfaire son désir intense de bonheur. N'oublions pas, en effet, que l'esprit pur, l'âme séparée, se connaissent directement eux-mêmes par une intuition parfaite. Se connaissant d'une manière parfaite et immédiate, ils saisissent d'un seul coup leurs besoins, leurs aspirations, leur destinée, l'objet vrai de leur béatitude et aussi les obstacles insurmontables qu'ils apportent eux-mêmes à l'assouvissement de leur désir de bonheur et à l'obtention de la vraie félicité. Tout cela est connu et senti d'une manière aussi intime que l'âme est intime à elle-même, puisque c'est par sa propre essence que l'âme séparée se connaît. Ainsi donc, par le fait de la peine du dam, une contradiction substantielle, un déchirement intime et touchant à leur vitalité essentielle s'établit chez les réprouvés; ils tendent vers Dieu et ils s'éloignent de lui; ils désirent Dieu et ils le repoussent. C'est le déchirement le plus atroce qu'on puisse imaginer, puisque l'esprit s'y oppose à lui-même dans l'acte qui ferait son bonheur. Déchirement de l'âme, dont le supplice de l'écartèlement pour le corps donne une lointaine et très faible image.

b) Evidemment, cette explication suppose que les damnés auront la connaissance précise du bonheur que Dieu, *fin surnaturelle*, leur aurait procuré. Saint Thomas n'est pas d'un autre avis quand il démontre que les enfants morts sans baptême ne souffriront pas de la privation de la vue de Dieu :

Les âmes de ces enfants, écrit-il, ne manquent pas de la connaissance naturelle due aux âmes séparées selon les exigences de leur nature; mais elles manqueront de la connaissance surnaturelle, que nous acquérons ici-bas par la foi... Or, en raison de la connaissance naturelle, l'âme sait qu'elle est faite pour la béatitude et que la béatitude consiste dans la possession du bien souverain. Mais que ce bien souverain, pour lequel est fait l'homme, soit précisément la gloire dont jouissent les saints, voilà qui dépasse la connaissance naturelle... Les âmes des petits enfants, privées qu'elles sont de la connaissance surnaturelle de la foi, ignoreront qu'elles sont privées d'un si grand bien; elles ne pourront donc s'en affliger... (*De Malo*, q. 5, a. 3, ad 3).

Les damnés de l'enfer auront donc la connaissance surnaturelle de ce que devait être, de ce qu'aurait dû

être leur vrai bonheur. Ici, la foi achève et parfait le mouvement spontané et naturel de leur volonté vers le bien concret suprême qu'est Dieu. Mais nous l'allons voir immédiatement, elle ne l'achève et ne le parfait chez les damnés que dans l'ordre spéculatif, laissant pratiquement la volonté fixée dans une fin opposée à la fin véritable. Cette foi leur vient des grâces reçues en cette vie, grâces plus parcimonieusement distribuées aux uns, plus abondamment conférées aux autres : il n'est pas impossible d'ailleurs qu'au moment même de la séparation de l'âme d'avec le corps, Dieu éclaire plus puissamment l'intelligence sur le vrai bonheur. Ainsi, de toutes façons, ceux qui, sur terre, auront été le plus favorisés de la miséricorde divine, se trouveront dans l'autre vie les plus dignes de réprobation et leur déchirement intime, provenant d'une connaissance plus parfaite, sera plus atroce.

c) Mais comment admettre qu'en face d'une telle douleur, d'un déchirement aussi atroce, le damné ne se ressaisisse pas et ne mette pas son choix de la fin dernière d'accord avec la connaissance parfaite qu'il a de cette fin? La raison fondamentale de ce phénomène a déjà été présentée : c'est le choix irrévocable et définitif de la fin dernière chez les esprits séparés. Ce choix, en effet, procède d'une connaissance certaine et non conjecturale : connaissance certaine et même compréhensive en ce qui concerne leur propre excellence; connaissance certaine de la béatitude surnaturelle en raison de la révélation divine. La détermination prise par l'esprit réprouvé ne comporte aucun retour possible vers une autre détermination en sens contraire. Le rejet de la fin surnaturelle, en effet, s'origine, chez les réprouvés, à *une manque de considération*, non du surnaturel *comme vrai*, mais du surnaturel *comme bien*. Or, c'est sous la raison de bien que le surnaturel pourrait encore mouvoir leur volonté et l'amener à résipiscence. Mais, précisément, sous cet aspect, les réprouvés ont écarté de leur considération la fin surnaturelle véritable pour s'en tenir à leur excellence propre et naturelle. Tout en connaissant la *vérité* du souverain Bien, ils ont volontairement fermé leurs regards sur l'*attrait* que ce bien aurait dû exercer sur

eux, et cela parce qu'ils n'ont pas voulu s'y attacher : *averterunt voluntarie suum intellectum, non a consideratione veri, sed ab inspectione boni in quantum est bonum, quia nolunt illud sequi* (S. THOMAS, *Commentaire sur le Traité des Noms divins*, l. IV, leçon 19). Or, pendant l'éternité, l'acte d'exclusion à l'égard du bien suprême comme fin surnaturelle demeure la règle de leur conduite morale. Et nous devons nous souvenir que cet acte, procédant de la conscience certaine, intuitive et compréhensive que le réprouvé a de lui-même, ne comporte ni avant, ni après et demeure toujours identique à lui-même. Impossible donc de revenir sur ce choix définitif.

Plongé dans les tourments de l'enfer, le réprouvé subit le châtement qu'il n'avait peut-être pas considéré, avant sa damnation, comme devant le frustrer de sa béatitude naturelle. La dure réalité lui montre ce qu'il en est, et désormais il fait la triste et cruelle expérience de l'impossibilité où il s'est placé lui-même de jouir de sa propre excellence, comme il l'avait espéré. Mais son malheur ne change pas pour autant ses dispositions. Parce que sa volonté est toujours dominée par le jugement pratique qu'il s'est formé de sa propre excellence, à l'exclusion de la béatitude surnaturelle, il veut toujours, même dans le châtement, ce qu'il a voulu dès le premier instant de sa révolte contre Dieu. Pour nous faire comprendre cette psychologie des damnés, saint Thomas donne l'exemple du criminel qui désire commettre un homicide. On lui en enlève les moyens. Il souffre de son impuissance, mais il ne change pas pour autant sa volonté criminelle. Ainsi en est-il des damnés; ils savent bien maintenant qu'au lieu de trouver leur bonheur dans leur acte d'orgueilleuse indépendance, ils ont trouvé le malheur; mais ils tiennent toujours à leur orgueil et à leur indépendance qu'ils aiment par-dessus tout. Ils regrettent seulement et déplorent de n'y avoir pas rencontré le bonheur qu'ils espéraient. La douleur où ils sont plongés provoque en eux une tristesse qui va jusqu'au désespoir; mais il ne s'agit pas pour eux de s'attrister sur le mal moral du péché commis; ce serait déjà, de leur part, un commencement de repentir. Ils s'attristent seulement de la peine qu'ils

encourent, ou encore de leur péché en tant qu'il leur vaut un châtement si terrible. Ils sentent ce châtement et s'en attristent; c'est là tout l'effet de la peine qu'ils endurent, car leur volonté demeure attachée au mal moral. Ils n'ont, selon l'expression de Billot, qu'une pénitence « servilement servile ».

2. **L'inégalité de la peine du dam.** — D'après l'opinion thomiste, la raison de l'inégalité de la peine ressentie se trouve dans la cause même de cette peine, c'est-à-dire dans la gravité plus ou moins considérable des péchés dont le dam est le châtement. Le pécheur qui a le plus gravement offensé Dieu subira une peine plus considérable, et la peine du dam, pour lui, sera en soi et intrinsèquement plus atroce.

Comment expliquer que la peine du dam, en soi et intrinsèquement, puisse comporter des degrés? On observe, en effet, que cette peine, en tant que privation de la vue de Dieu, ne comporte aucun degré; elle est absolue et sans variation possible. Mais l'intensité de la souffrance qu'elle entraîne est, en soi et intrinsèquement, variable selon la gravité des péchés : plus les péchés commis sont considérables, plus intense est la souffrance. Toutefois, s'arrêter à cette seule affirmation, c'est effleurer simplement la difficulté. Il faut chercher un surcroît d'explication : nous le demanderons à un profond théologien de l'École carme de Salamanque, le P. Dominique de Sainte-Thérèse :

Nous pouvons comprendre que la peine du dam s'accroît en proportion de sa cause, c'est-à-dire en proportion des péchés : plus nombreux et plus graves auront été les péchés qui l'ont précédée, et plus la privation de la vision béatifique deviendra, en soi, un mal plus grave et plus intolérable. Au contraire, pour des fautes moins graves et moins nombreuses, elle sera un mal moindre. Toutefois, nous ne disons pas que la raison formelle de l'accroissement de peine est l'accroissement même de malice dans les péchés : à proprement parler, la peine ne grandit pas *parce qu'elle* est infligée pour des fautes plus graves; mais nous disons que la gravité plus grande des péchés et la raison formelle de l'accroissement de peine sont *corrélatives*, de telle manière que la privation de la vue de Dieu devient à elle-même sa raison propre et intrinsèque d'accroissement.

Comment expliquer que, par sa corrélation à des péchés plus graves, la privation de la vue de Dieu reçoive un

accroissement dans la douleur qui en résulte? Comment la chose est-elle possible, puisqu'il s'agit d'une privation dans l'être déjà constitué, supprimant en totalité la forme opposée?

Pour nous en faire une idée, observons que celui qui est privé d'une forme est, par le fait même de cette privation, éloigné et distant de la perfection constituée par cette forme. Ainsi l'on pourra dire qu'une privation est d'autant plus grande qu'il en résulte une distance, un éloignement plus considérable de la perfection à laquelle elle s'oppose. Or cette distance croît et devient plus considérable dès là que la forme opposée est rendue plus difficile, que des obstacles plus sérieux et plus nombreux s'interposent pour en empêcher l'obtention. N'est-il pas vrai qu'une perfection est d'autant plus éloignée d'un sujet que ce sujet rencontre plus d'obstacles et d'empêchements pour l'acquérir? Or les empêchements et les obstacles, qui s'opposent à ce que le damné obtienne la vision intuitive, sont précisément ses péchés. D'où il résulte que plus les péchés sont nombreux et graves, plus la distance qui sépare de Dieu le damné s'accroît et, avec elle, la privation de la vue de Dieu.

On peut trouver quelques analogies dans les châtiments temporels constitués par une privation, par exemple, dans l'exil, par lequel quelqu'un est exclu de sa patrie, de sa ville, de sa maison. Sans doute, quel qu'il soit, l'exil prive totalement l'exilé de son habitation au pays, et cependant plus l'exilé est éloigné de son pays, plus la peine d'exil est grave, parce que le retour au foyer devient plus difficile. Pareillement, la cécité, quelle qu'elle soit, est la privation totale de la vue..., et cependant elle est jugée d'autant plus grave qu'elle est plus incurable... C'est ainsi que le dam est une peine plus grave, un mal plus considérable dans le réprouvé qui est privé du bonheur céleste, en raison de péchés plus nombreux et plus graves, que dans celui qui est puni pour des fautes moins graves et moins nombreuses... (Salmanticenses, *Cursus theologicus, De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. I.)

§ II. EXPLICATIONS RELATIVES A LA PEINE DU SENS.

Ces explications portent principalement sur la *nature* et sur l'*action* du feu infernal.

1. **Nature du feu infernal.** — On l'a vu plus haut : on ne peut, sans offenser la foi, nier la réalité du feu de l'enfer. Mais autre chose est d'affirmer la réalité de ce feu, autre chose est de le proclamer identique au feu matériel que nous connaissons. Les scolastiques et nombre de théologiens récents considèrent que le feu infernal et le feu terrestre ne diffèrent pas essentielle-

ment. C'est une opinion dont le fondement n'est pas négligeable :

Il n'est pas défini, écrit fort justement à ce propos M. Brassac, que le feu de l'enfer est matériel... Cependant il ne faut pas oublier que huit fois au moins dans l'Évangile, trente fois dans le Nouveau Testament, le feu de l'enfer est désigné par le terme de feu ou de flamme. On ne comprendrait pas ce langage si la peine du feu, la plus terrible de celles d'ici-bas, n'avait pas une connexion intime avec le supplice de l'enfer et n'était pas la plus propre à nous donner une idée de sa rigueur. (*Manuel Biblique*, éd. 1908, t. III, p. 590.)

Tout en conservant l'idée de cette connexion intime, on peut cependant ajouter que le feu infernal ne semble pas devoir être conçu *totale*ment à l'image du feu terrestre. Le feu infernal, en effet, présente, d'après les données même de l'Écriture, des dissemblances frappantes avec notre feu terrestre : le feu terrestre procède d'actions chimiques, le feu infernal est allumé par la colère divine; — le feu terrestre n'atteint l'âme que parce qu'il brûle le corps, le feu infernal s'attaque directement et immédiatement à l'âme; — le feu terrestre est un feu qui s'éteint, le feu infernal se s'éteindra jamais; — le feu terrestre engendre la lumière, le feu infernal est obscurité et ténèbres; — le feu terrestre brûle et consume, le feu infernal brûle et ne détruit pas ses victimes.

Nous croyons donc plus conforme à la raison et à la révélation de ne pas affirmer l'unité spécifique absolue du feu de l'enfer et du feu terrestre. Rien ne s'oppose à ce que nous étendions l'analogie jusqu'à la nature même du feu. C'est là, pensons-nous, la formule qui ralliera de plus en plus les suffrages des théologiens, pourvu qu'on conserve la *réalité* du feu de l'enfer. Déjà Lactance et saint Jean Damascène avaient explicitement énoncé cette solution, et saint Thomas, expliquant le Damascène, n'hésitait pas à écrire : « Il ne nie pas absolument la matérialité du feu de l'enfer; il affirme que ce feu *n'est pas matériel comme le nôtre* » *S.T., Suppl.*, q. 97, a. 3). C'est exactement l'expression du P. Hugon : « Ce feu n'est point métaphore; il est réel; nous ne disons pas matériel comme le nôtre » (*Réponses*

théologiques, p. 205). c'est presque l'affirmation de Pasaglia : « En proclamant la réalité du feu de l'enfer, nous n'affirmons pas qu'il soit le même que notre feu terrestre » (*De aeternitate paenarum deque igne inferni non metaphorico*, Rastibonne, 1854, theor. VIII, coroll. 2). Aussi souscrivons-nous pleinement à la formule de Hurter (*Theol. dogm.*, t. III, p. 799) déclarant le feu infernal et le feu terrestre différents entre eux et par la nature et par les propriétés *natura et indole*.

2. **L'action du feu de l'enfer.** — Cette action peut être considérée d'abord sur les esprits ou les âmes séparées, ensuite sur les corps après la résurrection.

a) *Sur les esprits et les âmes séparées.* — Deux grands courants d'explication se partagent le monde théologique. Le premier s'origine à saint Augustin et se rattache au concept d'une *action purement objective ou morale* du feu infernal; le second, que saint Thomas a contribué à vulgariser, explique la peine du sens par une *action physique et effective* du feu sur l'âme.

Le premier courant, on le voit, *nie qu'en réalité l'âme soit atteinte par le feu*. Le feu existe, mais il n'agit pas directement sur l'esprit. L'esprit en souffre, parce qu'il le voit et qu'il en perçoit la nocivité (S. Albert le Grand); — ou qu'il en redoute les atteintes (S. Bonaventure); — qu'il en ressent une douleur subjective, du fait de sa seule présence (Gilles de Rome); — ou bien encore parce que la perception du feu absorbe l'esprit au point d'entraver toute sa liberté et de la fixer dans un état crucifiant pour sa nature spirituelle et libre, soit que cette perception soit naturelle à l'esprit séparé (Richard de Médiavilla, G. Biel, Ockham), soit que Dieu lui-même, par une intervention surnaturelle, immobilise les damnés dans la considération crucifiante du feu (Duns Scot).

Saint Thomas réfute toutes ces explications :

D'autres disent que le feu, à la vérité, ne peut brûler l'âme, mais que l'âme perçoit ce feu comme lui étant nuisible et que cette perception le frappe de crainte et de douleur. Si le feu n'agissait que par l'idée, son action ne s'accomplirait pas dans la réalité des choses, mais seulement dans la conception de l'esprit; car, bien qu'une fausse

imagination puisse éveiller une douleur véritable, comme le remarque saint Augustin, l'âme serait tourmentée, non par le feu, mais par son image. D'ailleurs, la souffrance ainsi produite différerait plus de la douleur réelle que la souffrance produite par des visions imaginaires : car la première est inspirée par de fausses conceptions qui jettent le trouble dans l'âme, mais la dernière l'est par des images véritables que l'esprit porte en lui-même. Enfin les âmes séparées des corps, les démons qui ont une si grande pénétration d'esprit, croiraient-ils que le feu corporel peut leur nuire, s'ils n'en éprouvaient en réalité aucun dommage? Cela n'est pas probable. (*S.T. Suppl.*, q. 70, a. 3.)

Il faut donc admettre que l'esprit même séparé de la matière subit physiquement et directement les atteintes du feu de l'enfer. Si, comme instrument de la justice divine, le feu agit par la vertu même de Dieu et peut exercer son action sur l'esprit, — de la même manière que les sacrements produisent leur effet dans l'âme en la sanctifiant, — il faut en conclure qu'il doit avoir une action pour ainsi dire naturelle sur l'esprit du réprouvé; en effet, l'instrument garde toujours son action propre, vis-à-vis de laquelle il reste cause principale, action qui est préalable à son action instrumentale et qui en est comme la préparation. L'eau du baptême lave le corps avant de sanctifier l'âme. Mais une substance corporelle ne peut agir sur un esprit, ni lui nuire en quoi que ce soit, ni même l'appesantir, si cet esprit ne lui est pas uni en quelque manière. Or l'esprit peut être uni au corps de deux façons : d'abord comme la forme l'est à la matière pour ne faire qu'un avec elle, et c'est ainsi que l'âme est unie au corps, mais cette union ne saurait être celle du feu et de l'esprit réprouvé; — ensuite, comme le moteur l'est au mobile, par l'application de sa puissance en un tel lieu, à tel corps et non ailleurs. Mais s'il est naturellement possible au corps de *recevoir* ainsi l'application d'une puissance spirituelle, il ne peut naturellement *retenir* cette puissance toujours libre de se retirer et de se porter ailleurs ou même de ne se porter nulle part. Il faut donc qu'en plus de sa vertu propre qui est de recevoir l'application des esprits réprouvés, le feu infernal reçoive, à titre d'instrument de la vengeance divine, la vertu de *retenir*, de *renfermer* en lui l'esprit, de *l'y maintenir appliqué* et, pour ainsi dire, de l'en-

chaîner à une barrière infranchissable. Dès lors, le feu deviendra réellement afflicatif pour l'esprit : il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut et comme il veut. Cette explication ne supprime pas la peine située dans l'ordre de la connaissance, telle que l'a exposée Duns Scot; elle est plus complète et donne la raison psychologique de la souffrance des damnés par la théorie de l'enchaînement physique — *alligatio* — des esprits par le feu. Qu'on le remarque bien : il ne s'agit pas ici seulement d'un enchaînement dans un lieu, enchaînement admis par tous les théologiens; la doctrine thomiste va plus loin : il s'agit d'un enchaînement qui saisit les facultés des damnés par quelque chose d'intrinsèque et qui arrête, dans leur principe même, les opérations. Feu mystérieux que ce feu réel de l'enfer, qui enveloppe ainsi, pénètre et retient soumises à son action irritante les puissances spirituelles elles-mêmes! C'est bien autre chose que l'incarcération, qui n'atteint le prisonnier que par l'extérieur : ce sont les puissances, c'est l'être même du réprouvé que le feu atteint dans leur vitalité. Ainsi, même en dehors de l'enfer, les démons portent avec eux la peine du feu et souffrent tout aussi réellement que s'ils étaient encore au fond des enfers!

b) *Sur les corps.* — L'action du feu infernal sur les corps après la résurrection est peut-être plus mystérieuse encore. Il faut admettre, d'une part, que le feu brûle les corps sans les consumer; et, d'autre part, il faut expliquer à la fois l'incorruptibilité du feu et celle des corps.

Brûler sans consumer! Les théologiens scolastiques n'ont réussi à donner aucune explication satisfaisante sur ce point. Des théologiens modernes tentent de résoudre la difficulté en excluant de l'action du feu infernal toute altération *chimique* : son action sur l'organisme se réduirait à des mouvements purement physico-mécaniques. Telle est la solution exposée avec complaisance par le P. Tournebize dans son opuscule *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*. Mais n'est-ce pas concevoir l'organisme des corps ressuscités d'une façon trop univoque avec celui des corps encore vivants sur terre? Et comment expliquer l'incor-

ruptibilité et du feu qui brûle sans consumer et des corps qui souffrent sans s'altérer? Nous sommes ici en face d'un mystère que nos connaissances de la terre ne nous permettent pas d'approfondir. Rappelons simplement que le feu infernal est l'instrument de la puissance divine et l'élévation que lui communique sa fonction doit rejaillir sur sa nature et ses propriétés : son incorruptibilité devient une raison de plus de ne pas le concevoir sur le modèle du feu terrestre.

Un mot de saint Thomas pourrait peut-être fournir non la solution du mystère, mais une suggestion intéressante. Elle se trouve mêlée à des considérations périmées concernant l'influence des astres sur les corps corruptibles; mais du moins une idée est à retenir : Dieu se servirait du feu de l'enfer pour laisser, dans les corps des damnés après la résurrection, non plus des impressions matérielles qui entraînent toujours après elles une certaine altération, mais des impressions d'ordre intentionnel, ce qu'il appelle « passion de l'âme » (*S.T., Suppl.,* q. 86, a. 3). Ne pourrait-on pas dire tout simplement que, comme la gloire de l'âme enveloppe et transfigure le corps de l'élu ressuscité, ainsi la douleur de l'âme (*passio animae*) pénètre et crucifie le corps du damné, en rejaillissant sur lui?

Quelle que soit la solution adoptée, il faut toujours faire la part — inconnue de nous — de l'intervention divine; et quand même nous n'arriverions jamais à donner une explication scientifique de l'action du feu de l'enfer, ce ne serait pas une raison pour nier la possibilité et la réalité de cette action, que nous atteste la révélation elle-même.

BIBLIOGRAPHIE. — La plupart des études citées au chapitre précédent. — *A.C.*, 1893, p. 101, 246; 1896, p. 219; 1900, p. 1071; 1903, p. 922. Salmanticenses, *Cursus. De vitis et peccatis*, disp. XVIII, dub. I.

Travaux personnels : *D.T.C.*, art. *Feu de l'enfer*; art. *Volonté des anges*, XV, 3378-3380 (fixation de la volonté dans le mal; obstination, peine du dam et du feu). — *A.C.*, 1920, p. 315; 1925, p. 1 (explication de la peine du dam, cf. 1938, p. 520), 621 (inégalité de cette peine); 437-444 (persistance de la révolte malgré le châtement : la pénitence servilement servile).

CHAPITRE V

L'Enfer — Positions apologétiques

En regard d'une mauvaise apologétique de l'enfer, où l'on retrouve les traces des hérésies origénistes ou miséricordieuses, les théologiens catholiques ont su poser des principes sauvegardant, en face de l'éternité des peines infernales, la justice, la bonté et la miséricorde divines. Mais seuls les thomistes paraissent avoir donné la base la plus vraie et la plus solide à l'apologétique catholique de l'enfer.

§ I. UNE MAUVAISE APOLOGÉTIQUE.

Laissons de côté les formules protestantes de l'*Universalisme* et du *Conditionalisme*. Les universalistes pensent que la miséricorde divine et la vertu infinie du sang rédempteur non seulement prolongent jusqu'aux enfers leurs effets bienfaisants, mais procurent aux damnés, avec les délais nécessaires, des moyens de conversion et de libération. Les conditionalistes, tout en reconnaissant l'impossibilité d'une conversion finale

des damnés, usent d'un biais pour nier l'éternité des peines. Ils ont sur la nature de l'âme une doctrine qui est une sorte de transaction avec le matérialisme et le panthéisme. L'homme serait composé d'un triple élément : l'âme, l'esprit et le corps. L'âme, comme le souffle de vie qui anime la brute, périt avec le corps. Quant à l'esprit, c'est un principe plus noble, mais impersonnel. La personnalité du pécheur obstiné et même la conscience individuelle est anéantie. C'est une sorte de panthéisme.

Parmi les catholiques, nous rencontrons quelques essais d'apologétique de l'enfer, qu'il faut déclarer franchement mauvais. Quelques auteurs, imbus du sentimentalisme du XVIII^e siècle, adoucissent les peines de l'enfer au point de rendre l'existence des damnés parfaitement supportable. Les damnés, d'ailleurs, ne sont pas devenus tous foncièrement mauvais; toute bonté morale n'est pas exclue de leurs actes. Finalement leur déchéance n'est pas aussi profonde qu'on veut bien le dire et leur état, en enfer, est encore préférable au néant. Mivart est peut-être de tous les catholiques celui qui est allé le plus loin dans cette voie. Voici comment le P. Tournebize résume la doctrine professée par cet auteur dans ses articles *Le Bonheur dans l'Enfer* (*The Nineteenth Century*, déc. 1892 et févr. 1893).

L'enfer dépeint par M. Mivart diffère peu de celui décrit par de récents écrivains protestants. Selon lui, il vient un moment où les tourments des damnés cessent, où ils ne haïront plus Dieu : leur condition morale s'améliore par degrés, dans une large mesure; enfin, ils sont heureux, incomparablement moins, sans doute, que les élus; mais d'être exilés loin de Dieu, ils ne s'en soucient pas, soit qu'ils n'aient point conscience de la perte qu'ils ont faite, soit qu'ils trouvent dans les personnes et les objets qui les environnent un milieu assorti à leur état. « Car il est bien possible, dit-il, qu'une commune et réciproque sympathie suspende pour ainsi dire leurs chaînes, et qu'ils préfèrent à un idéal plus relevé le cercle vulgaire d'actions et de désirs où ils seront librement renfermés. » Au séjour si décrié des damnés, il n'y a que des peines modérées symbolisées par le feu; nul, même le plus pervers, n'y manque de jouissances. Les plus malheureux souffrent moins que tels misérables du monde qu'ils ont laissé et préfèrent, en définitive, leur sort de réprouvés à l'anéantissement. (*Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, p. 8-9.)

Nous n'entrerons pas dans le détail des « preuves » que les nouveaux miséricordieux, pour les nommer ainsi, invoquent en faveur de leur sentiment. Rappelons simplement que, d'après l'enseignement unanime des théologiens, lequel s'appuie sur la révélation elle-même, les peines de l'enfer seront terribles. La peine du dam apportera à l'âme un déchirement inexprimable. La peine du sens ne sera pas seulement une incarcération, mais un enchaînement intérieur de l'esprit et du corps par le feu. Toute mitigation substantielle de ces peines est inconcevable. Inconcevable aussi toute bonté morale chez les damnés : le premier principe de leur moralité est substantiellement vicié par la fixation de leur volonté dans le mal comme fin dernière. Inconcevable enfin tout acte qui comporterait pour le damné une jouissance véritable. Les damnés, obstinément fixés dans le mal, ne sont pas seulement en état d'aversion de Dieu, fin surnaturelle, ils sont en état de conversion positive vers une fin autre que Dieu, une fin qui, précisément parce qu'elle est le mal moral, tend à supprimer Dieu de leur activité et appelle la peine terrible du dam. Peine intolérable, nous l'avons vu, puisqu'elle privera les damnés du seul bien pour lequel ils étaient créés. Sans doute, l'état des réprouvés n'est pas le mal absolu, car ce mal serait le néant. Mais tout ce qui leur sera conservé en enfer de leurs biens naturels, être, intelligence, connaissance, volonté, désir, ne leur sera conservé que pour servir de base à leur souffrance. La parabole du mauvais riche enseveli en enfer ne prouve rien contre ces assertions. Si le mauvais riche sent et parle comme le ferait quelqu'un que le châtiment éclaire sur les conséquences de la faute et qui voudrait y soustraire des personnes chères, c'est que Jésus, auteur de la *parabole*, prête au riche réprouvé les sentiments les plus convenables pour inculquer à ses auditeurs la leçon doctrinale que recouvre la parabole. Il ne faut pas chercher, en ces sentiments, l'image des désirs, des préoccupations qui se rencontrent réellement dans l'âme des damnés.

On objecte que si la peine des damnés était si terrible, elle devrait engendrer une douleur intolérable qui ne permettrait plus aux damnés de déployer leur acti-

vité, de porter leur attention sur d'autres objets et, en particulier, aux démons de nous tenter et aux hommes réprouvés de penser à ceux qu'ils ont laissés ici-bas. Saint Thomas donne la solution de cette difficulté dans son article sur la peine des démons (S.T., Ia, 72, a. 3). Le démon endure une véritable souffrance, mais cette souffrance n'est pas, comme celle de l'homme composé d'un corps et d'une âme, une *passion* au sens propre du mot, laquelle ne peut exister que dans une faculté affective sensible, essentiellement jointe à un organe corporel. La souffrance qui absorbe le patient au point de lui faire perdre tout autre sentiment ou toute initiative d'activité, c'est la souffrance *sensible*, dont l'influence rejaille sur la partie supérieure de l'être, tout comme, dans l'ordre moral, les attraites des appétits inférieurs peuvent avoir une influence néfaste sur les déterminations de la volonté. Mais dans l'ange pur esprit (et il faut en dire autant de l'âme après la mort) rien de semblable. La douleur ne désigne chez le démon qu'un *acte de la volonté*, un effort de la volonté contre ce qui est ou ce qui n'est pas; contre ce qui est à l'encontre de cette volonté perverse; contre ce qui n'est pas et que désire cette volonté dépravée. Réfléchissons un instant à ce que désire, dans sa perversion, la volonté réprouvée. Le péché, c'est, au fond, le naturalisme, la négation de Dieu, auteur et fin de la vie surnaturelle. Cette négation, le réprouvé, démon ou homme, l'a voulue au moment de sa damnation; il la veut encore; il la veut toujours et par tous les moyens en son pouvoir. Ne pas rechercher cette négation du domaine souverain de Dieu sur les créatures aptes à conquérir la béatitude surnaturelle serait pour Satan et pour ceux qui lui ressemblent une souffrance pire encore que celle qui résulte de cette volonté pervertie. Loin donc que la souffrance empêche le démon de chercher le mal moral des autres, elle l'y incite de toute la force des ressources extraordinaires que possède encore, dans sa richesse naturelle, la nature angélique. Toute proportion gardée, il faut en dire autant de l'âme réprouvée.

Le point initial de la fausse apologétique de l'enfer est la conception d'un Au-delà imaginé d'après la vie

d'ici-bas. Chez les apologistes miséricordieux, la psychologie est fautive, la métaphysique erronée. L'imagination a pris, chez eux, la place de la raison. Pour demeurer dans la vérité, il faut s'abstenir de comparer les peines de l'enfer avec les souffrances de la terre. Pour qu'une telle comparaison puisse tenir, il faudrait que ces peines et ces souffrances soient au moins apparentées. Or il n'en est rien. A la volonté mobile de l'homme dans l'état de voie, succède, dans l'état de terme, une volonté immuablement fixée dans le bien ou le mal. La possibilité de la conversion existe toujours pour le pécheur sur cette terre; dans l'enfer, la volonté du réprouvé est radicalement et définitivement pervertie. Tout est là. Et de cette perversion fondamentale découle l'atrocité des tourments qu'une telle perversion appelle nécessairement et sans adoucissement possible.

En faisant de l'enfer un tableau d'où l'idée traditionnelle de souffrance et de désespoir est exclue, loin de servir la cause de l'apologétique catholique, on risque d'induire les fidèles eux-mêmes en erreur et d'ouvrir la voie à une présomption coupable. Eternellement vraie restera la parole de l'épître aux Hébreux (X, 31) : *« C'est une chose terrible de tomber dans les mains du Dieu vivant »*. Et la parole que le Christ proférait à propos de Judas, dégagée des subtilités d'interprétation qu'on y a, sans fondement aucun, introduites dans le seul but d'en énerver la signification redoutable, est vraie de tous les damnés en général et de chacun d'eux en particulier : *« Il vaudrait mieux pour lui n'être pas né »* (MATTH., XXVI, 24).

§ II. L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE.

L'apologétique catholique s'attache à démontrer la convenance positive d'une double peine éternelle en enfer et réfute les objections soulevées au nom de la bonté, de la justice, de la miséricorde divines.

1. **Convenance d'une double peine éternelle.** — Le pécheur ne s'est détourné de Dieu, sa fin surnaturelle, que parce qu'il s'est attaché à un bien périssable et fini qu'il a préféré à Dieu. En réalité, en s'attachant à ce bien

périssable, c'est lui-même que le pécheur choisissait comme fin dernière et l'amour-propre se substituait criminellement à l'amour de Dieu. Par là même le péché mortel revêt un double aspect : il est une *aversion* par rapport à Dieu : il est une *conversion* vers la créature, vers le moi.

Parce qu'il est une aversion de Dieu, le péché mortel, pour celui qui s'y obstine jusqu'au moment de la mort, entraîne dans l'autre vie *la peine du dam*. L'équité veut, en effet, que celui qui s'est volontairement détourné de Dieu soit précisément puni par la privation de Dieu. Et comme de sa nature l'aversion de Dieu qu'implique le péché mortel est irrévocable, la peine du dam qu'elle entraîne doit être subie sans fin. Même dans cette vie le pécheur serait dans l'impossibilité absolue de réparer ses fautes, si la grâce de Dieu n'intervenait pas. Parce que le péché mortel est une conversion vers le bien fini et créé, choisi par le pécheur comme fin dernière au lieu et place de Dieu, Bien souverain, seule fin digne de nos actes, il doit également, en toute équité, entraîner la peine positive du sens. Cette peine se justifie doublement. Tout d'abord, la perspective de la peine du dam n'aurait peut-être pas sur notre esprit tourné vers les choses matérielles une efficacité suffisante; seule, la crainte d'un châtement positif dont, par analogie aux peines sensibles, nous pouvons dès ici-bas nous faire quelque idée, est capable de produire une impression salutaire. Mais, c'est surtout parce que le châtement doit être proportionné à la faute qu'est requise la peine du sens. L'âme pécheresse s'est détournée de Dieu pour s'attacher au bien périssable; elle a fait de l'amour-propre la fin de toutes ses actions; il est donc équitable, pour reprendre l'expression de saint Thomas (C.G., III, 144), que cet amour désordonné qui incline le pécheur vers les biens créés soit puni par un *châtiment* positif, dont une créature sera l'instrument. Mais qu'on le remarque, de sa nature, la peine du dam est infinie, non seulement en raison de sa durée, mais encore, en quelque manière du moins, en raison du bien infini qu'elle fait perdre. Au contraire, de sa nature, la peine du sens est finie, puisqu'elle est infligée par Dieu pour punir un amour

désordonné, mais essentiellement fini, de la créature. Si elle doit durer éternellement en enfer, c'est qu'elle accompagne nécessairement la peine du dam qui est éternelle. Si, par impossible, la peine du dam venait à être remise par Dieu, *ipso facto* cesserait la peine éternelle du sens.

2. **Réfutation des objections.** — Les objections, on le sait, sont tirées de la bonté infinie, de la justice, de la miséricorde de Dieu.

a) *La bonté infinie de Dieu et l'enfer éternel.* — On dit : la bonté infinie de Dieu exigerait, pour des coupables incorrigibles, qu'un adoucissement soit apporté à leur misère. La bonté divine ne peut supporter que des malheureux, même coupables, souffrent éternellement. — *Réponse* : On l'a fait remarquer avec beaucoup d'à-propos, l'argument invoqué ne fait qu'

opérer sur des abstractions et déplacer du tout au tout les données même du dogme et de la raison. Dieu n'est pas que bonté, au sens spécial que nous attachons à ce mot ; il est justice et sagesse ; il est l'infinie perfection. Or... isoler un attribut et lui donner à l'exclusion de tout autre la plénitude de son effet, c'est lui enlever son caractère proprement divin, sa perfection infinie, puisqu'il est identique, en fait, aux autres attributs qu'il inclut nécessairement en lui-même ; c'est donc poser une implicite contradiction ; c'est affirmer l'infini et, du même coup, l'exclure... Il est évident que la bonté, comme telle, ne punit pas et que l'analyse la plus pénétrante de la miséricorde et de l'amour en Dieu ne dégagera jamais, de cette unique considération, la notion de châtement éternel ni même de châtement. (P. BERNARD, D.A., art. *Enfer*, I, 1393.)

La sanction, la réparation de l'ordre violé relèvent, en effet, de la justice et de la justice seule. En analysant l'idée de la justice, on ne trouve à aucun degré l'élément du pardon ou l'atténuation de la peine.

Bien plus, l'objection tirée de la bonté divine se retourne facilement contre les adversaires de l'enfer éternel. C'est, en effet, l'amour de Dieu pour les hommes qui destine les pécheurs impénitents à l'enfer. La crainte de l'enfer n'est-elle pas, en cette vie, un des moyens les plus efficaces pour nous éloigner du péché ? Cette seule considération suffirait déjà à montrer que Dieu, qui veut sincèrement le salut de tous les hommes,

les a beaucoup aimés en créant un moyen terrible, mais efficace, de leur assurer le salut, en prévenant ou corrigeant les écarts de la liberté. Que si, nonobstant ce moyen, un certain nombre d'hommes se damnent en fait, il n'en restera pas moins vrai qu'en regard du bien commun, l'enfer éternel est une invention bien digne de l'amour du Père commun.

Rien ne s'oppose à ce que, en vertu des jugements divins, quelques-uns doivent être perpétuellement exclus de la société des bons et punis éternellement, afin que les hommes, saisis de crainte à la vue d'un châtement sans terme, cessent de s'adonner au péché, et que leur séparation rende plus pure la société des bons. (S. THOMAS, C.G., III, 144.)

Ce qui est vrai, dès cette vie, en raison de la crainte salutaire inspirée par l'enfer, reste vrai, dans l'autre vie, en raison de l'outrage qu'a subi l'amour infini de Dieu pour les hommes. Comment! Dieu a tout fait pour assurer le bonheur éternel des humains; il leur a préparé ses grâces; il les leur a offertes; il les leur a données; et il leur a envoyé son Fils unique qui s'est sacrifié pour leur rançon; et le mépris de toutes ces avances de l'amour divin n'aurait qu'un châtement temporaire? Mais ce serait insulter la sagesse divine, car ce serait proclamer l'inutilité finale de toutes les marques d'amour données aux hommes par Dieu. Seul l'enfer éternel venge l'amour infini méprisé.

Supprimez la peine éternelle, s'écrie éloquemment le P. Monsabré, vous ne comprendrez plus rien à cette grande œuvre d'amour divin qu'on appelle la Rédemption... L'amour divin est sage ainsi que tous les sentiments qu'il inspire; or un Dieu sacrifiant son propre Fils pour nous épargner les châtements qui, tôt ou tard, doivent se terminer par un éternel bonheur; des martyrs affrontant les plus affreux tourments pour s'assurer une félicité qui, quoi qu'il arrive, ne peut pas leur manquer; des apôtres se dévouant jusqu'à la mort pour arracher les peuples à des erreurs et à des vices qui ne les empêcheront pas d'être éternellement heureux; ce n'est pas de la sagesse, c'est de l'extravagance! (*Exposition du dogme*, 96^e conférence.)

b) La justice divine et l'enfer éternel. — Comment, dit-on encore, comment Dieu peut-il punir, d'une peine infinie, le péché qui fut l'égarement d'un instant? Certes, l'offense faite à Dieu doit être réparée. Mais

quelle réparation apporte un châtement sans fin, qui laisse le pécheur impénitent et ne l'amène pas à récipiscence? La peine, infligée au nom de la justice, doit nécessairement tendre à l'amélioration du coupable et cette amélioration est rendue impossible par l'éternité des peines de l'au-delà. — Eliminons tout d'abord une idée fausse. Que toute peine soit *édictee* en vue de notre correction, rien n'est plus vrai. Que toute peine soit nécessairement *infligée* pour amender le pécheur et qu'elle ne soit légitime qu'à la condition que se produise l'amendement, rien n'est plus faux :

Il s'en suivrait, dit avec raison Monsabré, qu'on ne devrait châtier que les honnêtes criminels qui promettent de s'amender, et que les scélérats endurcis qui se déclarent incorrigibles auraient droit à l'immunité absolue; c'est absurde. Qui ne veut pas se corriger doit subir la sanction du droit, de la loi, du devoir qu'il méprise. (*Loc. cit.*)

D'ailleurs la sanction éternelle, même sans l'amendement du coupable, est légitime et nécessaire, si l'on considère le droit de Dieu, violé directement et gravement par le péché mortel :

La souveraineté de Dieu s'impose, et il ne suffit pas qu'elle soit, il faut qu'elle paraisse. Un droit souverain qui ne serait pas effectif et ne s'affirmerait point dans toute la plénitude de sa raison d'être, dans tout le rayonnement de sa force morale, ne serait pas un droit parfait comme il convient au droit divin. Or le caractère du droit divin est d'être infini. La souveraineté divine doit donc, sous peine de n'être plus elle-même, s'affirmer et se maintenir contre tout être qui s'insurge contre elle, qui lui oppose sa propre souveraineté et l'annihile ainsi dans sa pensée et son vouloir. C'est une nécessité de nature, et cette répression de l'offense n'est autre que la sanction, la sanction qui fait rentrer dans l'ordre la créature et lui fait ressentir, contre son gré, les effets de cette même souveraineté qu'elle a librement répudiée. Par elle se manifestent la souveraineté, la sainteté et la justice divines : c'est la glorification de Dieu par le pécheur lui-même et la réparation de l'ordre. Ce n'est donc pas sans un but éminemment conforme à sa sagesse, que Dieu condamne les pécheurs impénitents à l'enfer éternel : « Dieu, a écrit saint Thomas (*loc. cit.*), n'inflige pas les châtements pour eux-mêmes comme s'il s'y complaisait; mais il se propose une fin, qui est de soumettre les créatures à l'ordre qui constitue le bien de l'univers. » (P. BERNARD, *art. cit.*, col. 1396.)

Mais, dira-t-on encore, il n'y a pas de proportion entre la faute, *toujours finie* puisqu'elle est humaine et la peine *infinie* de la damnation. Relevons en cette instance une grave confusion. Quoiqu'on en dise, la damnation éternelle n'est pas une peine infinie. Etre infinie et être infinie en durée ne sont pas synonymes. Une peine infinie, si tant est qu'elle se puisse concevoir, ne saurait comporter les divers degrés que l'enseignement catholique nous oblige à reconnaître dans les châtimens des damnés, châtimens proportionnés à la gravité des fautes dont ils sont la juste punition. Nous avons dit plus haut que la peine du dam était « infinie, non seulement en raison de sa durée, mais encore, en quelque manière du moins, en raison du bien infini qu'elle fait perdre ». Loin de contredire la présente doctrine, cette affirmation la confirme plutôt. Car, précisément, en tant qu'elle prive les réprouvés du bien infini qu'est Dieu, la peine du dam est égale pour tous et ne comporte pas de degrés. Les différents degrés de peine, répondant aux degrés de culpabilité, se trouvent dans les sentiments d'affliction, de tristesse et de désespoir qui sont le résultat de la privation de Dieu. Et c'est seulement sous cet aspect que la peine du dam varie d'intensité selon le nombre et l'énormité des crimes qu'elle châtie. D'autre part, nous avons dit que la peine du sens, de soi finie et limitée, d'une gravité proportionnée à la gravité des fautes, n'est éternelle que parce qu'elle accompagne nécessairement la peine du dam.

Il est également faux de prétendre, sans restriction ni explication, que l'offense faite à Dieu, parce que provenant d'une créature essentiellement finie et limitée ne possède elle-même qu'une malice finie et limitée. Tous les théologiens admettent, en effet, une certaine malice infinie dans le péché :

Le péché mortel, écrit saint Thomas, possède une malice en quelque sorte infinie, parce qu'il est commis contre l'infinie majesté. Plus élevé en dignité est celui qu'on offense, plus l'offense est grave... Puisque l'homme est incapable de supporter une peine infinie d'intensité, il faut bien que le châtiment du péché soit infini, au moins par la durée. (S.T. *Suppl.*, q. 99, a. 1; cf. III^a, q. 1, a. 1, ad 2.)

Quelles que soient d'ailleurs les discussions théologiques possibles sur le caractère infini de l'offense faite à Dieu, il est une vérité bien certaine, c'est que, même au cas où cette malice ne serait pas en soi infinie, elle requerrait encore, de la part de la justice vindicative de Dieu, un châtiment éternel pour le pécheur. L'offense, avons-nous dit, se mesure à la dignité de la personne offensée; elle est donc d'autant plus grave que la personne offensée est plus digne. La réparation, au contraire, s'évalue en fonction de la dignité de celui qui répare. Et ainsi, jamais, en aucune hypothèse, la réparation offerte à Dieu pour le péché par une simple créature ne sera équivalente à l'offense faite à la divine majesté : Dieu, qui est l'offensé, sera toujours d'une dignité supérieure à la dignité de la créature, si parfaite et si élevée en grâce soit-elle. Ce qui est vrai de la réparation par la satisfaction dans l'ordre de la justice commutative, demeure à plus forte raison vrai de la réparation par le châtiment dans l'ordre de la justice vindicative. Le châtiment subi par la créature, si intense soit-il, et même d'une durée éternelle, restera insuffisant pour réparer l'ordre violé par le péché, tout au moins de la façon stricte dont l'exigerait la justice à l'égard de l'infinie majesté.

On ne saurait, en dernier lieu, s'arrêter à la forme populaire que revêt souvent l'objection formulée au nom de la justice : n'est-il pas injuste que Dieu punisse d'une éternité de malheur l'oubli d'un instant? — Raisonnons un peu : l'acte matériel du péché, cet acte qui passe et qui peut être le résultat d'oubli coupable, est en lui-même peu de chose au point de vue moral. Ce qui importe, ce qui le rend mauvais moralement, c'est la volonté perverse dont il procède. Or il faut bien admettre que notre volonté, par un seul acte de péché mortel librement consenti, se pervertit d'une façon irrémédiable. Autant qu'il est en lui, le péché détourne la volonté humaine de sa fin dernière d'une façon irréparable. Irréparable en soi est le désordre provoqué par la destruction totale et complète du principe de l'ordre. Le principe de l'ordre surnaturel, violé par le péché, c'est la charité. Mais précisément le péché mortel détruit la charité et le principe de l'ordre surnaturel

étant totalement détruit par le péché mortel, l'homme, par ses seuls moyens, est incapable de l'y replacer (S.T., Ia IIae, q. 87, a. 3). Il faut, pour cela, l'intervention divine. Cette intervention divine est toujours possible en cette vie; mais s'il est démontré que, dans l'autre vie, elle n'est plus possible et que la volonté pécheresse demeure éternellement pervertie, ne disons plus que Dieu punit d'une éternité de malheur l'égarement d'un instant; en réalité, il punit éternellement une volonté éternellement perverse.

c) *La miséricorde divine et l'enfer éternel.* — Nous voici au vif de la difficulté. Dieu ne saurait-il exercer sa miséricorde à l'égard des pécheurs dans l'autre vie? Un réprouvé ne pourrait-il se réhabiliter devant Dieu, par la généreuse acceptation de sa peine et la réforme morale de sa volonté? La grâce divine lui ferait-elle donc défaut? — Tout cela, en réalité, est illusion et chimère. Et tout d'abord, puisque le pécheur est mort impénitent, qui nous affirme que le châtement de l'au-delà sera suffisant pour l'amener au repentir? Qui nous dit que, détestant le châtement qui le frappe, il détestera aussi le péché, cause de son malheur, d'une détestation qui l'amène au repentir et à la pénitence? Regret et repentir sont deux sentiments bien différents et le châtement le plus dur n'entraîne pas nécessairement le repentir. Or, nous l'avons déjà vu, rêver la réhabilitation des damnés par la pénitence, c'est méconnaître la nature même de l'état de *terme* dans lequel la mort fixe l'homme. D'après la foi catholique, l'homme est fixé par la mort dans une immobilité morale complète, et cette situation ne lui laisse aucune possibilité de mérite ou de démérite, et encore moins de modification relativement à l'état de grâce et de péché. Tel il se trouve en mourant, tel il demeurera éternellement. Au point de vue dogmatique, nous avons fait, au début de cette étude, la démonstration de cet état de terme. Ici, au point de vue apologétique, n'en retenons l'idée qu'à titre d'hypothèse possible. Par là, déjà, l'objection tirée de la miséricorde divine contre l'éternité de l'enfer n'est plus décisif. Sans doute, on pourra toujours supposer que Dieu voudrait pardonner; mais si le pardon n'est plus possible, à cause de la perversion radicale de

la volonté, que veut-on que fasse encore la miséricorde divine pour le salut du damné? Si « arrivé au terme des évolutions de sa vie terrestre, le pécheur impénitent est lié dans son libre arbitre, par son impénitence même, plus fortement et plus étroitement qu'on ne peut l'être en ce monde par l'excès de la passion, la folie ou l'idiotisme »; si « par le dernier refus qui a décidé de son sort, il a fermé hermétiquement son âme à toute pénétration de la grâce » (Monsabré), il ne reste aucune possibilité, je ne dis pas seulement morale, mais physique, de réhabiliter le réprouvé : « Ce misérable, dit profondément Bossuet, est non dans l'acte ni dans l'habitude, mais dans l'état du péché; le péché est humanisé en lui; c'est l'homme devenu péché ». (*Esquisse d'un sermon pour l'ouverture d'une retraite.*)

§ III. L'APOLOGÉTIQUE THOMISTE.

Aussi, pour épuiser dans toute sa force la réponse à l'objection, il faut, semble-t-il, adopter les ultimes positions de l'apologétique thomiste, celles-là mêmes que nous avons exposées dans le premier chapitre de cette étude.

Il ne suffit pas d'affirmer avec tous les théologiens que l'obstination des réprouvés dans le mal a pour raison la soustraction de toute grâce tant habituelle qu'actuelle. Il faut ajouter qu'en définitive, Dieu refuse sa grâce aux réprouvés, parce qu'ils sont incapables de la recevoir, obstinés qu'ils sont dans le mal, en raison même de leur état. L'obstination dans le mal est donc la *cause*, non l'effet, de l'absence de toute miséricorde divine à leur égard :

Aucune cause extérieure ne peut mouvoir l'ange après son choix librement fait; par ce choix il s'est placé dans l'état de terme; et donc, désormais, la sagesse divine ne peut permettre une concession de grâce aux démons, pour les détourner du mal de leur aversion première, en laquelle ils persévèrent d'une façon immobile. (S. THOMAS, *De Malo*, q. 16, a. 5.)

On le voit, le Docteur Angélique fait appel, non à la volonté, mais à la sagesse divine, pour expliquer la

suppression totale de la grâce : cette grâce, en effet, serait inutile en une volonté irrévocablement fixée dans son élection mauvaise.

Nous avons formulé plus haut la démonstration psychologique de cette fixité de la volonté des réprouvés dans le mal; nous avons dit aussi que l'acte par lequel l'âme se fixe dans sa fin dernière est mesuré par l'événement. Ainsi donc, le choix et l'amour de la fin dernière, psychologiquement immuable, sera, de plus, un acte toujours présent, sans que jamais se puisse présenter un instant, dans quelque avenir que ce soit, où le réprouvé ait la possibilité physique de rétracter son choix. L'impossibilité physique rejoint ici l'impossibilité psychologique et morale : les volontés des damnés n'auront plus le « temps » de se ressaisir. Entrée dans son éternité, l'âme pécheresse, immuablement rivée au mal, y demeure attachée dans un acte d'un perpétuel présent.

Cette position des thomistes nous fait voir l'enfer sous un aspect qu'on aurait tort de négliger. Cet aspect, d'une part, répond à la nature même des choses et, d'autre part, fait mieux comprendre que la raison dernière de l'éternité des peines ne doit pas être cherchée du côté de Dieu, mais du côté de l'obstination de la volonté réprouvée et de l'impossibilité absolue où elle se trouve de se dégager du mal. N'est-ce pas là la réponse péremptoire à toutes les objections formulées au nom de la bonté, de la justice, de la miséricorde de Dieu?

« Dieu est trop bon pour me damner! » clame-t-on sous mille formes différentes. Eh! oui, Dieu est trop bon pour damner les hommes qu'il a créés pour le ciel et pour le salut desquels, dans un excès d'amour, il a envoyé son propre Fils sur la terre. Mais quel moyen de tirer de l'enfer ceux dont l'existence, dont la volonté sont immobilement fixées dans l'éternel présent du péché? « *La peine des damnés, dit saint Thomas, ne serait pas éternelle s'il y avait possibilité de tourner leur volonté vers le bien. Il serait inique de punir perpétuellement, là où il y aurait bonne volonté* » (C.G., IV, 93). Pesons toute la force du raisonnement : ce n'est pas seulement parce que leurs volontés sont immo-

biles dans le mal que les damnés seront éternellement punis, mais *c'est parce qu'elles ne peuvent plus être mobiles vers le bien.*

Impossibilité morale et psychologique et, de plus, impossibilité physique de recevoir une grâce de conversion : voilà le dernier mot de l'enfer éternel.

BIBLIOGRAPHIE. — On consultera avec fruit Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, De Angelis*, disp. XXIV, a. 2; — parmi les études précédemment citées, BERNARD, D.A., art. *Enfer*. — E. HUGUENY, *L'Enfer et la Miséricorde*, R.A., 1932, p. 513.

Travaux personnels : *L'Eternité de l'Enfer et la raison*, dans R.A., 1928, janvier et février; A.C., 1925, p. 65-74 (l'enfer tolérable); 369-374 (la sagesse et l'amour de Dieu dans le fait de l'enfer); cf. 1930, p. 104; 1926, p. 403-405 (l'enfer éternel et la justice); 1930, p. 805 (Damnation et néant); cf. 1948, p. 441; 1933, p. 761 (l'enfer et sa place dans le plan divin, du P. HUGUENY); 1934, p. 237, 369 (Rémission accordée à des damnés (?), selon le P. SERTILLANGES); 1936, p. 492 (Explication de la fixité dans le mal); 1938, p. 249 (Parabole du mauvais riche; sentiments d'affections impossibles aux damnés); cf. 1948, p. 492.

CHAPITRE VI

Le Purgatoire

La doctrine catholique sur le Purgatoire n'a été définie qu'assez tardivement. Jusqu'au XIII^e siècle, l'Eglise s'en était tenue à l'enseignement de son Magistère ordinaire. Mais la nécessité de fixer les points dogmatiques contestés par les Orientaux amena le pape Grégoire X à imposer à l'empereur Michel Paléologue une formule de foi, préparée d'ailleurs par son prédécesseur Clément IV, où le dogme du Purgatoire est nettement exprimé. Plus tard, lors du décret d'union des Eglises orientales et de l'Eglise romaine au concile de Florence (1438), le texte imposé au II^e concile de Lyon à l'empereur Michel fut repris sous une forme plus solennelle :

Quant aux fidèles vraiment repentants qui meurent dans la charité avant d'avoir satisfait par de dignes fruits de pénitence pour les fautes commises et pour leurs omissions, leurs âmes sont délivrées de toute souillure, après la mort, par des peines purificatrices; et, au soulagement de ces peines servent efficacement les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles suivant les pratiques de l'Eglise. (D.-B., 693.)

Au xvr^e siècle, les négations protestantes obligèrent le concile de Trente à intervenir à deux reprises en faveur du dogme du purgatoire. Une première fois (session VI, 13 janv. 1547), le concile porta cet anathème :

Si quelqu'un affirme que, pour tout pécheur repentant, après qu'il a reçu la grâce de la justification, la faute lui est si entièrement remise et la condamnation à la peine éternelle si complètement effacée qu'il ne lui reste plus aucune dette de peine temporelle à acquitter soit dans ce siècle, soit dans l'autre au purgatoire, avant que puisse s'ouvrir à lui l'entrée du ciel, qu'il soit anathème (can. 30; D.-B., 840).

Une seconde fois, dans la xxv^e et dernière session, le concile rappelle les deux points dogmatiques renfermés dans la croyance catholique : « Il y a un purgatoire, et les âmes qui y sont détenues sont secourues par les suffrages des fidèles et surtout par le saint sacrifice de la messe. » (D.-B., 983.) Il prescrit de plus aux évêques et aux prêtres de tenir cet enseignement et cette doctrine : il leur enjoint d'éviter les questions difficiles et subtiles, où la piété n'a rien à gagner; de passer sous silence les points incertains ou d'apparence mensongère; d'interdire sévèrement tout ce qui toucherait à la seule curiosité, à la superstition, à l'esprit de lucre.

C'est dans cet esprit qu'on exposera ici, successivement, les erreurs des adversaires du dogme du purgatoire, la doctrine officielle de l'Eglise, les explications qu'une saine théologie y doit apporter. On terminera cet exposé par la doctrine de la « communion des saints » appliquée aux âmes du purgatoire, principalement grâce aux suffrages des fidèles vivants en leur faveur.

§ I. ERREURS AU SUJET DU PURGATOIRE.

Le purgatoire est nié en fait par les Protestants. Les Grecs orthodoxes le nient en paroles et présentent à son sujet une doctrine assez complexe et mêlée d'erreurs.

1. **Les négations protestantes.** — Ce n'est que peu à peu que Luther découvrit ses vrais sentiments à l'égard du purgatoire. Tout d'abord, maintenant extérieurement l'affirmation d'un purgatoire, il s'applique à ridiculiser et à minimiser cette croyance. Pour lui, « le purgatoire ne peut se prouver par aucun texte de l'Église qui soit canonique » (prop. 37, condamnée par Léon X, *Bulle Exsurge Domine*, 15 juin 1520; D.-B., 777). C'est, dit-il, le pape qui a fait du purgatoire un article de foi. Si, en 1528, il autorise encore les prières pour les morts, il les réduit déjà à n'être que des pratiques extérieures sans but bien précis. Enfin, en 1530, il condamne avec une violence de langage inouïe, le principe même de la satisfaction pour le péché. C'était là, d'ailleurs, l'aboutissant logique de sa doctrine sur la justification : « Le Purgatoire, écrit-il, c'est de l'idolâtrie, un fantôme du diable. C'est tout ce qu'il y a de plus abject, une vermine, une ordure sortie tout droit de la messe, cette queue du dragon » (*Widerruf vom Fegfeuer*, éd. Weimar, t. xxx, 2^e part., p. 367 s.).

Calvin, lui, ne prit aucun ménagement. Dès le principe, il entendit abattre croyance et pratiques traditionnelles sur ce point. Pour lui, le purgatoire est « une fiction de Satan » (*Institution chrétienne*, l. III, c. 5, n. 6; C.R., XXXII, 168).

Si l'on demande aux protestants les raisons de leur négation, on en trouve deux principales : l'existence du purgatoire, disent-ils, est étrangère aux livres saints et Calvin s'applique à détruire la portée des principaux textes invoqués (*II Mach.*, XII, 39-46; *MATTH.*, XII, 32; *I Cor.*, III, 12-15); et, de plus, l'expiation du purgatoire est contraire à l'idée que nous devons avoir de la justification : le principe de la justification *par la foi seule* indique que c'est faire injure à la réparation offerte par le Christ que supposer encore nécessaire une satisfaction de notre part (Mélanchthon, *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, a. 6).

Si le protestantisme libéral admet de nos jours pour les âmes des défunts un état intermédiaire où elles achèvent de se purifier, de se développer, de se mûrir pour le jugement dernier, il n'accepte pas la purification par les peines et les souffrances expiatoires, telles

que les conçoit l'Eglise catholique. C'est l'âme elle-même, libre par nature, qui use de sa liberté dans le sens de la purification et du développement vers le bien.

2. La position des Orthodoxes. — Elle est beaucoup plus complexe et difficile à préciser. Dans le *D.T.C.*, art. *Purgatoire*, nous ne lui avons consacré pas moins de vingt colonnes (1244-1264), en terminant notre exposé au concile de Florence, et c'est par un long article de vingt-cinq colonnes que le P. Jugie a prolongé cet exposé de Florence à nos jours (1326-1352). Il ne peut donc ici être question que d'un résumé succinct et forcément superficiel.

a) Pour les Grecs, le purgatoire n'existe pas. Entendons ici que le mot « purgatoire » éveille, dans l'esprit des orthodoxes, l'idée d'un *lieu intermédiaire* entre le ciel et l'enfer, et celle d'un *feu purificateur* agissant sur les âmes. Ni ce lieu, ni ce feu n'existent. Leur existence, disent-ils, n'est démontrée ni par l'Écriture, ni par les Pères, ni par la raison théologique; bien au contraire, la raison éclairée par la foi démontre l'inanité d'une telle hypothèse. Le texte des Machabées (II *Mach.*, XII, 46) promulgue simplement l'utilité et l'efficacité des prières pour les défunts : or admettre cette utilité et cette efficacité n'implique pas la croyance au purgatoire des Latins. La rémission des péchés dans l'autre vie (MATTH., XII, 32) ne se fait pas nécessairement par une purification par le feu; bien plus, la parabole du mauvais riche est explicite : entre le sein d'Abraham et l'enfer, il n'y a pas de lieu intermédiaire, mais un abîme immense, infranchissable. Le seul texte utilisé en faveur du purgatoire et où il soit question du feu est tiré de la 1^{re} *Cor.*, III, 11-15 : le pécheur dont les péchés « légers » seraient symbolisés par le foin, la paille, le bois sera sauvé, mais en passant par le feu. Or le foin, la paille, le bois symbolisent ici en réalité les vices qui ne pourront subir l'épreuve du jugement. Le pécheur « sera sauvé », c'est-à-dire sera conservé, vivra, mais dans le feu, c'est-à-dire le feu éternel de l'enfer. Telle est l'interprétation donnée par saint Jean Chrysostome.

Les Pères ne proposent pas une doctrine plus expli-

cite. La plupart de leurs textes, dit-on, ne font qu'indiquer l'utilité et l'efficacité de la prière pour les défunts. Encore une fois, cela n'est pas le purgatoire de l'Eglise latine. Chez les Pères grecs, ceux qui ont parlé d'un feu purificateur ont enseigné par là la déplorable erreur d'Origène. Chez les Latins, ou bien c'est une opinion personnelle qui n'est l'écho d'aucun enseignement officiel comme chez saint Grégoire le Grand, ou bien c'est une formule employée pour indiquer la possibilité d'une rémission ultra-terrestre de certains péchés.

Il est, de plus, contradictoire d'affirmer, d'une part, que l'offense de Dieu est remise par la contrition et la détestation du mal et, d'autre part, qu'il reste encore, une fois le pardon reçu, une dette de pénalité à expier. Le baptême remet les péchés, et il enlève du même coup toute dette de pénalité. Pourquoi affirmer que la pénitence laisserait place à une expiation ultérieure?

Des arguments directs proposés contre la doctrine « latine », nous n'en retiendrons qu'un, formulé pour ainsi dire *ad hominem* contre la position de saint Thomas d'Aquin. L'immutabilité des volontés dans le bien ou dans le mal exclut, dans l'autre vie, l'hypothèse d'un châtement temporaire. Si la peine de l'enfer est éternelle, c'est, dit saint Thomas, en raison de l'immutabilité de la volonté des damnés dans le mal. Si donc, dans l'autre vie, quelqu'un subissait un châtement temporaire, c'est que sa volonté ne serait pas encore fixée ni dans le bien, ni dans le mal. Une telle psychologie de l'âme séparée étant fausse, il faut bien conclure que fausse est également la doctrine du purgatoire.

b) Il ne suffit pas de démolir le dogme catholique du purgatoire; il faut encore reconstruire l'édifice théologique de la vie future. Assez généralement, les Orientaux admettent pour les âmes des défunts la *dilation*, jusqu'au jugement dernier, de la récompense ou de la peine *complètes*. Après la mort, les âmes ont immédiatement une claire connaissance de leur état par rapport aux exigences de la vie divine. Mais les justes ne parviennent pas aussitôt à la condition de bonheur qui leur est réservée et qu'ils se sont préparés par les bonnes œuvres de cette vie; les méchants, de leur côté,

ne sont pas immédiatement jetés dans les tourments éternels qui doivent perpétuellement les crucifier. Récompenses et châtiments ne seront pleinement attribués qu'au jour du jugement dernier. D'ici là, les âmes sont dans un état d'attente propre à leur état de perfection ou de perversion morale. Les justes sont dans le ciel, ou encore dans le paradis terrestre; ils sont dans la joie et le bonheur et jouissent même de la vision de la gloire de Dieu. Les pécheurs sont déjà enfermés en enfer, et ils y souffrent d'une angoisse terrible et d'une inconsolable douleur; ils attendent la sentence inexorable du juge et se préparent aux tourments qui en seront la suite. Mais, à vrai dire, les justes ne sont pas encore en possession des biens « que l'homme n'a pas vus, que son oreille n'a pas entendus, que son cœur n'a pas compris » (II Cor., II, 9); les méchants ne sont pas encore dans les tourments éternels et le feu inextinguible. Les uns et les autres, dans l'attente du jugement qui fixera leur sort définitif, sont dans une situation d'*expectative*. Comment donc, en cette hypothèse, concevoir un état d'intermédiaire, une purification différente de celle d'ici-bas, une sorte d'achèvement de la punition des âmes médiocres, un feu temporaire? Tout cela semble impossible, puisque le châtiment des hommes les plus pervers et les plus criminels et même des démons est comme suspendu jusqu'à la fin du monde.

c) Ces affirmations générales subissent, chez les Grecs, bien des explications confuses, qui témoignent du grand embarras de l'Eglise orthodoxe en face des conséquences de sa négation du dogme du purgatoire. Tous les pécheurs, en effet, ne sont pas ennemis de Dieu au même titre et au même degré; leur réclusion dans l'enfer ne saurait donc, à l'égard de tous, avoir la même portée et la même signification. Marc d'Ephèse, au concile de Florence, reconnaît explicitement que certaines âmes quittent cette vie dans la foi et l'amour de Dieu, mais souillées encore de fautes légères ou de fautes plus graves, dont elles n'ont pas fait une pénitence suffisante. Leur place, tout au moins en ce qui concerne les plus coupables, est dans l'enfer, tant que leurs péchés n'obtiendront pas rémission de Dieu en

raison des prières et des sacrifices offerts pour elles. Bessarion est plus catégorique encore. Entre les âmes des élus et les âmes des damnés proprement dits, il existe une catégorie d'âmes, les « âmes moyennes » qui ne méritent ni le ciel ni l'enfer éternel. Ces âmes devront souffrir en attendant la rémission de leurs fautes. Cette pénitence ultra-terrestre porte sur les péchés légers dont on n'aura fait aucune pénitence et sur les péchés graves, dont la pénitence terrestre aura été insuffisante. Le rôle des souffrances ultra-terrestres, par rapport au péché qu'elles accompagnent, est un des points les plus obscurs de la théologie orthodoxe. Leur existence toutefois n'est niée par aucun auteur. Leur nature est décrite d'une façon prolixie par les théologiens de Ferrare. Proportionnées aux fautes, elles ne sauraient consister dans un tourment positif, distinct de l'âme : elles ne sont que le chagrin, le remords, la honte de la conscience, l'affliction, la réclusion et l'obscurité, la crainte et l'incertitude de l'avenir, incertitude portant non sur le fait, mais sur le jour de la délivrance, délai dans l'obtention de la vision divine. Que si l'on veut à tout prix parler de *feu*, il faut entendre cette expression en un sens tout métaphorique. Les Pères parlent, non du feu, mais des larmes, des gémissements, dont les défunts doivent être délivrés.

Cette délivrance est l'œuvre de Dieu, d'une part; de nos prières et de nos sacrifices, d'autre part. La croyance à l'efficacité des prières et du sacrifice de la messe, offerts à Dieu en vue du soulagement des défunts est un point capital de la doctrine orthodoxe et, sur ce point capital, Latins et Grecs sont en parfait accord. Malgré cet accord, les Orientaux persistent à professer que le purgatoire, comme *lieu* moyen entre le ciel et l'enfer, comme tourment dont le *feu* serait l'instrument, n'existe pas.

En résumé, pour les Grecs orthodoxes, les âmes, dès leur arrivée dans l'autre vie, sont justes et pécheresses, et, par conséquent, destinées au ciel ou à l'enfer. Mais, parmi les âmes pécheresses, deux catégories sont à distinguer, non en raison du lieu où elles se trouvent, mais en raison de leur état moral. Les âmes de ceux qui sont

morts dans le péché, sans désespérer de la miséricorde divine, forment la catégorie des âmes « moyennes » que Dieu, à cause des suffrages des vivants, tirera un jour de l'enfer pour les placer, avec les élus, dans le ciel. Ainsi se concilie la négation du purgatoire et l'affirmation de l'efficacité des prières pour les défunts.

§ II. LE DOGME CATHOLIQUE DU PURGATOIRE.

Sur la question précise du purgatoire, il serait facile de faire ressortir la concordance fondamentale de la croyance catholique et de la pensée orthodoxe. Les Orientaux refusent d'admettre un *lieu* intermédiaire entre le ciel et l'enfer; ils rejettent la doctrine d'un *feu réel* instrument de la purification des âmes. Mais leurs négations s'arrêtent là. Ils sont d'accord avec les Latins pour proclamer l'existence d'un *état moyen* en certaines âmes pécheresses, assez coupables pour n'être point introduites dans le ciel, mais suffisamment éloignées du désespoir et de l'inimitié de Dieu, pour mériter encore, après un certain temps d'épreuve et d'attente, le pardon définitif. Là où l'accord des Eglises s'affirme plus intime encore, c'est dans la croyance à l'efficacité des prières pour ces « âmes moyennes ». Or, admettre un état moyen et l'efficacité des suffrages des vivants, c'est là tout le dogme du purgatoire. Le pape Eugène IV, bien inspiré, résumait ainsi la pensée catholique : ...« Ces âmes moyennes sont dans un lieu de tourments; qu'elles soient tourmentées par le feu, les ténèbres ou la tempête, nous ne voulons pas en discuter » (LABBE, *Conciles*, IX, 491). Dans son décret dogmatique, le concile de Florence s'inspire de cette pensée et évite, on l'a vu plus haut, de définir quoi que ce soit touchant le lieu précis ou la nature de la peine purificatrice. On y affirme simplement deux choses : après cette vie, l'existence d'un état où les âmes achèvent de se purifier et, en vue de hâter cette purification, l'efficacité de nos suffrages? Il y a, sur ces deux points, concordance entre Orientaux et nous; aussi peut-on dire que leur négation du purgatoire est purement verbale.

Il reste à démontrer « l'existence d'un état où les âmes achèvent de se purifier après cette vie ». Contre Luther, l'Eglise affirme cette démonstration possible par l'Écriture. A l'autorité de l'Écriture, nous joindrons celle de la Tradition.

1. Démonstration de l'existence du purgatoire par l'Écriture.
— Plusieurs textes sont souvent apportés, d'où l'on pense tirer, tout au moins indirectement, une preuve en faveur de l'existence du purgatoire. Tels, les textes où il est question du jeûne et du deuil pour les morts (I *Rois*, xxxi, 13; II *Rois*, i, 12; *Tobie*, iv, 17); tel aussi le célèbre passage de saint Paul sur le baptême pour les morts (I *Cor.*, xv, 29). Arrêtons-nous aux trois textes discutés par les orthodoxes et par Calvin.

a) Le premier est tiré du second livre des Machabées, XII, 39-46. Après sa victoire sur Gorgias, Judas Machabée découvre que des soldats tombés sur le champ de bataille avaient dérobé et conservé des objets idolâtriques provenant du pillage de Jamnia. C'était là une faute grave devant la Loi mosaïque. Et cependant,

après avoir béni le juste Juge..., ils firent une prière pour demander que le péché commis fut complètement effacé. Le vaillant Judas exhorta l'armée à éviter le péché... Ayant fait une collecte d'environ deux mille drachmes, il l'envoya à Jérusalem, pour l'employer à un sacrifice expiatoire, agissant très bien et noblement, en pensant à la résurrection. En effet, s'il n'avait pas cru que ceux qui avaient été tués ressusciteraient, il eût été superflu et ridicule de prier pour les morts. Songeant à la grâce magnifique réservée à ceux qui meurent pieusement — sainte et salutaire pensée — il fit un sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent absous de leur péché.

De ce texte, il ressort que les morts peuvent, dans l'autre vie, recevoir la délivrance de leurs péchés. Il y a donc, entre le ciel et l'enfer, un état intermédiaire où les âmes ne sont pas encore totalement purifiées et doivent expier. Bien plus prier pour elles, afin qu'elles soient délivrées de leurs péchés, est une « sainte et salutaire pensée ».

b) Dans saint Matthieu, XII, 32, le Christ parle du péché qui ne sera remis ni en ce monde ni en l'autre. D'où il faut conclure, tout au moins indirectement, que

dans l'autre vie certains péchés peuvent être remis, ce qui laisse entendre, pour ces péchés rémissibles dans l'au-delà, une pénalité encourue et une expiation.

c) Le texte principal, sur lequel s'appuyaient les Latins à Florence pour prouver l'existence du feu au purgatoire, est emprunté à la 1^a Cor., III, 11. Parlant du jugement final et du « feu » qui manifestera le jour du Seigneur en éprouvant les œuvres et les doctrines de chacun des hommes, saint Paul montre l'édifice de la doctrine chrétienne commencé par lui à Corinthe et continué par ses successeurs. Parlant en termes symboliques, il indique que les « matériaux » employés par ceux-ci sont de valeurs différentes : or, argent, pierres précieuses d'une part; paille, bois, foin, d'autre part; c'est-à-dire les enseignements de valeur irréprochable ou d'infime mérite. Le feu éprouvera au jour du jugement l'œuvre de chacun, il laissera indemnes l'or, l'argent, les pierres précieuses; mais le bois, la paille, le foin seront consumés et les ouvriers peu consciencieux qui employaient ces éléments verront leur œuvre périr : *eux-mêmes seront sauvés, mais sauvés comme à travers le feu*. Il est difficile en ce texte de trouver une allusion directe au purgatoire. C'est le mot « feu » qui a fait illusion à tant de théologiens. Ce feu est *le feu du jugement* qui éprouvera tout homme au dernier jour. Epreuve suprême, par laquelle tous devront passer, et où ceux-là seuls souffriront quelque dommage tout en se sauvant, qui auront à offrir au souverain Juge des œuvres entachées d'imperfection. Mais l'idée d'une épreuve dans l'au-delà est toujours sous-jacente au texte inspiré.

Ces textes suffisent à contrebalancer l'audacieuse assertion de Luther; mais, en réalité, la véritable preuve scripturaire serait à chercher dans les affirmations néotestamentaires d'une expiation personnelle nécessaire en face du mystère de la Rédemption. L'expiation offerte par le Christ ne supprime pas au pécheur rentré en grâce l'obligation d'une satisfaction personnelle pour les fautes commises après le baptême et pardonnées par la pénitence. Or, il est incontestable que le Nouveau Testament est émaillé de ces appels à la pénitence; et ces appels sont adressés aux hommes *pour*

les préparer au jugement que doit prononcer le Messie. Les exhortations à la vigilance et à la pénitence, sous la plume et dans la bouche des écrivains inspirés, s'expliquent dans cette perspective parce que

la parousie, telle qu'elle nous est donnée par la révélation du Nouveau Testament, se présente à nous sous deux aspects bien différents qu'il faut avoir constamment sous les yeux... : premièrement, dans sa réalité future, au jugement général, et secondement, dans ses anticipations journalières en la mort de chaque homme en particulier. Ce que saint Jérôme a très bien exprimé en disant : « Le jour du Seigneur (ou de la parousie) : entendez par là soit le jour du jugement, soit le jour de la sortie du corps de chacun d'entre nous, car ce qui se fera au jour du jugement pour tous les hommes pris dans leur ensemble s'accomplit au jour de la mort pour chacun d'eux pris individuellement. » (*In Joël*, II, n. 1; P.L., XXV, 965) (BILLOT, *La Parousie*, Paris, 1920, p. 145.)

Ainsi, les chrétiens de l'âge apostolique croyaient toucher à la fin des temps; d'où la propension de la première génération à ne considérer comme temps propice à l'expiation pour le péché que le temps de la vie présente, ou, s'il faut rapporter une expiation à la vie future, le moment suprême du jugement. C'est ce qui fait que le « feu du jugement », dont saint Paul parle dans la I^{re} aux Corinthiens, est en réalité, en raison de l'expiation projetée dans la perspective du jugement final, une affirmation implicite de l'expiation dans l'au-delà, avant ce jugement final.

2. La Tradition catholique. — Ce texte de saint Paul nous permet de rattacher, sans solution de continuité, la Tradition à l'Écriture. La forme première de la croyance catholique au purgatoire a été, nous en sommes convaincu, la croyance au feu du jugement. On trouve cette croyance exprimée principalement par saint Maxime, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Justin et Origène, chez les écrivains grecs; par saint Ambroise, saint Hilaire, saint Paulin de Nole et probablement saint Jérôme, chez les Latins. Or le feu du jugement prend, chez les auteurs qui en parlent, tous les caractères d'un feu purificateur. Même en admettant que ce feu soit l'instrument du jugement, la

croyance en son existence et en son action témoignerait encore indirectement en faveur du dogme du purgatoire, tout comme elle en témoignait dans la première génération chrétienne à l'âge apostolique.

Et la raison qu'on peut apporter est précisément la même qu'à l'âge apostolique. Les Pères qui ont soutenu l'existence du feu du jugement ont été, eux aussi, victimes de la même erreur de perspective. On sait (et les Orientaux acceptent encore aujourd'hui cette idée) que la croyance quasi unanime des cinq premiers siècles reculait jusqu'après le jugement dernier l'entrée des justes au paradis et celle des méchants dans l'enfer. S'il en est ainsi, la doctrine d'un feu purificateur, antérieur à l'admission des âmes au paradis, devait, elle aussi, refléter l'éloignement de perspective générale; dans la mentalité des anciens, l'action de ce feu ne pouvait se concevoir qu'au moment même du jugement. Ainsi donc, la doctrine primitive du feu du jugement, si conforme à l'affirmation de saint Paul, serait la première forme de la croyance au purgatoire. Sur ce point, on voudra bien consulter notre étude sur *le Feu du Jugement* (D.T.C., v, 2239-2246).

Quant aux *peines purificatrices* d'outre-tombe, elles sont expressément mentionnées par Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin. Mais déjà le même Tertullien parle des offrandes faites pour les défunts au jour anniversaire de leur mort : pratique ancienne, solidement enracinée par l'usage et conservée par la foi. D'ailleurs, la prière, les oblations pour les morts, l'offrande du sacrifice de la messe, usages traditionnels, aussi anciens que l'Eglise elle-même, sont mentionnés par l'unanimité des Pères. Si l'accord n'existe pas entre eux sur la nature des peines subies au purgatoire, tous, unanimement, par leur témoignage relatif aux suffrages pour les défunts, attestent la croyance de l'Eglise en une expiation future dans l'autre vie, expiation que la prière des vivants peut abrèger.

Nous ne pouvons songer à multiplier les témoignages sur ce point. Entendons seulement la grande voix de saint Jean Chrysostome exhortant son peuple à prier pour les pécheurs qui ont quitté cette vie :

Il faut, dit-il, autant qu'on le peut, leur porter secours, non par des larmes, mais par des prières, des supplications, des aumônes, des oraisons. Car ce n'est pas en vain que ces pratiques ont été instituées, et ce n'est pas en vain que, dans nos saints mystères, nous faisons mémoire de ceux qui ne sont plus. (*In Iam ad Cor.*, hom. 42, n.4; P.G., LXI, 361.)

Nous citons de préférence saint Chrysostome : ne l'a-t-on pas, à propos de textes analogues à celui qu'on vient de lire, accusé d'avoir enseigné l'efficacité de nos prières pour les *damnés*? Comme si les pécheurs, même morts sans donner de signes extérieurs de pénitence, devaient être considérés comme nécessairement damnés! L'on saura se mettre en garde contre des interprétations tendancieuses, quelle que soit l'autorité du critique qui les propage.

Toute la Tradition sur le purgatoire se trouve résumée dans les diverses liturgies, dans le *Memento* des morts : *Souvenez-vous aussi, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes. A eux et à tous ceux qui reposent dans le Christ, que le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix soit concédé par votre indulgence. Nous vous en supplions par le Christ Notre-Seigneur.*

§ III. QUELQUES POINTS DE L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE.

Fidèle à l'esprit du décret du concile de Trente, le théologien catholique doit s'abstenir des spéculations de pure curiosité et n'envisager, en dehors du dogme proprement dit, que les vérités théologiques capables de stimuler la piété et la dévotion des fidèles.

Les points qui nous paraissent les plus intéressants dans la théologie du purgatoire concernent les peines et les joies qu'éprouvent les saintes âmes encore dans l'attente de la vision bienheureuse.

1. **Les peines du purgatoire.** — Rien n'est certain, avons-nous dit, quant à leur *nature*. Sur leur *intensité*, on ne possède que des indications vagues et générales. Et quant à leur *durée*, la théologie en est réduite à des conjectures. Et cependant ces trois aspects des peines purificatrices comportent quelques points utiles et intéressants.

a) Faut-il concevoir la peine du purgatoire à la façon

de la double peine de l'enfer, dam et feu? Beaucoup de théologiens établissent cette analogie et la prédication populaire représente souvent le purgatoire comme un enfer d'où l'espérance et la certitude du salut ne seraient pas exclues. Saint John Fisher, combattant le protestantisme naissant, estimait que le point de départ des erreurs de Luther sur le purgatoire est précisément la fausse conception d'un purgatoire qui serait une sorte d'enfer, moins l'éternité. L'analogie du purgatoire avec l'enfer est, en effet, très lointaine. D'une part, le seul fait de l'espérance et de la certitude du salut enlève à la privation temporaire, de la vue de Dieu le caractère d'une véritable damnation. D'autre part, s'il est certain que les saintes âmes du purgatoire souffrent quelque tourment positif, nous ne pouvons affirmer rien de précis sur la nature même de ce tourment. L'Eglise n'a vu dans la doctrine du feu réel du purgatoire qu'une opinion, respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne point accepter sans blesser la foi.

Sans s'attarder à cette question accessoire, on fera mieux de considérer combien le châtement du purgatoire diffère, dans sa nature même, du châtement de l'enfer. Celui-ci est purement pénal; celui-là est essentiellement expiatoire et purificateur. Ce serait une erreur de se figurer la souffrance temporaire de l'autre vie comme une simple peine, sous le coup de laquelle les âmes demeurent purement passives, attendant l'instant de leur entrée au ciel. La peine existe, sans doute, mais c'est une peine d'expiation salutaire qui provoque, chez les âmes non encore complètement purifiées des sentiments d'humilité, des élans de désir, des actes d'amour par lesquels elles deviennent de moins en moins indignes de Dieu. Dans son *Sermon sur la nécessité des souffrances* (3^e point), Bossuet, avec cette netteté d'expression qui caractérise sa belle et profonde théologie, établit ainsi la comparaison de l'enfer et du purgatoire :

Le caractère propre de l'enfer, ce n'est pas seulement la peine, mais *la peine sans la pénitence*; car je remarque deux sortes de feux dans les Ecritures divines. Il y a un feu qui purge et un feu qui consume et qui dévore : *unusquisque*

opus probabit ignis (I Cor., III, 13)... *Cum igne devorante* (Is., XXXIII, 14). Ce dernier est appelé dans l'Évangile : « Un feu qui ne s'éteint pas », *ignis non extinguitur* (MARC, IX, 47), pour le distinguer de ce feu qui s'allume pour nous épurer et qui ne manque jamais de s'éteindre quand il a fait cet office. La peine accompagnée de la pénitence, c'est un feu qui nous purifie. La peine sans la pénitence, c'est un feu qui nous dévore et qui nous consume, et tel est proprement le feu de l'enfer. (Ed. LEBARQ, t. IV, p. 72.)

Mgr d'Hulst, dans ses *Lettres de direction* (CVII) précise, à la suite de sainte Catherine de Gênes, que la souffrance purificatrice du purgatoire est faite d'humilité, de désir, de charité. Les flammes du purgatoire, c'est, avant tout, « le feu de l'amour jaloux. L'amour jaloux se venge comme il convient à l'amour; sa vengeance détruit, non l'objet aimé, qui a été infidèle, mais son infidélité même, et ainsi, en le punissant, elle le purifie et le fait digne de l'amour ».

b) « A celui qui sera sauvé par le feu, écrit saint Augustin, la peine du feu sera plus considérable que tout ce que l'homme peut souffrir en cette vie. » (*In ps. XXXVII, P.L., XXXVI, 397.*) Dans le *Suppl.* de la *S.T.*, (appendice, q.2, a. 1), saint Thomas reprend cette même doctrine :

La moindre peine du purgatoire l'emporte sur la plus grande peine de cette vie. Car plus on désire une chose et plus son absence cause de peine. Et comme le sentiment qui porte au regret du bien suprême est, après cette vie, très ardent dans ces saintes âmes..., il s'ensuit qu'elles souffrent beaucoup de ce retard. De même... parce que toute la sensibilité du corps vient de l'âme, si quelque chose de douloureux atteint l'âme elle-même, il en résulte nécessairement une affliction plus vive...

Saint Bonaventure essaie de tempérer ce qui peut paraître trop rigoureux dans l'affirmation de saint Augustin et de saint Thomas. Après avoir posé en principe qu'il faut admettre « selon les assertions indiscutables du Maître des Sentences et des saints Docteurs, même si nous n'en apercevons pas la raison, que la peine du purgatoire est plus grave que toute peine temporelle supportée par l'âme dans le temps de son union avec le corps », le Docteur séraphique concède néanmoins qu'il ne faut pas faire la compa-

raison sans tenir compte de la gravité respective des péchés pour lesquels elles sont infligées; il s'agit donc des peines dues au même péché et, par conséquent, se comparant entre elles dans le même genre. *Pour le même péché*, la plus petite peine du purgatoire sera supérieure à la plus grave punition terrestre correspondante. Et cette opinion paraît à beaucoup plus admissible, parce que plus équitable, que l'opinion de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. La rigueur plus grande des peines du purgatoire, relativement aux peines terrestres correspondantes, se justifie par le mérite moindre des souffrances d'outre-tombe. La vie future est le temps du jugement, de la récompense ou de la punition; la vie présente est le temps de la miséricorde et du pardon. La peine supportée librement et volontairement dans cette vie (*satisfaction*) a bien plus d'efficacité expiatoire que la peine subie dans le purgatoire par nécessité (*satispassion*).

Considération extrêmement opportune et féconde et qui doit inciter les chrétiens à faire pénitence dès ici-bas pour ne pas se trouver en face d'un compte trop lourd dans l'autre vie!

c) Avec la fin du monde finira le purgatoire. Quelle en sera la durée pour chacune des âmes qui y devront passer? Les élus devront-ils y séjourner, du moins pour la plupart d'entre eux, avant d'entrer dans la vision béatifique?

Questions pour ainsi dire insolubles!

Toutefois, il semble que ce n'est pas chimère d'admettre non seulement la possibilité, mais le fait même de l'entrée immédiate d'une âme sainte dans le paradis sans passer par le purgatoire. A quoi, en effet, répondraient les définitions expresses faites relativement à cette entrée directe et immédiate dans le ciel par le II^e concile œcuménique de Lyon dans la profession de foi de l'empereur Michel, par le pape Benoît XII dans sa constitution. *Benedictus Deus*, par le concile de Florence dans le décret d'union? Dans ces documents vénérables, on parle de « ceux qui meurent sans avoir encouru, après le baptême, aucune souillure du péché » ou bien qui, après avoir encouru cette souillure, « s'en sont purifiés même dans le temps où leurs âmes étaient

encore unies à leurs corps ». Et, de ces fidèles serviteurs de Dieu, on affirme qu'ils entrent immédiatement (*mox*), aussitôt, dans le ciel et y sont mis en possession de la béatitude. Franchement, il y a dans ces textes plus que l'affirmation d'une possibilité; on y énonce un fait qui se produit certainement. Dans un beau livre, dont on ne saurait trop recommander la lecture, le P. Martin Jugie, rappelant la doctrine du purgatoire, nous enseigne pratiquement « les moyens de l'éviter » et d'avoir ainsi « le ciel tout de suite après la mort ».

Toutefois, — et précisément parce qu'on ne suit pas les conseils de cet excellent théologien, — le fait doit se produire assez rapidement. Nos fautes peuvent être et sont fréquemment pardonnées sans que soit remise la dette de la peine dans son intégralité, dans la justification aussi bien sacramentelle qu'extra-sacramentelle. C'est la doctrine qui ressort nettement du décret dogmatique du concile de Trente (sess. XIV, c. 8; *D.-B.*, 904) : « La sainte assemblée déclare fausse et en opposition avec les enseignements du Verbe de Dieu la doctrine de ceux qui prétendent qu'une faute n'est jamais remise sans que soit remise, en même temps, la peine qui y est attachée ». Sans doute, la rémission totale du péché, culpé et peine, est fort possible; mais, en ce monde, étant donné l'imperfection de notre nature et sa faiblesse, nous ne saurons jamais si nos actes d'amour de Dieu auront été assez parfaits pour nous obtenir la rémission de toutes les peines dues aux péchés. Il est à craindre que, malgré nos efforts, quelque reste d'affection au péché, quelque négligence dans la réparation due à Dieu ne nous suive encore dans l'autre vie et ne nous rende tributaires de la divine justice. Les plus grands saints, comme sainte Thérèse, craignaient d'aller au purgatoire et le saint curé d'Ars, prêchant sur ce sujet, déclarait : « Ah! mes amis, qu'il en faut peu pour aller dans les feux du purgatoire! » Conscients de leur indignité personnelle en face de la sainteté divine et convaincus de la nécessité où ils étaient d'expier leurs moindres fautes, les saints pensaient au purgatoire. Imitons-les, nous qui n'avons pas leur sainteté!

Se demander combien de « temps » les âmes demeu-

rent au purgatoire est une question parfaitement oiseuse. Tout d'abord, comment évaluer une durée qui n'est plus le temps? Quelques théologiens ont avancé sur ce sujet des opinions bien risquées. L'Eglise permet, sans aucune limite, d'offrir le saint sacrifice de la messe pour le repos de l'âme de ceux qui nous ont quittés. Elle ne fait d'exception que pour les saints canonisés. Imitons sa sagesse et persuadons-nous que ce serait présomption et folie d'accepter un purgatoire abrégé, si nous n'avons rien fait sur terre pour l'obtenir.

Ce que nous savons, c'est que la durée du purgatoire sera diminuée en raison des suffrages offerts par les vivants pour les défunts. Et nous pouvons bien supposer aussi que l'intensité des peines ira en décroissance progressive, à mesure que l'intervention des vivants pour les morts se fera sentir auprès de Dieu. Sainte Catherine de Gênes ne parle-t-elle pas du contentement des âmes du purgatoire, « contentement qui grandit chaque jour, à mesure que Dieu pénètre dans les âmes; et il y pénètre à mesure que les obstacles qui s'y opposaient s'évanouissent » (*Traité du purgatoire*, c. 6).

2. Les joies du purgatoire. — On vient de lire le mot « contentement ». C'est qu'au purgatoire, à côté d'une indicible peine, se rencontre, dans les saintes âmes, une indicible joie.

Joie de la *certitude du salut*. Les âmes « dorment dans le sommeil de la paix », dit la liturgie de la messe. L'attente qu'elles devront subir n'est mélangée d'aucune incertitude, d'aucune crainte. Léon X a condamné, de Luther, l'assertion suivante : « Les âmes du purgatoire ne sont pas toutes certaines de leur salut » (prop. 38; *D.-B.*, 778).

Joie de l'*impeccabilité*. Désormais les saintes âmes adhèrent, avec la fixité propre à la psychologie de l'au-delà à leur fin dernière, Dieu. Dieu est le seul objet de leurs désirs, de leurs aspirations. Elles y sont tellement attachées, que ce qui pourrait les en détacher, leur devient un objet d'horreur; que tout ce qui doit les conduire à le connaître et à l'aimer plus parfaite-

ment leur devient un besoin et une nécessité. Aussi, sachant que leurs souffrances les purifient pour leur obtenir l'accès près de Dieu, elles recherchent ces souffrances et s'y complaisent amoureusement. De Luther encore, Léon X a condamné la proposition suivante : « Les âmes, au purgatoire, pèchent sans interruption, parce qu'elles cherchent le repos et ont horreur de leurs souffrances » (prop. 39, *D.-B.*, 779).

La source des joies du purgatoire est l'amour divin qui dévore les saintes âmes. Dès leur entrée au purgatoire, elles sont embrasées d'un amour tel que, selon l'opinion de saint Thomas, tout péché véniel leur est instantanément effacé.

Je ne crois pas, écrit encore sainte Catherine de Gênes (*loc. cit.*) qu'on puisse trouver un contentement égal à celui des âmes du purgatoire, à moins que ce ne soit le contentement des bienheureux dans le ciel... L'amour (de Dieu) donne à l'âme un contentement qui ne peut s'exprimer. Toutefois, il n'enlève pas un iota à la souffrance; loin de là, car c'est le retard qu'éprouve l'amour avant d'entrer en possession de l'objet aimé qui cause cette souffrance et la souffrance est proportionnée à la perfection de l'amour de Dieu dont Dieu a rendu l'âme capable. C'est pourquoi l'âme éprouve dans le purgatoire la plus grande joie et la plus grande douleur, sans qu'aucun de ces deux sentiments affaiblisse l'autre.

Est-il nécessaire de relever ici le sophisme de Marc d'Ephèse et Bessarion contre le purgatoire? sophisme formulé au nom de l'immobilité des volontés dans l'au-delà? Nous avons déjà dit que l'éviternité n'est pas l'immobilité absolue : immobilité substantielle, accompagnée de mutations accidentelles. L'immobilité substantielle de l'âme dans l'amour divin est déjà acquise au purgatoire. Mais ce n'est pas encore l'immobilité éternelle de l'âme fixée dans la vision intuitive de Dieu. Ce n'en est que le principe et, pour ainsi dire, le prodrome. Un instant se produira dans l'existence ultraterrestre de l'âme, instant où à l'acte immobile de l'intelligence et de la volonté unies à Dieu par la foi, se substituera, en le perfectionnant, l'acte éternellement immobile de l'intelligence et de la volonté unies à Dieu par la vision faciale. A l'éviternité succédera l'éternité participée.

§ IV. SAINTS DU CIEL, FIDÈLES DE LA TERRE.
ET AMES DU PURGATOIRE : SUFFRAGES ET RELATIONS.

Le corps mystique, dont Jésus-Christ est le Chef et le principe de vie, implique un lien très réel, dans le Christ et par Marie, entre tous les membres vivants qui en font partie, les saints du ciel, les saints du purgatoire et les fidèles de la terre. C'est au dogme de la communion des saints que les théologiens rattachent, avec toute la tradition, l'efficacité des suffrages pour les morts.

L'action mutuelle des membres du corps mystique répond à la déclaration de saint Paul : « *Ce qui manque aux tribulations du Christ, je l'achève dans ma chair, en faveur de son corps qui est l'Église* (Col., I, 24). Non que la passion du Christ présente quelque insuffisance; mais il s'agit ici de la participation que le corps mystique lui-même doit avoir à l'œuvre rédemptrice du Sauveur. Or les théologiens sont unanimes à enseigner que cette participation revêt une triple forme : prière, mérite, satisfaction. C'est sous cette triple forme, ou l'une de ces trois formes tout au moins, que s'affirment les relations du ciel, de la terre au purgatoire.

1. **Les saints du ciel et les âmes du purgatoire.** — L'intervention des saints du ciel en faveur des âmes du purgatoire ne saurait être mise en doute. La deuxième collecte de la messe quotidienne *pro defunctis* le dit expressément : « O Dieu, ... nous supplions votre miséricorde, afin que, *par l'intercession de la bienheureuse Marie toujours Vierge et de tous vos saints*, vous accordiez à tous nos frères... sortis de ce monde, de parvenir à la possession de la béatitude éternelle ». Le sort des âmes du purgatoire ne peut laisser indifférents les saints du ciel; ceux d'entre eux qui sont passés par cette purification pénible sont instruits par l'expérience du soulagement utile à donner aux âmes souffrantes. Mais les saints sont dans l'impossibilité de mériter et d'offrir à Dieu des satisfactions présentes; mais ils offrent à Dieu les satisfactions passées de Jésus-Christ

et leurs propres satisfactions acquises pendant leur vie terrestre; ils demandent à Dieu d'inspirer aux vivants la pratique de satisfactions en faveur des âmes du purgatoire et peut-être, au cas où certains suffrages offerts pour des âmes déterminées ne pourraient leur être appliqués (soit parce qu'elles sont déjà au ciel ou qu'elles sont damnées), la Vierge et les saints désignent-ils à Dieu, par leur intercession, les âmes auxquelles pourraient être transmis le bénéfice des suffrages inutilisables.

2. **Les suffrages des fidèles de la terre.** — a) *La prière.* — Réduite à sa seule valeur impétratoire, il est peu probable que la prière des vivants puisse obtenir de Dieu la rémission des peines endurées par les âmes au purgatoire. En effet, personne ne peut obtenir pour soi-même, indépendamment de toute satisfaction, et par le mérite unique de ses propres prières, la rémission de la peine encourue pour ses infidélités. Ce qu'on ne peut faire pour soi-même on peut moins encore le faire en faveur d'autres. Cependant nos prières peuvent *indirectement* obtenir cette rémission en demandant à Dieu, comme le font les saints du ciel, d'appliquer aux âmes souffrantes les satisfactions de Jésus-Christ, de la Sainte Vierge et des saints et surtout d'inspirer aux fidèles de l'Eglise militante la pieuse pensée et la charitable résolution d'offrir des satisfactions pour les âmes en faveur desquelles sont faites ces prières. — b) *Le mérite.* — Par lui-même, le mérite offert pour autrui étant un simple mérite *de convenance*, les mérites des vivants offerts à Dieu pour les morts auront une efficacité de convenance. Eu égard à ces mérites, il est convenable que Dieu, sans accorder aux âmes du purgatoire directement la rémission de leurs peines (quoiqu'il le puisse, s'il le veut) provoque chez les fidèles de la terre l'inspiration et la volonté d'offrir des satisfactions pour les morts. D'ailleurs, il n'est aucune œuvre méritoire qui ne soit, sous quelque aspect, également satisfaisante. — c) *La satisfaction.* — C'est donc principalement par la satisfaction que les fidèles vivants pourront secourir les âmes souffrantes. La satisfaction est une *compensation* véritable pour la peine

temporelle due au péché, pardonné; cette compensation, on peut l'offrir pour soi-même, on peut l'offrir pour autrui. Un homme, dit le théologien Billuart, par amour pour autrui, peut acquitter les dettes de son prochain envers les hommes; à plus forte raison, un chrétien pourra le faire à l'égard des jugements divins (*De paenitentia*, diss. IX, a. 5). La satisfaction peut revêtir des formes multiples, qu'il suffit ici d'énoncer : actes de piété, jeûnes, aumônes, épreuves chrétiennement supportées, mortifications volontaires, y compris les indulgences appliquées aux défunts. Par-dessus tout, le sacrifice de la messe, dont la valeur propitiatoire et satisfactoire est, en soi, infinie. Le concile de Trente, sur ce dernier point, a fixé la doctrine catholique d'une manière authentique :

Conformément à la tradition des Apôtres, elle (l'oblation non sanglante de la messe) est offerte non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et autres nécessités des fidèles vivants, mais encore *pour ceux qui sont morts dans le Christ et ne sont pas encore entièrement purifiés*.

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement (un sacrifice) de louange et d'actions de grâces ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, et non pas un sacrifice propitiatoire; ou bien qu'il ne profite qu'au seul prêtre communiant et qu'il ne doit pas être offert pour les vivants *et pour les morts*, pour les péchés, les peines, les satisfactions et toutes les autres nécessités, qu'il soit anathème. (Sess. XXII, ch. 2 et can. 3; D.-B., 940, 950.)

Ces moyens toutefois, d'après la doctrine communément admise n'ont, à l'égard des âmes du purgatoire, d'autre efficacité que celle que Dieu veut bien, eu égard aux dispositions passées de ces âmes, leur reconnaître. C'est donc toujours *par manière de suffrages* que nous pouvons les offrir à Dieu.

Parce que les défunts ne sont plus soumis à la juridiction du pape, représentant visible de Jésus-Christ sur cette terre, ils ne sauraient être l'objet d'une sentence de sa part. Le rôle de l'Eglise consiste donc uniquement à présenter à Dieu les satisfactions destinées à payer leur dette; et ce principe vaut pour tout ordre de satisfaction, y compris la sainte messe, avec son fruit de propitiation et de satisfaction. Les fidèles vivants gagnent des indulgences, accomplissent des œuvres satisfactrices, offrent ou font offrir le sacrifice eucharistique et en transfèrent la valeur expiatoire aux âmes

souffrantes. Lorsque ce transfert est opéré par l'autorité de l'Eglise, cette affectation officielle donne aux pieux suffrages des fidèles une valeur plus particulière, un crédit plus pressant auprès de Dieu... (D.T.C., art. *Suffrage*, XIV, 2738.)

Faut-il ajouter que, selon une opinion très acceptable et que Mgr Chollet a mis en relief dans *Nos morts* (Paris, 1908), nos suffrages en faveur des défunts peuvent avoir un effet rétroactif, Dieu connaît d'avance nos interventions et il peut en tenir compte pour accorder à des mourants des grâces de conversion que nous lui demanderons postérieurement. La passion du Christ a eu l'effet rétroactif d'offrir le moyen du salut aux hommes qui ont vécu avant notre ère chrétienne. Pourquoi n'en serait-il pas de même de nos prières, d'avance connues par le Père des miséricordes?

La communion des saints nous fait un devoir, à nous fidèles encore vivants sur la terre, de secourir les âmes du purgatoire. Ces membres souffrants du corps mystique nous sont unis tout au moins par les liens de la charité chrétienne; un certain nombre d'entre eux le sont peut-être par les liens de l'amitié ou même du sang; enfin, certains d'entre eux expient peut-être des fautes que nous leur avons fait commettre. C'est donc un devoir de *charité*, souvent de *reconnaissance*, parfois de *justice* de venir au secours des âmes du purgatoire.

3. Les âmes du purgatoire et les fidèles de la terre. —

a) S'il est difficile de concevoir que les âmes du purgatoire puissent encore prier pour elles-mêmes (il ne convient pas, en effet, que les âmes souffrantes qui acceptent pleinement l'œuvre de justice qui s'accomplit en elles, interviennent pour adoucir ou abrégier cette œuvre), on peut envisager qu'elles peuvent *prier pour nous*. Saint Thomas, qui semble d'abord répondre négativement, reconnaît cependant que

les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée. Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle. (S.T., I^a, q. 89, a. 8, ad 1.)

L'argument invoqué en la matière est toujours le

dogme de la communion des saints. Il y a comme un flux et un reflux dans les communications des Eglises triomphante, souffrante, militante. Et en quoi ces communications des défunts aux vivants peuvent-elles consister sinon précisément dans les prières que ces saintes âmes peuvent offrir à Dieu pour nous? Et cette raison, remarque à bon droit Billot (*De novissimis*, p. 127) est universelle, et le lien de la charité qui unit l'Eglise souffrante à l'Eglise militante tombe sous cette loi.

Cependant la prière que nous pouvons adresser aux âmes du purgatoire en vue de leur intercession doit rester quelque chose de *très accessoire*. La vraie dévotion envers les âmes du purgatoire est de prier *pour* elles. Leur état est trop pitoyable pour que nous songions d'abord à nous-mêmes ou que nous y songions sur un pied d'égalité. C'est le cas de redire avec saint Thomas : *Non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis* (*loc. cit.*, a. 11, ad. 3).

b) S'il faut n'attacher qu'une importance très secondaire à l'intercession des âmes du purgatoire; il faut n'en attacher pratiquement aucune aux récits d'apparitions par lesquelles ces âmes se mettraient en communication avec les vivants? Aucune communication *naturelle* n'est possible entre les défunts et nous; de telles apparitions ne seraient possibles que par un miracle (*S.T.*, I^a, q. 89, a. 8, ad. 2). Quoi qu'il en soit, voici des règles très sages qu'il convient de ne pas perdre de vue.

l'Eglise les tient : 1° pour *possibles*, puisqu'elle ne les écarte pas a priori quand il y a lieu d'en soumettre à son jugement; 2° pour *réelles*, en certains cas, puisqu'elle a autorisé, approuvé même plusieurs, soit par des sentences permissives ou laudatives, soit par la canonisation de saints personnages auxquels elles avaient été faites, soit par l'approbation ou l'établissement de fêtes liturgiques basées sur elles; 3° pour relativement *rare*s, puisqu'elles les examine toujours, sinon avec une méfiance positive, du moins avec une extrême circonspection; 4° pour *nécessairement subordonnées* à la révélation publique, et même pour justifiables de la théologie, qui est toujours appelée à les juger à la lumière de la foi catholique; 5° pour *étrangères* au dépôt de la révélation générale et universellement obligatoire, puisqu'elle ne considère jamais comme hérétiques ceux qui

refusent de les admettre, encore qu'ils puissent quelquefois être, en cela, imprudents et téméraires. (J. DIDOT, *D.A.*, art. *Révélation*, IV, 1008.)

On voit par là quelle circonspection s'impose quand il s'agit d'accueillir les révélations privées touchant le purgatoire. Sainte Brigitte, sainte Mechtilde ont fourni quelques assertions intéressantes; mais les révélations privées qu'on peut accueillir avec le plus de faveur sont à coup sûr celles de sainte Catherine de Gênes. Au cours du procès de canonisation de cette sainte, la doctrine de ce traité a été pleinement approuvée par le P. Martin d'Esparza. Or les « révélations » de sainte Catherine sont bien éloignées des matérialisations que certains prédicateurs apportent sur le purgatoire; elles ne tentent pas de pénétrer les secrets de l'au-delà. En dehors de ce petit traité qui a reçu une sorte de laisser-passer officiel de la part de l'Église, on ne connaît guère de révélations privées sur le purgatoire qui puisse être de quelque utilité à la théologie.

Il faut donc accueillir avec beaucoup de réserves les précisions apportées, dans des révélations privées (ou prétendues telles) à la durée, à la gravité des peines du purgatoire. L'Église n'ayant sur ces deux points aucun enseignement ferme, il convient de demeurer prudent avec l'Église.

BIBLIOGRAPHIE. — LE QUIEN, *Damascenica*, dissert. V, dans *P.G.*, XCIV. — Perpétuité de la Foi de l'Église catholique (éd. Migne, t. III, col. 657-1160). — Valentin LOCH, *Das dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Rastibonne, 1842. — BELLARMIN, *Controversiae, De purgatorio*. — Mgr CHOLLET, *La Psychologie du Purgatoire*, Paris, 1924. — P. BERNARD, *D.A.*, art. *Purgatoire*. — J. RIVIÈRE, *D.P.C.R.*, art. *Purgatoire*. — D'ALÈS, *La Question du Purgatoire au Concile de Florence en 1428*, dans *Gregorianum*, 1922. — M. JUGIE, *D.A.*, art. *Église grecque*; *D.T.C.*, art. *Purgatoire dans l'Église gréco-russe après le Concile de Florence*, XIII, 1326 s.; *Purgatoire chez les Nestoriens et les Monophysites*, 1352 s.; cf. *T.D.C.O.*, t. IV, p. 36-78; *La Peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes*, dans *Echos d'Orient*, 1906; *Le Purgatoire et les moyens de l'éviter ou le Ciel tout de suite après la mort*, Paris, 1941.

Travaux personnels : *D.T.C.*, art. *Feu du jugement; Feu du Purgatoire; Purgatoire*. — *La Question du Purgatoire chez les Grecs*, R.A. (1^{re} série), t. XXXII. — *D.T.C.*, art. *Suffrage*, XIV, 2736 s.

Dans *A.C.* : 1951, p. 107 (le dogme); — 1923, p. 222; 1933, p. 438; 1935, p. 314; 1938, pp. 102, 245 (les peines); — 1926, p. 355; 1939, p. 515 (le démon y concourt-il?); — 1939, p. 514 (doctrine de S. Léonard de Port-Maurice sur le Purgatoire); — 1926, p. 407 (mitigation des peines); — 1923, p. 428; 1938, p. 245 (gravité comparative); — 1929, p. 526; 1937, pp. 278, 453; 1938, p. 102 (durée); — 1937, p. 456; cf. 1922, p. 665 (immobilité, même dans le degré de charité); — 1932, p. 552 (localisation); — 1926, p. 353 (messe appliquée aux âmes); — 1924, p. 207 (effet rétroactif des prières); — 1923, p. 704; 1924, pp. 9, 78, 765; 1928, p. 9; 1933, p. 438; 1935, p. 385; 1947, p. 234 (dévotion aux âmes du Purgatoire; peuvent-elles connaître nos besoins et prier pour nous?); — 1930, p. 420; 1938, p. 102 (révélations privées et apparitions); 1932, p. 141; 1948, p. 440 (prières des saints pour les âmes du Purgatoire); — 1938, p. 245; 1952, p. 408 (prédication sur le Purgatoire).

CHAPITRE VII

Le Paradis

La vision de Dieu, face à face, éternellement! Voilà le paradis, la béatitude, la gloire. C'est là l'ineffable mystère que pendant cette vie mortelle l'œil de l'homme ne peut voir, son oreille entendre, son cœur comprendre. Mais la certitude de ce bonheur réservé aux élus nous est donnée par l'Écriture et garantie par l'enseignement authentique de l'Église. Notre faible raison, aidée des lumières de la foi, peut se former quelque idée lointaine de la béatitude céleste d'où résulte pour l'âme une double gloire : gloire essentielle qui ne peut jamais s'accroître; gloire accidentelle, qui peut toujours recevoir quelque accroissement jusqu'au moment où la gloire sera consommée; gloire proportionnée aux mérites de chacun, et dont le rayonnement sur tous les bienheureux donnera au corps mystique du Christ dans le ciel cette harmonieuse variété dont parle le psalmiste (XLIV, 10) : *Sponsa Regis, ... circumdata varietate.*

§ I. QUELLE IDÉE SE FAIRE DE LA BÉATITUDE CÉLESTE?

1. **La Sainte Écriture.** — En maints endroits *la vie éternelle* est représentée comme la récompense, la béati-

tude vers laquelle il faut tendre. Cette béatitude est la gloire même qui rend Dieu infiniment heureux, manifestée dans les élus élevés à la vision de la clarté que le Père communique au Fils. Telle est la doctrine de saint Jean, XVII, 22, 24; de saint Pierre, I *Petr.*, V, 4; de saint Paul, *Rom.*, V, 2; VIII, 18; II *Cor.*, IV, 17; *Col.*, III, 4.

a) *Doctrine de saint Paul.* — Cette doctrine générale reçoit de saint Paul une explication remarquable relativement au moyen par lequel sera réalisée la possession de Dieu, la participation à la divine gloire, essence de notre future béatitude :

La charité ne succombera jamais. Qu'il s'agisse, au contraire, de prophéties, elles seront abolies; qu'il s'agisse des langues, elles cesseront; qu'il s'agisse de la science, elle sera abolie. Car c'est partiellement que nous connaissons et partiellement que nous prophétisons. Mais quand sera arrivé ce qui est parfait, ce qui est partiel sera aboli... Présentement, nous regardons dans un miroir, confusément; mais alors [ce sera] *face à face*. Maintenant, je connais partiellement; alors je connaîtrai de la même manière que je suis connu... (*I, Cor.*, XIII, 8-12.)

Le sens de ces versets est clair. Saint Paul exalte la charité par-dessus toute autre communication de l'Esprit-Saint, et surtout il en marque la pérennité. Les dons ou charismes temporaires ne dureront que ce qui est nécessaire pour l'utilité ou l'édification du corps mystique du Christ. Ici-bas, c'est la foi, non la claire vue qui nous guide. A cette foi se rattachent, comme un complément, la *science*, par laquelle l'homme devient apte à la prédication de l'Évangile, parce qu'il saisit les mystères de la foi et peut les exposer efficacement aux autres, et la *prophétie* par laquelle l'homme, éclairé de l'Esprit-Saint, acquiert une intelligence plus élevée des mystères de la foi et révèle les choses cachées aux autres hommes, et principalement aux fidèles, pour leur édification, leur exhortation et leur consolation. Toute cette connaissance est encore imparfaite; elle doit disparaître et faire place à la connaissance parfaite lorsque l'état parfait sera atteint. La différence entre la connaissance imparfaite et la connaissance parfaite, l'Apôtre nous la fait saisir par des

comparaisons. L'état présent, imparfait, est l'état de l'enfance; la vie future est l'état d'âge mûr; la connaissance « dans le miroir », « confuse » indique, dans la vie présente, la connaissance médiante et obscure des choses divines. A cette connaissance médiante et obscure, Paul oppose la connaissance par laquelle, dans l'autre vie, nous verrons Dieu « face à face ». Cet hébraïsme, précisé par le verbe voir, regarder, signifie l'intuition immédiate d'une personne. L'opposition qu'on a signalée entre la connaissance d'ici-bas et celle de la vie future renforce encore cette signification. Dans saint Paul, l'expression « voir Dieu face à face » signifie nettement la vision intuitive de l'essence divine, en raison non seulement de l'opposition avec la connaissance imparfaite d'ici-bas, mais encore à cause des précisions que saint Paul donne sur la nature de cette vision, qu'on ne peut exprimer en langage humain (II Cor., XII, 2, 4); par laquelle l'homme connaîtra comme il est connu lui-même (I Cor., XIII, 12); et qui dépasse tout ce que l'œil peut voir, l'oreille entendre et le cœur désirer (II Cor., II, 9).

La même doctrine est reprise dans II Cor., v, 6-8 :

Ayons bon courage et sachant qu'en demeurant dans ce corps nous demeurons loin du Seigneur, — car nous marchons dans la foi et non par la vision, — nous avons (dis-je) bon courage et nous préférons de beaucoup déloger de ce corps pour élire domicile près du Seigneur.

Ici, la pensée de saint Paul se réfère immédiatement au Christ (le Seigneur) dont, enfermés en nos corps mortels, nous ne pouvons ici-bas voir la gloire, ce privilège étant réservé à ceux qui, dans l'autre vie, habitent près du Seigneur. Toutefois cette vision de la gloire du Christ nous amène à conclure, pour ceux qui en jouiront, à la vision intuitive de Dieu : car ceux qui jouiront de la vue de la gloire du Christ, jouiront de la vue des biens dont le Christ jouit lui-même, y compris la vision immédiate de Dieu.

b) *Doctrine de saint Jean.* — L'enseignement de saint Jean sur la vision béatifique se trouve condensé dans la première Epître, III, 1-2. L'apôtre rappelle d'abord « de quel amour le Père nous a gratifiés pour

que nous soyons appelés enfants de Dieu, et nous le sommes ». Cette filiation divine, affirmée à plusieurs reprises par l'Écriture, ne se conçoit que dans la société de Jésus, c'est-à-dire par une participation de sa filiation et de son droit à l'héritage du Père. En quoi consistera cet héritage auquel donne droit la filiation divine adoptive? « *Bien-aimés*, continue saint Jean, *dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et encore, il n'a pas été manifesté ce que nous serons. Nous savons que lorsque s'en fera la manifestation, nous Lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est* ». C'est donc dans la vision de Dieu, tel qu'il est, que se manifesterà notre filiation divine et la participation de la nature divine dont la grâce est dès ici-bas le principe. Sans doute, il s'agit de la vision de *Jésus-Christ*; mais précisément, la preuve que nous cherchons en ce texte en faveur de l'existence de la vision intuitive de *Dieu* s'en trouve renforcée; l'opposition que saint Jean exprime touchant l'état de la vie présente et celui de la vie future par rapport à la connaissance que nous avons de l'Homme-Dieu marque bien que la supériorité de l'autre vie se manifesterà dans un état glorieux, analogue à celui du Christ glorieux : nous serons semblables à Lui. Et cette similitude nous permettra d'atteindre Jésus dans le plus intime de sa réalité divine. N'est-ce pas précisément dans l'Évangile de saint Jean (XVII, 3) que Jésus a déclaré lui-même que la vie éternelle consiste dans la connaissance du vrai Dieu et de celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ? Et encore, ne promet-il pas, à ceux qui l'aiment, qu'ils seront aimés du Père et de lui-même et que lui-même se manifesterà à eux? (XIV, 24) : car *qui voit le Fils, voit aussi le Père* (XIV, 6-9).

2. Le Magistère de l'Église. — L'Église a précisé et promulgué cette doctrine. Dans la constitution *Benedictus Deus*, acte du magistère infallible (1336), Benoît XII a résumé l'enseignement scripturaire et traditionnel concernant le bonheur des élus :

Ils voient ou verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale, sans aucune créature dont la vue s'in-

terpose, mais immédiatement, grâce à la divine essence, qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. En outre, par le fait même de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts jouissent de la divine essence et, par le fait même de cette vision et de cette jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternels. (D.B., 530.)

Le concile de Florence, dans le décret d'union, rappelle cette doctrine en modifiant la formule de Benoît XII : « Les élus verront clairement Dieu lui-même, *dans son unité et sa trinité*, tel qu'il est » (D.-B., 693).

3. La théologie s'empare de ces données et explique comment la vision intuitive confère à l'âme le bonheur suprême.

Naturellement, l'âme humaine est incapable de s'élever jusqu'à la vision de Dieu. Mais Dieu peut l'y élever, en infusant à son intelligence le don de *la lumière de gloire*. La lumière de gloire confère à l'intelligence créée un surcroît de force et de vertu et réalise son union avec la lumière increée, Dieu. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des explications fournies par les théologiens pour expliquer la possibilité d'une telle élévation et le rôle qu'y jouent, d'une part, l'essence divine et, d'autre part, la lumière de gloire. Il suffira de retenir l'enseignement commun de l'Eglise. Par la vision intuitive, l'âme est unie à Dieu dans l'ordre de la connaissance aussi intimement qu'il est possible. Et puisque se connaître soi-même et, par voie de conséquence, s'aimer est l'acte propre de la vie divine, l'âme humaine, sans cependant être absorbée en Dieu et gardant son individualité, connaît et aime Dieu dans un acte qui est une réelle participation de la vie divine elle-même. Or Dieu est infiniment heureux en se connaissant et en s'aimant, puisque la connaissance et l'amour sont en lui la plénitude de l'être dans la réalisation de l'ineffable Trinité. Quel sera donc le bonheur participé, apanage de l'âme béatifiée, déifiée!

Voir Dieu comme il est, c'est saisir Dieu en lui; posséder la pleine idée de Dieu, c'est posséder Dieu lui-même. Et alors il y a entre Dieu et nous l'union très haute, très

étroite et très intime qu'il y a entre une idée certaine, lumineuse et l'esprit qui l'a conçue. Mais cette union ne se produit pas entre l'esprit qui est la partie la plus intime de l'âme, sans que l'âme soit toute pénétrée de la divinité. L'âme n'est point pénétrée dans ces noces de lumière, sans être imprégnée et débordée de perfection, sans être ravie dans l'amour, sans être enivrée dans la joie, sans devenir semblable à Dieu même, gardant sa nature comme le fer rouge garde la sienne, mais rayonnant de splendeur, d'amour, de béatitude divine, comme le fer revêt les propriétés du feu qui l'a embrasé. De sorte qu'avant tout, la béatitude, c'est connaître, c'est voir, c'est vivre par l'extase de la science et de la lumière : *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* (JANVIER, *Carême*, 1903, p. 122.)

§ II. LA GLOIRE ESSENTIELLE DES ÉLUS.

La vision intuitive est dite la gloire des élus, parce que la gloire de Dieu, connu dans cette vision et aimé pour sa propre excellence, rejaillit sur les élus, manifestant leur dignité, leur sainteté, leurs mérites. Elle est dite gloire *essentielle*, pour la distinguer de la gloire *accidentelle* que les saints possèdent en dehors de la vision bienheureuse.

1. **Rôle primordial de la vision de l'essence divine dans la gloire essentielle des élus.** — L'objet principal de la vision intuitive est Dieu lui-même. C'est donc dans la vue de Dieu que résidera, primordialement et avant tout, la gloire des bienheureux au ciel. Plus les élus connaîtront Dieu et l'aimeront, et plus la gloire divine rejaillira sur eux, augmentant leur bonheur. Or, d'une part, il est certain qu'atteignant par la vision intuitive l'essence divine *telle qu'elle est en elle-même*, les élus ne peuvent pas ne pas en connaître et les attributs et les relations subsistantes, qui s'identifient, dans la réalité, avec cette essence. Les élus ne contempleront pas Dieu à demi et par fragments; ils le verront tout entier, dans toutes ses perfections essentielles et dans son adorable trinité. C'est à dessein que le concile de Florence a défini que Dieu serait vu, *dans son unité et sa trinité*, tel qu'il est.

Mais, d'autre part, Dieu est infiniment connaissable et seule l'intelligence peut se connaître d'une manière

compréhensive. Une créature, si parfaite soit-elle, l'âme du Christ elle-même, ne saurait voir Dieu d'une façon aussi claire et aussi intense que Dieu se voit lui-même. Les théologiens résolvent communément cette apparente antinomie en disant que Dieu est vu par les élus *tout entier, mais non totalement*. Dieu est vu tout entier, si on considère la connaissance qu'en ont les bienheureux *se terminant à Dieu*, tel qu'il est en lui-même, être infiniment simple et qu'on ne peut voir sans le voir tout entier. Mais il n'est pas vu entièrement, si on considère *le principe* d'où émane l'acte de vision intuitive. Ce principe, l'intelligence créée, et élevée par la lumière de gloire, si parfait qu'on le suppose, est cependant infiniment distant de la perfection de l'essence divine dans l'ordre de l'intelligibilité. Il y a disproportion entre l'objet, infiniment intelligible, et le sujet, d'une intelligence nécessairement finie : « Dieu est dit incompréhensible, dit saint Thomas, non parce qu'il y a quelque chose en lui qui n'est point vue, mais parce qu'il n'est pas aussi parfaitement vue qu'il est visible » (S.T., I^a, q.12, a. 7, ad 2). Connaître Dieu tout entier, mais non totalement, c'est donc affirmer que tout en connaissant Dieu comme l'être infini (ceci est l'aspect de l'*objet* de la vision béatifique), notre mode de connaissance reste fini (ceci est l'aspect du *sujet* connaissant). C'est ainsi, remarque encore saint Thomas, apportant un exemple bien capable de faire entendre cette doctrine délicate, que quelqu'un peut savoir qu'une proposition est démontrable et ne pas savoir lui-même la démontrer. Il connaît dans sa totalité le mode d'être de cette proposition, mais son mode de connaître n'est pas adéquat au mode d'être de la proposition. De même, les élus connaîtront l'Infini; ils connaîtront qu'il est infini, sans pourtant le connaître d'une manière infinie. Ils verront l'infini, un peu comme sur terre un objet vu à distance ou vu avec des moyens trop faibles, sans être vu aussi parfaitement que s'il était à meilleure portée ou si le regard était plus perçant.

2. **Rôle subsidiaire de la vision des créatures en Dieu.** — A la connaissance que les élus auront de Dieu, il faut joindre, à titre secondaire, mais appartenant encore à

leur gloire essentielle, la connaissance qu'ils auront des créatures *en Dieu*. L'essence divine en effet, peut être le moyen dans lequel Dieu fait connaître aux élus certaines vérités concernant les créatures. L'essence divine n'est-elle pas pour Dieu lui-même le moyen dans lequel les créatures sont connues? Dieu, cause transcendante de toutes choses, à cause même de sa transcendance, contient en lui la représentation de toutes choses distinctes de lui, même de l'ordre des simples possibles, selon leurs derniers éléments génériques, différentiels, spécifiques et individuels. Aussi peut-on dire que, dans le ciel, l'ordre de notre connaissance sera très heureusement renversé. Ici, nous voyons les perfections infinies de Dieu par l'intelligence que nous en donnent ses œuvres visibles, remontant des créatures au Créateur. Mais,

sortis de la terre d'exil et citoyens des cieux, nous n'aurons plus besoin de cette échelle... La créature céleste a devant elle, à sa portée, ce par quoi elle contemple les choses divines. Elle voit le Verbe et, dans le Verbe, ce qui a été fait par le Verbe. Plus d'obligation pour elle de mendier auprès des œuvres la connaissance de l'ouvrier. Bien plus, même pour connaître ces œuvres, elle ne descend pas jusqu'à elles; car elle les voit sous un jour incomparablement plus lumineux qu'en elles-mêmes. (S. BERNARD, *De consideratione*, l. V, ch. 1, p. 1; *P.L.*, CLXXXII, 7.)

Aussi est-il indubitable que les élus contempleront, dans l'essence divine, les choses existantes qui peuvent les intéresser, tout ce qu'ils pourront légitimement désirer connaître. C'est là l'enseignement d'un ancien concile de Paris (1528), déclarant qu'« aux bienheureux est ouvert uniformément le divin miroir, dans lequel resplendit tout ce qui les intéresse » (can. 13; Mansi, *Concil.*, xxxii, 1174).

En tant qu'appelés à la vie de la grâce, les élus devront connaître les mystères de la foi, qu'ils ont cru en cette vie. La vision ne peut être inférieure à la foi. Ainsi tout ce qui concerne l'Eglise comme société surnaturelle, l'économie et l'efficacité des sacrements, la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie, les voies admirables de la Providence par rapport à leur propre salut ou au salut des êtres qui leur sont chers, tout cela

sera connu d'eux dans la vision de Dieu. En tant qu'ils font partie du monde créé, les élus connaîtront des merveilles de ce monde ce qui leur sera utile pour accroître leur amour et leur reconnaissance envers le Créateur. Il est difficile de dire jusqu'où s'étendra cette connaissance : jusqu'à satiété du désir naturel, pouvons-nous répondre avec saint Thomas (S.T., I^a, q. 12, a. 8, ad 4). En tant qu'individus particuliers, les élus connaîtront, soit dans la vision intuitive, soit par des révélations particulières, tout ce qui peut les intéresser dans leur propre personne ou dans leurs affections ou dans leurs œuvres. Beau thème de consolation pour ceux qui pleurent des personnes chères :

Mourant dans la paix du Seigneur, écrit le P. Terrien, elles nous quittent pour un temps; mais grâce à l'éternelle extase où les jette la vue toujours présente de leur Dieu, nous ne sommes pas absents de leur pensée, puisque suivant la mesure que le demandent et notre propre intérêt et le plein rassasiement de leurs désirs, elles nous voient dans le miroir infiniment clair de la lumière divine. (*La Grâce et la Gloire*, l. IX, ch. iv, p. 178.)

C'est aussi en vertu de la règle que rien de ce qui les intéresse personnellement n'échappera aux élus, que saint Thomas assure que les saints du ciel ont en Dieu l'intuition immédiate des prières que nous faisons monter vers eux, comme aussi des honneurs que nous rendons à leurs glorieux mérites. En vertu du même principe, les théologiens accordent aux bienheureux une connaissance spéciale relative aux œuvres auxquelles ils se sont intéressés sur terre.

3. **Les inégalités dans la gloire essentielle.** — a) *Le Dogme.* — *Les bienheureux*, déclare le concile de Florence, *selon la diversité de leurs mérites, verront Dieu plus parfaitement les uns que les autres.* (D.-B., 693). — Est-il une vérité plus clairement affirmée dans l'Évangile? Jésus-Christ n'a-t-il pas dit : « *Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures?* » (Jean, xiv, 2). Cette inégalité est enseignée chaque fois qu'il est question de « rendre à chacun selon ses œuvres (Matth., xvi, 27; I, Cor., iii, 8; II, Cor., ix, 6). La gloire du ciel est, en effet, un véritable salaire (Matth., v, 12; x, 42;

XIX, 17; XX, 8; II, *Tim.*, IV, 8; II, Jean, 8; *Apoc.*, XXII, 12). De multiples paraboles impliquent cet enseignement.

Toutefois certains hérétiques, et notamment les Protestants, s'appuient sur la parabole des ouvriers venus travailler aux différentes heures de la journée dans la vigne du père de famille pour affirmer l'égalité de la récompense pour tous les élus (Matth., xx, 1-16). On n'a pas à faire ici l'exégèse de cette parabole : il suffit d'expliquer le sens allégorique du denier, salaire de tous les ouvriers sans exception. Le denier, que tous les ouvriers, même ceux qui sont venus à la dernière heure, reçoivent indistinctement, représente la béatitude objective, égale pour tous, et non la béatitude subjective, formelle et relative, dans laquelle seule les inégalités peuvent se produire. D'ailleurs, dans une parabole, il n'est pas nécessaire que chacune des phrases trouve son application particulière; il suffit qu'un enseignement général soit donné. Or, dans la parabole des ouvriers, il n'entre pas dans la pensée de Jésus d'enseigner la répartition des récompenses proportionnellement aux mérites de chacun, mais de rappeler que la récompense céleste ne se mesure pas à l'ancienneté de la vocation, ni à la durée du travail, mais à la fidélité à cette vocation et à la ferveur avec laquelle on remplit son devoir. Les murmures des ouvriers, la réponse du père de famille, expliquant l'égalité du salaire par son seul bon plaisir, ne s'opposent pas à cette interprétation générale du denier et n'ont été introduits que pour amener la leçon finale : « beaucoup d'appelés, peu d'élus », les Juifs ayant été appelés dès la première heure, mais, par suite de leur résistance à la vocation chrétienne, n'ayant que peu d'élus.

b) *L'explication théologique.* — Si les degrés différents de gloire récompensent des mérites plus ou moins élevés, il va sans dire que la gloire répond à l'intensité de la charité qui anime l'âme bienheureuse et que la lumière de gloire, principe immédiat de la vision, répond aux exigences de cette charité :

Si la béatitude est inégale pour les enfants du Père céleste, la vision qu'ils ont de ses beautés infinies doit avoir des degrés. D'où peut venir cette différence, puisque la même

essence s'assimile leurs esprits comme forme intelligible, puisque la même vérité souverainement une s'offre comme objet à leur intuition? Assurément, ce n'est pas l'intelligence elle-même. La Reine du ciel, considérée dans ses facultés naturelles, quelques perfections que lui reconnaisse notre amour, n'est pas comparable aux esprits angéliques. Et pourtant, qui oserait dire ou penser qu'un ange, fût-il le plus sublime des séraphins, plonge au sein de Dieu un regard aussi ferme, aussi pénétrant, aussi large que cette glorieuse Mère du Sauveur? Le génie n'est ni le titre à la récompense éternelle, ni la mesure à laquelle cette récompense est proportionnée.

Les visions chez les bienheureux sont inégales, parce que tous ne participent pas de la même manière à l'infinie perfection de l'intelligence divine; en d'autres termes, parce que la lumière de gloire, ce principe prochain de l'intuition de Dieu, ne leur est pas infusé au même degré. Or, ajoute saint Thomas d'Aquin (*S.T.*, I^a, q. 12, a. 6; *C.G.*, III, 58), la mesure de cette lumière ne sera pas la plus ou moins grande vertu de la nature, mais la charité; car « là où il y a plus de charité, il y a plus de désir, et c'est de la véhémence du désir que vient l'aptitude à recevoir le bien poursuivi ». (*TERRIEN, op. cit.*, l. IX, ch. IV, t. II, p. 173.)

c) *A quoi serviront les efforts naturels de l'intelligence?* — Est-ce à dire que l'étude des sciences sacrées ne soit pas sans effet sur la vision dont nous jouirons plus tard en Dieu? Sans doute, tous les élus en général connaîtront par la vision les mystères de la foi. Mais il est évident que ceux dont le regard, dans cette vie, s'est plus particulièrement fixé dans l'étude de ces mystères, seront récompensés par une vue plus parfaite de la vérité qu'ils ont étudiée et aimée. Comme l'expliquent les théologiens, l'essence divine est un « miroir volontaire », parce que, selon le bon plaisir de Dieu, elle représente à l'esprit créé qui la contemple les vérités que Dieu veut qu'elle représente plus particulièrement. Et ces diversités dans la connaissance des élus, Dieu les produit selon les exigences de la lumière de gloire propre à chacun d'eux, c'est-à-dire, ainsi qu'on l'a expliqué, à leur charité tout d'abord, mais aussi aux situations diverses dans lesquelles les élus ont manifesté leur charité et acquis des mérites pour le ciel. Les théologiens seront récompensés en théologiens : ce qui ne signifie pas que leur récompense sera supérieure à celle des autres qui les auront égalés en sainteté : diversité dans la vision n'implique pas

nécessairement inégalité. Nous revenons ici à la doctrine formulée plus haut : les saints auront en Dieu la satisfaction de tous leurs désirs.

§ III. GLOIRE ACCIDENTELLE DES ÉLUS.

Il semble que, pour distinguer la gloire essentielle des élus de leur gloire accidentelle, on doive considérer le *moyen* de connaissance, plutôt que l'*objet* connu. Suarez, s'attachant à ce point de vue qui n'est pas celui de tous les théologiens qui l'ont précédé, a fort exactement défini la gloire accidentelle des élus : *toute perfection qui se rencontre en dehors de l'objet premier et essentiel de la béatitude, qui est Dieu clairement connu dans la vision bienheureuse (De ultimo fine hominis, disp. XI, sect. I, n. 9).*

1. Gloire accidentelle particulière à certains élus. — C'est l'*auréole* qui sera le partage des vierges, des martyrs, des docteurs. Sans que la foi, de près ou de loin, soit ici en jeu, il est bien permis de voir, dans cette gloire particulière appelée l'auréole, une récompense spéciale accordée, en dehors de la vision intuitive, aux saints qui auront mérité, par une pratique héroïque des vertus, une récompense particulière. Toutes les victoires héroïques se ramènent à trois espèces différentes, comme tous les combats que l'homme est appelé à livrer en cette vie. Il doit lutter contre lui-même, c'est-à-dire contre sa chair; contre le monde et contre le démon. Or, le chrétien est complètement vainqueur de sa chair par la pratique d'une perpétuelle virginité; il est complètement vainqueur du monde, lorsqu'il donne à Dieu, en témoignage de sa foi, sa propre vie, la mort étant le plus grand mal que le monde puisse infliger; il est complètement vainqueur du démon, lorsque, par ses écrits et sa prédication, il force Satan, le prince des ténèbres, à fuir devant la pleine lumière de la vérité. Que cette classification soit quelque peu conventionnelle, il faut en convenir; mais l'idée d'une auréole spéciale réservée aux vierges, aux martyrs et docteurs est tellement acceptée dans l'Eglise, qu'il était impossible de la passer sous silence.

Avec plus de vérité peut-être on peut affirmer que le caractère sacramentel, restant imprimé dans l'âme élue, sera pour elle une cause de gloire accidentelle, puisqu'il témoignera, d'une façon indélébile, de sa fidélité.

2. La gloire accidentelle commune à tous les élus. — Bien que l'on soit réduit ici à n'avoir pour guide que des opinions théologiques, il semble bien que la gloire accidentelle apporte dans le ciel perfection et jouissance, tant à l'âme dans son *intelligence* et sa *volonté* qu'au *corps* glorieusement ressuscité; et l'aimable *société des élus* couronne cette perfection et cette jouissance.

a) *La gloire accidentelle et les biens de l'intelligence.* — Nous avons déjà laissé entendre que, pour satisfaire les légitimes curiosités des élus, à défaut de la vision intuitive, interviendraient une connaissance infuse ou des révélations particulières. En effet, la vision intuitive ne procurant pas l'omniscience et n'existant, d'ailleurs, quant à son intensité et à son extension, qu'en proportion de la grâce et des mérites de chaque élu, il faut supposer que, le cas échéant, Dieu suppléerait à l'insuffisance des connaissances propres à la gloire essentielle par une révélation nouvelle, appartenant par là même à la gloire accidentelle. Tel est l'avis de Suarez. Il semble même qu'un certain nombre de choses ou d'événements ou d'actions ne doivent être connus des saints que par une science distincte de la vision intuitive et se rapportant, par conséquent, à la gloire accidentelle. La vision intuitive, en effet, comporte une connaissance *toujours actuelle* de son objet, tant primaire que secondaire, et cette connaissance, parce que toujours en acte, est immuable et éternelle. Or, il est peu vraisemblable que des actes comme les prières, les vœux, les fêtes, les honneurs rendus et autres semblables concernant les élus, soient connus d'eux par la vision intuitive au même titre que l'essence divine elle-même. En comparaison de la gloire essentielle, ce sont événements de peu d'importance, surtout s'ils sont déjà passés. D'ailleurs, il n'est point dans l'ordre d'avoir constamment l'attention fixée sur les honneurs et les hommages reçus. Et il faut ranger

aussi, au nombre des objets d'une science distincte de la vision intuitive, les soucis de la prospérité des œuvres fondées, les préoccupations matérielles, etc.

En dehors de cette science nouvellement acquise par révélation spéciale, il faut admettre que l'âme séparée garde les idées élaborées ici-bas : le souvenir des événements, des personnes, des affections, des luttes de la terre suivra les âmes dans la gloire et sera pour elles un sujet de gloire complémentaire, si tout cela a été une occasion de mérite sur terre.

Enfin, ne semble-t-il pas nécessaire que les intelligences qui n'ont pas reçu ici-bas la perfection qu'elles auraient naturellement comportée l'obtiennent de Dieu dès le premier instant de la béatitude? Sans cette correction nécessaire, il manquerait, semble-t-il, un élément important du bonheur des petits enfants morts avant l'âge de raison et les adultes qui leur doivent être assimilés.

b) La gloire accidentelle dans les biens de la volonté.
— Les perfections de l'intelligence entraînent celles de la volonté dans la béatitude accidentelle comme dans la béatitude essentielle. Il suffira donc, d'une manière générale, de dire que la connaissance, dans l'une et l'autre gloire, se complète par l'amour et la jouissance. Saint Augustin résume bien cette doctrine en quelques mots : *Omnes beati habent quod volunt (De Trinitate, l. XIII, c. 6; P.L., XLII, 1020).*

Nulle contrariété dans la volonté, dans la possession et la jouissance des objets qu'elle peut désirer; nulle tristesse possible. Avant la résurrection, l'âme n'éprouve aucune peine de n'être pas réunie à son corps. Ayant tout ce qu'elle peut désirer, elle est satisfaite, quoiqu'elle ne possède pas encore la gloire de toutes les façons dont il lui serait possible de la posséder; elle attend donc qu'un nouvel état lui permette de faire participer son corps à sa béatitude; mais elle ne souffre pas de cette attente, ayant tout ce qu'elle peut désirer dans son état présent. Et puis, parler ici d'attente, c'est mal s'exprimer. La gloire de l'âme est éternelle, tout en acte. Le temps n'existe plus et c'est notre imagination qui nous trompe quand nous nous figurons l'âme *attendant* la résurrection.

L'âme ne souffrira pas d'être moins glorifiée que d'autres âmes plus parfaites; elle ne regrettera pas l'absence éternelle des êtres chers, damnés à cause de leurs péchés. La vision intuitive, faisant connaître aux élus la souveraine vérité et le souverain bien, toute connaissance, même reçue en dehors de la vision, par révélation particulière ou par science infuse, sera nécessairement accueillie conformément aux exigences de la souveraine vérité et du bien suprême. C'est sous l'angle de la justice, de la miséricorde, de la bonté et des autres perfections divines que les élus apprendront, sauront, jugeront, apprécieront toutes choses. Il n'y aura donc pas à craindre de jalousie ou de tristesse, parce qu'il y aura beaucoup de demeures dans la maison du Père; aucune peine, aucun regret, parce qu'il y aura des manquants à l'appel de Dieu, ou parce que ces manquants souffriront ou expieront :

Rien ne viendra troubler cette douce et pacifique intimité; ni le regret des éternels absents, ni la compassion de notre amour dont ils se sont rendus indignes en outrageant, par un volontaire renoncement, le Dieu qui a fait de nos pensées et de nos sentiments les pieux esclaves de ses sages desseins et de ses justes volontés. (MONSABRÉ, 110^e Conférence.)

c) *La gloire accidentelle dans la société des élus.* — Par contre, quelle joie pour les élus de se retrouver et de se reconnaître dans le ciel, non seulement dans la vision intuitive, mais encore dans les communications directes qu'ils pourront avoir entre eux! Nier qu'ils puissent communiquer directement entre eux serait leur enlever un exercice légitime de leurs facultés, ce qui est contre le concept même de la gloire, puisqu'elle doit être le comble de tous les biens et le rassasiement de tous les désirs. Les élus s'aimeront au ciel

par l'effet de la vertu de charité infuse qui demeurera en nous à un degré de suprême perfection, de l'amour le plus tendre et le plus ardent, qui sera encore nourri et constamment accru par la connaissance toujours plus parfaite que nous aurons de leurs perfections naturelles et surnaturelles, bien supérieures à tout ce que nous pouvons rencontrer ici-bas de plus ravissant parmi nos semblables et sans aucun mélange d'imperfection positive déplaisante. (DE SMET, *Notre Vie surnaturelle*, Bruxelles, 1910, t. II, p. 303.)

d) *La gloire accidentelle dans le corps ressuscité.*
 — La gloire de l'âme rejaillira sur le corps après la résurrection : de cette gloire du corps ressuscité, on dira quelques mots dans le chapitre suivant de la Résurrection de la chair. Notons simplement ici que la réunion de l'âme au corps reconstituera les facultés organiques qui, dans l'âme séparée, ne subsistent qu'à l'état virtuel. La gloire accidentelle trouvera-t-elle un nouvel aliment dans l'exercice de ces facultés sensibles? Le P. De Smet a résumé brièvement la doctrine de saint Thomas et de Lessius sur ce point. Il montre que, si les jouissances propres aux trois sens plus matériels de la nature animale : goût, odorat, toucher, devraient être spiritualisées pour concourir à la gloire accidentelle des élus, la chose est plus facilement explicable pour la vue et l'ouïe. La musique qui ravira les oreilles des saints, après la résurrection, sera, non seulement mentale, mais vocale. La principale gloire des yeux sera de contempler le corps glorieux de Jésus-Christ.

§ IV. GLOIRE CONSOMMÉE ET ACCROISSEMENT DE GLOIRE.

La gloire ou béatitude consommée trouvera son épanouissement dans la nature humaine totalement reconstituée. Elle n'existera donc qu'après la résurrection.

Quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, surtout dans les cinq premiers siècles de l'Eglise, jugeant que le corps doit être réuni à l'âme pour que celle-ci puisse jouir de la gloire, avaient reculé la vision béatifique elle-même jusqu'après la résurrection. Cette erreur, partagée jusqu'au XIII^e siècle par certains théologiens et qui avait même trouvé un défenseur dans le pape Jean XXII, comme docteur privé, fut condamnée solennellement par le successeur de ce pape, Benoît XII, dont la bulle *Benedictus Deus* reprend et canonise les formules proposées par Jean XXII lui-même avant sa mort. On a lu le texte de la définition pontificale au chapitre II, page 36. Toutefois, il faut convenir que la gloire consommée ajoute quelque chose à la gloire essentielle, procurée par la vision intuitive. Quelques

explications brèves sont donc utiles pour éclairer ce sujet délicat.

1. Aucun accroissement possible dans la gloire essentielle.
 — D'un mot, saint Thomas rappelle le caractère de la vision intuitive quant à la durée : « Cette opération est unique et éternelle » (I^a, II^{ae}, q. 3, a. 2, ad. 4). De même que la vision de Dieu est une participation de la vie divine elle-même, vie qui est l'éternité, ainsi sa mesure sera une participation de l'éternité. La vision intuitive, gloire essentielle des élus, est donc bien « la vie éternelle ». De quelque côté qu'on regarde cet acte de vie, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on en examine le principe et l'objet, on ne trouve rien qui donne l'idée de succession, rien même qui rappelle la possibilité du changement. Dans son traité sur la Trinité, saint Augustin parle admirablement de « cette félicité immuable où nos pensées ne voltigeront plus, passant d'un objet à un autre, et revenant sur ce qu'elles ont quitté; un seul coup d'œil embrassera toute notre science » (l. XV, c. 16; *P.L.*, XLII, 1079). Mais précisément, si l'acte de vision est, comme le dit saint Thomas (*C.G.*, III, 62), « un instant qui ne passe ni s'écoule », cet acte demeure identique à lui-même et ne comporte, à proprement parler, aucun progrès, aucun accroissement dans la connaissance des perfections divines et, partant, dans la gloire. C'est là une vérité sur laquelle il est bon d'insister en face de certaines descriptions du bonheur éternel où l'imagination a plus de part que la raison théologique :

S'il faut en croire certains auteurs, écrit le P. Terrien, Dieu ne s'arrêtera pas dans la manifestation qu'il fait de lui-même à ses élus. Contemplant sa face adorable, ils ne cesseront d'y découvrir des perfections nouvelles; et, leur amour croissant à proportion de la connaissance, ce sera le progrès continu, le progrès indéfini dans la béatitude, sans autres limites que celles de l'éternité. Deux considérations, l'une tirée de la nature de Dieu, l'autre de celle de la nature intelligente, leur paraissent décisives en faveur de cette opinion. Dieu ne serait pas le souverain bien, s'il ne tendait à se répandre... D'autre part, la nature créée ne peut se contenter d'une félicité qui serait toujours la même. Une vie sans progrès et comme immobilisée ne peut être la vie parfaite; car la vie, c'est le mouvement.

Ces raisons, pouvons-nous affirmer avec Terrien, sont loin d'être concluantes :

Au ciel, c'est l'état de l'homme parfait... Dès le premier abord, le voyant a mis dans son regard toute l'énergie, toute l'ampleur dont le jugement de Dieu l'a rendu capable. Pour étendre le champ de la vision, il faudrait un accroissement de grâce sanctifiante, un perfectionnement dans la lumière de gloire : car l'acte est adéquat à son principe. La flèche est entrée dans l'océan de lumière aussi loin que la portait la poussée de l'amour, et cet amour lui-même n'augmente pas, puisque les élus sont arrivés *au terme*. Du reste, les prodigalités de Dieu, loin de s'arrêter, continuent plus que jamais à couler à flots ; car cette splendeur de gloire, il la conserve ; cette perfection suprême de la connaissance, elle est constamment de lui... Vainement, nous objectez-vous encore qu'une vie sans mouvement n'est pas une vie. Je l'avoue, pas de vie sans mouvement ; mais, avouez, à votre tour, que le mouvement qui fait la vie parfaite n'emporte avec lui ni changement, ni succession, ni progrès, puisque tout cela n'est autre chose que le passage de la puissance à l'acte et suppose l'imperfection même de la vie. S'il y a une vie souverainement pleine et souverainement parfaite, c'est bien la vie divine. Dieu lui-même étant sa propre vie. Mouvement infiniment parfait, puisque c'est un acte infiniment pur ; mouvement infiniment immobile, puisqu'il est l'éternel et l'immuable par excellence. L'immobilité du cadavre, c'est la totale privation de la vie ; l'immobilité dans la contemplation de la beauté suprême en est la possession la plus complète. Donc, pour conclure, la vie des élus sera d'autant plus parfaite qu'elle sera moins mobile, moins changeante, moins progressive. (*La Grâce et la Gloire*, I, pp. 188-192.)

En conséquence de ce principe, il ne peut y avoir d'accroissement dans la gloire essentielle. Cet accroissement ne pourrait provenir que d'un accroissement de lumière de gloire ; mais l'âme arrivée à son terme ne peut plus mériter ni par conséquent accroître la grâce qui est en elle et la lumière de gloire proportionnée à cette grâce.

2. Dans l'âme séparée du corps, accroissement possible de gloire accidentelle. — Dans son *Commentaire sur les Sentences* (l. IV, dist. 12, q. 1, a. 2, sol. 2), saint Thomas prend occasion de la collecte de la messe de saint Léon-pape : *Annue, quaesumus, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio...* (la collecte n'existe plus dans le missel revu par S. Pie V), pour expliquer comment nos

prières, nos sacrifices, nos hommages peuvent concourir à la gloire des saints :

La gloire, dit-il, c'est la récompense des saints; or, cette récompense est double : c'est d'abord la joie *essentielle* qu'ils reçoivent de la divinité; c'est ensuite une joie *accidentelle* qu'ils reçoivent de n'importe quel bien créé. Quant à la joie essentielle, selon l'opinion la plus probable, ils ne peuvent recevoir d'accroissement; quant à la joie accidentelle, cela leur est possible, du moins jusqu'au jour du jugement. Comment, s'il n'en était pas ainsi, leur joie s'accroîtrait-elle de la gloire de leur corps? Aussi leur gloire s'accroît par tous les bienfaits qu'ils nous procurent, les anges du ciel se réjouissant eux-mêmes de la pénitence d'un seul pécheur (Luc, xv, 10); et ainsi les saints se réjouissent de tout ce qui se fait en l'honneur de Dieu, et surtout de tout ce par quoi nous rendons grâces à Dieu de leur gloire.

Le saint Docteur conclut qu'il ne peut s'agir, quand on parle de l'accroissement de la gloire des élus, que d'un accroissement de gloire accidentelle.

La raison théologique montre la possibilité d'un tel accroissement. La gloire a son principe formel dans la connaissance, *clara cum laude notitia*. Or, l'intelligence de l'âme séparée garde, même concomitamment avec la vision béatifique, ses opérations propres. D'une part, tant de sujets de gloire, en dehors de Dieu, subsistent sur lesquels l'intelligence pourra s'arrêter. Ces sujets sont multiples et beaucoup, nous l'avons vu, seront connus par des révélations successives. La gloire accidentelle de l'âme croîtra donc en proportion de ces révélations. Elle croîtra surtout en raison des joies que lui apportera la société des élus. D'autre part, l'éternité participée, qui est celle des saints, si elle exclut la multiplicité de la succession des opérations de la béatitude essentielle, n'exclut pas la multiplicité et la succession des opérations naturelles, qui appartiennent à la béatitude accidentelle.

3. L'accroissement de gloire accidentelle n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle. — Tous les biens créés qui peuvent être un sujet de gloire accidentelle pour les élus sont renfermés éminemment en Dieu, source de tous les biens; ils n'ont de valeur aux yeux des élus que par ce qu'ils valent en Dieu et, de même que Dieu

n'ajoute rien à sa gloire et à sa béatitude en donnant l'être aux créatures qui le glorifient, de même l'élu n'ajoutera rien à l'élément formel de sa gloire essentielle, c'est-à-dire à la vision et à l'amour béatifiques, par l'accroissement de la gloire accidentelle :

Puisque la béatitude n'est pas autre chose que la possession du bien souverain, tout autre bien possédé en surcroît de la vision ou de la jouissance de Dieu ne pourra rendre l'âme plus heureuse; autrement Dieu lui-même ajouterait à sa béatitude en donnant l'être aux créatures. (S. THOMAS, *De Malo*, p. 5, a. 1, ad. 4.)

Et ailleurs (*Sent.*, l. IV, dist. 45, q. 2, a. 2, sol. 4, ad. 3), le même Docteur explique que les saints du ciel, tout en se réjouissant de tous nos biens, ne trouveront cependant pas dans nos joies un accroissement formel de leur propre bonheur; l'accroissement sera tout matériel. *Il n'y aura pas plus de joie; il y aura plus de sujets de joie.* L'accroissement de gloire accidentelle ne fera donc qu'augmenter les motifs de gloire, mais non la gloire elle-même. C'est là ce que veulent dire les théologiens en affirmant que l'accroissement de gloire accidentelle est purement *matériel*, par rapport à la gloire essentielle.

4. L'accroissement de gloire, résultant de la réunion de l'âme au corps, sera un accroissement de gloire purement accidentelle. — Quelles qu'aient pu être les opinions de certains anciens sur ce point, il est communément admis aujourd'hui que la gloire des élus demeure essentiellement la même, avant comme après la résurrection des corps. Sans doute, avant la résurrection, l'âme a le désir que la plénitude de gloire dont elle jouit rejaillisse, quand la chose sera possible, sur son corps. Mais, nous le savons, ce désir ne traduit pas pour elle une privation. L'âme, jouissant pleinement de Dieu, possède tout le bonheur dont elle est capable. Quand le corps ressuscitera, la gloire de l'âme rejaillira sur le corps; il y aura accroissement de gloire, en *extension*, mais non en *intensité*. La résurrection glorieuse n'apportera donc à l'âme qu'une gloire accidentelle.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion que la gloire consommée est substantiellement la même que la gloire

essentielle. Sans doute, elle y ajoute quelque chose de très réel, à savoir la gloire accidentelle des corps glorifiés; mais cette addition est d'ordre purement matériel; c'est un objet de plus auquel le même élément formel, toujours identique à lui-même, de la gloire essentielle, c'est-à-dire la vision béatifique, apporte son rayonnement et sa splendeur.

La vision intuitive, étant réglée par l'éternité, confirme l'âme dans l'adhésion fixe et immuable qu'elle possède naturellement, parvenue à l'état de terme, à l'égard de la fin dernière qu'elle a librement choisie. Attachée indéfectiblement au Bien souverain, l'âme devient impeccable et possède sa gloire d'une façon inamissible. Qu'elle sécurité pour elle! Et comme son bonheur en sera affermi! Ainsi le ciel, réglé tout entier par la vision intuitive, principe d'impeccabilité et de définitive adhésion à Dieu, sera vraiment la réalisation parfaite de la paix, la tranquillité dans l'ordre : *Caelestis Urbs Jerusalem, beata pacis visio...*

BIBLIOGRAPHIE. — P. GARDEIL, *D.T.C.*, art. *Béatitude*. — P. BERNARD, *Id.*, art. *Ciel*. — P. JANVIER, *Exposition de la morale catholique*, t. I : *La Béatitude*. — TERRIEN, *La Grâce et la Gloire*, t. II, l. IX, et appendices VII et IX. — E. HUGUENY, *A quel bonheur sommes-nous destinés?* dans *R.Th.*, janv. et mars 1905. — Mgr CHOLLET, *La Psychologie des élus*, Paris, 1905. — G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, Paris, 1948.

Travaux personnels : *D.T.C.*, art. *Gloire*; — *Intuitive (vision)*; — *Vie éternelle*; — *Elus (nombre des)*. — *A.C.*, 1923, p. 107; 1925, pp. 444, 591; 1927, p. 444; 1930, p. 7; 1933, p. 343 (gloire et science des élus); — 1928, pp. 17-22 (vision intuitive); — 1930, pp. 294-99; 1929, p. 379 (récompenses proportionnées au mérite); — 1935, p. 488 (l'attente de la résurrection et la béatitude); — 1931, p. 47 (pas de tristesse); — 1935, pp. 378, 729 (pourquoi vouloir accroître notre gloire future); — 1924, pp. 73-77; 1931, p. 779 (nombre des élus); — 1932, p. 553 (localisation des élus); — 1929, p. 379 (salut des enfants).

CHAPITRE VIII

La Résurrection de la chair et le Jugement général

La Résurrection de la chair est un dogme de la foi, explicitement proposé dans les divers symboles. D'ailleurs cette vérité est si souvent rappelée dans l'Écriture, surtout par saint Paul (JEAN, V, 28; VI, 39, 40, 44, 55; MARC, XII, 26; *Rom.*, VI, 5; *I Cor.*, V en entier; *Phil.*, III, 11; *I Thess.*, IV, 15; *II Tim.*, II, 16; *Hébr.*, XI, 35, etc.), qu'il est inutile d'en entreprendre la démonstration scripturaire. De plus, d'innombrables documents du Magistère fixent sur ce point la croyance catholique.

Il suffira de citer la déclaration dogmatique du IV^e Concile du Latran. C'est une profession de foi au jugement général et à la résurrection de la chair :

(Le Christ) reviendra à la fin du monde, jugera les vivants et les morts, et rendra à chacun selon ses œuvres, aux réprouvés comme aux élus : et tous ressusciteront avec les propres corps qu'ils auront eus en cette vie, afin d'être rétribués selon leurs œuvres, bonnes ou mauvaises; ceux-là par une peine éternelle en compagnie du démon; ceux-ci par la gloire sans fin avec le Christ. (*D.B.*, 429.)

Laissant à dessein de côté certaines questions subsidiaires relatives aux « vivants et aux morts » que viendra juger le Christ, on rappellera simplement : 1° le dogme de la résurrection commune à tous les hommes; 2° le dogme de la résurrection glorieuse propre aux élus; 3° le dogme du jugement général.

§ 1. LA RÉSURRECTION COMMUNE A TOUS LES HOMMES.

Le dogme de la résurrection commune à tous les hommes est bien vite exposé : *tous les hommes ressusciteront au dernier jour, et ils ressusciteront avec les mêmes corps qu'ils auront eux en cette vie.* L'âme ne se réunira donc pas à n'importe quel corps humain; mais elle reprendra le corps qui aura été son compagnon d'existence ici-bas. Il est équitable qu'il en soit ainsi : le corps n'a-t-il pas eu sa part dans la plupart des actions bonnes ou mauvaises que le jugement divin doit récompenser ou punir? Il faut donc qu'il ait sa part de récompense ou de punition.

Tout cela est extrêmement simple, et il est inutile d'y insister.

Trois points plus obscurs retiendront utilement notre attention. Les théologiens, s'emparant de quelques expressions de saint Thomas, montrent en premier lieu comment la résurrection, tout en dépendant de la libre volonté de Dieu, dont elle est un effet miraculeux, répond cependant à une convenance naturelle. En second lieu, la raison humaine s'efforce d'expliquer le comment de la résurrection et demande à la philosophie thomiste une solution plausible. En troisième lieu, la théologie affirme, pour les corps, après la résurrection, un principe intérieur d'incorruptibilité.

1. **En quel sens la résurrection est naturelle à l'homme, tout en restant miraculeuse?** — En parlant de la mort, on a dit que cette séparation des deux éléments constitutifs du composé humain ne correspond pas aux exigences de la forme, l'âme immortelle. L'état de séparation, disions-nous, sans être contraire à la nature de l'âme, qui peut subsister par elle-même, lui est cependant *moins naturel*. Et l'union naturelle de l'âme et du corps n'appelle-

t-elle pas leur « réunion » naturelle? Toujours ordonnée au corps, l'âme n'aspire-t-elle pas à reprendre son compagnon d'existence? Saint Thomas semble vouloir démontrer la résurrection par des arguments de ce genre (C.G., iv, 79). Mais ces arguments, les théologiens l'ont dit et redit, sont des arguments, non de démonstration proprement dite, mais de *persuasion*, de *convenance*. Et quand saint Thomas affirme que, pour démontrer la résurrection future, la raison humaine peut apporter son suffrage *évident* (*ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur*), il ne peut être question que d'un suffrage de persuasion. Sans doute, si l'on considère le *terme* de la résurrection, c'est-à-dire la reconstitution de l'individu humain dans son être intégral, on doit dire que la résurrection est naturelle à l'homme. Mais elle ne lui est pas due parce que le principe de cette reconstitution de l'homme intégral n'est pas naturel. En effet, le principe naturel du composé humain est la génération. En dehors de cette voie naturelle, toute production d'un homme doit être dite miraculeuse. L'union de l'âme et du corps du Christ était, certes, du côté du terme, naturelle; mais qui osera dire que, dans son principe, elle l'ait été? Elle fut miraculeuse, parce que miraculeuse a été la conception virginale du Christ dans le sein de la Vierge-Mère. L'union de l'âme et du corps d'Adam et d'Eve était, certes, du côté de son terme, naturelle; mais elle ne le fut point dans son principe, parce que nos premiers parents furent *créés* et non pas *engendrés*. De même, à la fin du monde, la nature ne pourra fournir aucun principe actif de la « réunion » de l'âme au corps. L'âme appelle le corps à elle : soit. Mais encore faut-il éviter ici une équivoque facile. Il n'y a, dans l'âme, ni appétit élicite, ni appétit inné vis-à-vis du corps. Si le corps est restitué à l'âme, l'âme reformera naturellement son corps, son *propre* corps; mais encore faut-il que ce corps lui soit restitué. Et le corps, réduit en poussière, disparu peut-être dans les mille transformations des éléments dont il était constitué jadis, ne possède par lui-même aucune disposition naturelle qui le soumette à ce que la théologie appelle « l'information » de l'âme. Il faut

donc qu'intervienne ici une cause étrangère, supérieure à la nature, supérieure aux anges, dont la puissance est incapable de donner à la matière les dispositions requises pour la vie humaine. Il faut, en fin de compte, que Dieu lui-même intervienne, et son intervention, si elle ne peut pas être dite, dans le cas de la résurrection commune à tous les hommes, strictement surnaturelle (le surnaturel implique, en effet, ordre à la vie éternelle bienheureuse), elle doit, en toute hypothèse, être qualifiée *de miraculeuse*.

Aucun document explicite ne définit directement le caractère miraculeux de la résurrection des corps, considérée dans sa substance, et commune à tous les hommes. Mais cette *conclusion théologique* doit être fermement tenue pour vraie, ne serait-ce qu'en raison de l'enseignement unanime des théologiens. La révoquer en doute, la nier, serait une faute de *témérité*.

2. Le « comment » de la résurrection. — La raison humaine demeure quelque peu déconcertée devant l'affirmation dogmatique : « Ils ressusciteront *avec les mêmes corps* qu'ils auront eus en cette vie. » Et il s'agit, ne l'oublions pas, d'une identité numérique. Immédiatement se posent une multitude de questions qui, toutes et chacune, sont faites pour dérouter l'esprit. Si l'âme doit reprendre son propre corps, comment la chose sera-t-elle possible, puisque, dans le cours même de la vie, le corps change sans cesse et ses éléments sont en perpétuelle transformation? De plus, la difficulté croît lorsqu'on considère le sort des éléments du corps après la mort. Sans parler des anthropophages qui alimentent leurs corps avec la chair humaine, ou des cadavres dévorés par des animaux dont la chair servira ensuite de nourriture à l'homme, les corps confiés à la terre ne se décomposent-ils pas? Leurs éléments ne se transforment-ils pas en végétaux propres à notre alimentation? etc. Que deviennent, dans ce tourbillon des choses, les éléments dont sont constitués les corps humains et comment, au jour de la résurrection, retrouver tous ces éléments?

L'imagination ici nous trompe et c'est la raison seule qui doit envisager le problème. Et, quoiqu'il en soit,

sur ce point, de la solution donnée par saint Thomas, c'est son système du composé humain qui fournit la meilleure réponse. L'homme y apparaît composé de deux éléments : l'élément formel, l'âme; l'élément matériel, le corps. Or, l'âme, forme unique, est le principe qui donne à la matière d'être une substance vivante, sensitive, intelligente et de se maintenir identique à elle-même, malgré les fluctuations de ses éléments. Saint Thomas n'a pas méconnu les difficultés tirées du va-et-vient des éléments dont se compose le corps humain; mais, nonobstant ce va-et-vient continu, il entend, grâce à la forme, maintenir l'identité permanente du composé. Dans son langage concis et précis à la fois, il déclare sans ambages que : *secundum materiam partes fluunt et refluent*; mais, à la forme, il rattache l'unité numérique : *non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem* (*De spiritualibus creaturis*, a. 3). Donc — c'est notre conclusion — l'identité matérielle des éléments, identité impossible à maintenir, n'est pas requise pour expliquer la résurrection des corps. Le dogme de la résurrection est totalement sauvegardé et lumineusement exposé si l'on maintient au moins *l'identité formelle du composé humain*. On vient de le rappeler : dans la théorie thomiste qui considère l'âme comme la forme unique substantielle du corps humain, cette identité formelle subsiste malgré les changements et les variations apportés à la matière de ce corps. *Si l'âme est forme unique; si, en même temps qu'elle est intellectuelle, elle est aussi forme sensitive et végétative et, qui plus est, forme corporelle; si, en un mot, elle donne au corps d'être, non seulement humain, mais animal, mais vivant, mais substance et être, elle lui rendra, à la résurrection, identiquement ce qu'elle lui avait une première fois conféré*. Dans cette hypothèse, point n'est nécessaire de se préoccuper des éléments résultant de la décomposition des corps. Quelle que soit la matière sur laquelle la puissance divine appellera derechef l'âme à exercer son emprise, cette matière redeviendra le corps même que posséda l'âme en cette vie; et ainsi, comme l'explique fort opportunément Billot (*De Novissimis*, p. 136) : « Dieu pourrait faire qu'un mort ressus-

cite, ne possédant pas un seul atome de la matière dont son corps, avant la mort, était constitué. » Et, de même, qu'il plaise à Dieu de faire ressusciter un enfant à l'âge adulte, un vieillard avec les signes de la jeunesse, qu'importe! Toutes ces hypothèses, envisagées par les théologiens, sont parfaitement secondaires, pour ne pas dire indifférentes au dogme de la résurrection, expliqué avec la doctrine thomiste de la forme substantielle.

Qu'on ne dise point qu'une telle conception minimise le culte des reliques et diminue la valeur des hommages rendus aux cendres des défunts. Ce culte, ces hommages sont purement *relatifs*, et vont à la personne dont le souvenir est rappelé par les reliques ou par les ossements. Et si l'Église interdit l'incinération des cadavres, ce n'est pas qu'elle considère la crémation comme un obstacle à la résurrection. Mais le fait de confier à la terre les restes de nos défunts renferme un symbolisme puissant pour entretenir la foi des fidèles en la résurrection future.

3. La résurrection dépose dans les corps un principe intérieur d'incorruptibilité. — Autre chose pouvoir ne pas mourir, autre chose ne pas mourir. La première immortalité appartenait à Adam dans l'état d'innocence (voir chapitre II, p. 30); la seconde est le propre des substances spirituelles, anges et âmes. Elle deviendra l'apanage des corps ressuscités. En ce qui concerne les élus, nous avons, de cette vérité, un témoignage explicite de saint Luc : « *Ceux qui auront été jugés dignes de parvenir au siècle futur et à la résurrection des morts n'épousent pas et ne sont pas épousés; car ils ne peuvent plus mourir: ils sont, en effet, comme des anges...* » (xx, 35, 36). Pour les damnés, il faut *a pari* admettre un principe intérieur d'incorruptibilité, tel que l'exige l'état des corps ressuscités pour l'éternité. Observons toutefois que cette immortalité des damnés sera pour leur châtement et ne comportera aucune des qualités qui peuvent rendre heureuse l'existence. Mais comme les Écritures parlent toujours de l'immortalité en bonne part, rien d'étonnant que le texte de saint Luc ne mentionne que l'incorruptibilité des élus.

L'immortalité, commune à tous les hommes ressus-

cités, habitants du ciel, de l'enfer et des limbes, comporte la cessation de toutes les fonctions nutritives et génératrices. Les organes propres à ces fonctions demeureront, car le corps doit être reconstitué dans son intégrité; mais aucune passion, aucun mouvement de concupiscence ou de sensualité ne se produira à leur occasion. L'âme dominera le corps et ne sera plus par lui asservie.

§ II. LA RÉSURRECTION GLORIEUSE.

L'immortalité bienheureuse ajoutera aux corps des élus certaines qualités qui demeureront absentes des corps des réprouvés. On énumère quatre qualités des corps glorieux : l'impassibilité, la subtilité, l'agilité, la clarté.

L'*impassibilité* est la propriété par laquelle les corps glorieux seront soustraits à toute influence nocive et corruptrice. Avec les corps des damnés ils auront un principe intérieur commun d'incorruptibilité; l'impassibilité glorieuse ajoute à cette incorruptibilité l'absence de toute douleur, de toute passion afflictive. C'est à cette prérogative de l'impassibilité qu'on rapporte généralement le texte de saint Paul : « (Le corps) *est semé dans la corruption; il se relève dans l'incorruptibilité* » (I Cor., xv, 42).

La *subtilité* n'est pas, comme certains théologiens l'ont pensé, une sorte de spiritualisation des corps, au point qu'ils puissent se compénétrer mutuellement. Les corps glorieux seront subtils, parce qu'ils seront complètement sous la puissance de l'âme qui y laissera paraître son reflet et en affinera tous les plaisirs et toutes les sensations. La subtilité des corps consistera donc dans leur peu de dépendance de la matière. C'est ce qu'exprime l'Apôtre : « *Il est semé corps animal, il se relève corps spirituel* » (Id., v, 44).

L'*agilité* permettra au corps d'obéir à l'âme sans résistance : « *Il est semé dans la faiblesse, il se relève dans la puissance* » (Id., v, 43). A cause de cette agilité, tout le monde corporel sera pour ainsi dire à la disposition des élus. N'est-ce pas à l'intention de l'homme que tout l'univers a été créé? L'immensité du monde

sera sous la domination des bienheureux et c'est dans les espaces infinis que les élus, selon l'expression du Sage, se répandront « *comme les étincelles dans le chaume* » (*Sag.*, III, 7). Si rapide toutefois que soit le mouvement du corps glorieux à travers les espaces, la mesure de ce mouvement sera toujours le temps, aussi court qu'on puisse l'imaginer, temps réel malgré sa brièveté.

Enfin, la gloire de l'âme rejaillissant sur le corps le fera resplendir de *clarté*. Ainsi s'est manifesté le Christ sur le mont Thabor au jour de la Transfiguration : « (Le corps) *est semé dans le déshonneur, il se relève dans la gloire* » (*Id.*, v, 43).

D'ailleurs, que pouvons-nous dire, nous qui sommes encore sur cette terre, soumis aux caprices du corps animal; que pouvons-nous dire de l'état futur de notre gloire? Ne vaut-il pas mieux s'abstenir de précisions trop grandes sur des réalités qui nous échappent et nous en remettre à la bienheureuse expérience que nous espérons faire plus tard de la gloire céleste?

§ III. LE JUGEMENT GÉNÉRAL.

1. **Le dogme du Jugement général.** — C'est un de ceux sur lesquels l'Écriture a le plus insisté.

Jésus s'attribue la qualité de juge du monde à la fin des temps. Dans les Évangiles synoptiques, le Christ affirme explicitement qu'il exercera ce jugement; il ne sera pas seulement témoin au jugement de Dieu; il rendra lui-même la sentence en qualité de juge (MARC, XIII, 34-37; MATTH., XIII, 37-42; XXIV, 48-51; LUC, XII, 36-38, 45-48; XXI, 34-36; et très explicitement MATTH., VII, 22, 23; XVI, 27; XXIV, 30, 31). On connaît la scène grandiose du jugement dernier, rapportée par saint Matthieu (xxv, 31-46) :

Lors donc que le Fils de l'homme reviendra dans sa gloire, escorté de tous ses anges, alors il s'assiéra sur son trône de gloire, et tous les peuples se réuniront en sa présence, et il les séparera les uns des autres, comme le berger sépare les brebis et les boucs, et il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Alors le roi dira à ceux de droite : Venez, les bénis de mon Père, entrez en possession du

royaume qui vous est préparé depuis la création du monde... Il dira à ceux de gauche : Retirez-vous de moi, maudits, (allez) au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges... Et ceux-là s'en iront au supplice éternel et les justes à la vie éternelle.

Les Épîtres de saint Paul sont tout aussi explicites. Leur enseignement touchant le jugement dernier n'est que le développement de la doctrine évangélique, proclamant Jésus « juge des vivants et des morts » (*Act.*, x, 42; *II Tim.*, iv, 1). Dans saint Paul, comme dans l'Évangile, « le jugement est si intimement lié à la Parousie (c'est-à-dire au dernier avènement de Jésus-Christ) qu'il est impossible de séparer les deux scènes d'un même drame réunies par l'Église sous un même article du symbole » (F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1912, II, p. 512). Le jugement général, pour saint Paul, est avant tout le « jour du Seigneur », c'est-à-dire le jour où éclatera la gloire de Jésus et où s'établira son règne triomphal (*II Thess.*, i, 10; *I Cor.*, xv, 25). Ce jugement sera, dans son objet, une œuvre de justice, la suprême réalisation de l'ordre moral :

Chacun y « devra rendre compte pour lui-même » (*Rom.*, xiv, 12), et s'y présentera avec tout ce qu'il a fait en sa vie, soit de bien, soit de mal (*II Cor.*, v, 10). Une implacable lumière éclairera nos actes les plus cachés (*Rom.*, ii, 16), et jusqu'aux secrètes intentions des cœurs (*I Cor.*, iv, 5). A cette enquête rigoureuse correspondra une sentence proportionnée. Comme Jésus, l'Apôtre reprend l'antique formule de la justice intégrale : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » (*Rom.*, ii, 6; cf. *Cor.*, xi, 15; *II Tim.*, iv, 14; *I Cor.*, iii, 8). Et de même qu'il n'y a pas « acception de personnes » dans la distribution des dons divins (*Act.*, x, 34), il n'y en aura pas non plus dans la rétribution (*Rom.*, ii, 11, et *Col.*, iii, 25). Le mal n'y sera pas oublié (*id.*), mais pas davantage le bien (*Eph.*, vi, 8), de sorte que chacun recevra selon ce qu'il a fait... (J. RIVIÈRE, *D.T.C.*, art. *Jugement*, col. 1758.)

Enfin, d'après saint Paul, le jugement sera vraiment universel. Tous les hommes comparaitront devant le tribunal divin. Les Grecs y figureront comme les Juifs et même, d'une certaine manière, les anges y comparaitront (*Rom.*, xiv, 10; ii, 12-16; *I Cor.*, vi, 3).

Les autres écrits néo-testamentaires, bien que remplis de la pensée du jugement dernier, n'offrent guère d'élé-

ments nouveaux. Toutefois l'*Apocalypse* est le livre eschatologique par excellence; mais son sens est difficile à interpréter. Le jugement final y est clairement annoncé :

Ce jugement eschatologique, écrit encore J. Rivière, est annoncé une première fois lorsque les vingt-quatre vieillards, prosternés devant l'Éternel, saluent par avance son règne glorieux. « Elle est venue, ta colère, et le moment pour les morts d'être jugés, et de récompenser tes serviteurs les prophètes, les saints, (tous) ceux qui craignent ton nom, petits et grands, et de détruire ceux qui détruisaient la terre » (xi, 18). ...Le prophète termine son livre par un tableau de la scène elle-même... : « Le mystérieux règne millénaire est fini; Satan et ses suppôts sont dévorés par le feu du ciel. Puis voici que « sur son grand trône blanc » siège « Celui devant la face duquel s'enfuient le ciel et la terre ». Tous les morts ressuscitent, « les grands et les petits », pour comparaître devant le trône et « des livres sont ouverts » sur le contenu desquels les morts sont jugés. La sentence reçoit aussitôt son exécution : ceux qui sont enregistrés « sur le livre de vie » entrent dans la céleste Jérusalem; les autres, avec la mort et l'Hadès, sont précipités « dans l'étang de feu » (xx, 7-15; xxi, 1-5). (*Art. cit.*, col. 1763.)

2. La théologie du Jugement. — Recevant de l'Écriture et du Magistère le dogme du jugement général, le théologien s'efforce d'en étudier les divers éléments. Et, pour serrer de plus près la vérité, il est obligé de séparer le certain de l'incertain.

Deux points sont proposés, avec la certitude de la foi, par la théologie catholique : l'existence du jugement général et la *personne* même du juge, Jésus-Christ, glorieux en son second avènement : *iterum venturus cum gloria judicare vivos et mortuos*. A ces deux points de foi catholique, la théologie apporte des raisons de convenance. Dans son existence même, le jugement général est nécessaire pour « réaliser dans le monde l'ordre moral que Dieu y avait primitivement voulu, mais que les anomalies du péché ont, depuis, tant contribué à obscurcir » :

Si, en effet, le jugement particulier a pour but de redresser les situations individuelles, n'en faut-il pas un autre pour rétablir comme il convient ce qu'on peut bien appeler la situation d'ensemble?... (La) justice idéale, que postule la notion chrétienne de Dieu, ne peut trouver son épanouissement complet avant la fin des temps. Jusque-là, toutes

sortes de raisons subsistent qui en entravent le cours et laissent en suspens le plus clair de nos responsabilités individuelles. Saint Thomas le fait observer très justement : « Bien que, par la mort, la vie temporelle de l'homme soit terminée, si on la considère en soi, elle demeure cependant d'une certaine manière en dépendance de l'avenir » (S.T., III^e, q. 59, a. 5). Et le Docteur angélique d'analyser avec une minutieuse précision ces diverses formes de « dépendance » où s'affirme en ce monde la répercussion indéfiniment complexe des actes humains. C'est la réputation, qui est si rarement conforme aux mérites de chacun; la famille, qui ne répond pas toujours à la valeur morale du père; la suite de nos œuvres, qui se prolonge sans fin, de telle sorte que le monde souffre encore de l'hérésie d'Arius ou bénéficie de la foi des Apôtres; le corps, qui tantôt reçoit une sépulture honorable, tantôt gît dans l'abandon; ce sont les objets divers de notre activité, dont les uns passent vite et les autres durent plus longtemps, alors qu'ils constituent devant Dieu une réalité perpétuelle qui attend son verdict. « Or, tout cela, conclut saint Thomas, est soumis à l'appréciation du jugement de Dieu. Et voilà pourquoi l'on ne peut, sur toutes ces choses, porter de jugement décisif et manifeste tant que le cours de ce temps se poursuit. Il suit de là qu'un jugement final est nécessaire : tout ce qui appartient à chaque homme, en quelque manière que ce soit, sera alors jugé d'une façon définitive et manifeste » (*Id., ibid.*). (RIVIÈRE, *art. cit.*, col. 1815.)

En ce qui concerne la personne du juge, c'est une certitude de foi que le Christ en personne jugera « les vivants et les morts ». Mais le Christ reviendra alors glorieusement en ce monde, où il était venu jadis dans la souffrance et l'humiliation. En théorie, on pourrait concevoir que le Christ exerce son pouvoir judiciaire sans quitter le ciel; mais pour que la revanche du Sauveur sur la mort soit complète, il faut, de toute convenance, qu'un second avènement du Christ se produise, dans lequel il exercera sa puissance judiciaire.

Telles sont les certitudes retenues par la théologie.

Les autres détails concernant les circonstances, les signes précurseurs, le lieu, l'heure et le jour du jugement, l'appareil de gloire dans lequel paraîtra le Christ, la séparation à droite et à gauche des bons et des méchants, ne se présentent à l'esprit du théologien avec la même certitude. On aurait tort cependant de les négliger. Une vérité générale s'en dégage, que l'article *Jugement* du Supplément du *Dictionnaire de la Bible* a bien mis en relief, c'est la victoire définitive et univer-

selle de Dieu par la défaite de Satan et de toutes les forces mauvaises; c'est aussi la victoire du Christ établissant définitivement et aux yeux de tous le royaume éternel dont il a posé le fondement dans l'Évangile; c'est enfin l'œuvre de purification annoncée dans maintes paraboles évangéliques et que la séparation définitive des bons et des méchants manifestera comme le triomphe du Rédempteur, jadis méconnu et bafoué au Calvaire, désormais roi glorieux d'un univers pleinement soumis à sa puissance. En toutes ces descriptions, il s'agit, comme l'écrit le P. Lagrange, de fortes images pour montrer que c'est Dieu lui-même qui entre en scène. Et il est toujours loisible de penser avec saint Thomas que le jugement général, comme le jugement particulier, se fera *mentalement*. Accusation et discussion doivent être comprises comme on l'a expliqué au chapitre II.

3. Jugement de discussion et jugement de rétribution. — Saint Thomas distingue deux aspects du jugement, la *discussion* des mérites et des démérites, et la *rétribution* des récompenses et des châtiments. Tous les hommes doivent être admis au ciel ou en être exclus. Le jugement de rétribution apportera à tous sans exception la sentence de salut ou de damnation. Et, pour dissiper toute équivoque, il faut comprendre, parmi ceux que frappe la sentence de damnation, ceux-là mêmes qui, sans être condamnés à l'enfer, sont cependant rejetés du ciel et placés dans les limbes. Quant au jugement de discussion, ceux-là seuls y seront appelés dont les œuvres présenteront un mélange de bien et de mal, nécessitant, de la part du juge, la discussion de leurs mérites et démérites. Il s'en faut toutefois que cette « discussion » remette en question quoi que ce soit :

La discussion des mérites dans les élus n'aura pas pour effet de détruire la certitude de la béatitude dans le cœur de ceux qui doivent être jugés, mais de montrer à tous d'une manière manifeste que le bien l'a emporté en eux sur le mal et de faire valoir ainsi la justice de Dieu... (De même), quoique ceux qui meurent en état de péché mortel soient certainement damnés, cependant comme ils ont des bonnes œuvres annexées à leurs fautes, il faut, pour la manifesta-

tion de la justice divine, que la discussion de leurs mérites ait lieu et qu'on démontre ainsi qu'ils sont exclus justement de la cité des saints... (S. THOMAS, *S.T. Suppl.*, q. 89, a. 6, ad. 2; a. 7, ad. 1.)

Quelques remarques au sujet de l'application faite par saint Thomas de ce principe général : a) aux enfants morts avant l'âge de raison; b) aux adultes.

a) Les *petits enfants*, morts avant l'âge de la raison, ne devront pas subir le jugement de discussion. Cependant, sans être jugés de la sorte, ils seront soumis à un certain jugement de *rétribution* :

Les enfants ne seront pas jugés sur les actions qu'ils auront accomplies *eux-mêmes* pendant leur vie, mais sur celles qu'ils auront accomplies par d'autres, c'est-à-dire en tant que, par d'autres, ils auront été fidèles ou infidèles, baptisés ou non baptisés, ou bien encore on peut dire qu'ils seront damnés pour le péché du premier père. (S. THOMAS, *In II^m ad Corinthios*, c. 5, lect. 1.)

En réalité, le jugement des enfants ne peut porter le nom de jugement que d'une manière très analogique. Ce n'est pas, en effet, par mode de rétribution ou de récompense que le ciel est accordé aux petits enfants baptisés, mais par mode d'*héritage*. De même la privation de la vision béatifique chez les petits morts sans baptême n'a pas, pour leur âme, un caractère vraiment pénal, c'est-à-dire afflictif. Elle est plutôt comme une suite de l'état de nature déchue, tout comme le bonheur du ciel est la suite de l'état de nature réparée. C'est sans doute pour ce motif que saint Thomas hésite (dans le *Commentaire sur les Sentences* que reproduit le *Supplément*) à parler de jugement pour les enfants et qu'il écrit simplement « qu'ils comparaitront au jugement, non pour être jugés, mais pour voir la gloire du juge » (q. 89, a. 5, ad. 3).

b) *Les adultes*. — Les adultes *infidèles* semblent exclus par saint Thomas de tout jugement de discussion. Ils seront, dit-il, « condamnés comme sont condamnés des *ennemis* qu'on exécute sans que leurs mérites soient même discutés » (a. 7). D'autre part, les adultes élus, *parfaitement justes*, dont les actions ne présenteront aucun mélange de mal et de bien, « seront sauvés sans être jugés » (a. 6).

Cet enseignement, au premier abord, semble en marge de la doctrine ordinaire de l'Église; c'est cependant l'enseignement commun des docteurs du Moyen Age; il reproduit la doctrine de bon nombre de Pères latins. C'est par suite d'une interprétation trop littérale de Jean (III, 18) : « *Celui qui ne croit pas est déjà jugé* » et surtout du psaume I (p. 5) : « *Non resurgent impii in iudicio* », que ces Pères ont établi, pour les damnés, deux catégories : celle des fidèles qui seront jugés, celle des infidèles dont le jugement est acquis d'avance. Ce qui est vrai des damnés l'est aussi des élus. Il faut établir parmi eux deux catégories : celle des élus dont les actions devront être discutées et soumises au jugement, celle des élus dont la sainteté est si évidente qu'elle ne donne prise à aucune discussion.

Observons toutefois que l'enseignement des Pères a une portée toute morale. Sans doute, ils interprètent la parole du psalmiste en un sens étroit qu'elle ne comporte pas; mais il est profondément vrai, au point de vue moral, que l'impie, l'infidèle surtout ne seront pas capables de supporter le jugement divin; d'avance et sans atténuation possible, ils portent en eux leur sentence de damnation et, selon la forte, mais vraie parole de saint Jean, leur jugement est acquis, *jam iudicatus est*. Et de même, à l'inverse, le fidèle qui toute sa vie se sera attaché à Jésus, celui qui aura vécu ici-bas de la vie parfaite de la foi, celui-là est sauvé d'avance; son entrée au ciel ne saurait être remise en doute. Tel est le sens moral de la distinction établie par les Pères et reprise par les scolastiques sous les formules de « jugement de discussion » et de « jugement de rétribution ».

Mais, ce sens moral mis à part, il demeure vrai que tout homme paraîtra au jugement, afin que soit établie sa responsabilité. Comme le remarque Suarez — qui a traité toute cette question du jugement avec une maîtrise incomparable (*In III^{am} part. S. Thomae*, disp. LVII, sect. 5-7) —, pourquoi admettre une discussion des mérites et démérites pour les fidèles et ne pas l'admettre pour les infidèles? Ne faut-il pas que soient manifestés tous les péchés qui causent la damnation et

cela aussi bien pour les infidèles que pour les fidèles? C'est de tous, sans exception, que saint Paul a écrit : « *Il faut que nous comparaissons tous devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive ce qu'il aura mérité) dans son corps, suivant ce qu'il aura accompli, soit en bien soit en mal* » (II Cor., v, 10). D'autre part, quel est le juste qui ne pèche pas? Qui peut se flatter, hormis le cas du privilège très spécial prévu par le Concile de Trente (sess. VI, *De justificatione*, can. 23; D.-B., 833), de pouvoir éviter tout péché véniel pendant sa vie terrestre? Saint Thomas, sans doute, déclare exempts du jugement de discussion certains élus que leur vie parfaite et toute adonnée aux choses spirituelles aura rendus dignes de siéger près de Jésus-Christ et de promulguer avec lui la sentence des derniers jugements. Aux Apôtres n'a-t-il pas été dit : « Vous siégerez, vous aussi, sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (MATTH., XIX, 28)? Mais ce sont aussi ceux qui ont méprisé les choses de ce monde pour s'attacher aux seuls vrais biens de l'ordre spirituel; ce sont surtout les pauvres en esprit, auxquels est promis le royaume des cieux (MATTH., v, 3). Telle est l'opinion exposée par saint Thomas (*S.T., Suppl., q. 89, a. 1 et 2*). Mais, remarque Suarez, il est bien évident que

si la discussion ne signifie que l'examen et l'estimation des actions, bonnes ou mauvaises, tous les saints, qui auront commis quelque péché devront subir un certain jugement de discussion. Toutefois, cette discussion sera minime pour ceux qui n'auront péché que véniellement en comparaison de ceux qui auront commis des péchés mortels et surtout des crimes.

C'est donc, en réalité, parce que le jugement est d'importance très minime qu'on peut le considérer comme inexistant pour les saints très parfaits.

4. Le jugement général et les péchés pardonnés. — On se demande parfois si les péchés graves, secrètement commis et remis sur terre par la contrition parfaite ou le sacrement de pénitence, seront dévoilés au jugement dernier. Ne serait-il pas déshonorant pour un élu de voir ses fautes passées étalées, pour ainsi dire, au grand jour? Certains auteurs ont pensé que seuls les mérites des justes seraient dévoilés au public dans le jugement

dernier. Mais il est plus probable que les anciens péchés des justes, tout occultes qu'ils aient été pendant leur vie, seront divulgués au jour du jugement universel. C'est l'opinion de saint Thomas, de saint Bonaventure et de la plupart des théologiens. Pour être universel, en effet, le jugement doit atteindre, non seulement toutes les personnes, mais encore toutes leurs actions. Et le Christ ne semble pas excepter de cette universalité même une parole oiseuse : « *Je vous le dis, toute parole oiseuse qu'on aura dite, il faudra en rendre compte au jour du jugement* » (MATTH., XII, 36). Les Pères enseignent qu'ici l'exemple d'un péché très léger a été apporté par le Sauveur, précisément dans le but de faire comprendre qu'au jugement il faudra, à plus forte raison, rendre compte d'autres péchés plus importants. L'auteur de l'*Ecclésiaste* clôt son livre par ces paroles : « *Crains Dieu et observe ses commandements (car c'est là le tout de l'homme). Car toutes les œuvres, Dieu les appellera en jugement (portant) sur tous les secrets, bien et mal* » (XII, 14). Et c'est aussi l'enseignement de saint Paul : « *Il faut que nous comparaissons tous devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive ce qu'il aura mérité) dans son corps, suivant ce qu'il aura accompli, soit en bien, soit en mal* » (II Cor., v, 10); — ou encore : « *Ne jugez pas avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur qui éclairera ce qui est caché dans les ténèbres et rendra manifestes les desseins des cœurs* » (I Cor., IV, 5).

Ce n'est pas seulement la sainte Ecriture, c'est aussi la raison qui suggère l'opinion plus probable. La perfection et l'intégrité du jugement dernier requièrent cette divulgation des péchés pardonnés : pour manifester la justice de la sentence du Christ récompensant les saints, il ne suffit pas que ceux-ci aient eu des mérites; il faut encore montrer que ces mérites sont demeurés vivants, que les obstacles à leur récompense ont été enlevés, que tous les péchés, même chez les justes, ont été miséricordieusement remis à cause du Christ ou vengés et purifiés d'une manière complète. Ainsi l'œuvre de la grâce et la gloire même du Christ demandent qu'au jugement même les péchés pardonnés des justes soient manifestés. Pareillement, les fautes des

réprouvés, effacées par la pénitence, seront manifestées et témoigneront à leur façon de la bonté et de la miséricorde divines dont les pécheurs morts impénitents auront abusé.

Le souvenir des fautes pardonnées n'apportera aux élus aucune honte, aucune tristesse. Les sentiments qu'ils en éprouvent dans la gloire dont ils jouissent déjà au ciel, qu'ils en éprouveront lors du jugement universel, sont ou seront éprouvés en fonction du *vrai* bien et du *vrai* mal. Le vrai bien, en l'espèce, c'est la gloire, la bonté, la miséricorde divines manifestées dans le pardon des péchés; c'est aussi le mérite de leur repentir et de leur conversion. La manifestation des péchés pardonnés n'apportera ainsi que joie aux élus. Nous avons dès maintenant un frappant exemple de cette vérité. La liturgie de l'Eglise ne rappelle-t-elle pas les fautes de saint Pierre, de saint Paul, de saint Augustin, de sainte Marie-Madeleine? La publication de ces fautes apporte-t-elle la moindre diminution de gloire et de félicité à ces élus, qui savent cependant au ciel que nous connaissons leurs fautes et en rappelons sans cesse le souvenir? Concluez donc que la situation de l'élu, voyant ses péchés cachés découverts au jour du jugement, ne s'en trouvera ni amoindrie, ni attristée. (Voir, sur ce point, SUAREZ, *In III^{am} part. S. S. Thomae*, disp. LVII, n. 4-6.)

*
**

Ces leçons sur les « Fins dernières de l'homme » doivent nous faire ressouvenir que la vie de la terre n'est qu'un temps d'épreuve que Dieu nous accorde pour nous permettre de préparer notre vie de bonheur dans l'éternité de la vie future. Saint Cyprien en a laissé sur ce sujet une pensée bien susceptible de nous encourager et qui sera la conclusion utile de cet ouvrage.

« Nous sommes ici-bas en passant comme étrangers et voyageurs. Aimons le jour qui établira chacun dans sa véritable demeure, le jour qui, nous ayant retirés de cette terre et arrachés aux pièges de ce siècle, nous réintégrera dans le paradis et le royaume des cieux. Quel homme, se trouvant à l'étranger, n'aurait hâte

de revenir dans sa patrie? Quel homme, se jetant sur un vaisseau pour aller revoir les siens, ne souhaiterait un vent favorable afin de pouvoir embrasser bientôt ceux qu'il aime? Nous regardons le ciel comme notre patrie; nous y avons déjà nos pères, les patriarches; pourquoi ne pas nous élaner et courir afin de voir notre patrie, afin de pouvoir saluer nos pères? Nous y sommes désirés par la foule considérable et pressée de nos pères et de nos mères, de nos frères, de nos enfants, qui, assurés de leur immortalité bienheureuse, ne sont plus en peine que de notre salut. Quelle joie, et pour eux et pour nous tout ensemble, quand il nous sera enfin permis de les voir et de les embrasser dans ce céleste royaume, sans craindre de mourir, assuré qu'on est de vivre toujours. » (*Sur la mortalité.*)

BIBLIOGRAPHIE. — D'ALÈS, *D.A.*, art. *Résurrection* (critique intéressante de l'opinion thomiste ici défendue). — Fr. SEGARRA, S.J., *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929 (critique encore plus vive). — Mgr CHOLLET, *D.T.C.*, art. *Corps glorieux*. — J. RIVIÈRE, *D.T.C.* et *D.P.C.R.*, art. *Jugement*.

Travaux personnels : *D.T.C.*, art. *Résurrection des morts*. — *A.C.*, 1922, p. 701, 1923, p. 626 (résurrection « naturelle »; — 1926, p. 611; 1929, pp. 227, 581, 811 (identité des corps; critique de l'opinion de Segarra); — 1923, p. 447; 1937, p. 608; 1951, p. 105 (corps glorieux); — 1938, p. 309; 1951, p. 702 (résurrections évangéliques et résurrection générale); — 1931, p. 385 (les « vivants et les morts »); — 1930, p. 196; 1938, p. 28 (le jugement et les péchés pardonnés); — 1925, p. 717; 1926, p. 59 (sur l'art. *Jugement* de J. Rivière).

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	v
CHAPITRE PREMIER	
NOTIONS PRÉLIMINAIRES.....	9
I. La mort, terme de notre vie d'épreuves, p. 19. — II. Dans l'autre vie, immutabilité de la volonté dans le bien et dans le mal, p. 13. — III. Une option possible à l'heure de la mort, p. 15. — IV. La durée dans l'au-delà, p. 21.	
CHAPITRE II	
MORT ET JUGEMENT PARTICULIER.....	28
I. Le problème de la mort, p. 28. — II. L'instant de la mort marque l'instant du jugement, p. 33. — III. L'heure de la mort : mort apparente et mort réelle, p. 37. — IV. Explication psychologique du jugement, p. 40.	
CHAPITRE III	
L'ENFER : CERTITUDES DOCTRINALES.....	44
I. Vérités de foi divine et catholique, p. 44. — II. Vérités théologiquement certaines, p. 52. — III. Vérité communément admise : réalité du feu, p. 56.	

CHAPITRE IV

EXPLICATIONS THÉOLOGIQUES.....	62
I. Explications relatives à la peine du dam, p. 62.	
— II. Explications relatives à la peine du sens, p. 68.	

CHAPITRE V

POSITIONS APOLOGÉTIQUES.....	74
I. Une mauvaise apologétique, p. 74. — II. L'apologétique catholique, p. 78. — III. L'apologétique thomiste, p. 86.	

CHAPITRE VI

LE PURGATOIRE.....	89
I. Erreurs au sujet du purgatoire, p. 90. — II. Le dogme catholique du purgatoire, p. 96. — III. Quelques points de l'enseignement théologique, p. 101. — IV. Saints du ciel, fidèles de la terre et âmes du purgatoire : suffrages et relations, p. 108.	

CHAPITRE VII

LE PARADIS.....	115
I. Quelle idée se faire de la béatitude céleste, p. 115. — II. La gloire essentielle des élus, p. 120. — III. Gloire accidentelle, p. 126. — IV. Gloire consommée et accroissement de gloire, p. 130.	

CHAPITRE VIII

LA RÉSURRECTION DE LA CHAIR ET LE JUGEMENT GÉNÉRAL.	136
I. La Résurrection commune à tous les hommes, p. 137. — II. La Résurrection glorieuse, p. 142. — III. Le Jugement général, p. 143.	