

Quand on considère cette *évolution historique*, on ne trouvera pas de difficulté dans certaines expressions liturgiques. (Cf. l'offertoire de la messe des Morts.) Le liturgiste dom Cabrol incline justement à voir, dans cet offertoire, un « vieux texte ». (La liturgie de l'Eglise.) Cf. ci-dessous p. 527 sq.

L'Eglise grecque en est restée, jusqu'à nos jours, en ce qui concerne le sort des défunts jusqu'au jugement dernier, à l'ancien point de vue peu clair des Pères. Elle ne connaît ni jugement particulier, ni « visio beata », avant le jugement général. L'éclaircissement dogmatique, qui se fit de Jean XXII à Benoît XII, lui a manqué. Le maître grec avait écrit : « *Ambo simul* (corps et âme) aut' præmiis aut pœnis afficiuntur. » (S. Jean Damascène, De fid. orth., iv, 27 : M. 94, 1220.) S. Jean Damascène allègue, dans ses « *Sacra Parallela* », le témoignage d'Hippolyte de Rome, pour prouver qu'il y a, dans l'Hadès, deux lieux souterrains, « pour les justes et les pécheurs, dans lesquels les âmes attendent la résurrection des corps ». (Cf. aussi Hippolyte, Antéchrist, c. 65, 66 ; Bardenhewer, Histoire de l'ancienne litt. chrét., II [2^e éd., 1914], 572.) Au sujet de l'Eglise russe, Jugie (Echos d'Orient [1914], 5-22) montre qu'elle ne possède aucune doctrine ferme sur l'existence et le mode du jugement particulier, sur le moment où commence la sanction, sur l'existence d'un état intermédiaire, sur la prière pour les morts, sur l'essence de la béatitude (visio beatifica), et que les opinions des théologiens sont très divergentes sur ces matières. (Cf. aussi Hergenræther, Photius, III, 634.)

§ 212. Le ciel

A consulter : S. Thomas, S. th., I, q. 12 ; I, II, q. 1-5 ; Suppl., 92-96 ; C. Gent., III, 1-63 ; iv, 92-95 ; Opusc. de beatitudine. Lessius, de summo bono et æterna beatitudine hominis (Antverp., 1616). Suarez, De ultimo fine hominis ac beatitudine, disp. 1-15. Krawutzky, De visione beatifica (1868). Monsabré, La vie future (1890). Franzelin, De Deo uno, thes. 14-19. T. 1^{er}, § 21.

THÈSE. Il y a un ciel ou une vie éternelle, et, dans ce ciel, les justes participent sans fin à la béatitude de Dieu.

De foi.

• **Explication.** Les noms bibliques, pour désigner ce que la langue théologique d'aujourd'hui appelle le ciel (οὐρανός, couverture ; « cœlum », κούλον, boule creuse), sont nombreux : royaume du ciel, royaume de Dieu, vie, vie éternelle, salut, royaume, paradis, joie du Seigneur, festin de nocces, banquet, etc. Toutes ces expressions permettent de conclure qu'on ne doit pas envisager le ciel comme un *lieu*, mais comme un *état* de récompense éternelle pour les justes. C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre les « nombreuses demeures » dans le ciel (Jean, XIV, 2 sq.) ; ce sont des degrés de béatitude. Le Symbole des Apôtres et les symboles suivants confessent : Je crois à la vie éternelle (vitam æternam). L'Eglise n'eut pas à repousser d'hérésies sur le ciel (cf. Florent., Denz., 693) ; elle eut seulement à régler une controverse au sujet du commencement de la vision béatifique. Benoît XII a déclaré que les âmes des saints sont au ciel et contemplent « la divine essence qui se montre à eux immédiatement, sans voile, clairement et ouvertement » (divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente) et qu'ils sont par là véritablement heureux. (Denz., 530.)

Preuve. L'Ancien Testament se représente Dieu comme demeurant dans un lieu déterminé, en compagnie de ses anges et de ses phalanges d'Esprits. Il n'est pas encore question de béatitude au début. Cependant, d'après le livre de la Sagesse, qui constitue le point culminant de l'eschatologie de l'Ancien Testament, les justes sont auprès de Dieu, dans la vie éternelle et la paix ; ils brillent comme des étincelles ardentes, ils sont semblables à des rois et à des juges (III, 1-8) ; ils portent des couronnes (IV, 2) ; le Seigneur est leur récompense, il leur donne honneur et beauté (V, 16 sq.). D'après *Daniel*, les bons se réveillent à la vie éternelle et les sages brillent dans la splendeur du firmament comme des étoiles, éternellement. (Dan., XII, 2 sq.)

Jésus, lui aussi, parle du ciel et de son bonheur, ordinairement en *images*. On y demeure comme dans la maison paternelle ; on s'y rassasie à la table de Dieu, dans la lumière et les chants de joie. Le céleste Père de famille accorde aux siens des relations illimitées avec lui et les récompense de leurs mérites. C'est ainsi qu'apparaît le ciel, dans le Sermon sur la montagne et dans les paraboles du ciel. Jésus ne pouvait parler qu'au moyen de ces *images* terrestres, du monde invisible de l'au-delà. Une fois ou deux cependant, son discours prend un accent plus spiritualiste. La vie éternelle consiste en ce qu'« ils te connaissent, toi le vrai Dieu ». (Jean, XVII, 3.) Il n'y aura plus, au ciel, de mariage et de procréation : « Ils seront comme les anges dans le ciel », par conséquent comme de purs esprits. (Math., XXII, 30.) Il écartait ainsi le millenium judéo-apocalyptique.

S. Paul parle sans doute de son élévation au troisième ciel ; mais ce qu'il entendit était mystérieux (*arcana verba*) et on ne peut pas le répéter (II Cor., XII, 1-4) : « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu et cela n'est point monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » (I Cor., II, 9.) Dieu habite pour nous encore dans une « lumière inaccessible ». (I Tim., VI, 15 sq.) Le ciel est la vie éternelle auprès de Dieu (Rom., II, 7 ; V, 21 ; VI, 22. Gal., VI, 8. I Tim., IV, 8. Tit., III, 7) et la gloire divine (Rom., VIII, 18 ; Col., I, 27 ; I Tim., I, 11 ; Hébr., II, 10). D'après *S. Jean*, ce que nous serons n'est pas encore manifesté : « Mais nous savons que nous lui serons semblables, quand il sera apparu ; car nous le verrons comme il est. » (I Jean, III, 1 sq., 14.) Dieu sera alors pour nous « lumière », c.-à-d. connaissance claire (I Jean, I, 5, 7) comme le soleil terrestre. (Apoc., XXII, 4 sq.) Le ciel est la nouvelle Jérusalem, la ville de Dieu. (Apoc., XXI, 1-22, 5 ; cf. XIX, 7 sq. ; XIV, 3 sq. ; VII, 15, 17. I Pier., III, 22. Jacq., II, 5 ; Jud., 21.)

Les Pères. Eux aussi enseignent que les anges et les bienheureux mènent, au ciel, une vie de joie et de félicité. Ainsi *Hermas* (Vis., II, 2 ; IV, 3), *S. Polycarpe* (Ad Phil., II, 3), *S. Justin* (Dial., 45), *S. Théophile* (Ad Autol., 7), *S. Irénée* (A. h., IV, 28, 2 ; V, 36, 1, 2), *Tertullien* (Apol., 48), *S. Cyprien* (Ep. LV, 20). Ils se réfèrent, pour la vision divine des bienheureux, à Math., V, 8 ; I Cor., XIII, 12 ; I Jean, III, 2. Quelques Pères (Origène, Théodoret, Théodore de Mopsueste, peut-être aussi *S. Jean Chrysostome* [In Joan. hom., XV, 1, 2] ; cf. Tixeront, II, 201) ont cru,

sans doute, qu'un esprit créé ne pouvait pas voir l'Esprit incréé. Mais cela est exact, en tant que l'esprit créé a *besoin* d'une lumière de grâce surnaturelle (*lumen gloriæ*), que d'ailleurs il reçoit. S. Augustin est le seul à pénétrer plus profondément dans la question. D'après lui, la béatitude consiste dans la vision de Dieu ; peut-être même que les yeux du corps glorifié prendraient part à cette vision. Il esquisse à la fin de sa *Cité de Dieu*, une magnifique image de la vie de l'au-delà. Quand luira ce dernier jour qui n'aura pas de soir : « *Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus, ecce quod erit in fine sine fine.* » (Civ., XXII, 30, 5.) « *Fastidium in cibo, fastidium in potu, fastidium in spectaculo, fastidium in illa et illa re ; numquam autem fuit fastidium sanitatis... sic ibi numquam erit fastidium caritatis, immortalitatis, æternitatis.* » (Morin, 29.)

La Scolastique traite la béatitude comme vision de Dieu. Comme cette vision est strictement surnaturelle, les bienheureux ont besoin d'une lumière spéciale de connaissance, la « lumière de gloire ». L'expression apparaît, pour la première fois, chez S. Thomas et S. Bonaventure, et elle a été sans doute formée d'après le Ps. XXV, 10 (*in lumine tuo videbimus lumen*). (Cf. § 21.) Le caractère surnaturel de la vision de Dieu ne doit pas cependant être entendu comme une incompatibilité entre l'homme et Dieu : « *Visio beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest ; alio modo est secundum naturam ipsius, inquantum secundum naturam est capax ejus.* » (S. th., III, 9, 2 ad 3.) Cette « *capacitas* » doit s'entendre comme « *potentia (passiva) obediens* », en vertu de laquelle l'âme reçoit en soi tout effet que Dieu veut y produire. (S. th., III, 11, 1.) D'après S. Thomas, Dieu est non seulement l'auteur, mais encore la fin des créatures, surtout de la créature raisonnable, l'homme, qui doit tendre vers cette fin et la posséder avec sa faculté spirituelle la plus excellente, l'intelligence (Aristote). (C. Gent., III, 25.)

Bien entendu, cette béatitude de la « *visio beatifica* », qui a son fondement primaire dans l'intelligence, retentit immédiatement dans la *volonté* et y allume, en même temps, un *amour* sans fin pour le souverain bien qu'a connu l'intelligence, et un attachement indestructible à ce souverain bien. Ainsi, la controverse des scolastiques, sur la question de savoir si la béatitude consiste formellement dans l'activité de l'intelligence (thomistes) ou dans celle de la volonté (scotistes), n'est guère qu'une dispute de mots, sans objet. La société des bienheureux est l'« *ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo* ». (Civ., XIX, 13 et 17.) « *Fruendum non est nisi Trinitate, id est summo et incommutabili bono.* » (De doctr. christ., I, 33 ; cf. Scholz, Foi et incroyance, p. 197-235, appendice : La « *fruitio Dei* » chez S. Augustin.) Il est vrai que, dans « *frui* », il y a la notion de *jouissance*. Un certain nombre de passages mystiques de l'Ancien Testament offraient cette notion pour désigner la béatitude éternelle, en tant que jouissance du divin. « *Mon âme a soif de Dieu.* » (Ps. XLI, 3.) « *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus.* » (Ps. XXXIII, 9.) Dieu et sa vérité deviennent la nourriture de l'âme : « *Ceux qui me mangent ont encore faim, ceux qui me boivent ont encore soif.* » (Eccli., XXIV, 29.) Il faut ajouter les textes du Nouveau Testament que nous a fait connaître la doctrine de la grâce et qui parlent de l'« *unio cum Deo* ». S. Augustin se conforme à ces idées quand il dit que la grâce, chez l'homme terrestre, est déjà une jouissance anticipée, parce qu'elle donne le goût du bien. (Cf. plus haut p. 29 et 116.) La grâce et la gloire sont, en effet, intimement connexes. Plus tard, dans la mystique, le « *frui Deo* », « *sapere Deum* », a été fortement accentué. Il y a même eu, ici et là, le danger de l'opposition entre le goût de Dieu et du divin, et la connaissance, si bien que l'« *unio cum Deo* » menaçait de se perdre dans la sphère de la sensibilité. On découvre un caractère, panthéiste dans toute fausse mystique, même dans toute mystique païenne, et surtout dans la mystique platonicienne, qui reçut de Plotin et de Porphyre, au moyen d'éléments orphiques et pythagoriciens, son développement le plus élevé. D'après cette mystique, la rédemption et la béatitude consistent dans la gnose par laquelle l'âme est divinisée. Et cela se produit ainsi : dans l'extase, elle sort d'elle-même, brise les limites de la connaissance et obtient accès jusqu'à la divinité elle-même, et elle persiste dans la contemplation (*intuitio*) calme et silencieuse de cette divinité ; cette contemplation a lieu

d'une manière intermittente sur la terre et pour toujours au ciel, c.-à-d. qu'alors elle se fond dans la divinité. La mystique de S. Augustin, qui était très versé dans le néoplatonisme, était préservée de cette confusion entre l'humain et le divin par le dogme de l'immortalité personnelle. Il identifie la « visio et contemplatio veritatis » en Dieu, avec la « perfruitio summi et veri boni ». (De quant. animæ, § 76 ; cf. De vita beata, 34 ; Civ., xxii, 29 ; S. Bernard, De Dilig. Dom. ; Hugues de Saint-Victor, De arca morali ; S. Albert, De adhærendo Deo.) Il n'est pas douteux que S. Paul a mis le plus fort accent sur la charité, en tant que bien béatifique, quand il écrit : « Major autem horum est caritas » ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il nomme d'abord la connaissance : « Tunc autem facie ad faciem. » (I Cor., xiii, 12 sq.) L'amour sans connaissance est un sentiment vide de contenu. S. Thomas a donc bien raison et fait une démonstration logique quand il fait dépendre l'attachement à Dieu de la connaissance de Dieu. Il finit par les réunir comme le sujet et l'objet, quand il dit avec S. Augustin : « Beatitudo est gaudium de veritate... quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. » (S. th., I, II, 3, 4.) Et ailleurs il écrit : « Melior est amor Dei quam cognitio. » (S. th., I, 82, 3.)

L'impeccabilité (confirmatio in bono) est un bien béatifique qui résulte immédiatement de la vision béatifique. Origène la mettait en doute, à cause de la liberté et parce qu'il était influencé par Platon. Mais la béatitude et la liberté ne peuvent pas être des antinomies, car elles sont l'une et l'autre des dons de Dieu. S. Thomas en donne l'explication suivante : l'homme est « ad ultimum finem naturali necessitate ordinatus », parce que « non potest non velle esse beatus ». Or cette « beatitudo finalis et perfecta », il l'a atteinte dans la « visio beatifica » ; il faut donc qu'il lui soit éternellement attaché par la nécessité de sa volonté de bonheur. Et c'est précisément une propriété de cette volonté de bonheur d'être à la fois nécessaire et libre. (S. th., I, II, 5, 4.) L'Écriture signale l'éternité de la béatitude en plusieurs endroits. (Math., xxv, 46. Jean, III, 16, 36. I Jean, v, 20. II Cor., iv, 17 sq. ; y, 1. I Pier., I, 4 ; v, 10, etc.). S. Paul écrit avec insistance : « Caritas nunquam excidit. » (I Cor., XIII, 8.) La délivrance du péché entraîne celle de la souffrance, dont parle si souvent l'Écriture, par ex. Rom., VIII, 21 sq. ; I Cor., xv, 53 sq. ; II Cor., II, 1-9 ; Apoc., XIV, 13 ; XXI, 2 sq.

Que la béatitude, tout en étant substantiellement la même, soit cependant différente accidentellement, c.-à-d. comporte des degrés d'après les mérites, c'est la doctrine claire de l'Écriture et de la Tradition. Il n'est cependant pas nécessaire d'examiner ce point ici, car il se confond avec la doctrine du mérite en général. (Cf. plus haut § 134 sq.)

Une augmentation de la béatitude après la résurrection est certaine ; mais on se demande comment l'expliquer. S. Thomas, dans son commentaire des Sentences, se prononce pour une augmentation non seulement extensive, mais encore intensive de la béatitude ; mais, dans sa Somme, il soutient exclusivement la première : « Corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive sed extensive. » (S. th., I, II, 4, 5.) Une auréole, par laquelle on doit entendre une récompense spéciale de la vocation et de l'état, est accordée aux martyrs, d'après Apoc., VII, 14 sq., aux vierges, d'après Apoc., XIV, 4 sq. et aux docteurs, d'après Dan., XII, 3. S. Thomas explique très bien comment ces saints ont soutenu un triple combat contre le monde, la chair et le diable. (Suppl., xcvi, 1-11.) — La situation hiérarchique, sur la terre, n'entraîne en soi aucune récompense particulière. S. François de Sales écrit : « Dieu ne récompense pas ses serviteurs d'après la dignité de la fonction qu'ils exercent. » (Lettres, éd. A. Mager, 1927, 298.) Dieu ne tient compte que du travail accompli avec une intention droite ou de la souffrance patiemment supportée.

Outre le bien essentiel de la béatitude, qui est la vision béatifique, il y a aussi les biens accidentelles du ciel : les rapports avec le Christ, avec sa glorieuse Mère, avec les anges et les saints, la conscience des dangers surmontés, des victoires remportées, la délivrance de la souffrance et de toute espèce de mal, et, ce qui n'est pas le moindre, la sécurité complète dans la possession du bonheur. C'est ce que l'Écriture et le langage de l'Église appellent la « paix éternelle ». (Apoc., XIV, 13.) Cette paix ne consiste pas du tout dans une inaction passive, mais dans une vie éternellement la même, et aussi sans cesse progressante en Dieu qui est tout pour l'âme.

Le lieu du ciel. La critique libérale prétend que c'est une question pénible et embarrassante pour la dogmatique, de désigner le lieu du ciel. Nous sommes en effet incapables de répondre à cette question. Quand Zahn écrit : « C'est pourquoi la valeur des hypothèses sur le lieu du ciel est très modeste » (L'au-delà, 242), sa remarque atteint toute détermination eschatologique locale. Il n'y a pas de « topographie de l'au-delà ». En tout cas, nous sommes incapables, en nous appuyant sur la Révélation, d'en établir une. De même que le Christ ne nous a pas renseignés sur le « temps et l'heure », il ne nous a rien révélé non plus sur le lieu et la situation.

Mais, objecte-t-on, Jésus a pourtant fait ses déclarations eschatologiques en partant du point de vue de l'« antique cosmos ». Or, comme cette conception est anéantie depuis Copernic, ses déclarations ont perdu tout appui solide. « A l'endroit où les anciens les plaçaient, il n'y a pas de ciel et pas d'enfer, ou du moins pas de ciel et pas d'enfer comme les anciens se les représentaient », écrit le protestant Girgensohn. (La preuve d'Ecriture, 1914, 19 sq.) Et le surintendant Lubenow conseille, pour cette raison, de ne plus employer le mot « ciel » dans l'enseignement. (Ce à quoi on n'est pas tenu de croire [1911], 75 sq.) Ce sont là deux voix parmi plusieurs. Déjà David Strauss disait, en raillant, qu'il n'y a plus de place au ciel pour Dieu et les saints, car nous savons que le ciel est entièrement occupé par beaucoup d'autres choses, étoiles, etc. La polémique d'Hæckel et de ses partisans monistes, en notre temps, est du même ton. On admet donc que les « anciens » entendaient le ciel comme une réalité locale et visible et plaçaient de même l'enfer dans les profondeurs de la terre. Ces « anciens » bibliques, parmi lesquels on compte le Christ et les Apôtres, et plus tard les Pères et les scolastiques, avaient été imbus de l'antique rêve du « monde à trois étages » : le ciel « en haut », l'enfer « en bas » et la terre « au milieu ». Nous n'avons pas à nous inquiéter des antiques conceptions païennes. Au reste, ces conceptions elles-mêmes ne sont pas atteintes par le reproche, comme le montre Hoppe (Foi et science, 1915) ; nous n'avons à nous occuper ici que des organes de la Révélation et, par rapport à la Révélation, le fait est que : 1^o Elle ne donne pas l'image du « monde à trois étages » dont on parle et que, d'ailleurs, 2^o elle ne donne aucune « doctrine » sur un au-delà local ; mais bien plutôt, malgré quelques allusions rapides aux lieux de l'au-delà, elle fait ressortir *uniquement* le bonheur ou le malheur de la vie qu'on y mène.

Dans le récit biblique de la création, il n'est question que du « ciel et de la terre » et non d'un ouvrage à « triple étage ». Plus tard, s'ajoute le Schéol. En partant de la notion de la tombe, en union avec la foi à l'immortalité, l'idée du Schéol devint celle d'un monde souterrain. On savait bien que l'âme ne demeurerait pas dans la tombe, que seul le corps corruptible s'y trouvait, et on pensait à un autre lieu indéterminé, le « monde inférieur » où étaient « rassemblés tous les pères ». La Révélation laissa subsister ces conceptions vagues et peu claires, mais elle amena peu à peu Israël à croire à une vie des âmes, dont le sort est différent d'après leur bonté morale. Les bons comme les mauvais sont dans l'au-delà (Hadès), mais ils ne sont pas dans la même situation extérieure. Il y a là une sanction conforme à la vie terrestre. Par là même, l'au-delà se distingue nettement en deux formes. On ne doit pas, dans l'Ancien Testament, s'attacher trop étroitement au mot « ciel », qui se présente, comme dans le Nouveau Testament, avec une triple signification : 1^o Le ciel matériel étoilé ; 2^o La demeure de Dieu ; 3^o Le séjour de l'éternelle félicité des enfants de Dieu. Cette dernière notion se trouve presque toujours dans le Nouveau Testament ; l'Ancien Testament se sert longtemps de la notion de la « nouvelle terre » et du « nouveau ciel » (Isaïe), comme lieu de sanction heureuse dans l'avenir, quand la résurrection des morts se sera produite et que le juste habitera dans la nouvelle Sion, ou bien dans le royaume messianique intermédiaire. Cependant, comme on l'a montré, le livre de la Sagesse, écrit dans la *Diaspora*, sait que les bienheureux sont immédiatement « dans la main de Dieu » (III, 1), « dans la paix » (III, 3), « remplis de l'espérance de l'immortalité » (III, 4), que « leur Seigneur sera roi dans l'éternité » (III, 8) et qu'« il les a mis en sûreté » (IV, 17) ; il sait que les impies « seront parmi les morts, dans l'opprobre à jamais » (IV, 19). Au jour du jugement, les bons et les mauvais seront debout les uns en face des autres ; alors les bons « sont comptés parmi les enfants de Dieu et leur part est parmi les saints ».

(v, 5) : « Mais les justes vivent éternellement et leur récompense est auprès du Seigneur et le Tout-Puissant a souci d'eux. C'est pourquoi ils recevront de la main du Seigneur le magnifique royaume et le splendide diadème » (v, 15 sq.). Dans toute cette description, tout indique un *état* de l'au-delà plutôt qu'une *localisation* de l'au-delà.

Les *apocryphes* juifs postérieurs se sont intéressés, d'une manière surprenante, à la détermination locale de l'au-delà et ils apportent, dans leurs descriptions fantastiques, une telle sûreté qu'on les croirait témoins oculaires. (Couard. *Apocryphes*, § 34.)

Jésus, par contre, ne témoigne absolument aucun intérêt à toutes ces représentations courantes chez son peuple. Assurément, il mentionne le ciel et l'enfer, en se servant des tournures et des comparaisons les plus variées ; mais si on veut en conclure à une localisation, on est toujours déçu. Il insiste uniquement sur l'état moral qui doit nous rendre dignes du ciel et sur ce que nous appelons la béatitude céleste. Les descriptions de l'état de béatitude sont chez lui d'un contenu très riche ; les précisions sur le lieu, vides et pauvres. En tout cas, on ne trouve rien, chez lui, de l'image du « monde à triple étage ». C'est ce que reconnaissait déjà S. Augustin : « Non legitur in evangelio Dominum dixisse : Mitto vobis Paracletum qui vos doceat de cursu solis et lunæ. Christianos enim volebat facere, non mathematicos. » (De act. c. Fel. Man., I, 10. M. 42, 525.) Sans doute, le Christ dit, dans le quatrième évangile, qu'il est venu « d'en-haut », d'auprès du « Père », et que ses auditeurs sont « d'en-bas », de la terre ; mais, de l'avis général, ces expressions, précisément dans le quatrième évangile, ont un sens non pas local et physique, mais religieux et moral. « Nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, Filius hominis qui est in cælo. » (Jean, III, 13.) « Spiritus est Deus. » (Jean, IV, 24.) Le Christ n'a pas besoin de monter physiquement ; il voit le Père partout et toujours et fait toujours ce qu'il lui voit faire. (Jean, III, 11 ; v, 19, etc.) Ce n'est pas sur les représentations locales qu'il insiste, mais sur les spirituelles : vie éternelle, royaume de Dieu, royaume du ciel, joie du Seigneur, vision de Dieu, connaissance de Dieu, etc. Quand, une fois ou deux, on rencontre chez lui une expression de couleur locale, comme paradis (Luc, XXIII, 43 ; cf. II Cor., XII, 14) et « sein d'Abraham » (Luc, XVI, 22), on reconnaît tout de suite que c'est une manière de parler biblique.

Les *Apôtres*, sur ce point, ont suivi fidèlement les traces du Maître. S. Paul parle une fois, en s'accommodant à la conception populaire d'alors, du « troisième ciel » (II Cor., XII, 2 sq.) ; mais il est visible qu'il n'y insiste pas. Dieu, d'après lui, habite dans une lumière inaccessible. (I Tim., VI, 16.) Quant à la béatitude, il la décrit d'une manière *négative* : aucun sens humain n'a perçu ce que Dieu a préparé aux siens. (I Cor., II, 9.) La chair et le sang n'hériteront pas du royaume des cieux, comme le pensaient les apocryphes juifs. La corporalité elle-même doit d'abord être spiritualisée. (I Cor., xv, 50-53.)

Le ciel et la terre sont donc considérés, dans la Bible et surtout dans le Nouveau Testament qui s'exprime clairement, du seul point de vue de leur importance *religieuse*, comme œuvre de Dieu, et non du point de vue physique ou astronomique. Dieu, pour parler comme Schanz, n'apparaît pas comme un Dieu « à qui on cherche une habitation » pour l'au-delà ; car l'esprit et la matière ne sont pas identiques et l'espace et le temps ne sont pas des notions prédominantes. (Rev. de Tub., 1877, 636 sq.)

Les *Pères* parlent avec un grand enthousiasme de la béatitude du ciel, mais avec une indifférence aussi grande au sujet du lieu. La phrase « est monté au ciel, est assis à la droite de Dieu » du *Symbole des Apôtres* n'a jamais été l'objet d'aucune recherche curieuse, mais purement et simplement l'objet de la foi. Le Christ était « monté au ciel », mais un nuage l'avait dérobé aux regards des disciples (Act. Ap., I, 9) et l'on se contenta de cela. Et pourtant les « voyages au ciel », que présentaient les anciens apocryphes, pouvaient offrir aux Apôtres et aux Pères une vaste matière pour développer des rêveries fantastiques analogues. Ils ne l'ont point fait, bien qu'on ait voulu voir quelque chose de semblable chez S. Paul. (Phil., II 9 sq.)

D'où vient l'idée que les *scolastiques* se sont faite du « ciel de feu » (empyrée) des élus de Dieu? De l'antique philosophie naturelle, d'où elle a passé plus tard dans quelques rares écrits patristiques. Mais ils savent très bien que ce n'est qu'une notion philosophique auxiliaire : « Cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritatem Strabi et Bedæ et iterum per auctoritatem Basilii. » (S. th., I, 66,3.) Mais S. Thomas signale immédiatement l'imprécision et le désaccord de ces trois autorités et essaie de les concilier. Le ciel de feu est donc une théorie astronomique, qui est appréciée comme telle par les scolastiques, mais qui n'a aucun caractère dogmatique. Cajetan la rejette déjà complètement : « Nullibi invenitur in Scripturis. » (Comm. in II Cor., c. 13.) S. Thomas l'a encore admise : « Cælum empyreum i. e. igneum, non ab ardore sed a splendore » (S. th., I, 66, 3 c); ce ciel s'appelle aussi : « intellectuelle », parce que « intellectu tantum capitur ». (II Sent., II, 2, 1 ad. 1)

On a cherché davantage à localiser l'enfer. S. Grégoire le G., dans ses célèbres dialogues écrits pour le peuple (IV, 35), voit, dans les cratères des volcans, les bouches effroyables de l'enfer. Dieu voudrait par là donner aux incrédules une preuve visible de l'existence de l'enfer. Après lui, on parle souvent de ces portes de l'enfer et on présume que l'enfer se trouve à l'intérieur de la terre ; ce que S. Augustin avait déjà admis d'une certaine manière. Cependant S. Thomas le cite le premier parmi les autorités qui attestent que personne ne peut savoir le lieu de l'enfer, à moins d'une révélation spéciale ; c'est d'ailleurs ce que S. Grégoire le G. a avoué. S. Thomas indique encore d'autres opinions et se prononce finalement pour l'intérieur de la terre. (Suppl., q. 97, a. 7.) Ainsi donc, même à cette époque où l'on croyait facilement aux visions et aux révélations privées (S. Grég., Dial., IV, 36), on se montrait réservé dans ses affirmations. Aucun de ces grands docteurs ne déclare qu'il a reçu cette doctrine, ni S. Augustin, ni S. Grégoire, ni S. Thomas. On se contente de présomptions, parce qu'on se figure qu'il faut unifier la notion d'enfer une représentation locale. Même un eschatologue, comme S. Grégoire, écrit : Où est l'enfer, « je n'ose pas me prononcer légèrement à ce sujet ». (Dial., IV, 42.)

Après cet aperçu, on est obligé de conclure que la prétendue « image du monde à trois étages » de la Bible, des Pères et de la Scolastique, sur laquelle reposerait toute l'eschatologie dogmatique, est une construction téméraire de la critique, qui poursuit le but de mettre en opposition la foi et la science, c.-à-d. d'enlever tout crédit à la foi. Or, d'après la foi, le ciel est là où l'âme jouit de sa béatitude ; cette béatitude consiste dans la vision de Dieu ou dans la participation à l'Etre et à la Vie de Dieu. L'exclusion de cette béatitude est la damnation éternelle. Ces deux notions sont des *notions d'état*, pour lesquelles, il est vrai, on emploie aussi les expressions locales courantes de ciel et d'enfer. Ce n'est jamais sur ces expressions locales qu'on a mis l'accent ; on n'a pas insisté sur la localisation du ciel, quand ce ne serait qu'en raison de l'omniprésence de Dieu ; on aurait plutôt parlé de la localisation de l'enfer, parce que l'enfer et ses habitants sont des créatures. Mais jamais les auteurs considérés et influents n'ont dépassé les présomptions. On ne doit pas rendre la dogmatique responsable des représentations légendaires. On n'a jamais pu refréner entièrement la curiosité des apocryphes, mais la foi sérieuse, comme l'enseignent déjà expressément les Pères, envisagera, à propos du ciel, non le lieu mais le chemin qui y mène ; à propos de l'enfer, non l'abîme local mais le danger d'y tomber. Le second point de vue est une donnée accessible à notre jugement ; le premier est quelque chose de caché et d'ailleurs sans importance.

§ 213. L'enfer

A consulter : Cordemoy, L'éternité des peines de l'enfer (Paris, 1697). Pelletier, Traité des récompenses et des peines éternelles (Paris, 1738). Patuzzi, De futuro impiorum statu (Veron., 1748). Carle, Du dogme catholique sur l'enfer (Paris, 1842). Passaglia, De æternitate pœnarum inferni deque igne inferno commentarius (1854). Schmid, Quæstiones selectæ (1891), 145 sq. Tournelize, Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe : Feu