NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

59 N° 10 1932

Endurcissement final et grâces dernières

Achille GLORIEUX ((Mgr))

p. 865 - 892

https://www.nrt.be/fr/articles/endurcissement-final-et-graces-dernieres-3426

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Endurcissement final et grâces dernières.

Les problèmes mystérieux et troublants qui touchent à la mort et au jugement, aux derniers combats qui se livrent dans l'âme avant qu'elle comparaisse devant son juge, surtout aux derniers assauts que peut lui livrer la miséricorde de son Créateur et de son Sauveur, ont toujours excité la curiosité et passionné les recherches des fidèles et des théologiens (1). On sait comme ceux-ci sont divisés sur ces points : sur le nombre des élus par exemple, sur le pourquoi et le comment de l'impénitence finale, sur la nature des grâces dernières qui sont accordées à l'homme. On sait les explications proposées par eux, — suivant que la miséricorde divine retient leur attention ou les rigueurs de la justice, — sur les révélations dernières qui se feraient au moment de la mort et qui triompheraient des résistances les plus opiniâtres, ou au contraire les abandons divins répondant justement à l'abandon réalisé depuis longtemps par le pécheur endurci.

Ce sont quelques-uns de ces problèmes, que nous voudrions modestement aborder ici, à l'école de saint Thomas. A son école; c'est-à-dire en nous inspirant de ses enseignements et des principes qu'il a posés, puisque lui-même n'en a point traité ex professo, et n'a soulevé nulle part de façon explicite ces

(1) Bornons-nous à signaler, comme symptomatique à cet égard, le nombre de consultations adressées à l'*Ami du Clergé* au cours des dernières années, sur ces problèmes : (1923), p. 725-728; 799-800; (1924), p. 168; (1925), p. 684; (1931), p. 509; p. 777; et tout récemment (1932), p. 130-140. Elles témoignent bien de ces préoccupations, mêlées d'une curiosité qui s'explique.

questions de l'impénitence finale et des grâces dernières. Il n'a point abordé dans sa Somme inachevée, le traité *De Novissimis* où, suivant sa promesse (*Summ. Theol.* I. 64. 2), il devait envisager le problème de l'obstination des damnés et peut-être, à cette occasion, les questions qui nous préoccupent. Il en a du moins, à plusieurs reprises, fourni les éléments de solution. Et il ne semble pas impossible, si l'on veut bien s'en tenir à son enseignement et suivre de près ses raisonnements, d'établir sur ces questions intimement jointes l'une à l'autre, de l'endurcissement final et des grâces dernières, une doctrine « ad mentem D. Thomae ».

Encore qu'il ne se soit pas spécialement appesanti sur le sort de l'âme humaine, il a pourtant exprimé sa pensée et formulé les principes qui commandent également ce problème, en étudiant le sort du démon et la cause de son obstination dans le mal. Et cette question, à son tour, il l'a abordée pour justifier la bonté et la miséricorde divines des critiques que peut soulever contre elles la terrible doctrine de l'éternité de l'enfer et de ses peines. Éternité de l'enfer, endurcissement des démons, endurcissement des damnés, tel est sans doute l'ordre dans lequel se déroule et peut s'exposer sa pensée. Du dernier point il ne sera pas difficile de passer au problème voisin des grâces ultimes conférées au moment de la mort. C'est l'ordre que nous entendons suivre dans cette étude.

Ce n'est point toujours pour venger la justice et la sagesse divines des reproches qu'on leur peut adresser en s'appuyant sur le dogme de l'éternité de l'enfer, que saint Thomas a étudié la question de l'obstination du démon dans sa révolte. Il faut être exact. Bien souvent, (dans son Commentaire sur les Sentences, par exemple, ses Questions Disputées *de Malo*, sa Somme Théologique) c'est le traité de l'angélologie avec ses questions consacrées au démon qui tout naturellement l'amène à aborder ce problème. Dès qu'il le soulève, toutefois, de même que quand il traite (et c'est le cas du *De Veritate*) la question du libre arbitre avec les problèmes connexes de la confirmation dans le bien ou le mal, ou plus explicitement cette fois (dans le *Contra Gentiles*)

le problème des fins dernières, la préoccupation naît chez lui de mettre à sa juste place, comme élément de l'éternité du châtiment, le fait de l'obstination éternelle du démon dans sa révolte.

Il connaît pourtant, aussi bien que personne, les raisons classiques qui se peuvent invoquer pour légitimer, aux yeux mêmes de l'incroyant, la menace terrible de l'Évangile : « Allez, maudits, au feu éternel... Et ibunt hi in supplicium aeternum » (1). Il les énumère à diverses reprises (2). Mais auprès d'elles, lorsqu'il en vient à examiner le cas du démon, on voit poindre toujours celle de l'obstination dans le mal de ce dernier. Si Dieu punit de peines éternelles le péché du démon, c'est qu'il constate et constatera éternellement la permanence du démon dans son péché.

Dieu ne punit pas comme s'il trouvait plaisir à châtier, ou qu'il y éprouvât on ne sait trop quelle tyrannique volupté. Il punit et continue la punition parce que la justice exige un châtiment et, pour une faute perpétuelle, le châtiment correspondant. Tant que le pécheur ne se repent pas, Dieu ne peut pardonner (3). Or le démon non seulement ne se repent pas, mais ne peut plus se repentir. De cela Dieu n'est pas cause. Ou s'il l'est, ce n'est que très indirectement : en ce que d'abord, le temps d'épreuve étant terminé, il n'intervient plus pour supprimer — par des grâces qui, de potentia absoluta, pourraient évidemment tout changer — la malice dans laquelle le démon s'est établi (4); et

(1) *Matth.* XXV, 46.

(2) *In l. IV Sent.* d. 46. q. 1. a. 3; — *Contra Gentiles*, III, 145; — IV, 93; — *Quæst. Disp. De Malo*, VII, 10; — *Summ. Theol.* I. II. 87, 3; *Suppl.* 89, 1-5; — *Compendium theologiae*, c. 183.

(3) « Misericordia Dei liberat a peccato poenitentes. Illi vero qui poenitentiae capaces non sunt, immobiliter malo adhaerentes, per divinam misericordiam non liberantur ». (*Summ. Theol.* I. 64. 2. ad. 2).

(4) Dieu ne donne plus alors de grâce qui guérisse. « Ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter : uno modo ex parte iustitiae ipsius... in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem; alio modo, in quantum talem naturam condidit quae et peccare possit et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suae naturae haberet postquam peccato se subderet ». (*De Veritate*, XXIV, 10. ad 4). — Il pourrait cependant **le faire de potentia absoluta (*De Malo*, XVI, 5 ad 13).**

d'autre part, en ce que, auteur de cette nature angélique, il lui a conféré le redoutable privilège de pouvoir pécher et la non moins redoutable nécessité de demeurer, en raison même de sa condition naturelle, dans le péché qu'elle a librement embrassé.

C'est cette condition naturelle du démon, en vertu de laquelle lui est impossible tout retour sur une décison prise par lui, que saint Thomas étudie avec une précision et une clairvoyance des plus averties. « Elle est telle, dit-il encore, cette nature du démon, que son obstination dans le mal lui est à double titre totalement imputable : au titre de sa volonté, tout d'abord, par laquelle seule il a pu se placer, et de fait s'est établi dans le mal; au titre de sa nature ensuite, dont c'est le propre de s'immobiliser pour toujours dans ce à quoi sa volonté s'est appliquée » (1).

Les raisons sont faciles à comprendre. A quoi tient en effet le repentir après la faute, ou, plus généralement même, tout changement dans la volonté, sinon à ce que celle-ci commence à vouloir ce qu'elle n'avait point voulu précédemment ou cesse de vouloir ce qu'elle avait voulu?

Comme on ne peut vouloir que le bien, réel ou apparent, cette volte-face suppose évidemment qu'un changement se soit opéré quelque part : soit dans la connaissance, soit dans les dispositions mêmes du sujet. Changement dans la connaissance, qui s'amplifie, se précise ou se rectifie, et fait apparaître des sujets d'appétition nouveaux, précédemment inconnus ou méconnus; changements dans les dispositions du sujet qui, modifiant par le fait ses besoins ou ses désirs, lui rendent souhaitable tel objet d'abord indifférent ou rejeté par lui, comme on le voit chez l'homme qui, à la nuit tombante, trouve bon le feu qui le réchauffe et dont il n'avait cure tandis que le soleil donnait.

Et quand il s'agit du péché qui implique nécessairement une erreur d'appréciation, provenant de la poussée des passions ou de l'inclination des habitudes ou bien d'une ignorance générale,

(1) « Immobiliter permanere in malo non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura ». (*De Malo*, XVI, 5. ad 4).

il faudra de même, pour que l'homme modifie cette appréciation, désavoue son péché et s'en repente, que ses dispositions changent elles aussi, que ses habitudes disparaissent ou s'altèrent ou que son ignorance se dissipe. Tel objet qui pouvait lui sembler bon et désirable quand il se trouvait sous l'empire de la passion cessera de le solliciter et de lui plaire s'il recouvre son sang-froid; tel objet qu'il repoussait parce que des habitudes invétérées l'entraînaient en sens contraire et faussaient son jugement, lui peut devenir attrayant et bon si ces mêmes habitudes combattues s'atténuent (1).

Mais voici que chez l'ange aucune de ces causes d'erreur ne peut jouer, comme non plus aucune de ces possibilités de revirement. Chez lui, pas de faute qui procède de la passion et y trouve son excuse : pur esprit, il n'est pas tiraillé en sens opposés par des appétits multiples, comme est l'âme humaine forme d'un corps; sa puissance appétitive est simple, et se porte toute sur son objet. Aucune influence extérieure ne viendra donc, de ce chef, le modifier, et aucun changement dans son attitude n'est à attendre. Chez lui, d'autre part, pas de fautes qui procèdent de l'ignorance, de l'erreur dans le raisonnement ou les déductions; sa connaissance est immédiate et porte intuitivement sur tout son objet; aucun progrès n'est à espérer, ni aucune modification. Il voit clairement; il se décide froidement, si l'on peut ainsi dire. Rien n'interviendra jamais qui change ses dispositions ou ses jugements.

Et c'est pourquoi il adhère irrévocablement, de par sa nature même, aux décisions qu'il a prises. Il lui est naturellement impossible de revenir sur l'orientation qu'il a imprimée à sa vie; car, — et c'est le dernier trait qui fixe son sort, — cette décision qu'il a prise portait précisément sur sa fin dernière. Eût-elle porté sur des moyens, également susceptibles de mener au terme, quoique plus ou moins rapidement, une première expérience aurait pu faire place à une autre. Mais quand la fin même est en

(1) Nous ne faisons que résumer ici, et bien imparfaitement, les beaux développements, si riches d'analyse psychologique, qu'il faut lire dans le *De Veritate*, XXIV, a. 10 et 11; *De Malo*, XVI. 5.; *Contra Gentiles*, l. IV. c. 95.

jeu, quand l'appréciation porte sur l'objet dernier qui commande tous les mouvements dans l'ordre de l'appétition comme les principes premiers toutes les conclusions dans l'ordre de la connaissance, aucun changement n'est à attendre de ce chef, puisque la fin dernière étant précisément l'objet qu'on s'est proposé comme souverainement désirable, aucun autre ne pourra lui faire concurrence ni l'emporter sur lui.

Et c'est pourquoi l'ange s'étant délibérément prononcé au moment de son péché contre le souverain bien qu'était Dieu et s'étant érigé lui-même en fin dernière, il se trouve de par sa nature même dans l'impossibilité de voir autre chose, de vouloir autre chose, de s'arracher à son moi pour se retourner vers Dieu. Volontairement coupable, nécessairement impénitent, il sera l'éternel ennemi, l'éternel damné.

* * *

« Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus ».

C'est par cette phrase de saint Jean Damascène (*De fid. orth.*, l. II, c. 4) que saint Thomas établit la transition entre l'étude de l'ange et celle de l'homme, qu'il passe du démon au damné, et qu'entre leurs deux cas il proclame l'entière parité.

Cette formule lui plaît, car elle sonne net et dit bien ce qu'il veut faire entendre. Aussi en fait-il usage un peu partout (*In II Sent.* d. 7, q. I a. 2; *In IV Sent.* d. 46, q. I, a. 3; *De Veritate.* XXIV, 10, sed contra 4; *Summ. Theol.* I, 64, 2; *Suppl.* 98, 3) et un peu pour tout, se servant d'elle parfois pour affirmer l'impénitence de l'ange en partant de celle de l'homme (c'est le cas du *De Veritate* et de la Somme) et la reprenant encore en sens inverse pour établir l'obstination de l'homme damné en s'appuyant sur celle du démon.

Entre les deux cas : la mort chez l'homme, la chute chez l'ange, la parité lui semble absolue. Et de fait l'analyse peut se poursuivre et se vérifier dans les détails. — De part et d'autre, d'abord, l'esprit (âme ou démon) choisit librement sa destinée éternelle et se détermine à lui-même son sort. — De part et d'autre aussi

l'esprit cesse de pouvoir compter sur de nouveaux secours de Dieu : le « status viae », le temps d'épreuve où le mérite était possible et où surtout la miséricorde et la bonté divines pouvaient entourer de leurs prévenances l'âme en marche vers son but, prend fin. Le terme fixé dans la sagesse divine est atteint, et dorénavant aucune intervention nouvelle, qui modifierait les positions prises librement, n'est à espérer ni à attendre. — De part et d'autre, l'esprit s'immobilise dans la décision prise et devient incapable de revenir sur elle. Et ceci, d'ailleurs, pour des motifs semblables; car l'explication fournie plus haut de l'endurcissement du démon, s'applique de point en point à l'âme du damné; si bien que nulle raison n'existe qui puisse la faire revenir sur son choix.

Comme pour le démon jadis, ce n'est pas sur des fins prochaines que la volonté s'est portée, ni sur des moyens entre lesquels on pourrait encore choisir, mais sur la fin dernière elle-même; or, comme le dit saint Thomas dans sa Somme contre les Gentils (1), rien ne peut modifier un jugement de ce genre. Or, comme pour le démon encore, toutes les causes de changement se sont évanouies qui pourraient influer sur la décision antérieure de la volonté. Elles existent bien tant que l'âme se trouve unie au corps : influence des passions que de nouvelles dispositions physiques peuvent altérer ou faire disparaître, permettant par contre-coup de reviser les appréciations portées sous d'autres dispositions; erreurs du jugement influencé lui aussi par les passions ou les habitudes, ou plongé dans l'ignorance; pour l'âme unie au corps, des curiosités peuvent s'éveiller encore, des aperçus nouveaux se présenter qui forcent à réfléchir, des passions disparaître de

(1) *C. G. l. IV.* c. 95 : « Finis enim se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis... Non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones... Sic igitur et se habet circa finem, quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis... Si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius... Dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis non potest illius finis **desiderium moveri quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest** aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis ».

façon à rendre à la raison sa lucidité. Mais à la mort, toutes ces causes de mobilité dans le jugement, toutes ces possibilités de redressement disparaissent; l'état de l'âme devient semblable à celui de l'ange. Comme l'ange elle est soustraite à l'empire ou à l'emprise des passions, puisque soustraite à l'influence pesante de son corps; — comme l'ange elle est soustraite aux lenteurs du raisonnement et aux tâtonnements; elle se trouve nécessairement douée d'un mode de connaissance semblable à celui des esprits séparés; elle se porte par intuition vers les principes, vers les idées. Et tout comme l'ange, elle ne trouve plus de motifs, ni dans sa psychologie, ni dans l'objet de sa science, ni dans des secours extérieurs qui puissent lui faire modifier le jugement porté par elle au moment de la mort. Dans l'impossibilité de changer d'attitude, elle se trouve fixée obstinément par la force même de sa nature, dans son choix dernier.

Cette condition nouvelle de l'âme séparée du corps et la répercussion qui s'en fait sentir dans le domaine de l'acte volontaire, sont exposées en grand détail par saint Thomas, et rien ne vaut la citation de ses propres textes.

Anima post mortem transit in alium statum, angelis conformem; unde eadem ratione non potest peccare venialiter, sicut nec angelus (*De Malo*, VII, II ad 7).

Quamdiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur. Hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita in qua sunt in statu mutabilitatis. Anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens, secundum aliquam transmutationem factam circa corpus... (*Compendium theologiae*, c. 174).

Quia vero homo in natura intellectuali cum angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum sicut et in hominibus, quaecumque dicta sunt de poena vel gloria animarum intelligenda etiam sunt de gloria bonorum et poena malorum angelorum. Hoc tamen solum inter homines et angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo animae

quidem humanae habent cum a corpore separantur, angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem praestituerunt, vel Deum vel aliquid creatum, et ex tunc beati vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis; in angelis vero ex sola libertate arbitrii. Et ideo angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animae vero nonnisi cum fuerint a corporibus exutae. (*Compendium theologiae*, c. 184).

Quando anima a corpore erit separata, sicut esse suum habebit nec a corpore dependens nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet ut nec sit corpori obligata, quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat... Et inde est quod quamdiu habet esse coniunctum corpori, in statu huius viae, non cognoscit illa quorum species in ipsa conservantur nisi inspiciendo ad phantasmata... Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, nec oporteat ad intelligendum in actu per has species vel per eas quas prius acquisivit ad aliqua phantasmata converti... Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit : uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in sua ipsa separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas et in eis species rerum intuendo (*De Veritate*, XIX. I).

Infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno; sed eorum quae ad statum naturae pertinent participatione non privantur... Praedicta autem specierum infusio quae fit in separatione animae a corpore, pertinet ad conditionem naturae substantiae separatae; et ideo huiusmodi infusione nec animae damnatorum privantur (*De Veritate*, XIX, I, ad 13).

Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis : quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post

statum viae anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium; et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus quae erant causa obstinationis in angelo peccante. Unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit (*De Veritate*, XXIV, II).

On aura souligné au passage, et particulièrement dans ce dernier texte des plus instructifs, le rapprochement, l'équivalence même, que de toute évidence tient à établir saint Thomas non seulement entre le sort de l'âme à la mort et celui de l'ange déchu à son péché, mais entre les causes identiques d'éternelle obstination de part et d'autre.

Aucun doute, croyons-nous, ne peut subsister sur sa pensée; et il semble donc légitime de conclure, en pleine conformité avec son enseignement, que si l'homme qui meurt en état de péché est éternellement puni c'est qu'à l'exemple du démon, et pour les mêmes motifs que lui, il est éternellement obstiné. La décision qu'il a prise au moment de la mort le fixe irrévocablement dans son opposition à Dieu, comme la décision prise par l'ange au moment de son péché l'a pour toujours dressé devant Dieu et voué à l'enfer. La seule différence qu'il admet et souligne est que cette immutabilité s'installe chez l'ange dès le début de son existence, chez l'homme après un répit plus ou moins long : « datur autem homini longior via quam angelo quia erat magis a Deo distans » (1).

Et pourtant s'en tenir à cette affirmation nous semble trop sommaire. C'est passer à côté de la difficulté et négliger le véritable problème que pose justement le texte du Damascène et son exploitation par saint Thomas. Ce qui à première vue semblerait être la raison décisive du rapprochement entre l'ange et l'homme et de l'identité dans l'explication de leur éternel malheur à tous

(1) *In II Sent*, d. 7. q. 1. a. 2. — Voir aussi le passage cité plus haut du *Compendium theologiae*, c. 184 : « *Hoc* tamen *solum* inter homines et angelos differt... ».

deux, n'est-il pas précisément ce qui différencie leurs cas du tout au tout, et ce qui, pour être dans la logique des principes posés par saint Thomas, devrait nous faire reprendre tout le problème pour l'examiner à nouveau de très près ?

N'est-ce pas en effet essentiellement sur ceci que repose son raisonnement, en ce qui concerne l'obstination du démon : Il ne peut y avoir pour lui aucun *motif* de se déjuger, de revenir sur sa décision pour la modifier, parce que jamais, par la force même des choses, aucun élément nouveau ne se présentera qui amorce une révision quelconque ? Rien n'est à attendre de Dieu puisque le status viae a pris fin, mettant un terme à ses prévenances. Sans doute ferait-il cesser ces souffrances si l'ange pouvait se repentir; car il serait inique de sa part de vouer à un supplice éternel une créature qui ferait preuve de bonne volonté (1). Mais cette hypothèse précisément est impossible, irréalisable, de par la nature même de l'ange. Et c'est sur quoi insiste saint Thomas (2). Le jugement porté par l'ange a eu tous les éléments d'information, d'appréciation, qu'il pourra jamais avoir : en raison du caractère déiforme de son intelligence (3). S'il s'est

(1) « Non esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius; quia iniquum esset quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur ». *Contra Gent.*, IV. c. 93.

(2) Par exemple, dans le *De Malo*, XVI. 5. ad 4 (passage cité plus haut); ad 6 : « diabolus non solum non potest per se ipsum resurgere a peccato, sicut nec homo, sed ulterius *secundum modum naturae suae* competit ei ut immobiliter inhaereat ei quod per propriam voluntatem elegit; et ideo peccatum eius est magis irremediabile quam peccatum hominis ». *Ibid.* ad 7 : « dicendum quod cum dico : Possum currere si volo, antecedens est possibile, et ideo consequens est possibile. Sed cum dico : Diabolus potest reverti ad bonum si vult, antecedens est impossibile ».

(3) « Hoc autem ad naturam angelicam pertinet ut actu habeant notitiam omnium quae naturalliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum; quod in angelis non contingit quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit» *De Malo*, XVI, 5. — «Quia vero rationem non habent sed intellectum, quidquid aestimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod **autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter, ut cum quis accipit**

prononcé, c'est en pleine possession de soi, sans être soumis à l'influence essentiellement variable des passions ou des impressions sensibles : en raison de cette indivisibilité de sa puissance d'appétition que rien ne distrait ou n'altère (1). Et dans ce jugement comme dans cette décision, c'est la fin dernière elle-même qu'il avait en vue et qu'il embrasse en pleine connaissance de cause. Ce n'est donc ni un décret arbitraire de Dieu, ni un concours fortuit de circonstances, mais la nature même de l'ange qui supprime tout retour, toute perspective même de retour sur le passé. Il faudrait pour qu'il en fût autrement que Dieu détruisît cette nature ou la violentât.

Pour que l'obstination de l'âme s'expliquât de la même façon et pour que fût exact ce parallélisme étroit sur lequel insiste tant saint Thomas entre le damné et le démon, il faudrait que chez elle, non plus que chez l'ange, ne se trouvassent, naturellement ni surnaturellement, de causes susceptibles de la faire revenir sur sa décision; qu'aucun élément nouveau n'intervînt, après l'élection dernière à laquelle elle s'est portée, capable de modifier sa façon de voir et de l'amener à reviser son choix.

Or, qu'on veuille bien l'observer, le raisonnement de saint Thomas n'a de rigueur et de valeur que si l'on suppose ce jugement porté par l'âme quand déjà elle se trouve établie dans un état pareil à celui de l'ange, quand elle est substance spirituelle séparée; car elle devient alors comme l'ange, et intellect déiforme, et puissance appétitive simple, amenée à se prononcer sur sa

omne totum esse maius sua parte. Unde angeli aestimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt sive sit vera sive sit falsa... Tertium [ex quo causa confirmationis daemonum in malo dependet] est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt quod angeli irremediabiliter peccaverunt quia peccaverunt contra intellectum deiformem ». *De Veritate*, XXIV, 10.

(1) « Cum in angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus, quando appetitus eorum tendit in aliquid totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium... Secundum [ex quo causa confirmationis daemonum in malo dependet] est indivisibilitas appetitivae virtutis. Unde quidam dicunt quod, quia angelus simplex est, ad quod se convertit, totaliter se convertit, quod intelligi oportet non de simplicitate essentiae, sed de simplicitate quae divisionem potentiarum unius generis tollit. » *De Veritate*, XXIV, 10.

fin dernière. Dans ces conditions aucun élément nouveau ne peut intervenir pour elle, pas plus que pour l'ange, qui modifie son attitude. Mais si on suppose au contraire ce jugement porté alors que l'âme est encore unie au corps, tiraillée par le fait entre des appétits multiples, s'égarant encore dans les détours longs et obscurs de sa connaissance discursive, le raisonnement de saint Thomas porte complètement à faux et ne peut plus conclure. Et c'est là précisément le point sur lequel il importe de réfléchir, et la difficulté qu'on n'a pas le droit d'esquiver mais qu'on se doit d'examiner bien en face.

Car, qu'on le veuille ou non, le fait même de la mort introduit nécessairement dans l'expérience psychologique de l'âme une révolution totale, inévitable puisque commandée par la nature même des choses; un bouleversement capital, capable et au-delà d'amener une révision complète des jugements précédents. Et point n'est besoin pour cela de faire appel à une intervention extraordinaire de Dieu ni à on ne sait quel concours fortuit de circonstances.

Chez l'ange, a-t-on dit, aucun changement n'est à attendre dans le mode ni dans l'objet de sa connaissance, puisque, connaissant dès le début de son existence par intellection, non par raisonnement, il perçoit également et de suite tout son objet, sans qu'il doive sur ce point attendre progrès ou découvertes nouvelles. Mais entre l'âme unie au corps et l'âme séparée, il y a un abîme, tant pour le mode que pour l'objet de sa connaissance. A partir du moment où elle est séparée du corps, sa connaissance n'est plus comme auparavant acquise en partant des sens; elle participe au mode de connaissance de l'ange; et même si elle doit être vouée à l'enfer, elle reçoit de Dieu tout le bagage d'espèces infuses qui lui sont dues naturellement (1). Comment ce changement si total dans sa vie psychologique, changement naturel, normal, encore une fois, ne serait-il pas déjà par lui-même un élément suffisant qui permette un retour sur ses jugements antérieurs (2) ?

(1) *De Veritate,* XXIV, 11. corp.; XIX, 1, corp. et ad 13. — Voir les textes cités plus haut.

(2) **Nous ne disons pas qu'il l'entraînera nécessairement, mais qu'il le rend**

Il en faut dire autant du second élément qui assure chez l'ange l'immutabilité et l'obstination, mais qui requerrait au contraire ici la révision ou du moins la possibilité d'un changement. L'ange se prononçant sur sa fin dernière n'est point distrait par des appétits sensibles, par des passions qui pourraient influer sur son jugement mais qui, disparaissant ou se modifiant sous quelque cause que ce soit, changeraient aussi les données du problème et, lui faisant entrevoir sous un autre jour ce qu'il avait apprécié auparavant, laisseraient la porte ouverte à un revirement dans son attitude. Tel il était, lucide et libre dans son choix, tel il demeurera toujours.

Mais, entre l'âme unie au corps et l'âme séparée, n'y a-t-il pas au contraire disparité complète; et le passage d'un état où les appétits étaient multiples, où le poids du corps était lourd et aggravait l'esprit subtil, où les passions pouvaient sans cause apparente arrêter ou brouiller les jugements de l'âme, où les décisions dernières étaient prises sous cette multiplicité d'appétits, de tendances et d'influences extérieures, le passage de cet état à un autre où l'âme deviendrait participante de la simplicité d'appétition qui est propre à l'ange (1), n'est-il donc rien ?

Comment oser appliquer à l'âme, — si on suppose sa décision ultime prise quand elle n'est point encore l'âme séparée, — ce qui explique chez l'ange son obstination naturelle et inévitable ? Comment oser soutenir que toute cause, toute possibilité même de changement disparaît pour elle en vertu de sa nature, alors qu'au contraire se réalise pour elle la révolution psychologique la plus formidable qui se puisse imaginer ?

Si dans ces conditions on prétendait maintenir malgré tout son incapacité à se déjuger, à réviser ses décisions antérieures, celle-ci ne pourrait en toute vérité être attribuée qu'à Dieu qui

possible tout au moins; chose qui n'existe même pas pour l'ange (Cf. *De Malo*, XVI, 5 ad 7; texte cité plus haut, p. 875, note 2.

(1) « Anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus quae erant causa obstinationis in angelo peccante; unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit ». *De Veritate*, XXIV, 11.

en déciderait ainsi, et qui lui interdirait, malgré les éléments nouveaux d'appréciation dont elle disposerait, de revenir sur ce qu'elle a fait. Elle ne dériverait pas de la force même des choses. Il ne faudrait pas dire que l'âme séparée est naturellement incapable de modifier les attitudes de l'âme unie au corps; il faudrait dire que la volonté autoritaire de Dieu l'en empêche.

Laissons là ce problème qui ferait de Dieu la véritable cause de l'obstination de l'âme dans le mal (1), en lui interdisant un changement qui, physiquement, serait encore possible. Ne cherchons pas non plus pourquoi il traiterait ainsi l'homme plus rigoureusement que l'ange. Mais, revenant simplement à la thèse thomiste, tirons du moins la conclusion qui semble s'imposer (2).

Encore qu'il ne le dise pas explicitement, et qu'il ne se prononce pas là-dessus, toute la logique du raisonnement de saint Thomas suppose que le choix décisif de l'âme se fait quand s'inaugure pour elle son état d'âme séparée. C'est alors qu'elle se prononce en connaissance de cause sur sa fin dernière, dans sa connaissance déiforme et sa simplicité d'appétition; et c'est pourquoi, aucun élément nouveau d'appréciation ou de modification ne pouvant plus intervenir jamais, elle est, tout comme l'ange, à jamais fixée et obstinée dans le mal si elle s'est prononcée contre son Dieu (3). Hors de cette conception tout croule; rien ne subsiste de l'analogie et du raisonnement, qu'une pure façade et un rapprochement tout superficiel, indigne de saint Thomas.

(1) Et non plus, comme saint Thomas le relève et le concède pour l'ange, « sicut non impartiendo gratiam » (*De Malo*, XVI, 5 ad 3) ou « in quantum non apponit gratiam sanantem » (*De Veritate*, XXIV, 10 ad 4) ou même en lui ayant donné cette nature qui nécessairement se fixe dans le choix qu'elle peut faire.

(2) Ce que nous entendons faire, en effet, n'est pas de décréter a priori que Dieu ne peut agir que de telle ou telle façon, qu'il doit à sa miséricorde d'intervenir ou de ne pas intervenir en tel ou tel sens; mais plus modestement de rechercher quelle peut être sur ces problèmes difficiles la solution qu'on est en droit de dégager des principes posés par saint Thomas.

(3) Et c'est donc ainsi, croyons-nous, que se doivent entendre les passages cités plus haut 1° qui font consister dans une simple question de délai plus ou moins considérable toute la différence entre la situation de l'âme et celle de l'ange, la démarche décisive étant faite par celui-ci au début de son existence, par l'âme au moment où elle se sépare du corps « animae quidem humanae habent *cum a corpore separantur* » (*Compend. theol.* c. 184). — 2° tous ceux

Nous ne nous dissimulons pas que cette conclusion est d'importance et lourde de conséquences; qu'elle est capable de projeter sur ces problèmes si difficiles de l'impénitence finale ou de la conversion in extremis, des grâces dernières aussi, une lumière assez neuve peut-être; et nous souhaiterions la voir d'autant plus favorablement accueillie que, si nous n'avons point jusqu'à présent déformé la pensée de saint Thomas, c'est des principes posés par lui qu'elle découlera.

Elle risque, il est vrai, de se heurter à la façon courante de parler de ces problèmes, de les penser même, et surtout de se les représenter. Et c'est pourquoi il n'est point inutile de répondre de suite à la principale des objections qu'elle peut soulever.

N'est-ce pas en effet rompre en visière avec toute la tradition, avec l'enseignement courant que traduit précisément ce langage, que de rejeter non plus au dernier moment de la vie mais au premier moment de l'après-vie, comme cette thèse semble bien l'exiger, l'acte qui prononcera du sort éternel de l'homme? N'est-ce pas, par le fait, prolonger indûment (ne fût-ce peut être que d'un instant, mais illégitime déjà) le « status viae » et placer la détermination dernière et le véritable dénouement du drame du salut personnel quand déjà le « status termini » est commencé? Car tous s'accordent à dire que l'état d'épreuve, pour l'homme, se termine à la mort, par elle et non pas après elle; c'est à ce moment précis que l'âme se fixe pour toujours, et non pas ensuite quand la mort est chose faite et que déjà l'on n'a plus affaire au composé humain mais à l'âme séparée.

Telle est, si nous ne nous abusons, l'objection première — et grave — qui surgit devant l'explication proposée (1). Nous

où il est dit que les décisions de l'âme ne sont point irrévocables, tant qu'elle demeure unie au corps « Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis *quamdiu est anima corpori coniuncta* » (*C. G.* IV. c. 95) — 3° ceux enfin où il est question de la fixité *de l'âme séparée* (Cf. *De Veritate*, XXIV, 11 : texte cité plus haut. p. 874).

(1) Nous la lisons, par exemple, dans une recension des diverses thèses proposées pour expliquer le salut des enfants morts sans baptême (*Ami du Clergé*, 1931, p. 510) à propos de la théorie de H. Klee : « Toute l'hypothèse de Klee croule devant ce fait que l'âme, jusqu'à l'instant de la mort, n'a que la

ne pensons pas pourtant que saint Thomas en eût été fort embarrassé. Car plus d'une fois il a abordé et résolu des problèmes analogues, répondu à des difficultés semblables qui toutes reposent sur une compréhension insuffisante, ou plutôt une représentation fautive de ce que peut être l'instant, terme d'un mouvement et départ d'un autre, fin d'un état et début d'un nouvel état. On s'imagine trop souvent la succession dans le temps et dans les actes à la façon de quantités juxtaposées dont chacune forme un tout complet, fermé sur soi même, n'ayant avec le suivant que la relation accidentelle de voisinage chronologique. Un temps d'arrêt, imperceptible si l'on veut, marquerait la séparation entre eux. Le dernier instant de la vie, de l'union de l'âme et du corps, serait un phénomène complet que termine un point nettement marqué. Ensuite, dans une autre période et sur un autre plan, commencerait une autre vie, celle de l'âme séparée, qui elle aussi s'annoncerait dès son début par un point fortement accusé : le premier instant de l'après-vie, la mort étant comme l'espace neutre qui sépare ces deux instants. Or, tout ceci est imagination pure, transportant dans le domaine du temps ce que nous imaginons dans le domaine de l'espace ou du mouvement.

Bien des fois des problèmes analogues où se trouvent mis en cause le temps, la succession des instants, ou la notion même de l'instant, reviennent dans les traités de saint Thomas : c'est par exemple à propos de la création du monde et de la non répugnance d'un monde créé ab aeterno (1); à propos de la transsubstantiation, du dernier instant où se trouve présente la substance du pain et celui où commence à être présent le corps du Christ (2); à propos du pardon du péché et de l'infusion de la grâce (3);

connaissance propre à la nature humaine, c'est-à-dire une connaissance abstraite de la vérité. Les enfants en sont d'ailleurs incapables, et leur incapacité subsiste tant que leur âme reste unie au corps. La connaissance directe de la vérité par les espèces infuses ne commence pour eux qu'à l'instant logiquement postérieur à l'instant de la mort ».

(1) *Summ. theol.* I. 45. 2; I. 46. — *Contra Gent.* II. c. 21 ss. — *Opusc.* XXVII, *De Æternitate mundi adversus murmurantes.*

(2) *Summ. theol.* III. 75. 7.

(3) *De Veritate,* XXVIII, 7, 9.

de l'union hypostatique et de la sanctification de l'âme de Jésus (1); à propos des anges et de leur orientation vers Dieu, et par contraste, du démon et de son péché (2). C'est à ces divers passages, et tout particulièrement au dernier, qu'il faudrait se reporter pour connaître la pensée de saint Thomas et lire sa solution à l'objection formulée plus haut.

Il dirait volontiers en parlant de la mort, comme il le fait en parlant de la transsubstantiation (3) ou de la justification de l'impie, que, dans tous ces passages de l'être à la privation, de l'affirmation à la négation, ou plus généralement dans toutes les mutations naturelles qui ne sont pas susceptibles de plus et de moins, il n'est point loisible de déterminer un dernier instant où l'état précédent existerait, puis le premier où commencerait le nouvel état; mais simplement le premier instant de l'état nouveau terminant lui-même le temps qui précédait et qui a cessé. Tous les changements qui s'opèrent instantanément ne se peuvent décomposer ainsi. La mort sera donc aussi exactement le premier moment où l'âme se trouve séparée que le dernier où elle est unie; plus exactement même; encore que être unie et être séparée ne se confondent pas et ne puissent s'affirmer en même temps du même être, le passage de l'un à l'autre, lui, est instantané; et c'est pour lui qu'on ne peut déterminer de moyen terme, d'état intermédiaire (4).

(1) *De Veritate*, XXIX, 8.

(2) *Summ. theol.* I. 62, 3-5; 63, 5-6; — *De Malo*, XVI, 4.

(3) « In toto tempore praecedente est ibi substantia panis; cuius temporis non est accipere aliquod instans proxime praecedens ultimum; quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus, ut probatur Physic. lib. VI. Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus » (*Summ. theol.* III. 75. 7 ad 1).

(4) Ce qui peut-être fait difficulté dans ce problème, ce sont les expressions « être uni » et « être séparé », la première étant considérée comme la vie, la seconde comme la mort. Mais la mort devrait se définir, non pas « être séparé » mais « se séparer ». Or, pour saint Thomas, « se séparer » et « être séparé » sont choses qui se passent en un même instant. Qu'on lise en particulier à ce propos, les passages très suggestifs de ses Quodl. IX. 8, 9; et XI. 4. Et si malgré tout l'hésitation persiste devant cette objection, qu'on la lise énoncée **et réfutée *ex professo* par saint Thomas, dans la première de ces citations.**

Mais, à son tour, ce premier instant où se termine l'état d'union et s'inaugure l'état d'âme séparée, qui est donc à proprement parler le terme du status viae, peut être extrêmement riche d'activité. Et pour peu que là encore on veuille bien se dépouiller de ce qu'il y a de trop humain dans notre façon de comprendre et de nous représenter l'activité d'un esprit, on est obligé d'admettre qu'au même instant où l'âme se sépare du corps, elle peut être illuminée de Dieu, connaître sa fin, juger et se décider. Pour ces différents actes saint Thomas ne requiert aucune multiplicité d'instants, aucune durée ni retard. Il va même plus loin puisqu'il admet la possibilité pour l'ange de se fixer définitivement, mais librement, dans le bien dès l'instant même de sa création; et si pour le péché du démon il corrige un peu cette affirmation en disant que le démon s'est fixé dans le mal « statim post primum instans » c'est qu'il s'agit d'expliquer là non plus seulement l'acte final du libre arbitre, mais cet acte désordonné et détourné de sa vraie fin (1). Il le dit très nettement et explicitement dans le *De Malo* (XVI, 4) : « On se tromperait à vouloir juger de l'intelligence de l'ange suivant le mode de l'intelligence humaine; alors qu'elle en est très loin... L'intelligence de l'ange saisit la vérité sans discours ni recherche, comme dit Denys. Rien n'empêche donc l'ange de pouvoir choisir à l'instant même où il comprend la vérité; et c'est là l'acte du libre arbitre, — de même d'ailleurs que l'homme fixe son choix sur ce qu'il va faire au moment précis où son conseil lui en donne une certitude. — Si donc l'ange a pu dès le premier instant saisir ce qu'il lui fallait rechercher, il a pu de suite, dès le premier instant, s'y décider et le choisir. Ce n'est point là par conséquent qu'il faudrait rechercher le motif pour lequel il n'aurait pu pécher au premier instant de sa création ».

Il s'agit des anges; se plaçant dans l'hypothèse où, dès le premier instant de leur existence ils auraient à la fois mérité et possédé la béatitude, il relève la contradiction que cela poserait (*Quodl.* IX. 8 ad 2); et il répond : « ad secundum dicendum quod angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino sed ut in termino viae existens ». Qu'on médite la hardiesse de cette position! Elle est orthodoxe, pourtant.

(1) ***Summ. theol.*** I, 73. 5. — Cf. ***De Malo*** XVI. 4. ad 3; ad 11.

Et l'on a ainsi la solution de la difficulté proposée. Le terme de la vie humaine, la mort, le début de la vie de l'âme séparée, forment une même réalité complexe. Dans le premier instant qui inaugure le nouvel état et clôt l'état antérieur, l'âme est susceptible de voir, de juger et de choisir à la façon des anges dont elle reçoit alors, suivant la thèse même de saint Thomas, et le mode de connaissance déiforme et la simplicité d'appétition. Toutes ces démarches que nous nous représentons comme échelonnées sur un temps plus ou moins considérable, se passent au même moment, en un seul instant. Et ce n'est aucunement reculer le status viae au delà de ses limites, ce n'est point contredire l'enseignement de l'Église qui place au moment de la mort le terme de l'état d'épreuve et la décision finale, que mettre à l'instant où l'âme inaugure sa vie nouvelle, l'élection qui va la fixer dans son sort.

Ne serait-ce pas du moins, si l'on acceptait cette explication, modifier tellement les données traditionnelles du problème du salut qu'on s'exposât à ne plus pouvoir rendre suffisamment compte ni des monitions de l'Église, ni des graves avertissements de l'Écriture ? Le changement considérable qui doit s'opérer dans la psychologie de l'âme s'arrachant à son corps et se trouvant brusquement libérée et éclairée, capable de juger et de se décider sans être appesantie par la chair et entraînée par les passions, ne vient-il pas contredire tout ce qui est dit du pécheur mourant comme il a vécu, de l'arbre tombant du côté où il penche ? C'est précisément parce que toute la vie antérieure conditionne le jugement ultime, parce que les habitudes contractées pèsent de tout leur poids sur l'âme que les prédicateurs, les Pères de l'Église à la suite des Apôtres et du Christ, mettent en garde contre la tyrannie des passions et le danger du péché qui risque d'engager sans remède notre éternité. Mais si la décision de l'âme n'a lieu qu'une fois la séparation achevée, et par conséquent la libération obtenue, comment le danger subsisterait-il ? Comment l'âme ne réagirait-elle pas, voyant plus clair, n'étant plus sollicitée par les appétits sensibles, ni distraite par les passions, ni impressionnée par tout ce qui jadis arrivait jusqu'à elle par l'intermédiaire du

corps. Or saint Thomas ne dit-il pas précisément (1), que séparée de son corps, et même si elle était destinée à l'enfer, elle recevrait de Dieu toutes ces lumières et ces dons, ces espèces infuses qu'on ne peut à strictement parler appeler gratuites puisque réclamées par sa nature même ? N'ajoute-t-il pas qu'elle connaîtra à la façon des anges, sans avoir besoin de recourir aux phantasmes comme auparavant ?

Il est vrai; mais c'est lui encore qui précise (2) comment, après la mort, l'âme aura à sa disposition une triple source de connaissance : les espèces qu'elle aura emmagasinées en partant des sens tant qu'elle était unie au corps; celles que Dieu lui infusera au moment de sa séparation d'avec son corps; celles enfin que les autres substances séparées pourront lui communiquer. Et par là ne laisse-t-il pas entendre que la rupture avec la vie antérieure n'est pas totale ? Il le signale encore ailleurs quand, parlant précisément des causes de l'obstination du démon et les comparant à celles de l'homme in statu viae, il fait intervenir comme causes possibles les passions et les habitudes (3). Les passions n'existent pas chez l'ange; elles cessent d'exister dans l'âme après la mort; mais les habitudes subsistent : « habitus autem permanentiores sunt; unde firmius perseverant in his quae ex habitu prosequuntur » (4). Tout ce qui ne s'inscrit pas simplement dans l'organisme mais touche au domaine spirituel, tout ce qui est appréciation, inclination du jugement ou de la volonté, tout ce qui atteint l'élément supérieur de l'homme dans son activité, tout cela demeure et influe sur les décisions que prendra l'âme, même séparée du corps. Il ne faut pas croire que toute son histoire antérieure est abolie parce que ses sens et son activité inférieure cessent de s'exercer; elle ne devient pas à nouveau une table rase sur laquelle viendraient s'inscrire uniquement les connaissances qu'il plairait à Dieu de lui communiquer alors et de laquelle seraient effacés tout vestige et tout souvenir d'une activité antérieure. L'âme ne recommence pas alors une vie

(1) *De Veritate*, XIX, 1. corp. et ad 13.

(2) *Ibid.* XIX. 1. fin. « Ex quibus colligi potest quod anima post mortem **tribus modis intelligit...** » **Cf. supra, p. 873.**

(3) *De Veritate*, XXIV, 10. — (4) *Compendium theologiae*, c. 174.

nouvelle; elle continue sa vie précédente dans des conditions nouvelles. *Celles-ci peuvent évidemment influer, énormément* peut-être, sur elle (et c'est pourquoi la logique de l'argumentation de saint Thomas exige que la fixation dans le mal tienne compte de cette modification considérable qui survient et suffit pour modifier les appréciations antérieures); mais celles-là ne sont pas négligeables non plus. Et en cela l'âme parvenue au terme d'une longue vie et l'ange mis dès le premier instant de sa création en mesure de s'orienter, ne sont pas absolument dans la même situation. *L'âme porte après soi son passé; l'ange était neuf.* Si toute la vie de l'homme l'a incliné vers le mal, cette inclination demeure, terrible; car l'âme n'aura pas simplement à s'orienter, elle devra se redresser. C'est cette influence des actes bons ou mauvais, des habitudes contractées, de la recherche de soi accueillie trop facilement pendant la vie, au mépris même de la volonté divine, qui demeurent et qui joueront leur rôle dans l'élection dernière. Rien n'est donc à retrancher des avertissements du Christ et de ses Apôtres. Et le fait que le jugement qui décidera du sort éternel de l'âme se passerait non plus dans l'oppression physique de l'agonie, ou dans la lassitude d'une longue maladie, ou dans l'affolement d'une catastrophe inopinée, mais dans le cadre psychologique tout nouveau de la séparation d'avec le corps, n'enlève rien aux dangers redoutables que fait toujours peser sur lui le passé lourd de fautes ou de lâches complaisances.

Il reste néanmoins que, transposé dans ces conditions que nous ne pouvons que malaisément entrevoir, le geste décisif de l'homme s'ouvre à d'étranges perspectives.

La mort, même celle du pécheur, n'est plus le coupe-gorge ou l'embuscade que, dans certaines façons de présenter l'impénitence finale, Dieu semble lui dresser; comme le moment redoutable où, profitant d'une défaillance passagère, ou plus encore de l'état d'infériorité où la maladie l'a réduit et mis en quelque sorte à sa discrétion, Dieu semble se venger des outrages dont il fut l'objet en fixant dans le mal, et pour toujours, celui qui se réveillera dans l'épouvante de ce qu'il a fait.

Elle apparaît comme plus digne de l'homme et plus digne de Dieu; comme un dernier appel, de la justice et de la miséricorde à la fois, à l'âme en possession de toutes ses ressources, accompagnée il est vrai de son passé avec tout son poids, mais cependant plus complètement âme, raisonnable, que jamais. Elle lui donne l'occasion, — la dernière, — de se décider non par surprise, ni dans le brouillard, mais en pleine conscience, et de choisir, comme l'ange jadis, entre son Dieu et elle-même (1). Quelle que soit la décision prise alors, elle s'y ancrera et jamais ne reviendra sur elle, car jamais aucun motif nouveau ne pourra plus intervenir qui modifie son choix. Et elle ne pourra pas reprocher à son créateur

(1) Nous ne prétendons pas dire que c'est là le motif pour lequel a été proposée toute cette explication. Bien des tentatives ont été faites et des systèmes inventés pour répondre à l'angoissant problème de la conversion ou de l'impénitence finale. Presque tous prennent pour point de départ la grande thèse de l'infinie miséricorde divine; et c'est en interprétant, chacun à sa façon, ce qui semble convenir à cette bonté de Dieu, qu'ils échafaudent telle ou telle explication où la place est faite, plus ou moins ample, aux interventions extraordinaires de Dieu jusques, et y compris pour certains, une vision qui se distingue assez peu de la vision béatifique. — Mais il faudrait se souvenir, dans ces constructions arbitraires, que nous ne sommes peut-être pas très à même de juger ce que requiert la miséricorde aussi bien que la toute-sainteté de Dieu. — Notre point de départ a été très différent; il se borne pratiquement à voir quelles sont dans leur rigueur les conclusions auxquelles peut mener sur cette question du damné, la doctrine de saint Thomas sur l'obstination du démon. Et si quelque principe philosophique intervient ici, c'est celui qu'énonce à plusieurs reprises saint Thomas : « Dieu ne peut pas être la cause directe de l'obstination du démon dans le mal ». Quittant saint Thomas, c'est de là qu'on pourrait peut-être partir pour bâtir toute la thèse.

Nous n'avons pas voulu non plus faire état de ce que la physiologie, la médecine, l'expérience pourraient fournir comme renseignements sur les derniers instants de l'homme et les dispositions dans lesquelles il se trouve au moment de paraître devant son juge. Jusqu'à quel point ces témoignages seraient-ils capables, par eux seuls, d'asseoir une thèse? Il est assez difficile de le dire, leur exploitation se ramenant, généralement, aux théories basées sur la miséricorde divine. — Notons du moins qu'ils n'apportent aucun démenti à l'explication que nous avons essayé de fournir, qu'ils viendraient plutôt l'appuyer de façon intéressante par les précisions qu'ils donnent sur la lucidité remarquable dont peuvent s'accompagner les derniers moments. — On pourrait consulter à ce propos, les *Réflexions sur l'agonie* (lectures du Dr CHEVRIER et du Dr BON, à la société médicale de Saint-Luc) reproduites dans la *Documentation Catholique*(1931) 1043-1074; — L. ROURE, *Le décisif passage : à la lumière de quelques faits*, dans *Etudes* (1928) 402-415.

d'avoir été moins bien traitée que l'ange déchu. Son obstination ne pourra être imputée qu'à elle-même; comme pour l'ange encore (1) « esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura ».

Elle pourra d'autant moins reprocher à son Dieu sa damnation qu'à ce moment-là, pour la dernière fois il est vrai, la grâce lui sera offerte. Et là encore, toutes sortes de perspectives s'offrent à la spéculation théologique; car c'est là que vient se placer précisément le problème des grâces dernières. Nous ne prétendons pas trancher le débat auquel il a été fait allusion tout au début de cet article; mais nous voulons simplement montrer à quel point précis il peut s'insérer, suivant ce que nous croyons être l'enseignement de saint Thomas. Dans ce combat dernier où se joue le sort de l'âme, un élément prépondérant peut intervenir : la grâce; non seulement les lumières nouvelles qui, on l'a rappelé plus haut, devraient être naturellement données même à l'âme destinée à l'enfer, puisque ce mode de connaissance lui devient connaturel; non seulement la libération soudaine de l'âme soustraite aux chaînes de son corps, de ses sens et de ses passions; toutes choses inséparables de cet état nouveau et qui demeureront quelle que soit l'issue du débat; mais auprès d'elles les ressources infiniment variées et riches de la grâce actuelle; les lumières qui peuvent être données à l'intelligence et aller jusqu'à l'éblouissement; les attraits qui peuvent être déposés dans la volonté et l'emporter sans peine sur toutes les résistances invétérées, et balayer tout le passé, et rompre toutes les attaches mauvaises. Dans quelle mesure ces grâces seront-elles départies? Nous n'en pouvons rien dire car c'est le grand mystère de la prédestination qui, là encore et surtout, vient s'interposer. Des perspectives infinies de miséricorde sont possibles; rien cependant n'est assuré si ce n'est l'offre de la grâce suffisante (2).

(1) *De Malo*, XVI, 5, ad 4.

(2) On voit l'abîme qui sépare cette thèse de celle que condamna en 1368 l'archevêque de Cantorbéry, Simon Langham : « Quilibet viator, tam adultus quam non adultus, Saracenus, Judaeus et paganus, etiam in utero materno

Et déjà c'est là une libération. Si l'homme se damne, sa réprobation n'est en aucune façon imputable à Dieu, car même alors le secours véritablement suffisant lui aura été présenté.

Quelle assurance en cette perspective. Et comme, venant se greffer là-dessus, la doctrine du mérite, jointe à celle de l'infinie miséricorde divine, ajoute encore de paix à cette solution du problème si grave de la mort. Non point qu'on puisse mériter strictement la grâce de la persévérance finale, qu'on puisse de condigno mériter la grâce efficace en tant que telle, surtout en cette circonstance décisive. Mais les actes méritoires accumulés pendant la vie ne seront pas dépourvus d'efficacité à ce moment. Mais, même pour les pécheurs, les prières, les sacrifices multipliés, les impétrations ,obtiendront sans doute que les instances divines se fassent plus pressantes, les lumières plus vives, les attraits plus suaves. Il semble que, placés sous ce jour, les problèmes de la grâce, de la prière, de la persévérance prennent un sens autrement plein que si efforts, prières, sacrifices avaient uniquement pour objet d'empêcher que Dieu ne surprît l'âme au dépourvu ou obtenir qu'il retardât de quelques jours ou de quelques instants le dénouement fatal, pour permettre à celle-ci un acte de repentir in extremis.

Ce n'est point d'ailleurs décréter par avance le salut de tous les pécheurs et fermer l'enfer devant eux, que de reporter (comme la thèse de saint Thomas semble nous y engager) le choix dernier de l'âme dans les conditions que l'on a dites. L'ange a pu pécher, lui qui pourtant avait la lumière autrement vive que notre pauvre âme humaine, lui qui n'avait point abusé des grâces divines, lui qui ne traînait point après soi le poids d'habitudes mauvaises ou de tendances désordonnées. Le nombre des démons est consi-

defunctus, habebit claram visionem Dei ante mortem suam; qua visione manente, habebit electionem liberam convertendi se ad Deum vel divertendi se ab eo; et si pro tunc elegerit converti ad Deum, salvabitur; sin autem minus, damnabitur ». Il y a loin en effet, du minimum que requiert et enseigne l'Église : l'offre faite à toute âme de grâces vraiment suffisantes, à cette munificence **qu'on présenterait comme certaine : la claire vision de Dieu donnée à tout** homme avant la mort!

dérable; et l'homme se trouve moins assuré encore que l'ange de son salut. Il serait inexact, croyons-nous, de vouloir utiliser cette thèse au profit de l'opinion ultra-miséricordieuse. Elle se borne uniquement à mettre en meilleure lumière le problème du dernier moment et à expliquer un peu mieux celui de l'obstination du damné parallèlement à l'obstination du démon.

Mais il est juste de souligner aussi comment elle rendrait plus aisée l'explication de certains problèmes ardus qui viennent plus ou moins rejoindre celui de l'impénitence finale ou des grâces dernières.

Si l'on admet que le jugement dernier de l'âme est prononcé par elle quand déjà elle a à sa disposition les facilités et les lumières que le nouvel état, dans lequel elle entre à la mort, ajoute à ce qu'elle avait pu acquérir comme notions religieuses ou morales durant sa vie, qui ne voit qu'il y aurait place là sans difficulté pour les interventions plus miséricordieuses de Dieu, grâce auxquelles pourrait être assuré le salut de toutes les âmes de bonne foi. Nous n'avons point voulu aborder précédemment ce problème très contesté de révélations dernières faites par Dieu à toutes les âmes au moment de la mort. Ni le dogme de la grâce suffisante, ni celui de la miséricorde divine ne requièrent cela pour ceux qui ont connu la vraie foi et auxquelles suffisent les grâces de rappel, de lumière ou de force sans que s'y joigne une révélation divine (1). Mais ne pourrait-on pas le supposer, du moins avec une certaine vraisemblance, pour les âmes qui ont besoin non seulement de grâces actuelles pour se sauver, mais de foi, et donc de révélation. Saint Thomas n'hésite pas à dire que Dieu enverrait plutôt un ange porter son message aux âmes de bonne volonté à qui il ne pourrait parvenir autrement. Une

(1) Toute grâce de lumière n'implique pas nécessairement révélation, est-il même besoin de le dire? Toute révélation de son côté n'exige pas nécessairement apparition. Quel crédit accorder, dans ces conditions, à des thèses qui ne craignent pas d'affirmer pour toute âme à l'heure de la mort une véritable révélation, quand elles ne vont pas jusqu'à prétendre qu'il y a apparition, manifestation personnelle du Christ? Le moins qu'on puisse dire c'est qu'elles généralisent sans raison suffisante ce qui a pu être le fait de quelques âmes privilégiées et ne nous est connu tout au plus que par des révélations privées.

révélation dernière pour ces âmes ne pourrait-elle pas répondre aux données du problème et leur procurer ainsi la possibilité du salut ? On voit à quel moment elle pourrait se placer; et comment sous la lumière, ces âmes de bonne volonté pourraient, comme l'ange jadis, se porter vers le Dieu qu'elles avaient servi dans l'obscurité.

Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'il en pourrait être ainsi même pour les enfants, car il ne faut point compromettre de bonnes causes par d'imprudentes hypothèses. Pourtant on ne peut oublier que, même pour les enfants morts avant le développement de leur raison, l'état d'âmes séparées dans lequel les plonge la mort, implique également aussi bien que pour les adultes, et aussi connaturellement, l'infusion d'espèces intelligibles qui leur permettent de ne pas demeurer éternellement dans la torpeur ou l'hébétude, mais d'avoir une vie et une activité semblable à celles des anges. Mais on reste là dans le domaine naturel; une révélation nous transporterait dans le domaine surnaturel pour lequel on ne peut rien affirmer, si Dieu lui-même n'a rien certifié.

Ces divers problèmes peuvent s'expliquer l'un par l'autre; ils ne s'impliquent pas nécessairement l'un l'autre. Sans doute les explications seraient-elles facilitées par la thèse que nous avons essayé d'exposer; ce n'est point là cependant un argument suffisant pour les ériger en certitudes. Mais la thèse elle-même ne dépend pas de ces applications lointaines plus ou moins assurées. Plus modeste dans ses prétentions, elle a voulu uniquement s'autoriser des principes posés par saint Thomas dans l'explication qu'il fournit de l'obstination des démons et, partant, de la justice de Dieu dans le châtiment qu'il leur inflige. Pour que Dieu ne se montre pas plus rigoureux à l'égard de l'homme qu'à l'égard de l'ange déchu, il faudrait que nulle modification ne pût intervenir jamais qui, changeant les données du problème, permît à l'homme de trouver bon ce qu'il avait précédemment négligé ou de rejeter comme indigne de lui ce à quoi il s'était porté. S'il en est ainsi parce que Dieu a décrété que l'homme doit demeurer dans l'état où la mort l'a surpris, le sort du damné est plus dur que celui du démon. S'il en est ainsi parce que,

naturellement et non arbitrairement, tout changement est impossible, les deux destinées sont semblables. Cette similitude parfaite saint Thomas l'affirme à la suite de saint Jean Damascène; la mort est au pécheur ce que la chute est au démon. Il en faut conclure que la décision suprême de l'âme est prise par elle au moment précis où, s'arrachant à l'emprise du corps, elle voit plus clairement que jamais, elle juge plus librement que jamais et ne se détourne de Dieu, si elle le fait, qu'en pleine connaissance et entière responsabilité? S'il en est ainsi, rien ne la fera jamais revenir sur sa décision. Éternelle pécheresse, elle sera éternellement privée de Dieu. C'est justice.

P. GLORIEUX
Professeur à l'Université catholique de Lille.