

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 inuenitur 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 inuenitur 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 unir à 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 eternitate penarum inferni deque igne inferno commentarius (1854). *Schmid*, Questiones selectæ (1891), 145 sq. *Tournelize*, Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe : Feu

métaphorique, universalisme, conditionalisme, mitigation (1899). *Lehaut*, L'éternité des peines de l'enfer (1911) (d'après S. Augustin.)

THÈSE. Il y a dans l'au-delà un état de châtement, dans lequel les méchants, détournés de Dieu, reçoivent leur sanction éternelle. *De foi.*

Au mot enfer correspondent les noms bibliques : Hadès, Tartare, Schéol, Géhenne, perdition, mort. La *Scolastique* distingue, en se rattachant aux Pères, plusieurs enfers, qu'elle se représente localement comme lieux de séjours (receptacula) des âmes séparées du corps : l'enfer proprement dit (infernium), le pré-enfer ou limbes des enfants non baptisés (limbus puerorum), les limbes des anciens pères (l. Patrum) et le purgatoire (purgatorium). Il s'agit ici de l'état de châtement ou séjour des damnés. Ce qui a été exprimé dogmatiquement, c'est l'existence et l'éternité de l'enfer. Le Symbole de S. Athanase s'achève ainsi : « Mais les mauvais iront au feu éternel » (in ignem æternum : *Denz.*, 40). Le IV^e Concile de Latran déclare que les mauvais « recevront le châtement éternel (pœnam perpetuam) avec le diable ». (*Denz.*, 429.) Le Concile de Trente suppose le « châtement éternel » (pœna æterna). (S. 6, can. 25 : *Denz.*, 835 ; cf. *Denz.*, Index.) — Les adversaires de l'enfer sont aujourd'hui innombrables. Ils rejettent soit son existence elle-même, soit au moins son éternité. Plusieurs l'écartent en admettant l'apocatastase.

Preuve. Sans doute, l'Ancien Testament, au commencement, contient peu de précisions ou même pas de précisions du tout sur l'enfer, comme sur les questions eschatologiques en général ; mais le judaïsme d'après l'exil témoigne un vif intérêt pour les choses qui concernent la sanction personnelle. Seuls les *Sadducéens* se montrent sceptiques à cet égard. (Act. Ap., xxiii, 6-8.) On ne peut pas tirer grand'chose ici de l'antique conception juive du *Schéol*, dans lequel on se représente, au début, tous les morts, sans exception, menant une triste vie d'ombres, en tant que « refaïm ». On ne peut pas s'appuyer non plus sur la plainte désolée des morts qui, dans le monde inférieur, n'aperçoivent que peu de points lumineux. (Job., x, 21 sq. ; Ps. XCIII, 17 ; CXIII, 17, etc.) Mais, plus tard, la Révélation est plus précise surtout dans le livre de la Sagesse. Les mauvais sont « dans la honte, chez les morts, éternellement... ils seront plongés dans la douleur et leur mémoire s'éteindra ». (iv, 18, 19 ; cf. iii, 1, 18 ; iv, 20 ; vi, 5-7.) Les aumônes délivrent « de la mort », « des ténèbres ». (Tob., iv, 11 ; xii, 9.) Le Seigneur « livrera leur chair au feu et aux vers, afin qu'ils soient brûlés et éprouvent (ce supplice) éternellement. » (Judt., xvi, 20 s.) D'après Daniel, « beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour une infamie éternelle. » (Dan., xii, 2.)

Jésus répète cette doctrine, comme l'avait déjà fait son Précurseur (Math., iii, 12), et la confirme. Il appelle l'enfer « géhenne de feu »

(Math., v, 22 ; cf. Jér., VII, 31-34 ; Is., LXVI, 24 ; IV Rois, XXIII, 10) ; « géhenne, le feu inextinguible, où leur ver ne meurt pas où le feu ne s'éteint pas. » (Marc, IX, 42-47), une géhenne où Dieu peut jeter celui qu'il a le pouvoir de tuer (Luc, XII, 5), où « il peut précipiter le corps et l'âme » (Math., x, 28), où demeurent les « enfants de l'enfer » (Math., XXIII, 15) sur lesquels a été prononcée une « sentence d'enfer » (Math., XXIII, 33). Au sujet de l'état de châtimement en enfer, le Christ dit qu'il y aura là « des lamentations et des grincements de dents » (Luc, XIII, 28) et qu'il y règne la « perdition » (Math., VII, 13 ; Jean, XVII, 12), « les ténèbres avec lamentations et grincements de dents » (Math., XXII, 13 ; xxv, 30), le « tourment dans les flammes » (Luc, XVI, 24) ; par suite, c'est une « géhenne de feu » (Math., v, 22). Cependant le tourment est *inégal* : celui qui aura péché consciemment « recevra un grand nombre de coups ». (Luc, XII, 47.) La rigueur sera moins grande en enfer pour Sodome que pour les Juifs incrédules. (Math., x, 15.)

Cet état de châtimement est *éternel*. Il y a là un « feu éternel » (Math., XVIII, 8 ; xxv, 41), un « supplice éternel » (Math., xxv, 41, 46), un « feu inextinguible » (Math., III, 12 ; Marc, IX, 42, 44 ; Luc, III, 17). Mieux vaudrait l'anéantissement complet que ce châtimement. (Marc, XIV, 21.) A ce châtimement éternel correspond un péché éternel irrémissible. (Math., XII, 32.)

Les Apôtres exposent la même doctrine. Chacun reçoit au jugement selon ses œuvres. (II Cor., v, 10.) Les querelleurs, les ennemis de la vérité et les injustes sont atteints par le « courroux et l'indignation de Dieu », « tribulation et angoisse sur tout homme qui fait le mal ». (Rom., II, 5-9.) Le Seigneur viendra « au milieu d'une flamme de feu pour faire justice de ceux qui ne connaissent pas Dieu et de ceux qui n'obéissent pas à l'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ils subiront la peine d'une perdition éternelle méritée, loin de la face du Seigneur. » (II Thess., I, 7-9.) S. Paul décrit le sort des damnés d'une manière plutôt négative (θάνατος, ἀπώλεια), comme privation de la vie. (Rom., VI, 21-23 ; Phil., III, 19 ; Gal., VI, 8.) Le feu « dévorera » (ἐσθίειν). (Hébr., x, 27 ; cf. x, 31, 39.) D'après S. Pierre, les mauvais anges et les mauvais hommes sont « réservés pour le jour du jugement » (II Pier., II, 4-8.) « Que deviendra alors l'impie et le pécheur ? » (I Pier., IV, 18.) Il en sera d'eux comme de Sodome et de Gomorrhe. (II Pier., II, 6.) « Ils souffrent les peines du feu éternel. » (Jud., 6-7.) Leur perdition est, d'après S. Jean, une « seconde mort ». (Apoc., XX, 6.) Ils seront « tourmentés nuit et jour » avec les diables (Apoc., XX, 9 sq.) ; « leur part est dans l'étang ardent de feu et de soufre ; c'est la seconde mort ». (Apoc., XXI, 8 ; cf. XXII, 15.)

Il est donc établi, d'après la doctrine du Christ et des Apôtres, qu'il y a un enfer, qu'il y a un état de châtimement pour les méchants et que les peines y sont sans fin, éternelles ; mais qu'elles sont inégales, conformément à la faute.

Les Pères. Après des textes d'Écriture si clairs, il n'est pas nécessaire d'entendre les Pères au sujet de l'existence de l'enfer ou d'un état de châtement. Pas un seul Père n'est d'avis différent. Il y a des *difficultés*, chez certains Pères, au sujet de l'éternité de l'enfer. D'après les Alexandrins, toute peine venant de Dieu est médicinale et corrective. C'est pourquoi Origène admet la rédemption finale de tous les mauvais, même des diables (ἀποκατάστασις πάντων). S. Grégoire de Nysse se rattache à eux et S. Grégoire de Naz. lui-même penche vers cette doctrine. S. Jean Chrysostome, S. Cyrille de Jérusalem et même S. Augustin prétendent qu'en raison des bonnes œuvres des vivants les damnés peuvent recevoir une « certaine consolation ». D'après S. Ambroise et S. Jérôme, la plupart des chrétiens seront sauvés à la fin ; mais tous, d'après S. Ambroise, doivent passer à travers le feu du jugement (cf. I Cor., III, 15), même le Christ, les Apôtres et tous les saints. (Tixeront, II, 343 sq. ; Schwane, II, 585.)

Au temps de S. Augustin, il y avait, dans l'Eglise, beaucoup de « miséricordieux », qui prétendaient que, sinon tous les hommes mauvais, du moins tous ceux qui croient au Christ seraient entièrement purifiés en enfer par des peines et des instructions. S. Augustin les combat énergiquement, comme nous le verrons plus loin. Il reste fermement attaché, comme la plupart des Pères, à l'éternité de l'enfer pour les méchants, même pour les chrétiens, quand leur foi est vide et stérile. Quant à un adoucissement des peines (pœnas aliquatenus mitigari) en raison des bonnes œuvres des vivants, il ne veut pas le contester. (Ench., 112 ; Civ., XXI, 24, 3.) Il consacre à ces questions les deux derniers livres de sa *Cité de Dieu*, ainsi que les derniers chapitres de son *Enchiridion*. Sur certains points, il est encore hésitant, par ex. : sur le châtement complet des méchants avant la résurrection. Pour les paroles de S. Paul sur ceux qui seront sauvés par le feu, il ne les rapporte pas à l'enfer ni au feu du jugement, mais au purgatoire.

S. Grégoire le G. a traité les questions eschatologiques d'une manière si complète que la Scolastique lui a attribué une révélation spéciale à ce sujet. Il affirme nettement l'éternité de l'enfer. Celui que le péché a amené à l'éternelle peine, la miséricorde ne le ramène pas au pardon. (Moral., VIII, 17.) Aucune mort ne tue les maudits et ne les délivre de leur tourment. (Ibid., xv, 17.) Avec S. Augustin, il objecte aux « miséricordieux » que, si l'enfer a une fin, il faut aussi que le ciel en ait une ; car, au sujet de l'un et de l'autre, le Seigneur emploie les mêmes expressions de durée. (Dial., iv, 28.) Si la menace n'est pas vraie, la promesse non plus ne l'est pas. Si la fausse menace n'a d'autre but que de détourner les méchants du mal, la fausse promesse n'en a d'autre que d'attirer les bons au bien ; or personne n'admettra cette seconde hypothèse ; il faut donc rejeter la première. Mais, objectera-t-on, un péché temporel et une peine éternelle, c'est une contradiction interne. Réponse : Les méchants pèchent jusqu'à la fin de leur vie et pècheraient éternellement dans le monde. Or celui qui veut pécher éternellement doit être éternellement puni. — Mais le châtement est sans but quand il ne corrige pas ; est-ce que Dieu prend plaisir à le tourment vide et stérile ? Assurément non : le but se trouve dans la justice divine qui doit châtier le mal. — Est-ce que les saints ne prient pas pour les damnés, afin qu'ils se convertissent et soient sauvés ? Ce serait inutile, car les damnés ne peuvent plus se convertir ; en outre, les saints sont un avec Dieu ; ils ne veulent que ce qu'il veut et ont horreur de ce qui lui fait horreur. (Moral., XXXIV, 19 ; Dial., iv, 44.)

Le feu de l'enfer est considéré par S. Grégoire comme un feu corporel (Gehennæ ignis corporeus) et il cherche à expliquer comment il est possible qu'un esprit puisse être torturé par un feu matériel. (Dial., iv, 29.) Mais, en considération de l'Écriture, il doit avouer que c'est un feu d'un *genre particulier* ; il brûle, mais ne consume pas ; il éclaire et chauffe et pourtant il y a en enfer des lamentations et des grincements de dents, la nuit et les ténèbres. (Moral., ix, 65.) Il est vrai qu'il décrit aussi abondamment tous les aspects des tourments *spirituels* ; les damnés voient le bonheur des bienheureux, le châtement des mauvais que, sur la terre, ils ont aimés au mépris de Dieu (Dial., iv, 33 ; Moral., VIII, 14 ; ix, 66) ; ces deux spectacles augmentent leur malheur, ainsi que ce fait décisif qu'ils n'ont aucune espèce d'espérance, même pas l'espérance illusoire, fausse, qui donne, malgré

tout, un peu de consolation. (Ibid., VIII, 14.) Les diables et les hommes subissent le même châtement, bien qu'ils soient d'une nature différente. (Ibid., IX, 66.) Cependant le degré de peine est différent, car il correspond toujours à la faute. Aux nombreuses demeures du ciel correspondent les nombreuses demeures de l'enfer ; et toujours conformément à la justice. (Ibid., IX, 65 ; XV, 18, 26.)

La Scolastique, dans ces questions, a moins suivi S. Augustin, qui est souvent encore indécis, que S. Grégoire, « auquel le Saint-Esprit a révélé tant de choses ». Il est désormais le *témoin principal* et presque unique pour le « feu corporel » (S. Bonaventure, IV, dist. 44, p. 2, a. 2, q. 1.) Alexandre, S. Bonaventure, S. Albert considèrent S. Augustin comme un partisan du « feu spirituel », parce qu'il n'a pas encore reçu de révélation divine à ce sujet, tandis que S. Grégoire en a reçu une. S. Thomas, par contre, essaie de ranger S. Augustin parmi les partisans du feu corporel, mais son autorité principale ici est encore S. Grégoire, comme pour tous les scolastiques (Suppl., q. 97, a. 5.)

Le double caractère des peines de l'enfer. De même qu'il y a dans le péché mortel un double élément, l'aversion de Dieu notre fin dernière et l'attachement à la créature, les scolastiques distinguent aussi une double peine de l'enfer : une peine négative et une peine positive ; ou bien la peine de la *perte* de la vision de Dieu (*pœna damni*) et la peine des *sens* par la créature (*pœna sensus* : S. th., I, II, 87, 4 ; II, II, 79, 4 ad 4 ; C. Gent., III, 145 ; IV, 90). La peine du *dam* demeure, comme aussi chez les Pères, la peine principale. Par rapport à la peine du *sens*, il y a un problème à résoudre, celui de savoir comment un feu corporel peut « brûler », des esprits mauvais incorporels, comme les démons, pour lesquels il a d'abord été préparé (Math., XXV, 41), et les âmes des hommes, surtout avant la résurrection. Un certain nombre de Pères entendent le feu métaphoriquement, au sens d'une douleur spirituelle. Ainsi pense Origène et il est suivi sur ce point par S. Grégoire de Nysse (De anim. et resurr. : M. 46, 67 sq.), S. Ambroise (In Luc, VII, 205 : M. 15, 1754), S. Jérôme (In Is., XVIII, 66, 24 : M. 24, 676 sq.), S. Jean Damascène (De fide orth., οὐχ ὀλίγον, IV, 27 : M. 94, 1228, Cf. Petau. De Angelis, III, 5.) S. Augustin estime que personne ne peut rien savoir sur la nature du feu de l'enfer sans une révélation divine. (Civ., XX, 16.) S. Grégoire le G. a tenté en vain de résoudre le problème ; il en revient finalement à la parabole du mauvais riche qui s'écrie : je suis torturé dans cette flamme. Il avait aussi remarqué que le fait d'être entouré de ce feu que l'œil perçoit, « brûle » l'âme, c.-à-d. sans doute, la rend triste et tourmentée. (Dial., IV, 29.) Cela se ramènerait à une hallucination. S. Thomas (Suppl., q. 97, a. 5) attribue aussi cette opinion à S. Augustin et à Avicenne et n'est pas loin de l'admettre lui-même. Il énumère d'abord une série d'opinions à ce sujet : 1^o La simple vue du feu fait souffrir l'âme, c'est ce que pense S. Grégoire (Dial., IV, 29) ; 2^o L'âme s'imagine qu'elle brûle, elle a par conséquent de la crainte et de la douleur, alors qu'il n'y a pas de raison réelle d'en avoir ; 3^o Dieu peut toucher l'âme avec le feu comme avec un instrument, comme il la touche avec les sacrements. Mais, répond S. Thomas, cela n'est pas possible quand l'instrument n'a pas déjà par lui-même une certaine aptitude à cela, et cette aptitude n'existe pas ici ; 4^o C'est pourquoi le feu ne peut tourmenter l'âme que lorsque, d'une manière ou d'une autre, il l'*appesantit*. (Sag., IX, 15.) Dieu soumet l'âme au feu corporel, afin qu'il la maintienne, la lie à un lieu déterminé et l'empêche d'exercer sa propre volonté. Cette attache (*ligatio*) que l'âme supporte malgré elle, la désespère et la tourmente. (Suppl., q. 70, a. 3.) Comme S. Thomas déclare plus tard expressément que le feu ne modifie aucunement le corps de l'homme, mais n'agit que spirituellement en remplissant l'âme de tristesse, son explication revient finalement à dire que le feu matériel cause une douleur spirituelle. Ainsi il peut également enseigner que les damnés « passent de la plus violente chaleur au froid le plus violent », parce que le corps lui-même n'est pas modifié. (Suppl., q. 97, a. 1.) Le « ver » est une expression métaphorique et non corporelle ; car les bêtes ne sont pas éternelles. (Ibid., a. 2.) De même les larmes ne sont pas réelles mais signifient le trouble de la tête et des yeux. (Ibid., a. 3.) Les ténèbres règnent dans les enfers, mais il y a assez de lumière pour que les damnés voient leur honte et leur infamie. (Ibid., a. 4.) Le feu

de l'enfer, en tant que tel, est donc, de sa nature, semblable au feu *terrestre*, mais il a cependant ses propriétés particulières : il n'a pas besoin d'être allumé et entretenu. Nous ne *savons pas* dans quelle matière il brûle. (Ibid., a. 6.) S. Thomas présume avec S. Grégoire le G., que le *lieu* de l'enfer se trouve à l'intérieur de la terre. (Ibid., a. 7.) Cf. plus haut p. 517.

La théologie postérieure a encore fait de nombreux efforts pour essayer d'expliquer d'une manière plus précise le tourment du feu. D'après quelques-uns, le feu rend l'âme laide et *horrible*, par opposition à la beauté céleste (Suarez, etc.). D'après Franz Schmid, la douleur est celle que fait éprouver une brûlure physique. (Quæstiones selectæ.) Gutberlet se rattache à lui et essaie de démontrer, par de savantes considérations de science naturelle, la possibilité de cette douleur. (x, 534.) Il est difficile d'affirmer que ces explications nouvelles soient préférables à celles des scolastiques. Peut-être vaut-il encore mieux reconnaître, avec S. Augustin et S. Thomas, que nous ne savons rien de la nature de ce feu et que, par conséquent, nous ne pouvons pas dire comment cette « brûlure » peut tourmenter des *esprits*. Qu'on insiste donc davantage, avec S. Thomas, sur la peine du dam. Cette perte de Dieu doit être pour l'âme, une peine d'autant plus épouvantable que son unique tendance sera alors d'être unie à Dieu, qui est son unique fin et le restera éternellement. Cette fin, pendant toute l'éternité, elle ne pourra l'atteindre, et cela par sa propre faute. La parole d'Hugues de Saint-Victor : « Tolle sensum doloris, non est quod times » (De Sacram., II, 16) est loin d'être aussi profonde que celle de S. Augustin : « Et cum quæritur, cur isti sunt miseri, recte respondetur, quia non adhærent Deo. » (Civ., XII, 1, 2 ; cf. S. Thomas, Comp. théol., 174 ; Dict. théol., IV, 9 sq.

La *théodicée* de l'enfer est fournie par l'*Apologétique*. On ne songera pas sérieusement à donner une *preuve positive de raison*. Mais les indications de l'Écriture suffisent. L'éternité des peines a certes quelque chose d'obscur. Mais il est un point auquel il faut tenir fermement dans l'explication : même par rapport à l'enfer, Dieu reste saint et juste. S'il veut l'enfer, c'est uniquement parce qu'il ne veut pas le péché. Le péché est le premier, l'enfer le second. Si le péché cessait, l'enfer cesserait. Or le péché demeure l'acte libre perpétuel, éternel de l'homme. Il en est de même de sa conséquence. Shell essaie de rendre l'enfer plausible comme « damnation par soi-même » et Gutberlet dit, avec raison, que « cette pensée peut prétendre à un assentiment général ». (Phil. Jahrb. [Ann. phil.], 1919, 122.) C'est là la chose la plus importante qu'on puisse dire, ici-bas, sur le « mystère de l'iniquité » (II Thess., II, 7) ; mais nous pouvons avoir la ferme assurance que la lumière de l'au-delà répandra sa clarté même sur l'enfer et son problème, et que, par rapport à lui, nous pourrions chanter la justice de Dieu, comme le fait le psalmiste (Ps. L, 6) et comme le répète S. Paul (Rom., III, 4).

S. Augustin a déjà, dans son temps, répondu aux *objections* qu'on élevait contre l'éternité de l'enfer et il l'a fait d'une manière si complète que ses successeurs n'ont rien pu dire d'important qu'il n'ait déjà dit avant eux. Il y avait alors, soit à l'intérieur de l'Eglise, soit du côté des philosophes, trois classes d'adversaires des peines de l'enfer : 1^o Les origénistes ; 2^o Ceux qu'on appelait les « miséricordieux » ; 3^o Les philosophes incrédules. Les origénistes enseignaient l'apocatastase de tous ; nous avons déjà parlé d'eux. La source de leur erreur était Platon, d'après qui tout châtement a pour but l'amélioration. Les âmes qui sont emprisonnées dans les corps, en punition de leurs fautes, doivent accomplir leur circuit pour retourner à Dieu, leur point de départ. Les « Miséricordieux » sont des auteurs ecclésiastiques anonymes, dont les théories semblent avoir trouvé une assez grande diffusion. (S. Ambroise ? S. Jérôme ? Cf. Lehaut, 24-40.) Ils nient l'éternité de l'enfer en s'appuyant sur certains passages de l'*Écriture*, dans lesquels on célèbre la miséricorde de Dieu comme infinie, éternelle, grande et universelle : ce qui serait incompatible avec l'enfer. Les *philosophes* (Celse, Porphyre, Julien, etc.) s'appuyaient sur des arguments physiques et moraux : un feu brûlant éternellement est une impossibilité physique ; une punition éternelle pour une faute transitoire est une injustice ; en outre, *il faut* que toute peine ait pour but l'amélioration, pour être raisonnable. On ne peut pas dire que les adversaires postérieurs aient ajouté quoi

que, ce soit d'essentiellement nouveau aux arguments de ces antiques adversaires. Que leur a répondu S. Augustin?

Aux *origénistes* il oppose des passages clairs de la Bible, dans lesquels une seule et même phrase présente la récompense des bons et le châtiment des mauvais comme « éternels » (par ex. : Math., xxv, 46). Est-ce que ces paroles seraient vraies par rapport aux bons et fausses par rapport aux mauvais? « Par pari enim relata sunt, hinc supplicium æternum, inde vita æterna. » Or dire : « *Vita æterna sine fine erit, supplicium æternum finem habebit, multum absurdum est.* » (Civ., xxi, 23 ; Sermo XXII, 10.) Au reste, l'origénisme est une *hérésie* : « Quis catholicus christianus, vel doctus, vel indoctus, non vehementer exhorreat eam quæ dicit (Origène) purgationem malorum? » (De hæc., 43 : M. 42, 34.) « Catholica Ecclesia omnino non recipit » (hoc dogma ; *ibid.*). Nous n'enseignons pas cela par haine contre les diables, « sed quia ultimæ sententiæ summi et veracissimi Judicis ex nostra præsumptione addere nihil debemus ». (Ep. ad Oros., 5 : M. 42, 672.) Ce sont là des paroles pondérées. Quand le Juge suprême et véritable a prononcé son dernier jugement, il ne nous appartient pas d'y modifier quelque chose, de notre propre autorité, d'après nos sentiments subjectifs.

Les « *miséricordieux* » peuvent assurément se référer à maint texte de l'Écriture ; mais ces textes se rapportent à la vie présente et ne sont pas absolus, autrement ce serait la destruction du jugement et de ses effets. Dieu a dit clairement, par la bouche de S. Paul : « Nolite errare, neque fornicatores, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt. » (I Cor., vi, 9 ; cf. Eph., v, 5.) Or cela a été dit aux *chrétiens* eux-mêmes et non seulement aux païens. (De octo Dulc. quæst., 1, 14 : M. 40, 156.) Les nombreux textes sur la miséricorde divine se rapportent sans exception à la vie présente, pas un seul ne se rapporte à l'enfer. S. Thomas explique : « Deus quantum in ipso est, miseretur omnibus. » (Cf. Rom., xi, 32.) « Sed quia ejus misericordia sapientiæ ordine regulatur, inde est, quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiæ fecerunt indignos, sicut dæmones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. » (Suppl., q. 99, a. 2 ad 1.)

Pour ce qui est des *philosophes*, S. Augustin répond à l'argument de la physique : Nous ne connaissons pas la nature du corps ressuscité, ni celle du feu de l'enfer : « Hæc est eorum (des adversaires) tota ratio, ut quod experti non sunt, nequaquam esse posse arbitrentur. » (Civ., xxi, 3, 1.) Il apporte ensuite l'exemple, d'ailleurs fabuleux, de la salamandre (*ibid.*, xxi, 4) et, pour prouver l'existence d'un feu qui brûle toujours, il rappelle les volcans d'Italie (*ibid.*) ; mais il invoque enfin la raison *décisive* : la toute-puissance de Dieu, qui peut opérer ce que nous ne comprenons pas. Dieu est l'auteur des choses naturelles : il est donc le maître de leur essence et de leur opération. « Quelle raison meilleure et plus concluante pouvons-nous indiquer qu'en déclarant que le Tout-Puissant peut faire cela et qu'en disant qu'il fera ce dont nous lisons dans l'Écriture qu'il l'a annoncé auparavant? » (*Ibid.*, xxi, 7.) « Quomodo est contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit ! » (*Ibid.*, xxi, 8, 2.) De même que Dieu peut « *naturas instituere* », il peut aussi « *naturas mutare* ». (*Ibid.*, xxi, 8, 5.)

Que faut-il penser de l'argument *moral*? On dit qu'une faute temporelle et un châtiment éternel sont une contradiction. Or le juge terrestre lui-même ne prend pas le *temps* de l'action mauvaise comme mesure du châtiment, mais la mauvaise *volonté* et l'action elle-même ; autrement le vol d'un arbre serait plus grave qu'un meurtre. On ne doit donc pas dire d'une manière mécanique : « La mesure du péché est la mesure du châtiment » ; mais il faut agir d'une manière psychologique ; dans l'appréciation de l'action humaine, bonne ou mauvaise, ce n'est pas la mesure extérieure qui est décisive, mais la *volonté* : « In qua voluntate malefeceris (ou benefeceris) in ipsa puniimini (ou liberabimini ; cf. Math., vii, 2 ; Ep. CII, 25). Par conséquent, c'est « in voluntate peccantium » que se trouve la mesure de la faute et de la peine et non « in duratione peccati ». (Ep. CII, 26) « Quia æternam voluit habere peccati perfractionem, æternam vindictæ inveniat severitatem. » (Ep. CII, 27.) Ainsi se produit l'identité entre la peine et le péché. Il est vrai que la spéculation s'enfonce ici dans le mystère ; car il reste une question : *Pourquoi la*

volonté s'éternise-t-elle dans sa méchanceté? S. Augustin exprime une pensée de bon sens quand il fait dépendre le châtimement du péché, mais on ne pourrait pas renverser la proposition en faisant dépendre le péché de la punition, et dire que l'indignation causée au damné, par la punition qui l'atteint, le ferait pécher sans cesse. Sans parler de tout le reste, le « *tempus demerendi* » a fini pour le damné avec la mort. S. Augustin nous ramène donc finalement au mystère de la grâce que Dieu refuse au damné, même si l'influence de cette grâce pouvait *fléchir* naturellement sa volonté et l'incliner à la pénitence.

S. Thomas essaie de prouver l'éternité de la coulpe du péché d'une manière plus spéculative en faisant de Dieu offensé la mesure de cette coulpe : « *In peccato duo sunt : quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum ; aliud, quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita ; non enim esse possunt actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita ; est enim amissio infiniti boni scil. Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis, respondet ei pœna sensus quæ etiam est finita. » (S. th., I, II, 87, 4.) — Si l'on voulait objecter qu'une peine éternelle est sans utilité, parce qu'elle n'est pas médicinale, on peut répondre qu'elle est de la plus grande utilité pour la généralité des fidèles, car elle en détourne beaucoup du mal.*

Les *délivrances de l'enfer* sont des légendes, comme il y en a beaucoup dans l'eschatologie non dogmatique. Néanmoins S. Thomas (et avec lui la théologie postérieure), en s'appuyant sur un récit de S. Grégoire le G., qui raconta que Trajan a été délivré de l'enfer, a admis qu'il est possible que Dieu, après un certain temps, place quelqu'un dans une nouvelle situation d'épreuve où il peut mériter ; c'est pourquoi Benoît XII dit dans sa Bulle eschatologique que « *secundum Dei ordinationem communem* » ceux qui meurent en péché mortel s'en vont vers les peines éternelles de l'enfer. (Denz., 531.) S. Thomas avait écrit : « *Non erant in inferno finaliter deputati.* » (Suppl., q. 71, a. 5 ad 5 ; cf. Dict. théol., V, 91 et 99.)

Qui est dans l'enfer? La réponse abstraite est la suivante : Quiconque est mort en état de péché mortel sans contrition. Mais concrètement, à part le diable et ses anges, l'Écriture ne parle que de *Judas* comme d'un réprouvé. (Jean, XVII, 12 ; Math., XXVI, 24 ; Act. Ap., I, 25.) Au sujet du nombre des réprouvés ou du nombre des diables, on ne peut rien dire ni présumer, parce que la Révélation garde le silence à ce sujet ; or il n'y a pas d'autres sources de renseignement. La phrase « beaucoup d'appelés et peu d'élus » rend, il est vrai, un son absolu ; mais, d'après le contexte, elle est relative et se rapporte aux *Juifs*. Dans l'instruction populaire, un sage pasteur traitera avec la plus grande prudence les questions eschatologiques auxquelles on ne peut véritablement pas répondre, ou mieux, s'abstiendra d'en parler.

§ 214. Le purgatoire

A consulter : *Bellarmin*, De purgatorio (De controv.). *Suarez*, De purgatorio (In III part., d. 45 sq.). *Collet*, De purgatorio (*Migne*, Curs. compl., XVIII, 267 sq.). *Allatius*, De utriusque Ecclesiæ occidentalis et orientalis in dogmate de purgatorio perpetua consensione (*Migne*, Curs. compl., XVIII sq.). *Binet-Jenneseaux*, L'ami des âmes du purgatoire (3^e éd., 1914). *Bartmann*, Le purgatoire, trad. italienne (Vita e Pensiero, 1934).

THÈSE. Il y a un purgatoire, ou un état de purification morale, dans lequel les âmes qui ne sont pas encore entièrement pures sont purifiées par les peines et rendues aptes au ciel.

De foi.

Explication. L'Église a défini le purgatoire dès le Moyen-Âge, car, indépendamment des attaques des Albigeois et des Vaudois, ce point de