NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

67 Nº 4 1940

Les peines de l'enfer

Henri RONDET (s.j.)

p. 397 - 427

https://www.nrt.be/es/articulos/les-peines-de-l-enfer-2943

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

LES PEINES DE L'ENFER

Oserons-nous encore parler de l'enfer ? Pareil sujet peut-il intéresser nos contemporains ? Si l'on en doutait, il suffirait d'ouvrir l'*Algèbre des valeurs morales* de M. Albert Jouhandeau, le bel ouvrage de M. Berdiaeff sur *la destination de l'homme*, ou de revenir à certaines pages de M. Le Senne. Citons dès maintenant quelques lignes de ce dernier, nous rappelant qu'elles s'insèrent dans un contexte philosophique des plus sérieux, qui, loin de dispenser l'homme de l'effort moral, cherche à lui faire comprendre que c'est dans le combat spirituel qu'il trouvera sa vraie grandeur :

Le christianisme oscille d'un manichéisme qui, sous la forme de l'enfer, maintient la perpétuité du mal, comme une limite à la puissance divine, à un quiétisme qui coïncide avec l'optimisme rationnel par la croyance que rien ne peut être que bon dans un monde fait par Dieu. Cette oscillation reflète celle de l'idée du mal entre la contradiction et le néant.

Ni l'un ni l'autre des deux termes de cette contradiction ne doit être sacrifié. Pour attirer, il faut que le bien soit possible ; le mal ne nous repousserait pas s'il ne nous menaçait. Le devoir de la conscience est de s'élever vers l'être. Elle en désespérerait, si le rationalisme ne reconnaissait les conditions de sa possibilité, qui en fondent l'idéalité et les moyens ; mais il faut que l'effort indispensable à sa réalisation soit soutenu par un élan, qui ne peut sortir que de la contradiction. La représentation de l'enfer, qui serait la conscience perpétuellement et sans profit divisée contre elle-même, est destinée à détourner la conscience du laisser-aller. Elle procède de ce sentiment, vérifié par l'expérience, que la guerre est un moindre danger pour les peuples que cette détente qui révèle l'affaiblissement du vouloir... L'idée de l'enfer nous répugne ? Elle le doit ; mais quand on la nie moralement, ce n'est pas pour nous permettre une détente morale qui préparerait la guerre, dont l'enfer n'est que la limite, ou la chute régressive des consciences vers le néant (1).

M. Le Senne semble donc considérer avant tout la représentation de l'enfer comme un moyen de pédagogie spirituelle ; il n'y a d'enfer réel que la division temporaire d'une conscience qui a pour un temps renoncé à l'effort moral. Toute la métaphysique personnaliste de M. Le Senne s'apparente d'ailleurs à certains aspects de l'origénisme. Pour lui aussi, l'autre

(1) R. Le Senne, *Le devoir*, 1930, p. 252.

vie est une nouvelle épreuve, il ne saurait y avoir d'état final, ni ciel, ni enfer (2).

L'eschatologie de M. Berdiaeff procède d'une autre inspiration, plus religieuse, moins philosophique et moralisante. Après avoir examiné les divers aspects du problème moral à la lumière d'une théologie de la grâce et du péché, le philosophe russe nous parle des sanctions de l'au-delà ; il faudrait citer entièrement le chapitre qu'il a écrit sur l'enfer. Contentons-nous de quelques lignes :

L'idée des peines éternelles, en tant que juste expiation des péchés, et des crimes perpétrés durant le bref instant de la vie, comporte quelque chose de monstrueux qui révolte la conscience...

Si l'on peut élaborer une psychologie de l'enfer, il faut renoncer à en élaborer une ontologie.

Toutes les eschatologies qui violent le mystère sont hallucinantes, que ce soit l'idée des tourments éternels, celle des réincarnations infinies, celle de la dissolution de la personne dans l'être divin, ou même celle du salut universel inéluctable (3).

Ces derniers mots nous rassurent : M. Berdiaeff ne prend pas à son compte le restitutionisme origéniste. Mais sa pensée n'en est pas moins en réaction contre l'enseignement traditionnel du christianisme sur l'éternité des peines de l'enfer.

Quant à M. Jouhandeau, il semble qu'il soit comme obsédé par ce que la théologie catholique a essayé de jeter de lumière sur la notion de la damnation. Ici, il faut citer largement :

C'est de la nature de Dieu immuable et éternel et de la nature de l'âme libre et immortelle que procède l'enfer.

J'ai institué longtemps contre l'Eternel une inquisition ; comme si l'Eternel pouvait souffrir, je l'ai soumis à une sorte de torture, à la Question, et s'il y a une faiblesse en Lui, je crois l'avoir trouvée :

Dieu a tant aimé l'homme qu'il l'a créé libre et immortel, et en me créant libre et immortel, Dieu a partagé avec moi son pouvoir.

Notre débat dans l'absolu partage le monde et crée l'enfer et le ciel. Ainsi, quand je dis « ma perte », il ne s'agit que de l'interprétation divine de l'état dans lequel me précipite la résistance à la grâce, mais le damné, autre Titan, jouteur formidable, revêtu d'une dignité affreuse et sublime que Dieu ne saurait méconnaître, sans se diminuer, peut aussi bien considérer sa révolte, devenue définitive, comme

(2) R. Le Senne, *op. cit.*, p. 287, 543, 554, 582.
(3) N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Essai d'éthique paradoxale, 1934, 3e partie, ch. 2, L'enfer, p. 359 et 363.

une victoire et préférer à n'importe quelle gloire la solitude où son courage l'établit pour l'éternité, face à face avec Dieu, sur un trône égal à celui de Dieu...

J'ai pitié de Dieu abandonné à moi dans mon âme.

Ce n'est pas moi en effet qui désormais ai besoin de Dieu, mais Dieu qui a besoin de moi absolument.

Depuis que Dieu a créé un être libre, Dieu n'est plus le Tout-puissant. Il a introduit dans le système de la nature une inconnue.

Dans la mesure où je renonce pour l'amour de Dieu à ma liberté, je restitue à Dieu la part de Sa puissance qu'il a renoncée pour moi.

Ainsi l'amour de l'homme est devenu nécessaire à l'Eternel, il y va non seulement de l'honneur, mais de la souveraineté de Dieu que l'homme l'aime...

O la divine imprudence !...

Ainsi l'enfer n'est pas une œuvre de Dieu, mais de l'homme ; l'enfer est le risque de Dieu, non de l'homme.

Faute de mon adhésion, il y a quelque chose de compromis dans l'ordre des choses, une carence de l'Univers.

L'homme a pu faire échouer l'aventure du monde...

Là où je suis, là est ma volonté libre, et là où est ma volonté libre, l'enfer absolu et éternel est en puissance...

Je porte en moi le pouvoir, sinon le droit de faire contre-poids à Dieu...

L'enfer est de même essence que le ciel. C'est le même feu qui est lumière ici et là brûlure...

Quelle émotion, enfant, de découvrir qu'on est une personne inviolable contre la volonté de laquelle Dieu même ne peut rien !

Seigneur, c'est Vous qui m'avez fait croire à ma grandeur, c'est Vous qui m'avez fait si grand que je ne sais pas si je ne me préfère pas à Vous...

Dieu s'est révélé dans le péché même quand il m'a permis de pécher éternellement.

Toute la grandeur de Dieu et de l'homme est dans ce don que Dieu m'a fait de pouvoir le haïr toujours (4).

Blasphèmes ou simple exercice de virtuosité littéraire ? Ne cherchons pas à démêler l'intention qui se cache sous ces phrases étonnamment lucides. La mystique de l'enfer que M. Jouhandeau propose à ses lecteurs ne concerne qu'indirectement le théologien, qui risquerait de faire rire à ses dépens s'il s'avisait de manier des pensées aussi subtiles. Comment ne pas être embarrassé quand on rencontre une « pensée » comme celle-ci : « Dieu est grand et moi aussi », venant après cette autre : « Saint Thomas affirme que les anges ignorent

(4) A. Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales*, 1935, p. 212-216, 228-229.

les futurs contingents que sont les pensées des hommes, objets connus de Dieu seul » (5).

Beaucoup plus alléchant, mais beaucoup plus difficile serait le dialogue avec M. Le Senne, qui lui aussi affronte « Dieu » et le moi dans une même conscience, et nous parle d'opération théandrique en un sens assez différent de celui qu'ont accoutumé les théologiens (6). Mais, pour discuter avec fruit ce qu'il dit de l'enfer, ou ce qu'en dit M. Berdiaeff, il faudrait s'expliquer sur la philosophie générale de l'un et de l'autre.

Aussi bien, plutôt que de commencer par une défense du dogme de l'enfer, il nous semble préférable de reprendre les affirmations de la théologie catholique, en les exprimant en fonction de nos préoccupations philosophiques d'aujourd'hui. Cette présentation aura déjà l'avantage de dissiper quelques malentendus, et donc de servir à la fois la vérité et la charité. Il sera plus facile ensuite de discuter sous leur forme nouvelle les vieilles objections contre l'éternité des peines.

*

* *

L'existence d'un enfer éternel est l'un des points fondamentaux de l'eschatologie chrétienne. Elle est affirmée clairement par l'Ecriture. Le message évangélique ne laisse place à aucun doute. On pourrait hésiter sur la nature des peines, se demander si le feu de l'enfer est un feu « réel » ou s'il ne faut voir dans cette expression qu'une image désignant le tourment intérieur de la conscience du damné, il n'est pas possible de douter que Notre-Seigneur présente l'au-delà comme une alternative tragique : d'un côté la vie éternelle, de l'autre la mort éternelle (7). Il ne sert de rien d'épiloguer sur le sens du mot αἰώνιος, car ainsi que l'a clairement montré la tradition, la parité est absolue entre la durée des châtiments et celle des récompenses. On objectera l'attitude de ceux qu'on a appelés les Pères miséricordieux, mais cette

(5) *Algèbre des valeurs morales,* p. 184. Sur l'œuvre de M. Jouhandeau, on pourra voir l'ouvrage de M. Cl. Mauriac, *Introduction à une mystique de l'enfer,* 1938.

(6) R. Le Senne, *Obstacle et valeur,* p. 223-224 ; cfr G. Fessard, dans les *Recherches de science religieuse,* 1935, p. 305.

(7) Voir le témoignage non suspect du baron von Hügel, *Essays and addresses,* I, 1924, p. 209-213.

indulgence, d'ailleurs relative (car ces miséricordieux étaient peu tendres pour les infidèles), s'explique très facilement si l'on veut bien ne pas séparer l'histoire du dogme des peines de l'enfer de celle du purgatoire (8). La tradition a pu être un instant déconcertée par les problèmes qu'avait soulevés Origène, elle n'a pas varié pour le fond des choses, et en tout cas, de l'aveu des historiens les plus tendancieux, le dogme de l'éternité des peines, tel que l'enseigne l'Eglise catholique, peut se réclamer non seulement de saint Augustin, la grande lumière de l'Occident, mais de saint Jean Chrysostome, le docteur auquel l'Eglise grecque fait une place incomparable (9).

Entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise latine, en effet, pas de divergence sur ce point fondamental. L'Eglise grecque a même une telle horreur du restitutionisme d'Origène qu'elle resta toujours défiante de la manière dont les Latins avaient explicité la croyance au purgatoire ; on le vit bien au concile de Florence (10). Le protestantisme orthodoxe n'a pas trahi sur ce dogme fondamental. La croyance à un enfer éternel a même pris dans les idées calvinistes sur la réprobation supralapsaire une allure si redoutable qu'on peut comprendre la réaction des protestants libéraux (11).

L'Eglise catholique souligne plus fortement que les autres confessions chrétiennes que l'enfer commence dès le lendemain de la mort (12). Si la théologie d'Occident a pu, dès le treizième siècle, se débarrasser de toutes les hésitations dilationnistes, c'est parce qu'elle avait alors pleinement compris que les peines de l'enfer ne sont pas un châtiment imposé du dehors, mais une conséquence inéluctable du péché, la révélation de la conscience du pécheur. Nous partirons de cette

(8) A. Michel, *Purgatoire,* dans le *Dict. de théologie cath.,* col. 1201 et 1219.

(9) Turmel, *Histoire des dogmes,* tome IV, 1935, p. 288.

(10) A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence,* dans *Gregorianum,* 1922, p. 20 sq.

(11) « L'impensable atrocité des peines éternelles » (W. Monod, *Du protestantisme,* 1928, p. 175). Voir dans le même sens R. Seeberg, *Christliche Dogmatik,* II, 1925, p. 620 sq. Les modernistes allemands suivent : cfr Mensching, *Der Katholizismus,* 1937, p. 71. Mais un Karl Barth reste fidèle au dogme des peines éternelles : *Credo,* 1936, p. 216, cfr aussi p. 51.

(12) X. Le Bachelet, *Benoît XII,* dans le *Dict. de théologie cath.* — Rivière, *Jugement, ibid.,* t. VIII, col. 1811.

donnée fondamentale pour étudier successivement la peine du dam et la peine du sens.

*
* *

La peine du dam est la séparation d'avec Dieu. Cette séparation atteint une créature qui ne saurait trouver son repos qu'en Dieu, sa béatitude parfaite que dans la possession de Dieu lui-même. Mais elle est volontaire, librement consentie et acceptée, en ce sens que le pécheur aime son péché, c'est-à-dire finalement lui-même, plus que Dieu. Il n'était pas à lui-même sa fin dernière, mais il a voulu centrer sa vie sur sa propre excellence. L'ordre a été violé, l'ordre réagit. Un conflit douloureux surgit dans l'âme du damné, entre ce qu'il est foncièrement, une tendance vers Dieu, un cri vers Dieu, et ce qu'il s'est fait librement : une tendance repliée sur soi, un élan pervers d'amour pour soi. Cette division qu'introduit dans l'esprit créé le péché librement accepté, saint Thomas, à la suite de saint Augustin, l'explique fortement à propos des anges : un seul acte suffit à rendre éternellement heureux ou malheureux les esprits purs ; la raison de leur confirmation dans le bien ou dans le mal vient de leur degré très élevé de spiritualité. Cet acte unique, fait en toute lumière, soit coopération à la grâce, soit refus de la grâce offerte, est un acte qui, commencé dans la durée, n'aura plus de fin, ou plutôt, c'est un acte qui, sans être éternel, est cependant intemporel, et comme un présent qui demeure. Pour le démon, l'enfer n'est que le péché lui-même (13).

La même chose doit être dite, même s'il faut ensuite nuancer cette affirmation, de ces créatures spirituelles moins parfaites que sont les hommes. Les problèmes que pose à leur sujet le dogme de l'enfer n'enlèvent rien à cette certitude fondamentale : la damnation n'est que la révélation d'un état de révolte librement accepté. A la mort, l'âme prend conscience de ce dualisme irréductible qu'elle a librement introduit en elle. Sa volonté de nature, aidée de la grâce, la portait vers Dieu possédé face à face, sa volonté libre la détourne de Dieu, la ramène vers la créature, et finalement vers soi. Cette contradiction est éternisée, fixant l'âme dans la haine et l'amour à la fois, car ce Dieu qu'elle rejette, elle ne peut

(13) *De malo*, q. 16, art. 5. — I[a] pars, q. 64, art. 2.

s'empêcher de tendre vers Lui (14). De cet écartèlement de la conscience, on trouve comme une ébauche dans certaines souffrances meurtrières d'ici-bas : « Oh, quelle chose atroce d'aimer et de haïr tout à la fois », s'écrie Anna Karénine, lorsqu'il lui faut fuir loin de l'homme pour l'amour duquel elle a sacrifié l'affection de son mari et la présence de son enfant (15). Et le Raskolnikov de Dostoïewski, ayant accompli son crime, éprouve douloureusement le tourment du remords : « ce n'est pas la vieille que j'ai tuée, c'est moi-même (16) ».

L'obstination dans le mal est le grand mystère de l'enfer, mais c'est le mystère même du péché. Cette obstination gît dans les profondeurs de la liberté créée. L'obstination apparente du pécheur qui ne sort pas de son péché n'est jamais définitive ; bien des causes l'expliquent en partie ; de là vient qu'elle peut être vaincue par la grâce de Dieu, et, contre certains théologiens impitoyables des temps passés, on enseigne aujourd'hui communément que nul pécheur, si obstiné qu'on le suppose, ne sera jamais abandonné par Dieu tant que dure la vie d'ici-bas (17). Mais l'obstination du damné, si l'on sait se débarrasser de tout anthropomorphisme, est irrémédiable. Seule la grâce pourrait redresser sa volonté rebelle, mais, par hypothèse, il est fixé dans une attitude qui lui fait exclure cette grâce, ou, si l'on préfère, la grâce ne peut plus lui être offerte, parce qu'il échappe aux conditions de vie temporelle que nous connaissons. Cette obstination dans le mal suppose une certaine erreur, comme d'ailleurs le péché lui-même ; en se prenant pour fin dernière, le damné se trompe. Comment être assez fou pour oser se substituer à Dieu ? Mais c'est le mystère même du péché, et il faut ici relire Pascal : il y a assez de lumière pour que le désordre soit imputable, assez d'obscurité pour qu'il soit possible.

*
* *

(14) Voir L. Billot, dans les *Etudes*, 1923, t. 176, p. 395 sq. et P. Glorieux, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1932, p. 865-870.
(15) Tolstoï, *Anna Karénine*, IV, 30.
(16) Dostoiewski, *Crime et châtiment*.
(17) « Le péché peut grandir, proliférer comme un cancer, au point de réduire à presque rien... la vie véritable ; mais, dans l'être le plus atteint, il reste toujours assez de place pour que la parole de Dieu y germe et qu'elle chasse toutes les pourritures » (Daniel Rops, *O mort, où est ta victoire ?* 1934, p. 372).

Les fidèles sont beaucoup plus impressionnés par les affirmations de l'Écriture touchant le feu de l'enfer que par les descriptions que l'on peut tenter de la peine du dam. En réalité, celle-ci constitue le tourment essentiel, et la peine du sens n'en est que le rejaillissement dans l'ordre de la matière.

L'existence de la *peine du sens* est aussi certaine que celle de la peine du dam, quelles que soient les distinctions que l'on puisse faire au point de vue des notes théologiques [18]. La tradition est unanime à parler de la peine du sens, et elle l'identifie avec la peine du feu. Origène essaya de spiritualiser cette peine en montrant qu'il n'y avait là qu'une métaphore pour désigner le tourment intérieur de la conscience du damné [19], mais il ne trouva dans la tradition qu'un très faible écho, chez saint Ambroise ou Grégoire de Nysse. Saint Augustin, on le sait, n'a pas hésité à parler de la peine du feu en termes très réalistes. L'origénisme n'était d'ailleurs pas ici une simple aberration, et il n'est pas interdit de croire que si la théologie a pu arriver aux explications que nous donnons aujourd'hui de la peine du dam, c'est en grande partie grâce à Origène. Mais le grand Alexandrin n'en était pas moins dans l'erreur.

Les théologiens du moyen âge sont très nets sur l'existence de la peine du feu. Saint Grégoire le Grand, très réaliste, a influé beaucoup sur leur pensée. Cependant leur philosophie rencontrait de très grandes difficultés à comprendre comment le feu de l'enfer peut agir sur des âmes séparées. Déjà ils avaient peine à concevoir comment le feu d'après la résurrection pourrait brûler sans les consumer les corps des damnés, combien plus s'il s'agit de purs esprits ! On aurait pu se rallier à l'opinion de certains Grecs qui distinguaient ici entre le feu de l'enfer après la résurrection — feu réel celui-là, — et le feu de l'enfer au lendemain de la mort, — feu métaphorique. Mais cette distinction était de nul secours, car, de toutes façons, il fallait admettre que le feu qui torture les démons est un feu « réel ».

C'est en vain que plusieurs théologiens, qu'ils fussent

---

(18) A. Michel, *Feu de l'enfer,* dans le *Dict. de théol. cath.,* t. V, col. 2218.

(19) Bardy, *Origène, ibid.,* t. XI, col. 1547.

des Scolastiques comme Catharin, ou qu'ils aient cherché à prendre position en face de l'idéalisme moderne, comme Möhler ou Schell, essayèrent de revenir à la doctrine origéniste du feu métaphorique (20). La tradition théologique resta « réaliste ». Mais ces discussions non plus ne furent pas vaines, car elles amenèrent à mieux préciser le problème. Quand on se demande si le feu de l'enfer est un feu métaphorique ou un feu réel, on simplifie la question, et les théologiens qui refusent de la poser autrement ne nous semblent pas aller au fond des choses. Ils peuvent sans doute se réclamer d'illustres devanciers, de Bellarmin, par exemple, mais il faut se souvenir que celui-ci fut avant tout un controversiste, et que ses adversaires protestants ne mettaient pas plus que lui en doute la réalité matérielle du feu de l'enfer, sans chercher d'autres précisions. Or la théologie des grands Scolastiques avait été plus profonde et pensait avec raison que, si la peine du sens est une peine distincte de la peine du dam, il ne s'ensuit pas que le feu de l'enfer soit un feu identique au feu que nous connaissons. La nature de celui-ci reste d'ailleurs passablement mystérieuse. Le théologien ne doit ni minimiser, ni majorer la doctrine de l'Église. Or, on est pleinement en accord avec celle-ci en disant que le feu de l'enfer est un feu analogue au nôtre, c'est-à-dire qu'il est un agent matériel, distinct du damné, causant une douleur analogue à celle que cause le feu d'ici-bas (21).

Le problème n'en est pas moins posé de la manière dont ce feu peut agir sur des esprits. Les théologiens se sont évertués à trouver des explications plausibles. On peut les ramener à deux types. Il y a d'abord ce qu'on pourrait appeler la théorie de l'*hallucination*. L'âme séparée souffre du feu de façon intellectuelle, en ce sens qu'il lui apparaît comme nuisi-

(20) M. Blondel, dans les pages, par ailleurs très belles, consacrées par lui aux sanctions éternelles, parlait du feu de l'enfer comme d'un symbole pour l'imagination du déchirement de la volonté du damné (*L'action*, 1893, p. 372). Dans ses derniers livres, il suggère une solution pleinement catholique, et qui rejoint la nôtre. Voir, par exemple, *L'Etre et les êtres*, 1935, p. 263.

(21) A. Michel, *Feu de l'enfer*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 2224. Le P. Hugueny dit au passage : gardons l'analogie du feu, mais ce n'est « qu'une analogie » (*Revue Thomiste*, 1933, p. 237). Voir, dans le même sens, les développements du P. Sertillanges, *Catéchisme des incroyants*, t. II, p. 194.

ble, crucifiant. A vrai dire, ce feu n'agit pas directement sur elle, mais tout se passe comme s'il agissait ; l'âme est obsédée, hallucinée, elle ne peut s'en détacher. Cette théorie reste dans le domaine de la causalité intentionnelle. La théorie thomiste de l'*alligation* exige davantage ; il faut non seulement que l'âme connaisse le feu, mais qu'elle lui soit « liée ». La forme sans doute est liée à la matière, cependant on ne peut dire que l'âme ici-bas soit enchaînée au corps qu'elle anime, car le corps est pour elle un instrument qu'elle domine. Dans la damnation, au contraire, la matière n'est plus au service de l'esprit, l'âme en est la prisonnière ; par son élan le plus profond, elle voudrait s'en évader, mais elle ne le peut et se heurte à l'univers matériel comme aux murs d'une prison.

Si l'on veut bien aller au fond des choses, on verra que la théologie postérieure n'a rien ajouté d'essentiel à ces explications des grands Scolastiques. Il était difficile d'y ajouter, mais on pouvait essayer de les repenser. Les théologiens l'ont fait, mais il est curieux de constater que les explications médiévales nous paraissent moins caduques que celles des théologiens du XVII[e] ou du XIX[e] siècle. Plus une explication sera dépendante des théories scientifiques, et plus vite elle risquera d'être périmée. Les qualités dolorifères de Suarez nous font sourire, mais les développements que la physique cartésienne inspire deux cents ans plus tard ne sont guère moins ridicules ([22]). Les théories médiévales, au contraire, malgré les apparences, sont moins dépendantes de la physique d'Aristote que de sa métaphysique et de sa psychologie rationnelle, et de là vient que, pour qui sait trouver l'esprit sous la lettre, ces théories restent très actuelles.

La théorie thomiste de l'alligation tire en effet son explication non pas tant de ce que le feu est feu que de ce qu'il est agent matériel, lié à l'espace et au temps : l'esprit est fait pour dominer la matière, il devrait s'y promener en souverain absolument libre, et le voilà gêné, enchaîné.

---

(22) A partir de cette idée que le feu, ce sont des molécules en mouvement, on en vint à essayer de décrire un état chaotique de la matière causé miraculeusement par la toute-puissance de Dieu. Cfr Gutberlet, continuant la *Dogmatique* de Heinrich, t. X, p. 528. Ces essais de concordisme ont le grave inconvénient d'enlever à l'homme le sens du mystère.

Notons d'ailleurs que cette théorie peut assumer la théorie de l'hallucination : le feu ne lie les puissances spirituelles que parce qu'il arrête leurs libres opérations (23).

*
* *

Est-il possible de traduire en langage moderne les explications des théologiens, et de tenter à la fois, au risque de nous attirer les critiques de M. Berdiaeff, une psychologie et une ontologie de l'enfer ? Nous allons risquer quelques développements, sans nullement prétendre à l'originalité, et sans vouloir aucunement rompre en visière avec l'enseignement commun. Nous tâcherons de montrer du même coup que la peine du sens, bien que causée *ab extrinseco*, n'est pas un châtiment purement extrinsèque, sans liaison avec la peine du dam. Pour nous, entre les peines de l'enfer, il y a un rapport foncier, découlant de ce que l'esprit, qui est fait pour posséder Dieu, est fait également pour posséder l'univers créé par Dieu. C'est toute la création matérielle et le devenir humain qui, au lieu d'être unifié et ordonné par un esprit unifié et ordonné, va se trouver distendue, privée d'harmonie et de sens.

Si le lecteur trouve que nos explications évacuent la « réalité » du feu de l'enfer, eh bien ! que périssent nos explications et que demeure la foi commune. Loin de prétendre imposer notre manière de voir, nous ne voulons que soumettre à l'examen bienveillant des théologiens des développements qui, sous un vêtement moderne, nous paraissent, à tort ou à raison, conformes à la doctrine des grands docteurs médiévaux. Comme eux aussi, dans les pages qui suivent, nous nous efforcerons, tout en montrant le caractère raisonnable de notre foi, de garder le sens du mystère.

L'univers matériel est en face de l'esprit créé une réalité extérieure et véritable, qui ne possède d'ailleurs d'existence que parce qu'il est une pensée et une parole de Dieu. Ici-bas, la création est pour les esprits un signe qui conduit à Dieu. Pour les élus, elle apparaît comme le déploiement temporel et spatial des richesses indéfiniment imitables de l'essence divine. Après la résurrection, la création renouvelée sera pour les

(23) Van Noort, *Tractatus de novissimis*, n° 51. — A. Michel, *Feu de l'enfer*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 2230.

âmes béatifiées l'occasion d'un accroissement accidentel de béatitude. Mais, en un sens analogique, c'est dès la sortie de ce monde et l'entrée au ciel que les élus contemplent des cieux nouveaux et une terre nouvelle. Les âmes des saints, en effet, bien qu'affranchies des vicissitudes de la condition terrestre, ne restent pas sans rapport avec notre monde. Tant que dure la lutte entre les deux Cités, les anges, par leur ministère, les âmes bienheureuses, par leurs prières, procurent l'avancement du règne de Dieu. Ils n'en sont pas moins dans la paix, et la vue des luttes d'ici-bas, la part même qu'ils y prennent, loin de les attrister, sont pour eux cause de joie. Les saints possèdent Dieu, ils ont part à sa vie éternelle ; ils possèdent donc aussi, par la grâce de Dieu, l'univers dans lequel sont enracinées les personnes humaines. Tout leur apparaît dans une synthèse harmonieuse, qui trouve son unité dans l'acte éternel par lequel la multiplicité des êtres et des événements procède du Créateur. Avec saint Jean de la Croix, et en un sens encore plus profond, ils peuvent s'écrier :

Mienne est la terre et miens sont les cieux...

Mais cette même contemplation de l'œuvre de Dieu devient un tourment pour le damné. Tandis qu'il était *in via*, il a fait de la créature sensible le terme de son désir, ou plutôt il s'est cherché lui-même dans la possession de tel ou tel bien particulier. Au lieu de voir dans les êtres et les événements un moyen d'aller vers Dieu, il s'y est arrêté comme s'ils étaient capables de rassasier son désir. Le châtiment sort de la faute elle-même. Dès cette vie, le pécheur connut l'esclavage et la tyrannie des habitudes mauvaises ; il aurait pu, en écoutant l'appel de la grâce, s'en affranchir graduellement, mais il a méconnu les avances de Dieu. Dieu le laisse à lui-même. Désormais, entré dans cet au-delà où il n'y a plus de repentir possible, il sera enchaîné à l'objet même de son péché. Sans doute, il jouira d'une liberté relative, il pourra errer çà et là et trouver dans l'indéfini de son désir comme une expression de l'infini véritable auquel il est accordé. Mais jamais il ne verra l'œuvre de Dieu sous son vrai jour. La création restera pour lui une énigme indéchiffrable. Tout autant que Dieu, l'univers l'attire, il désire passionnément en posséder les richesses, mais en même temps l'esprit malheureux se dérobe à la loi de cette attirance, il ne pourrait la laisser s'accomplir qu'en acceptant

de ne chercher dans l'univers que la présence de Dieu. Et cela est impossible. La peine du dam entraîne comme son complément inévitable une peine du sens. Et inversement, la peine du sens ne se comprend bien que par son rapport avec la peine du dam. Cette rencontre d'un univers matériel avec un esprit qui, d'une part, est fait pour trouver en lui le Dieu qu'il cherche et en même temps l'expression même de ses profondeurs personnelles, et qui, d'autre part, se heurte à elle comme à un obstacle insurmontable, manifeste un conflit plus profond : la peine du sens est l'expression de la peine du dam. Mais elle n'en est pas simplement la traduction, elle en est le complément. Elle est à la peine du dam ce que le corps est à l'âme et la matière à la forme. En effet, notre explication ne se ramène pas à la simple théorie de l'hallucination. Elle suppose une philosophie de la matière moins idéaliste, elle accorde à la matière une réalité vraie en face de l'esprit créé. Le monde matériel n'est pas en face de l'esprit comme un objet imaginaire, mais comme un objet réel, et réellement divisé, distendu, ou plutôt le damné s'oppose deux univers, l'un, réel, qui est à la fois le terme et l'expression de sa volonté de nature, l'autre irréel, qu'il se donne à lui-même, et qu'il veut superposer à l'autre univers. Ici-bas, l'esprit, placé en face d'un monde distinct de lui, le refait en quelque sorte intérieurement. Il assimile par la pensée et l'imagination toutes les richesses de l'univers visible dans lequel il est plongé, il le recrée en quelque manière, il s'y promène librement. Le terme de cette assimilation n'est jamais atteint sur cette terre, pas même par les personnalités les plus riches, mais au ciel les élus ont intériorisé l'œuvre divine. Elle est à eux, pour eux, comme elle est à Dieu et pour Dieu (24). Le damné, lui, ne peut arriver à la synthèse.

Pour illustrer cette opposition irréductible entre les deux volontés et les deux consciences qu'elles supposent, on peut rapprocher ce qui se passe dans certains cas de folie. Chacun de nous ici-bas s'oppose au monde environnant comme un sujet à un objet. Bien plus, nous pouvons distinguer en nous-

(24) Saint Thomas n'accorde pas aux élus la connaissance exhaustive de la création (I^a, q. 12, art. 8), mais on reste dans l'esprit de sa théologie en affirmant l'unification de l'esprit divinisé dans sa double possession de Dieu et de l'œuvre de Dieu. Voir Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas,* 1936, 3^e édit., p. 31-32 et *passim.*

même un sujet proprement dit et un autre objet : le *je* et le *moi*. Il y a celui qui a conscience et ce dont il a conscience, nous nous connaissons comme ayant telle nature, telles tendances, telles aptitudes, et, ce moi, nous l'enchâssons dans toute la connaissance que nous avons du monde environnant, hommes et choses. Pour le paranoïaque, cette opposition de la conscience normale se complique : le dément se donne un moi objectif qui n'est pas son moi véritable (25). Cependant, ce dément qu'attire la folie des grandeurs n'ignore pas son moi véritable, ni l'univers véritable. Il sait bien qu'il y a dans la maison une chapelle, un réfectoire, peut-être même que c'est une maison de santé, qu'il y a là un directeur et des gardiens. Mais tout cela est mêlé, et il n'en souffre pas tellement. Comme le remarque Hegel, le dualisme des deux consciences, ou le dualisme des deux univers où elles s'insèrent n'existe que pour les gens raisonnables qui l'observent du dehors (26). Cependant, il peut arriver que le dément prenne conscience de cette opposition, qu'il se sente comme une personne unique vivant avec deux moi distincts dans deux univers qui ne se superposent pas, et qu'il se sente incapable de réduire cette opposition ; on conçoit alors que cela puisse constituer une souffrance très aiguë (27). Passons à la limite, nous avons l'attitude du damné à l'égard de l'univers matériel.

D'un côté, comme il jouit d'une intelligence parfaite, ce monde a tendance pour lui à s'unifier comme il s'unifie pour les élus, toutes choses s'ordonnant et se hiérarchisant comme elles le sont dans la pensée divine, avec Dieu pour centre. Mais, par suite d'une maladie spirituelle librement acceptée, le damné superpose à cet univers réel une image déformée de l'univers, un autre univers dont Dieu n'est plus le principe d'unité, mais dont lui-même est le centre supposé d'unification. Cette image fictive, cet univers recréé, étant bâti sur une idée fausse, est chaotique, contradictoire, et la contradiction se révèle en cela même qu'il se superpose à un autre

(25) G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, 1924, p. 910 sq.
(26) Hegel, *Sämtliche Werke*, éd. Glockner, t. X, p. 209 sq.
(27) La psychologie pathologique, après avoir étudié les cas de dédoublement du *moi* (Dumas, *Traité*, p. 546), se montre justement très réservée lorsqu'on parle de dissociation du *je* (*ibid.*, p. 554) ; aussi bien ne prenons-nous notre terme de comparaison que dans le premier cas. Tel que nous le décrivons, il n'est pas absolument inouï.

univers réel dont le damné a conscience. Ce dualisme constitue une peine qui est le retentissement de la division intérieure de la conscience du damné, mais qui est provoquée par quelque chose d'extérieur, la matière, l'univers visible.

On peut pousser plus loin la description, en se rappelant que l'univers n'est pas simplement un ensemble d'êtres et de choses, mais qu'il est aussi une histoire, que le monde des corps est tout entier relatif à la destinée temporelle et éternelle des âmes, que ce qui donne son sens à la matière, c'est la vie, et ce qui donne son sens à l'histoire de la vie, c'est l'histoire religieuse de l'humanité. Or, sur ce plan supérieur, nous allons retrouver la peine du dam et son rejaillissement dans la peine du sens. Le damné, se révoltant contre Dieu, ne peut que chercher au monde une explication rationaliste, athée. L'explication véritable, au contraire, c'est-à-dire la réalité vécue, est celle qui apparaît au regard de Dieu et des élus : si l'histoire humaine donne son sens à l'histoire de la vie, le Christ est le centre de l'histoire humaine ; tout s'ordonne par rapport à Lui. Pour le rationaliste au contraire, il est impossible que le Christ soit le centre de l'histoire, il ne peut pas y avoir de providence surnaturelle, l'Eglise catholique ne peut pas être autre chose qu'une institution humaine. Le véritable principe d'unification de l'histoire humaine, c'est pour le damné sa conscience personnelle. En sorte que de cette conscience déchirée procèdent deux constructions historiques absolument contradictoires. L'une, vraie, est l'épanouissement logique de la volonté de nature que le péché n'a pas pu abolir. L'autre, irréelle, c'est l'expression d'une volonté libre qui refuse cette interprétation de la création et tente d'y substituer l'image qu'elle se fait de cet univers et de son histoire. Cette distension, cet écartèlement, traduction de la division intérieure de la conscience du damné, n'est cependant pas une pure transposition de la peine du dam, c'est vraiment un tourment nouveau, qui procède *ab extrinseco*, parce que l'esprit ne se trouve pas seul en face de Dieu, et qu'il y a aussi un univers matériel par lequel les esprits créés communiquent entre eux et avec le Créateur.

Cette manière de se représenter la peine du sens doit être complétée par d'autres traits. Nous nous sommes bornés jusqu'ici au point de vue de la connaissance. Or il faut ajouter

que l'univers (ou l'histoire) ne sont pas simplement pour des esprits une énigme à déchiffrer, mais aussi un domaine dans lequel ils agissent. La matière n'est pas seulement pour eux un signe, elle est aussi un instrument. En droit, elle est faite toute entière pour obéir à l'esprit. Pour les esprits encore engagés dans le devenir comme le sont nos âmes, la matière est à la fois un instrument et un obstacle, elle nous fait prendre conscience de notre puissance et de nos limites. Pour les élus, elle ne saurait plus être un obstacle, mais seulement un moyen de servir Dieu et une occasion de béatitude. Au contraire pour les damnés, ou tout au moins pour les démons qui, d'une part, se servent de la matière comme d'un moyen de réaliser leur hostilité à l'égard de Dieu et, d'autre part, constatent l'impuissance de leurs efforts.

Il est donc facile de montrer le rapport des deux peines de l'enfer. Le dualisme intérieur, purement spirituel, qui divise la conscience du damné, a pour expression et pour complément un autre dualisme provoqué par un agent extrinsèque, la matière. Il constitue un supplice épouvantable, que déjà les anciens pressentaient en nous parlant du tonneau des Danaïdes, du rocher de Sisyphe, ou du supplice de Tantale.

Mais la manière même dont nous avons exprimé les tourments de l'enfer nous invite à examiner un nouvel aspect. Jusqu'ici nous avons considéré surtout le point de vue individuel. Il faut y ajouter le point de vue social. Saint Augustin et après lui les Scolastiques se sont demandé s'il n'y avait pas une société des damnés comme il y a une société des élus, si le démon n'était pas comme le chef d'une espèce de corps mystique retourné (28). Cela est vrai si l'on considère l'action des démons dans l'histoire humaine. Mais, si l'on pénètre dans la conscience même des réprouvés, il faut dire qu'il n'y a pas de société des réprouvés. Dans le corps mystique, dans la société des élus, Dieu est lui-même le principe d'unité de l'ensemble des consciences comme de chacune des consciences béatifiées. En se soumettant librement à Dieu, en se tendant vers la vision divine, les âmes ou les esprits bienheureux, loin de se disputer un même objet, communient dans

(28) Saint Thomas, III[a] pars, q. 8, art. 7. Références patristiques dans Mersch, *La doctrine du corps mystique*, t. II, 2[e] édit., 1936, p. 80, cfr aussi p. 173.

la possession d'un même bien spirituel. Dans leur action sur l'histoire humaine, elles entrent dans une collaboration admirable, tout ce que fait l'une d'entre elles, ce sont aussi les autres qui le font. La charité que doivent avoir les uns pour les autres les membres du corps mystique tant qu'ils sont encore *in via* se modèle sur la charité ineffable des membres de ce corps qui sont déjà arrivés au terme.

En enfer, rien de pareil. Si chaque damné s'est pris lui-même pour centre de l'univers et de l'histoire, l'enfer ne peut être que le pays de la division perpétuelle, de la multiplicité absolue, de la juxtaposition indéfinie des égoïsmes. Par leur volonté de nature, les damnés tendraient à s'unifier comme s'unifient les élus ; mais, par leur volonté libre, ils ne peuvent que s'opposer entre eux. Les images déformées de l'univers et de l'histoire, qu'ils superposent à l'univers réel et à l'histoire réelle, ne peuvent être que contradictoires entre elles, centrées sur des principes d'unité qui s'opposent d'une conscience à l'autre et d'une activité à l'autre. Ici-bas les hommes les plus pervers, pour arriver à leurs fins, sacrifient quelque chose de leur égoïsme particulier au profit d'un égoïsme collectif, de clan, de groupe, de classe, et ils se construisent des caricatures du corps mystique où le principe d'unité est à la fois la haine et l'amour, la haine pour tout ce qui s'oppose au clan, l'amour pour tout ce qui, provisoirement du moins, l'unifie. Mais l'enfer est le pays de l'égoïsme radical, poussé à ses conséquences ultimes, le pays où l'égoïsme refuse de se sacrifier. Il ne peut être dès lors que le pays de la solitude absolue.

Ici encore nous retrouvons le rententissement de la peine du dam. Le damné ne pourrait être heureux que dans le corps mystique du Christ, vers lequel mystérieusement l'emporte sa volonté de nature, mais il refuse éternellement d'y entrer. Il est pour jamais exclu de la cité éternelle dont la lumière est l'agneau (*Apoc.*, 21, 23), c'est en vain qu'il frappe à la porte de la salle du festin (*Mt.*, 25, 11), espérant qu'on lui ouvrira ; le Christ a frappé jadis en vain à la porte de son âme (*Apoc.*, 3, 20). Il ne répondra plus désormais que par cette effrayante parole : Retirez-vous, je ne vous connais pas (*Mt.*, 25, 12).

Dans les pages qui précèdent, nous avons tenté de montrer

le lien qui existe entre ces trois affirmations de l'Église : il y a en enfer une peine du dam, une peine du sens, et ces peines sont éternelles. Avant de poursuivre notre étude, prévenons un malentendu. En essayant de repenser la doctrine commune, n'avons-nous pas minimisé ce qu'elle nous dit du feu de l'enfer ? Quiconque nous aura suivi avec attention concèdera que la peine du sens, telle que nous l'avons décrite, n'est pas une petite chose, et qu'elle constitue un tourment bien plus effrayant que ce qu'en en ont dit les prédicateurs trop soucieux de rassembler des images capables d'émouvoir les âmes. Nous en avons fait la synthèse des douleurs que peut causer à l'âme d'un damné l'univers sensible auquel il n'est plus accordé. Sans doute, dira-t-on, mais admettez-vous qu'il y ait en enfer un feu réel ? Répondons que la théologie distingue elle-même entre feu *matériel* et feu *réel*. En outre, remarquons avec saint Thomas que, si nous savons ce qu'est la matière ignée, nous ne savons guère ce qu'est le feu. Le tourment qu'il cause est dans le sujet sentant, car la flamme qui brûle nos chairs réjouit nos yeux. La souffrance que cause le feu de l'enfer est une douleur analogue à celle que cause le feu d'ici-bas, et ce tourment revêt des aspects multiples : *nomine ignis designatur omnis afflictio si sit vehemens,* nous dit saint Thomas, et, sachant que le froid lui-même peut donner une impression de brûlure, il ajoute que les damnés *transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus* ([28bis]). Aussi bien, les théologiens qui se réclament du grand docteur, nous rappellent qu'entre le feu de l'enfer et le feu que nous connaissons, — ou croyons connaître, — il y a des différences considérables :

> Le feu terrestre procède d'actions chimiques ; le feu infernal est allumé par la colère de Dieu ; le feu terrestre engendre la lumière, le feu infernal est obscurité et ténèbres ; le feu terrestre brûle et consume, le feu infernal brûle et ne détruit pas ses victimes... ([29]).

Sur quoi un théologien aussi averti que Pohle se demande pourquoi les sources de la foi ont donné le nom de feu à cet agent mystérieux, au lieu de parler d'eau, de neige ou d'éther. C'est, nous dit-il, parce qu'ici-bas la souffrance la plus in-

(28bis) *Suppl.*, q. 97, art. 1.
(29) A. Michel, *Les fins dernières,* 1929, p. 65.

tense qui se puisse imaginer est celle que cause la brûlure ([29bis]). La remarque est importante. Elle nous invite à dépasser la lettre pour trouver l'esprit, mais elle nous rappelle aussi que, si nous voulons faire réaliser aux fidèles et réaliser nous-mêmes ce qu'est la peine du sens, il faut continuer à garder cette analogie du feu, plus que toute autre capable de nous détourner du péché mortel. Soit, dira-t-on, distinguons entre feu matériel et feu réel, mais encore faut-il que ce feu réel existe ; vous le remplacez par l'univers ou par l'histoire, or l'univers et l'histoire n'existent plus que dans le souvenir du damné. Répondons d'abord qu'il y aurait beaucoup à dire sur la « réalité » de l'histoire, à partir de cette idée que le passé demeure, est intégré dans le présent, mais de toutes manières, nous avons supposé que le damné restait réellement en rapport avec l'univers réel, et c'est le principe même de toutes nos explications. Il suffit que le damné soit ce qu'il est, une conscience déchirée, une intelligence et une volonté divisées, pour que, de son double rapport avec Dieu et avec le monde, surgissent deux tourments distincts. Quant à exiger que Dieu, pour le châtier, crée une matière nouvelle, est-ce nécessaire, si la matière existante peut remplir ce rôle ? Enfin, répétons-le, si le lecteur trouve que nos explications évacuent la réalité du feu de l'enfer, eh bien ! que périssent nos explications, et que demeure la foi de l'Eglise.

*
* *

Nous pouvons maintenant aborder la dernière partie de notre étude. Même débarrassé de représentations trop imaginatives, le dogme de l'enfer éternel, surtout après nos développements, ne heurte-t-il pas notre sens de la justice ? Où trouver dans une vie d'homme le péché qui mérite pareil châ-

(29bis) Citons le texte très clair du manuel classique de Pohle : « Warum nennen aber die Glaubensquellen dieses geheimnisvolle Agens gerade Feuer, warum nicht Wasser oder Schnee oder Aether ? Die Antwort dürfte unschwer zu erraten sein. Es geschieht weil der irdische Mensch den heftigsten sinnlichen Schmerz nicht vom Ersticken oder Ertrinken erfährt, sondern vom Verbrennen » (Pohle-Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 1933, 8e édit., p. 676). Giono remarque que les hommes, pour se suicider, vont se pendre ou se noyer, mais ne se jettent jamais dans une fournaise, tant le supplice du feu leur paraît effroyable (Giono, *Les vraies richesses*, 1937, p. 133).

timent ? La question préoccupe aujourd'hui les théologiens, mais, avant de prendre part à leurs discussions, commençons par déblayer le terrain en répondant aux objections que fait au dogme de l'éternité des peines « la conscience moderne ».

La première objection invoque l'essentielle bonté de Dieu. Notre dogme de l'enfer éternel ne contredit-il pas à la révélation du Dieu-Père ? Les chrétiens n'en seraient-ils pas restés au judaïsme le plus grossier, nous montrant un Dieu jaloux qui se venge de ses ennemis ?

En réalité, Dieu ne se venge pas, le châtiment sort du péché lui-même. C'est, dit saint Thomas, la réaction de l'ordre, et saint Augustin nous montre Dieu laissant le pécheur à lui-même ([30]). Dante, en décrivant l'enfer, se réjouit d'y rencontrer quelques-uns de ses ennemis ([31]), mais le vrai chrétien ne peut que se désoler en pensant à la damnation possible des âmes rachetées par le sang du Christ, et offrir lui aussi sa vie pour le rachat du monde. Les théologiens ne parlent pas de gaîté de cœur des peines de l'enfer, et c'est saint Thomas qui, rejetant le restitutionnisme origéniste, dit au passage : *quae sententia omnibus catholicis displicuit, non quia salutem daemonibus et damnatis inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere iustitiam et gloriam beatorum angelorum et hominum aliquando terminandam* ([32]).

2. Mais on insiste : Dieu n'est-il pas essentiellement miséricordieux ? Ne l'invoquons-nous pas comme celui *cui proprium est semper misereri et parcere* ? Le Dieu du Nouveau Testament n'est-il pas le père de l'enfant prodigue ? N'est-ce pas le Christ qui refuse de condamner la femme adultère ?

Tout cela est vrai, mais ce qu'il y a justement de si paradoxal dans le dogme de l'enfer, c'est que Celui qui nous en a parlé le plus clairement, ce n'est pas le Dieu juste et vengeur de l'Ancien Testament, mais le Christ Jésus. C'est le Dieu de l'Évangile qui est ici le plus redoutable, et qui nous parle de la malédiction des damnés avec les formules les plus effrayantes : *Discedite a me maledicti... in ignem aeternum* (*Mt.*, 25, 41). *Inutilem servum eiicite in tenebras exteriores, illic erit*

(30) *In id quod elegerunt eos expellens. En. in Ps. 5*, 10, P.L., XXXVII, 87.
(31) Papini, *Dante vivant*, p. 164.
(32) *De veritate*, q. 24, art. 10.

fletus et stridor dentium (*Mt.*, 25, 31). *Amen dico vobis, nescio vos* (*Mt.*, 25, 12). Et l'Eglise, si miséricordieuse elle aussi, si tendre pour les pécheurs, nous fait demander chaque jour à la Messe d'obtenir la grâce d'éviter l'enfer éternel (33).

3. Mais comment Dieu a-t-il créé ce damné qu'il savait devoir pécher ? Mieux valait ne pas l'appeler à l'existence ! Et ne répondez pas que cet être n'a pas été créé isolément, qu'il fait partie d'un ensemble, que Dieu crée les esprits pour être les pierres d'un édifice spirituel et les membres d'un corps, car c'est oublier que la personne spirituelle est une fin en soi, qu'elle vaut à elle seule l'univers entier.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette thèse de la personne en soi, et l'on ne peut que se réjouir de voir les philosophes dénoncer « les équivoques du personnalisme ». C'est mal comprendre le personnalisme que de croire que les personnes spirituelles sont coupées les unes d'avec les autres. Nous sommes des personnes incommunicables, mais nous sommes aussi les membres d'un corps (34). Voilà deux vérités qu'il faut affirmer simultanément en se gardant de tout anthropomorphisme. Or il y a quelque anthropomorphisme à parler de plans divins comme si Dieu adaptait des moyens à des fins. A proprement parler, Dieu n'a pas de plan, mais il y a un ordre objectif des choses dans lequel tous les événements, et le mal lui-même, ont leur raison d'être (35). Or, si l'on est restitutionniste, ne devra-t-on pas dire que Dieu se sert de nos péchés pour procurer notre conversion ? Le péché devient un mal nécessaire, et le Tout-Puissant un disciple de Machiavel. Il faut cesser de nous représenter l'action de Dieu comme si lui-même était dans le temps, il faut partir de nous, non de Lui. Or le mystère de l'enfer n'est autre chose que le mystère même du péché : le péché est un fait, le mal moral existe, et c'est un mal de soi irrémédiable, qui engage l'éternité. Quelque difficulté qu'on puisse faire dans le cas des péchés

(33) Quaesumus... ut dies nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari...

(34) M. Blondel, *La pensée*, 1934, t. I, p. 163 ; t. II, p. 138 et 161. — *L'Etre et les êtres*, 1935, p. 273. Voir aussi G. de Broglie, dans les *Recherches de science religieuse*, 1935, p. 35-39.

(35) Ce thème est justement cher au P. Sertillanges. — Voir par ex. *Dieu ou rien*, 1933, t. I, p. 94.

humains, le scandale de l'enfer éternel existe dès qu'on admet qu'il y a des démons.

4. *Mais, continue-t-on, c'est bien là ce qui est scandaleux.* Admettre l'enfer éternel, c'est revenir au dualisme manichéen, dresser en face de Dieu un principe mauvais qui éternellement fait échec à la toute-puissance divine (36).

Redisons encore une fois que le mystère est ailleurs. C'est celui de l'existence de la liberté. Qu'il puisse y avoir des créatures spirituelles, c'est là le grand mystère et un mystère d'amour. Si Dieu avait pu faire des esprits impeccables par nature, il les aurait faits dieux en quelque manière (37). Qu'on n'imagine pas d'ailleurs l'esprit rebelle dressé en face de Dieu, comme un second absolu, car, dans sa révolte même, il reste sous l'emprise divine, tout autant que le pécheur au moment où il pèche.

5. Plus subtile sera l'objection suivante : Si l'enfer existe, l'œuvre de Dieu est éternellement inachevée, Dieu est vaincu par la créature, il manquera toujours quelque chose à sa gloire (38).

Non, il ne manque rien à la gloire de Dieu. Dieu ne crée pas pour lui-même, pour acquérir quelque chose, et la création ne lui ajoute absolument rien. Si quelqu'un se damne, le dommage est pour lui seul (39). L'objection suppose tou-

---

(36) R. Seeberg, *Christliche dogmatik*, 1924, t. II, p. 626 : « Dieses bedeutet nichts geringeres als dass es ein zweites Wirkprinzip neben dem allwirksamen Willen gibt, das diesem in Ewigkeit zu widerstehen vermag ». Cfr Le Senne, *Le devoir* (cité ci-dessus, p. 1).

(37) De ce que saint Thomas ne conçoit de péché pour la créature angélique que par rapport à sa fin surnaturelle, on a conclu que, dans un ordre de nature pure, la créature angélique serait impeccable, mais c'est confondre les problèmes. Voir H. de Lubac, *Esprit et liberté dans la tradition théologique*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1939.

(38) C'est l'un des thèmes de M. Jouhandeau, qui d'ailleurs se préoccupe assez peu de proposer des « objections » contre le dogme de l'enfer.

(39) « Pour ceux des êtres qui, par une option mauvaise, se dérobent à leur fin véritable, ni cette fin qu'ils n'atteignent pas n'est détruite par leur carence, ni le sentiment qu'ils auraient pu et dû l'atteindre n'est annihilé, ni l'ordre universel dont ils sont exclus n'est détruit ou inefficace pour cela. Tout au contraire, cet ordre même, qui était préparé pour les soutenir et pour contribuer à leur réalisation normale, subsiste désormais contre eux, comme pour entrer dans le concert des reproches accompagnant les représailles intérieures » (M. Blondel, *L'Etre et les êtres*, 1935, p. 259).

jours le même anthropomorphisme. Et, d'ailleurs, en acceptant de se placer un instant dans cette manière trop humaine d'envisager la création et l'histoire, n'est-il pas consolant de remarquer que, du seul fait que le Christ existe, ou la Très Sainte Vierge, Dieu est glorifié autant qu'il peut l'être, puisque nos mérites ne font pas nombre avec ceux du Christ, ni même avec ceux de Marie (40) ? Si l'univers tout entier n'équivaut pas à une personne spirituelle, que dire de sa valeur en face du Christ ! Mais c'est encore une manière imparfaite de se représenter les choses, et la meilleure réponse consisterait à montrer que, du seul fait que l'univers est créé, il est inévitable qu'on y retrouve sa déficience congénitale de créature.

6. On demandera encore ce que peut être la béatitude éternelle d'un Dieu qui n'ignore pas que ses créatures raisonnables souffriront éternellement. Cette objection a eu prise sur de très grands esprits, un Ravaisson par exemple (41), mais elle part toujours du même anthropomorphisme. Tant que l'on ne s'est pas fait une idée correcte des rapports de Dieu et du monde, on se jette dans des difficultés inextricables. Si Dieu souffre de voir souffrir les réprouvés, il ne peut être insensible aux autres souffrances des hommes. Comment peut-il avoir fait l'humanité si misérable ? et laisser torturer les petits enfants (42) ? Les vieilles objections contre l'existence du mal reprennent toute leur vigueur. Peut-être notre théodicée a-t-elle encore des progrès à faire, et il faut se réjouir de voir la philosophie contemporaine essayer de concilier l'idée aristotélicienne de l'acte pur avec l'idée moderne de la personne (43) ? Mais les objections que l'on tire de la bonté de Dieu ou de sa toute-puissance contre le dogme de l'éternité

(40) Je me permets de renvoyer le lecteur à quelques développements donnés à propos de mariologie : *De la place de la Très Sainte Vierge dans l'Eglise, corps mystique du Christ,* dans le *Bulletin de la société française d'études mariales,* 1937, p. 199-205.

(41) Ravaisson, *Testament philosophique,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* 1901, p. 29. Voir H. Bergson, *La vie et l'œuvre de Ravaisson,* dans *La pensée et le mouvant,* 1934, p. 320.

(42) « Les bourreaux souffriront en enfer, me diras-tu ? Mais à quoi sert ce châtiment puisque les enfants aussi ont eu leur enfer ? » (Dostoiewski, *Les frères Karamasov,* trad. Mongault, t. I, p. 259). Toute cette page est à relire.

(43) Lavelle, *De l'Acte,* 1938, p. 183.

des peines se retournent contre leurs auteurs. Dès qu'on accepte le supposé anthropomorphique qui est à leur base, c'est le péché lui-même qui devient impensable. Car le péché fait échec à Dieu ; or cet échec est de soi irrémédiable, et, même à supposer que tout pécheur soit finalement sauvé, il restera éternellement vrai que Dieu, une fois, a été vaincu par sa créature. Un ange, un homme, a pu dire un jour à son créateur : *non serviam !* Dès lors, Dieu reste-t-il Dieu (44) ?

Le restitutionisme origéniste et tout ce qui y ressemble part d'une idée très anthropomorphique des rapports entre le créateur et la créature. On met Dieu dans le temps, on lui suppose un « plan », et comme Dieu est tout-puissant, et qu'il est infiniment bon, on conclut que l'histoire humaine ne peut qu'aboutir au salut universel. Mais c'est méconnaître justement ce qui fait la grandeur de la créature raisonnable, c'est supposer que Dieu peut la traiter comme une chose. Si la nécessité de nous représenter nos rapports personnels avec un Dieu personnel nous oblige à parler comme si Dieu était dans le temps, gardons-nous d'en tirer des conséquences qui choqueront le sens chrétien (45).

7. Mais ne suffit-il pas que l'enfer soit possible ? Pourquoi vouloir aussi qu'il soit réel, qu'il y ait des damnés en enfer (46) ?

Il est certain, dirons-nous, que nous ne savons pas si tel ou tel pécheur est en enfer, mais la distinction ci-dessus devient dangereuse si elle insinue que Dieu n'a voulu l'enfer

---

(44) M. Jouhandeau qui exploite ce thème va jusqu'à renverser la position origéniste d'une façon inattendue, et évidemment très loin de l'esprit du grand alexandrin . « J'ai pitié de Dieu abandonné à moi dans mon âme (p. 213). — Le don que Vous m'avez fait de moi, je veux dire de disposer de moi pour l'éternité, même contre Vous, me grise d'admiration pour moi et pour Vous, et peut-être mon admiration pour Vous qui m'avez donné moi-même à moi sera-t-elle si violente à la fin qu'elle me forcera seule de renoncer à moi pour l'amour de Vous » (p. 216).

(45) On relira avec profit les belles pages que M. Blondel a consacrées aux sanctions éternelles dans sa thèse de 1893 (*L'Action*, p. 366-373), reproduites en partie dans A. Valensin et Y. de Montcheuil, *Maurice Blondel*, 1934, p. 158-173. Dans ses derniers livres, et en attendant « *L'Esprit chrétien* », on trouvera également plusieurs pages et de très nombreuses allusions sur ce sujet. Voir p. ex. *L'Etre et les êtres*, 1935, p. 97, 136, 246, 259, 318, 486 et 491. — *L'Action*, I, 1936, p. 226, 247 et 546.

(46) R. Le Senne, *Le devoir*, 1930, p. 252, cité ci-dessus, p. 1.

que comme un moyen pédagogique, pour mieux nous donner l'horreur du péché. Il y a des démons en enfer, et cela suffit à rendre vaine toute tentative de négation de l'éternité des peines.

8. Mais alors, passe pour les démons. Mais comment admettre que l'on soit damné pour un seul péché mortel ? Où trouver une proportion entre la faute et le châtiment ? La doctrine que vous proposez ne peut que décourager les âmes au lieu de les stimuler (47).

Cette objection mérite une attention spéciale, d'autant plus que, dans notre exposé théologique, nous avons insisté sur cette vérité que l'enfer sort du péché lui-même, qu'il n'est que la révélation à elle-même d'une âme endurcie dans son péché. La théologie a coutume de répondre que la gravité d'une offense se mesure non à l'importance ou à la durée de l'acte, mais à la dignité de l'offensé ; elle invoquera encore des comparaisons entre le désordre moral et le désordre physique : un enfant met le feu à quelques brindilles et voici une forêt en feu ; un geste de folie peut priver quelqu'un de la vue pour toujours. Mais ces réponses, qui satisfaisaient les âges de foi, ne nous contentent plus (48). Aussi bien les théologiens eux-mêmes en sont venus à poser à l'imputation du péché mortel des conditions d'advertance et de consentement telles que l'on se demande si la grande majorité des humains ne reste pas jusqu'à la mort dans un état d'enfance spirituelle. Le P. Billot a écrit sur la question des pages bien connues qui méritent d'être relues, mais qui, indépendamment de leur contexte éloigné (la solution que le P. Billot croyait pouvoir apporter au problème du salut des infidèles), n'arrivent pas à nous satisfaire (49).

---

(47) « Il n'est pas sûr qu'une religion trop émouvante, pour laquelle la destinée éternelle dépend de chaque acte, n'ait pas éloigné de la religion des âmes qu'elle aurait aidées ». R. Le Senne, *Le devoir*, p. 364. — Voir aussi le dialogue sur l'enfer dans le roman de Madame Paule Régnier, *L'abbaye d'Evolayne*, 1933, p. 67.

(48) M. Blondel a tenté jadis, en s'aidant d'un symbole mathématique, une justification des réponses classiques, *L'Action*, p. 359 sq. ; reproduit dans A. Valensin, *Maurice Blondel*, p. 160-164 et repris dans *L'Action*, II, 1937, p. 538.

(49) Billot, *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, IX[e] article, dans les *Etudes*, 1923, t. 176, p. 385-408.

Il en est de même de l'étude si intéressante que M. Glorieux a consacrée au même problème, et dans laquelle il cherche à montrer que l'option définitive, celle qui engage définitivement l'éternité des hommes, doit se situer au moment précis où l'âme, se dégageant des liens du corps, découvre soudain les horizons spirituels qui auraient dû commander toutes ses options particulières (50).

Ce qui nous laisse insatisfait, c'est que cette thèse semble traiter l'homme comme un pur esprit, oubliant que, si le corps est pour l'âme une prison, il est aussi un instrument d'action, et un moyen de conquête, de libération spirituelle. Si l'on voulait simplifier notre objection, on poserait à M. Glorieux ce dilemme :

Si l'option définitive se situe au moment de la mort, de deux choses l'une : ou bien les options antérieures, la vie morale de l'homme pendant son pèlerinage pèsent de tout leur poids sur cette ultime option, et alors on n'a pas résolu le problème, — ou bien au contraire cette option définitive est complètement indépendante de la vie de grâce ou de péché que l'on a menée jusqu'ici, et alors à quoi bon l'Evangile, les sacrements, les efforts réalisés dans toute une longue vie ? Si l'on érige en thèse universelle ce qui ne peut guère être que l'exception, ne tombe-t-on pas ici dans une espèce de docétisme à l'égard des prolongements de l'Incarnation ?

Mais M. Glorieux répliquerait fort justement : *addo tertium*, l'option finale dépend dans une certaine mesure de la vie qui l'a préparée (51). N'est-ce pas même principalement qu'elle en dépend ? Tout acte de liberté ne doit-il pas être cette option même qui s'instaure et s'esquisse ? Aussi bien s'agit-il ici beaucoup moins de critiquer la thèse de M. Glorieux que d'envisager sous un autre aspect le problème qu'elle cherche à résoudre.

Ce que M. Glorieux et bien d'autres avec lui veulent éviter, c'est que la mort apparaisse comme une espèce de traquenard,

---

(50) F. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, déc. 1932. On a voulu faire dire à M. Glorieux que cette option se situait au lendemain de la mort, mais il a justement protesté contre cette déformation de sa pensée.

(51) Voir dans ce sens une réponse très nuancée de Mgr d'Hulst à une personne qui l'interrogeait sur le salut éternel d'un incroyant de bonne foi. *Lettres de direction*, p. 40-41 et 51-52.

un coupe-gorge, une embuscade : si l'on est en état de grâce, tant mieux, si l'on est en état de péché, tant pis (52) ! Présenter ainsi l'alternative tragique qui est proposée à tout homme venant en ce monde est évidemment puéril. L'objection n'en court pas moins autant les rues que du temps où saint Augustin cherchait à expliquer ce qu'est le don de la persévérance. Sans chercher dans quelle mesure les idées augustiniennes sur la persévérance ou la prédestination doivent être suivies, recourons au docteur de la grâce pour éclairer la question qui nous occupe. Sa théorie de la liberté nous apporte une clarté d'autant plus utile qu'elle répond aux préoccupations des auteurs que nous avons rencontrés au début de cette étude (53).

*
* *

Notre vie spirituelle n'est pas une vaine alternance d'états de grâce et d'états de péché mortel, mais nos actes nous suivent, nos options particulières commandent les suivantes : peu à peu, par l'exercice de notre libre arbitre, nous construisons notre liberté. L'homme est esprit, mais esprit incarné. C'est lentement, et par des actes qui au début sont tout imprégnés de matérialité, qu'il prend conscience de sa nature spirituelle. Il n'y a pas d'un côté le corps et de l'autre l'âme, mais un seul composé humain au service d'une personne qui lentement se construit elle-même, aidée de tout le milieu social, aidée aussi de la grâce qui travaille en elle. C'est pourquoi jamais deux actions ne seront absolument semblables. Le voluptueux ne commettra pas deux fois le même péché, le saint ne fera jamais deux fois le même acte de charité, non pas simplement parce que le temps est irréversible, mais parce que notre passé demeure en nous, et qu'il s'inscrit vitalement dans notre comportement spirituel non moins que dans notre comportement physiologique. Que l'âme soit jusqu'au bout fidèle, et elle arrivera à participer à cette liberté spirituelle qui est le propre de Dieu. Qu'elle se refuse au contraire, par des options répétées, aux avances de la grâce, elle n'en croîtra pas moins

(52) P. Glorieux, *article cité*, p. 884.
(53) R. Le Senne, *Le devoir*, 1930, p. 590-602, l'éducation de soi. — Berdiaeff, *Esprit et liberté*, 1933, ch. 4. La liberté de l'esprit. — Id., *L'esprit de Dostoiewski*, 1932, ch. 3, La liberté.

en « spiritualité », mais au sens purement métaphysique du mot. M. Jouhandeau, qui nous parle si subtilement de l'enfer, montre aussi beaucoup de lucidité lorsqu'il parle du péché :

Les natures sublimes souffrent de l'équivoque. Pourquoi faut-il, se disent-elles, que ce mal, que j'aime, soit dans ce plaisir ?... Que leur péché prenne l'apparence d'un plaisir les torture, et que les hommes vulgaires sourient, pensant mesurer le sentiment qu'elles nourrissent. Il faut être initié pour comprendre (54).

On n'en vient pas là du premier coup, et sans doute, pour arriver à souhaiter que le mal puisse être dissocié du plaisir qui l'accompagne, il faut un certain raffinement. Seuls des chrétiens qu'une longue réflexion spirituelle a formés, — ou déformés —, peuvent en arriver là. Encore une fois, nous ne cherchons pas à pénétrer le mystère de la conscience de M. Jouhandeau, mais nous nous servons de ses analyses. Ne nous dit-il pas quelque part que, pour le voluptueux, le moindre geste peut revêtir une signification trouble ? Cela arrive chez des malades, et les confesseurs savent pacifier les âmes scrupuleuses, mais cela peut être aussi l'indice qu'une âme, sans cesser d'être prisonnière du corps, en est arrivée à prendre tellement conscience de sa « spiritualité » qu'elle serait presque capable de commettre le péché de l'esprit pur :

N'est pas impudique ou méchant qui veut et, parmi ceux qui le peuvent, rares sont ceux qui le savent être sans bassesse (55).

La morale n'a été imaginée que pour permettre de classer sous un nom commun des êtres qui, essentiellement, diffèrent. Elle donne aussi le même nom aux actions les plus différentes qu'elle classe d'après l'apparence, mais le secret de chacun lui échappe (56).

Ce n'est pas la morale qui classera les êtres *sub specie aeterni* (57).

Qu'importe, me confie L. R..., que tous mes jours se passent dans l'abjection, pourvu qu'un seul demeure inoubliable dans la mémoire de Dieu (58).

M. Jouhandeau essaie d'établir une adéquation entre le bien et le mal, il est même tenté de croire que l'on se « spiritualise » plus aisément par le mal que par le bien. La discussion de cette thèse serait utile, et il serait fort instructif de confronter avec ces pensées l'axiome cher à saint Augustin : *nemo habet de*

---

(54) *Algèbre des valeurs morales*, p. 76-77. Cfr *Monsieur Godeau intime*, p. 51.
(55) *Algèbre des valeurs morales*, p. 80.
(56) *Ibid.*, p. 59. (57) *Ibid.*, p. 59. (58) *Ibid.*, p. 70.

suo nisi mendacium atque peccatum. Mais nous ne le suivrons pas aujourd'hui sur ce terrain. Il nous suffit d'avoir constaté que les humains sont capables de poser des actes engageant leur éternité.

Mais on objectera aussitôt que tous les hommes n'arrivent pas ici-bas à ce degré de « spiritualisation ».

Si le péché mortel est celui qui donne la mort, et si, autant qu'il est en l'homme, il implique l'enfer, quelle proportion y a-t-il entre l'enfer dont nous avons parlé et les péchés que commettent la plupart des hommes ? M. Glorieux cherche à rétablir l'équilibre en reculant jusqu'à la mort l'option décisive. Le P. Hugueny a préféré une autre voie en partant de cette idée que l'enfer est la révélation du péché. Pour le P. Billot, un nombre assez considérable d'hommes, « incapables, dirait Péguy, de commettre un péché mortel », seraient finalement destinés à passer l'éternité dans les Limbes ; le P. Hugueny se garde d'avancer pareille proposition, mais il rappelle qu'il y a en enfer, comme au ciel, une diversité incroyable de « demeures ». Autre est le châtiment des anges, autre celui des grands pécheurs, autre celui des pécheurs médiocres (59).

On peut présenter cette thèse de façon maladroite, faire croire que l'on minimise les peines de l'enfer ou qu'on y installe un *ersatz* de béatitude plus ou moins analogue à ce que beaucoup de théologiens admettent pour les limbes. Le P. Hugueny proteste d'avance contre cette interprétation (60), et je suis persuadé qu'on a accordé jusqu'ici trop peu d'attention aux aspects nouveaux ou renouvelés du problème qu'il envisage. Si l'on retient en effet nos analyses des peines de l'enfer et si, d'autre part, on veut rester fidèle à cette idée que l'enfer n'est que la révélation du pécheur à lui-même, on sera amené à souligner que l'opposition à Dieu, l'incohérence de l'univers, l'intensité de la brûlure que cause la rencontre d'une conscience déchirée avec un univers auquel elle n'est plus accordée ne peuvent être les mêmes d'une conscience à l'autre. Il y a des degrés dans la damnation comme il y a des degrés dans le péché, parce qu'il y a des degrés dans la spiritualisa-

(59) *Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire,* dans la *Revue thomiste,* 1933, p. 228-242. L'enfer et sa place dans le plan divin.
(60) *Art. cit.,* p. 238.

tion au sens métaphysique de ce mot. L'erreur serait de croire que tous les esprits sont égaux ; or la participation à la spiritualité divine, au ciel comme en enfer, est hiérarchisée.

Dès lors, entre la faute et le châtiment, il peut y avoir une proportion véritable dès qu'il s'agit d'un péché « mortel » pleinement délibéré. A quel moment se présente à chaque conscience l'alternative tragique qui engage son éternité, nous n'avons pas à le déterminer, encore moins la situerons-nous avec saint Thomas au moment où l'enfant arrive « à l'âge de raison » (61). Mais toute vie d'homme connaît de pareils moments où l'on sent que l'acte qu'on va poser est si grand qu'il n'y a plus d'important que lui et ses conséquences. Même pour sauver sa vie, même pour arracher les siens à une mort certaine, même pour empêcher la ruine de la civilisation, on n'a pas le droit de tuer quelqu'un, ou de commettre un adultère. La conscience peut évidemment être déformée, mais ce qui importe, c'est moins la matière que la forme de l'obligation (62). Dès lors on pourra excuser bien des péchés, on ne pourra pas excuser tous les péchés.

Cette option fondamentale, sur laquelle M. Blondel a écrit de si belles pages, ne se présente pas à tous les hommes avec la même intensité, ni dans la même lumière, mais partout elle est de même nature, et qui a passé par là n'est plus le même. La montée vers la lumière ou le repliement égoïste sur soi ne seront pas évidemment définitifs, il y aura des reprises, des chutes et des ascensions possibles. L'alternance des états de grâce et des états de péché mortel pourra se prolonger, mais elle supposera toujours une continuité dans la « spiritualisation » de l'être (63). Et plus cet être se sera spiritualisé, plus aussi il sera capable de vie éternelle ou de damnation.

Tel est l'aspect du problème sur lequel il nous semble qu'on n'a pas encore assez insisté. Il n'est pas le seul, car la question est des plus complexes. Faut-il en effet exclure l'hypothèse

(61) Le lecteur comprendra bien qu'on ne nie pas ici la possibilité, pour un enfant, de faire un acte véritable et décisif de contrition.

(62) M. Jean Guitton rappelle justement la distinction entre péché matériel et péché formel. *L'irrémissible*, dans la *Vie Spirituelle*, t. 49, p. 371, repris dans *La pensée moderne et le catholicisme*, 1938, p. 107.

(63) Cela aussi est vrai des « âmes collectives ». L'homme moderne, comme le montre Berdiaeff, n'a pas fait en vain l'expérience de la liberté ; cfr *L'esprit de Dostoiewski*, 1932, p. 66 et passim.

où une conscience humaine se « déspiritualiserait » temporairement ? Non, car la pratique du confessionnal nous révèle assez que des âmes peuvent s'engourdir, et comme retomber vers cette animalité d'où elles émergeaient à peine en commençant leur vie humaine. Mais il faut se défier ici des apparences, et lorsqu'une telle âme se réveillera, sous l'influence de la grâce, on verra que tout son passé est inscrit en elle.

On n'exclura pas davantage l'hypothèse où des âmes resteraient toute leur vie sans avoir jamais fait cette option fondamentale qui seule peut sauver ou damner, car il se peut que de nombreux humains ne comprennent le sens de la vie qu'à l'heure de la mort. Mais il faut éviter de faire de ces cas exceptionnels la loi ordinaire, éviter aussi de trop uniformiser le terme auquel le Père des cieux destine chacun de nous (64). Nous sommes des personnes spirituelles, mais nous sommes aussi les pierres d'un édifice, les membres ou les cellules d'un même corps. Dieu nous appelle tous à la même vie éternelle, mais tous ne sont pas prophètes, ni apôtres, ni docteurs. Dans la prédestination, Dieu n'est pas égalitaire. Chacun de nous n'en a pas moins le devoir de travailler toujours plus à se conformer à l'idéal de sainteté que le Christ Jésus propose à son imitation. Quels que soient ses efforts, il sera toujours en deçà de ce que souhaite pour lui le Père des cieux. Dégagée elle aussi de tout anthropomorphisme, la théologie de la Prédestination est un stimulant de l'effort individuel et de la prière. Et dans cette prière, dans ces efforts, les âmes fidèles ne bornent pas leur horizon à leur propre destinée, mais elles ont en vue l'avancement du royaume de Dieu. C'est pourquoi la théologie de l'enfer, qui risquait de subir une éclipse, peut redevenir, comme au temps de François Xavier, un des meilleurs stimulants de la prière et du zèle apostolique.

Lyon, Fourvière.

Henri RONDET, S. I.

(64) En terminant cet article, je ne puis oublier de signaler quelques pages où le P. M. Claeys Boúúaert cherche à débrouiller la notion de péché *mortel*, en montrant que le châtiment du péché mortel est d'abord la privation de la grâce : « *Het getuigenis der Roomsch-Katholieke Kerk* », p. 33. Voir aussi les remarques de J. Guitton : « *La pensée moderne et le catholicisme* », 1938, p. 107. Le besoin d'une étude historique de la notion de péché mortel se fait vivement sentir.