NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

81 Nº 8 1959

Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts

Edmond BRISBOIS (s.j.)

p. 838 - 845

https://www.nrt.be/fr/articles/duree-du-purgatoire-et-suffrages-pour-les-defunts-1933

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts

Les traits essentiels de la doctrine catholique du Purgatoire ont été définitivement fixés par le Magistère ecclésiastique à l'occasion des controverses avec les Arméniens et les Grecs schismatiques au XIV[e] et au XV[e] siècle, et par la condamnation des erreurs de Luther en 1520. Ils se ramènent aux deux points suivants repris par le concile de Trente :

1) l'âme du juste, à sa séparation d'avec le corps au moment de la mort, doit subir une peine qui la purifie des suites de ses fautes (Dz. 840) ;

2) les suffrages des fidèles peuvent être appliqués à ces âmes pour les aider dans cette purification (Dz. 983).

Outre ces deux points qui sont de foi définie, la Tradition chrétienne parle encore du *feu* du Purgatoire, de l'*endroit* où il serait situé, et de la *durée* des peines que les âmes justes y endurent. Rien cependant n'a été défini par l'Eglise à propos de ces divers points. Bien plus, on peut affirmer que ces termes, selon le sentiment commun des théologiens, ne doivent pas être entendus ici comme désignant ce qui y correspond dans notre expérience humaine actuelle. Le concile de Trente, d'ailleurs, a condamné avec une particulière rigueur toute curiosité indiscrète concernant ces questions difficiles[1]. La prudence demande donc qu'en ces matières on n'accepte qu'avec réserves des récits ou des spéculations où l'imagination aurait plus de part que la raison, et qui, peut-être, seraient inspirés par des préoccupations peu conformes à l'esprit chrétien.

L'intention de l'Eglise cependant n'est pas d'interdire aux théologiens de scruter par la raison certains aspects de ce point de notre foi. C'est ce que nous voudrions faire dans cette note à propos de la durée des peines du Purgatoire, et de son rapport aux suffrages offerts par les fidèles pour le soulagement des âmes qui y souffrent.

*
* *

Dans ce but, il nous faut d'abord préciser cette notion de la durée.

La note constitutive essentielle de la durée, c'est la permanence dans l'existence ou, comme s'expriment d'une manière plus rigoureuse certains philosophes, la *non-cessatio existendi.*

A partir de cette notion générale, on peut distinguer trois espèces de durée.

La première, la plus accessible pour nous, parce que nous l'expérimentons directement, c'est *la durée temporelle,* liée aux conditions de la matière, et à laquelle sont soumis tous les êtres qui constituent l'univers sensible. Elle comporte une continuité de présents successifs, que la raison peut y marquer (d'où la divisibilité d'une telle durée), et qui impliquent donc chacun, l'un par rapport à l'autre, un « avant » et un « après ». C'est cette continuité divisible qui constitue le temps au sens propre, notre temps humain.

---

1. Dz. 983 : « ... Difficiliores ac subtiliores quaestiones... a popularibus concionibus secludantur. Incerta... evulgari ac tractari ne permittant (Episcopi). Ea vero quae ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant... »

Une telle durée n'est évidemment pas celle de l'esprit pur, non soumis aux conditions de la matière. Dans un tel être, il y a sans doute une durée, une permanence dans l'existence, une *non-cessatio existendi*, mais cette durée n'est pas temporelle; elle est un pur présent, sans « avant » ni « après » : c'est un pur instant intemporel, qui ne doit pas se prolonger pour durer, mais qui dure cependant, c'est-à-dire, ne cesse pas d'exister. Cette durée connote sans doute un commencement, puisque l'esprit pur a été créé, et dès lors n'est pas éternel; mais un commencement intemporel, non lié à un « avant » qui le précéderait, ni à un « après » qui lui succéderait [2]. Une telle durée peut sans doute comporter de la part de l'esprit pur, comme le note saint Thomas, des actes multiples; mais ces actes, étant tous intemporels, leur somme ne fera pas une durée temporelle, pas plus que des points inétendus ne peuvent faire une surface [3].

Telle est la durée de l'esprit pur, que les scolastiques ont appelé l'*aevum* ou l'éviternité. Nous n'en avons évidemment aucune représentation propre : nous ne pouvons que la concevoir analogiquement, la construire, dirions-nous, à partir de notre durée à nous, de la durée temporelle, en excluant de celle-ci tous les caractères qui tiennent à notre nature affectée de matière et sont incompatibles avec les conditions propres à l'esprit pur, indépendant de la matière.

La troisième forme de la durée est l'*éternité divine*, pur présent, « nunc » indivisible, non seulement sans « avant » ni « après », mais sans commencement ni fin. Cette durée divine, identique à l'essence divine, est pure actualité divine, est pure actualité immobile, sans pluralité d'actes, mais infiniment active cependant, d'une activité purement immanente, toute concentrée en elle-même, mais en même temps virtuellement transiente, c'est-à-dire capable de produire des effets distincts d'elle, sans changer en elle-même et sans cesser d'être purement immanente. Ainsi Dieu a-t-il créé librement et conserve-t-il dans l'existence l'ensemble des êtres finis existants et l'univers sensible, sans que cela altère en rien son absolue immobilité. Nous touchons ici au mystère insondable de la nature divine et de son agir propre, dont nous ne pouvons avoir qu'une con-

---

2. Quelque chose d'analogue peut être dit de la durée de l'univers sensible; car, du point de vue rationnel, le temps ne doit pas être conçu comme préexistant aux réalités temporelles qui s'y situent et durent temporellement en lui; si bien qu'avant que n'existât l'univers sensible, il n'y avait pas de temps; le temps n'a commencé qu'avec des êtres temporels. Il en est de même de l'espace, qui ne peut être conçu, du point de vue rationnel, comme un réceptacle illimité et vide, préexistant aux réalités étendues qu'il contient. Ces conceptions du temps et de l'espace préexistant aux réalités temporelles et spatiales tiennent aux conditions psychologiques de notre connaissance des objets d'expérience que nous ne pouvons nous représenter qu'en leur donnant une place dans un espace qui les reçoit et en les situant dans un déroulement temporel qui serait le temps vide de tout événement. C'est ainsi que nous nous *représentons* l'éternité divine comme une durée temporelle se prolongeant sans limite dans le passé comme dans l'avenir, et à un moment de laquelle le monde aurait été créé. Pour l'homme, Dieu n'est pas antérieur au monde d'une priorité temporelle (*Sum. Theol.*, I, q. 46, a. 1 ad 8; cfr a. 2 ad 1).

3. C'est en raison de cette multiplicité possible de certaines opérations de l'esprit pur que saint Thomas attribue à la durée de celui-ci une sorte de temps, mais qui n'est pas de même nature que notre temps humain; une sorte de temps sans extension, tout entier ramassé sur lui-même selon toutes ses parties dans une succession sans continuité temporelle (*Sum. Theol.*, I, q. 53; q. 63, a. 6 ad 4; q. 73, a. 3 in c.; *I Sent.*, D. 8, q. 3, a. 3; D. 37, q. 4, a. 1; *De Malo*, q. 16, a. 2, ad 6; a. 4 in c. med.; *I^a II^ae*, q. 113, a. 7, ad 5).

naissance par voie de négation et d'éminence, à partir des objets de notre expérience.

Ainsi la durée temporelle, la durée de l'esprit pur et la durée divine sont des notions analogiques : toutes trois vérifient, mais chacune selon son mode propre, cette permanence dans l'existence, cette *non-cessatio existendi*, qui est le caractère essentiel de toute durée, sans toutefois que ces trois formes de durée soient homogènes, et pour ainsi dire superposables : le présent divin immobile et celui des formes pures ne correspondent pas à notre présent humain de façon à permettre de les situer dans celui-ci.

Cependant, de ce que Dieu est la cause première de l'ensemble des êtres finis créés, ces êtres connotent naturellement une relation de coexistence à l'éternité divine et, de ce point de vue, on peut dire que la durée divine est coextensive, non pas en elle-même, sans doute, mais dans ses effets, à la durée de l'esprit pur et à la durée temporelle des réalités sensibles. Dieu coexiste donc réellement aux événements de notre monde humain, puisque son action s'y exerce d'une manière continue par ses effets; mais cela ne crée pas en lui une continuité et une succession réelles. Ici, encore une fois, nous touchons au mystère de la réalité divine.

*
* *

L'état de l'âme humaine après la mort. La raison, confirmée par la foi, nous apprend que l'homme, la nature humaine, est une synthèse de deux principes : une âme spirituelle et un corps matériel et périssable. Il ne s'agit pas ici de deux réalités complètes en elles-mêmes et associées d'une manière accidentelle et contingente, mais de deux principes nécessairement relatifs l'un à l'autre, dont l'un, l'âme, est capable d'exister par elle-même, et donne son *esse*, son existence, au composé humain, dont elle est la forme, c'est-à-dire, lui donne sa signification et sa valeur de réalité humaine.

Quand la mort amène la dissolution du composé humain, celui-ci cesse d'exister comme tel, mais l'âme humaine ne perd pas pour autant son existence. Elle continue donc à exister, mais selon des conditions nouvelles, appropriées à son nouvel état et qui influent profondément sur son mode d'exister et d'agir. Etant dégagée du corps, elle cesse d'être dépendante des conditions qui l'affectaient en raison de son union à celui-ci. Elle existe maintenant à la façon d'un esprit pur, tout en gardant sa relation essentielle au corps, c'est-à-dire, qu'elle cesse d'être soumise aux conditions des réalités matérielles essentiellement liées à l'espace et au temps. Sa durée, de ce chef, n'est plus la durée temporelle, mais une durée analogue à celle de l'esprit pur[4]. Son existence désormais ne se déroule plus suivant une succession d'« avant » et d'« après », mais dans un présent immobile et indivisible. Dans ce présent, cependant, l'âme séparée reste capable, comme l'esprit pur, d'actes multiples de connaissance et de volonté; mais ces actes ne s'étalent plus selon une continuité temporelle dont ils seraient les parties : on peut dire en un sens, qu'ils sont simultanés, tout en étant distincts. Ici encore, nous touchons une réalité mystérieuse : le mode d'être et d'agir de l'esprit pur, dont nous n'avons aucune représentation, aucune connaissance propre, et

4. La durée de l'âme séparée n'est cependant pas la même que celle de l'esprit pur, car l'âme séparée implique un passé temporel qui lui est propre; elle n'a pas commencé à exister en dehors du temps, comme l'esprit pur.

dont nous pouvons seulement déterminer, par voie de négation, à partir de notre connaissance des objets d'expérience, certaines conditions rationnelles.

C'est ainsi que nous pouvons dire que le mode de connaissance de l'âme séparée n'est plus lié, même extrinsèquement, à des représentations sensibles, mais est strictement intellectuel, comme celui des esprits purs; de même, il n'est plus du type discursif, mais du type intuitif, c'est-à-dire qu'il consiste en une saisie intellectuelle directe de ses objets. Ainsi l'âme séparée se connaîtra directement, intuitivement, selon son essence, et selon les déterminations concrètes de celle-ci, résultant des conditions objectives qui ont marqué l'existence du composé humain dont elle était la forme, et surtout de l'exercice de l'activité volontaire de celui-ci. Elle connaîtra en particulier, sans possibilité d'illusion, les dispositions affectives qui ont inspiré l'exercice de cette activité volontaire, et qui ont façonné peu à peu la personnalité morale du sujet de cette activité : dispositions volontairement acceptées par lui envers lui-même, envers les êtres inférieurs, envers les autres hommes et aussi envers Dieu. L'âme séparée, avec le concours divin dû naturellement à son mode nouveau d'être et d'agir et approprié à celui-ci, connaîtra aussi l'ensemble de la réalité existante dont elle fait naturellement partie, et les différents êtres qui constituent cette réalité, selon son degré de connaturalité avec eux, et les liens particuliers qui la rattachent à eux et qui les rattachent à elle [5].

L'activité de l'âme séparée ne s'exerce pas seulement selon la connaissance, mais aussi selon la volonté.

Cette activité volontaire se fera aussi selon un mode différent de celui du composé humain, et analogue à celui des formes pures. L'activité volontaire de l'homme dans la vie présente est essentiellement ordonnée à une fin dernière, qui représente pour lui l'idéal de vie humaine qu'il aspire à réaliser, et dans laquelle il met son bien total et sa perfection ultime. Cette fin dernière, l'homme, parvenu à l'usage de la raison, se la donne librement : « Homo, dit saint Thomas, cum usum rationis inceperit,... primum quod tunc (ei) occurit est deliberare de seipso », nous dirions : chercher sa voie, du point de vue moral. « Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem (bene agit moraliter); si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccat mortaliter [6] ». La fin dernière personnelle, l'homme, selon saint Thomas, se la détermine à partir de sa nature concrète : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei », c'est-à-dire, à partir des dispositions affectives et des inclinations qu'il trouve en lui, dispositions vis-à-vis de lui-même, vis-à-vis des choses et des autres hommes, vis-à-vis de Dieu aussi [7]. Ces dispositions ne

5. L'âme séparée connaîtra donc les êtres et les événements de notre univers terrestre, non comme Dieu les connaît, c'est-à-dire selon une vue qui embrasse à la fois le passé, le présent et le futur, mais selon leur déroulement temporel, sans que cependant cette connaissance soit temporelle.

6. *I^a II^ae*, q. 89, a. 6 in c. Cfr *ibid.*, ad 3 : « Primum quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem : finis enim est prior in intentione ».

7. Tout vouloir d'une fin, c'est-à-dire d'un objet qui n'est pas voulu seulement comme moyen mais pour lui-même, présuppose dans le sujet un attrait préalable, qui l'incline vers cette fin, attrait (ou répulsion) issu d'une disposition affective de la nature concrète du sujet. Le libre exercice du vouloir, chez l'homme, consiste précisément à accepter (ou à refuser) cet attrait, et à se déterminer selon l'objet concret, le mode d'agir particulier qui y correspond dans la situation actuelle du sujet. Toute nature humaine concrète implique en elle de multi-

procèdent pas directement de sa volonté, mais résultent en lui des conditions objectives qui l'ont fait concrètement ce qu'il est : son hérédité, les influences physiques, psychologiques, morales qu'il a subies, et aussi ses actions antérieures. Ce sont ces dispositions affectives qui orientent, mais sans le déterminer, le choix que tout homme, parvenu à la maturité de sa raison, fait, au moins obscurément, de la fin dernière qui donnera son sens à sa vie, et à laquelle il ordonnera tout l'exercice de son activité humaine. Le premier effet de ce choix sera de faire une certaine unité dans les tendances et les dispositions affectives qui sollicitent le sujet : celui-ci n'admettra plus comme inspiratrices de ses actions, que celles qui sont conformes à la fin dernière qu'il s'est donnée, en refoulant en lui celles qui lui seraient opposées. Mais cette unité de la volonté, dans la vie présente, restera toujours précaire, car le refoulement des tendances antagonistes ne parviendra jamais à les neutraliser complètement; elles subsisteront toujours plus ou moins dans le subconscient du sujet, et des circonstances nouvelles pourront les faire resurgir avec un attrait ravivé dans la conscience du sujet, menaçant ainsi l'orientation générale que celui-ci avait donnée à sa vie. Dans la vie présente, la volonté de l'homme ne pourra donc jamais s'engager avec une sécurité entière dans le sens de ce qu'il a voulu comme sa fin dernière et son bien total : pour lui, un reniement de sa fin dernière, qu'elle soit bonne ou mauvaise moralement, est toujours possible.

Dans l'âme séparée, les dispositions affectives sur lesquelles se fonde la détermination de sa volonté par rapport à sa fin dernière, cessent d'être dépendantes de circonstances objectives qui pourraient les changer, et qui tenaient aux conditions propres de l'âme unie au corps [8]. Elle reste dès lors immuablement fixée dans les dispositions dans lesquelles l'a trouvée la dissolution du composé dont elle était la forme. Son intention de la fin dernière, corrélative à sa vision intuitive des choses, prend dès lors la fermeté et le caractère absolu de la détermination de la forme pure vis-à-vis de sa fin.

Et l'effet de cette adhésion purement spirituelle de l'âme séparée à ce que

---

ples dispositions de ce genre, plus ou moins actives, qui affleurent dans la conscience psychologique du sujet sous forme de premiers mouvements indélibérés d'inclination (ou de répulsion) spontanée, selon les possibilités de s'actuer que leur offrent les situations indéfiniment variées et diverses dans lesquelles le sujet se trouve placé au fur et à mesure du déroulement de son existence. Le rôle de ces premiers mouvements indélibérés, involontaires est d'amorcer, pour ainsi dire, l'exercice de la volonté, car celle-ci, bien que faculté de se mouvoir elle-même, ne se meut elle-même que si elle est d'abord mue inchoativement par ces attraits et ces premiers mouvements.

8. Les dispositions affectives selon lesquelles l'homme se fixe sa fin dernière dans la vie présente ne dépendent pas directement de sa volonté : celle-ci ne peut les susciter par elle-même. L'homme les trouve d'abord en lui, résultant des conditions objectives qui ont façonné sa nature concrète; et il peut seulement adopter ou rejeter par sa détermination volontaire, les premiers mouvements qu'elles suscitent spontanément en lui, mais il ne peut pas les changer par sa seule volonté. Ces changements ne peuvent provenir que de causes indépendantes de sa volonté, c'est-à-dire de circonstances extérieures dont il subit l'influence en raison de son état corporel; car le propre de ce qui est corporel est d'être ouvert aux actions extérieures, en raison de la passivité que la matière met dans tout ce qui est corporel. L'âme séparée, n'étant plus soumise aux conditions de la matière, échappe dès lors aux vicissitudes des influences extérieures. C'est pourquoi un changement de dispositions affectives n'est plus possible pour elle et, par conséquent, ce qu'elle veut comme fin dernière, elle le veut immuablement (cfr *Contra Gentes,* IV, 95).

l'homme voulait comme fin dernière sera de réaliser pleinement l'unité de ses dispositions affectives selon ce qu'elle veut comme fin dernière. Alors que l'homme, dans la vie présente, reste toujours, en raison de sa condition même, sollicité par des tendances multiples, le plus souvent incohérentes et même opposées entre elles, que sa détermination volontaire ne parvient jamais à unifier complètement, l'âme séparée, par son adhésion purement spirituelle à sa fin, réalisera en elle la pleine rectification de ses dispositions affectives, éliminant, de celles qui ne s'accorderaient pas avec sa fin dernière, toute influence sur sa volonté. Ainsi l'âme de l'homme juste se trouvera définitivement fixée dans le sens de son bien vrai, de sa fin dernière et de sa perfection authentiques; et l'âme du pécheur se trouvera définitivement obstinée dans le sens de la fin dernière mauvaise que l'homme voulait au moment de sa mort.

Ainsi cette élimination de l'âme du juste des tendances désordonnées qui affectaient la nature concrète du composé humain, dont cette âme était la forme, représente pour celle-ci une purification d'elle-même. Et cette purification ne va pas sans une souffrance, car elle constitue pour l'âme un véritable arrachement d'une partie d'elle-même.

C'est ici que la spéculation rationnelle peut rejoindre le dogme catholique du Purgatoire.

*
* *

Quelles sont les conditions rationnelles selon lesquelles nous pouvons concevoir cette purification?

Du point de vue strictement rationnel, on peut comprendre que l'homme juste, après avoir dégagé sa volonté de ses fautes, conserve encore en lui, dans l'affectivité involontaire de sa nature, des dispositions affectives ordonnées dans le sens des objets de ses fautes, car son adhésion à ces objets a eu pour effet de renforcer en lui ces dispositions. Celles-ci subsistent encore d'une certaine manière dans l'âme séparée et sont un obstacle à la pureté de son adhésion à sa fin dernière authentique. L'âme séparée doit donc s'en purifier par un acte de charité parfaite, dont rien en elle n'affaiblira plus l'intensité. A cette charité parfaite cependant elle n'accédera pas nécessairement par un acte unique de volonté, mais par des actes plus ou moins nombreux, qui la dégageront progressivement de ses dispositions désordonnées involontaires. Ces divers actes toutefois ne seront pas temporels, car, comme nous l'avons dit déjà, l'âme séparée n'est plus soumise au temps dans l'exercice de son activité. Cette purification de l'âme aura donc un caractère instantané, sans cependant que cet instant intemporel, ce « nunc » sans continuité, puisse être assimilé à un instant de notre durée humaine, car les instants de notre durée humaine sont nécessairement en continuité avec des instants antérieurs et postérieurs à eux, inclus dans un déroulement temporel qui n'existe plus pour l'âme séparée. Nous n'avons évidemment aucune expérience de cet instant qui constitue la durée de l'esprit pur et que notre raison ne peut concevoir qu'à partir de nos instants temporels, en niant d'eux les caractères que notre raison sait incompatibles avec les conditions de la durée de l'esprit pur. De plus ce dégagement se traduira pour l'âme séparée par une souffrance, une lutte, un effort contre elle-même, qui, tout en la purifiant, n'ira pas sans un déchirement d'elle-même, d'ailleurs explicitement voulu et volontairement accepté dans ses effets douloureux par l'âme séparée.

A ces conditions rationnelles de la purification de l'âme juste, l'enseignement de la Foi ajoute un nouvel élément : les suffrages des fidèles peuvent aider les âmes des défunts dans cette purification, en méritant pour elles des secours divins qui renforceront les dispositions de charité de ces âmes dans leur effort pour stériliser en elles leurs dispositions désordonnées, et ainsi les soulageront dans leurs souffrances.

Mais à ce propos, un problème nouveau se pose : la purification de l'âme, avons-nous dit, est intemporelle, elle ne se prolonge pas durant un temps déterminé, mais s'accomplit dans un présent qui ne dure pas selon notre durée à nous. Et d'autre part, les suffrages offerts pour les défunts se situent à des moments déterminés de notre temps terrestre, et parfois bien longtemps après la mort de ceux pour qui ils sont offerts. Ne s'ensuit-il pas dès lors que ces suffrages arrivent trop tard et deviennent inutiles? L'Eglise ne le pense pas; et elle a condamné une proposition s'inspirant d'une telle opinion, qui rendrait pratiquement vains les suffrages offerts par les vivants pour les âmes des défunts [9].

L'attitude de l'Eglise en cette matière est-elle susceptible d'une explication rationnelle? Oui, car l'opinion condamnée s'inspire d'une conception manifestement erronée des rapports entre notre durée temporelle et la durée intemporelle de l'esprit pur et de l'âme séparée. Ces deux formes de la durée, en effet, sont sans commune mesure, comme nous l'avons déjà noté plus haut; elles représentent deux systèmes de durée sans coïncidence possible entre eux, sans simultanéité qui nous permettrait de faire correspondre la durée de l'esprit pur ou de l'âme séparée à des moments de notre durée temporelle. La durée des peines du Purgatoire ne peut donc se situer entre des limites de notre durée à nous; nous ne pouvons même pas dire qu'elles commencent pour l'âme séparée à un moment de notre durée, et qu'elles se terminent à un autre moment de cette durée : la libération de l'âme n'est pas un événement de notre temps et ne coïncide par lui-même à aucun moment de celui-ci.

La durée des peines du Purgatoire cependant coexiste, en un certain sens, à notre durée humaine, mais sans devenir temporelle en elle-même; de même que l'éternité divine coexiste d'une certaine manière à la durée du monde sensible. L'action divine, considérée selon ses effets dans le monde matériel, se déroule dans le temps, d'une manière successive, alors qu'en elle-même elle est pure activité intemporelle. D'une manière analogue, les suffrages des fidèles se situent dans le temps et atteignent les âmes pour lesquelles ils sont offerts dans cette durée intemporelle qui est la leur. La différence entre les deux cas est que, pour l'action divine dans le monde sensible, la cause est intemporelle et les effets temporels, tandis que dans le cas du soulagement des âmes souffrantes par les suffrages des fidèles, la cause est temporelle et son effet intemporel. Les effets de nos suffrages seront donc instantanés par rapport aux âmes des défunts, alors cependant que ces suffrages se situent dans le déroulement du temps, si bien que, par rapport à nous, à nos suffrages, c'est comme si les âmes du Purgatoire étaient dans le temps, alors qu'elles sont en dehors du temps; la durée des peines du Purgatoire nous apparaît naturellement comme temporelle, alors qu'en elle-même elle est intemporelle; exactement comme par rapport à nous, l'action divine dans notre monde humain nous apparaît comme temporelle et successive, alors qu'en elle-même, elle est pure immobilité intemporelle. De part et d'autre, sans doute, nous nous trouvons en présence d'un mystère, le mystère du rapport du temps à l'éternité ou à la durée de l'esprit pur, que nous ne pou-

9. Dz., 1143 : Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam decem annos.

vons ni imaginer ni nous représenter, mais seulement concevoir d'une manière analogique; mystère dont notre raison ne peut récuser la réalité, mais dont elle ne peut que déterminer certaines conditions nécessaires. Et ce mystère qui, au premier aspect, heurte si fort notre raison [10], apparaît moins déconcertant, sans en devenir pour autant intelligible, si nous considérons que notre durée humaine et la durée des âmes séparées ne sont pas commensurables ou superposables, mais correspondent à des plans différents qui n'ont pas de point de contact.

Il nous paraît, et ce sera là notre conclusion, que ce que nous avons dit permet de donner un sens acceptable aux manières communes d'estimer la valeur satisfactoire des suffrages offerts par les vivants pour les âmes du Purgatoire, et en particulier des indulgences applicables aux défunts. Non pas sans doute que, prise en elle-même, la durée des peines du Purgatoire puisse être estimée en jours ou en années de notre temps humain : ces jours et ces années ont un sens pour nous, car, par rapport à nous, le Purgatoire dure vraiment, exactement comme, par rapport à nous, l'action divine dans notre monde dure réellement d'une manière temporelle; mais, pris en eux-mêmes, le Purgatoire et l'action divine sont intemporels. Et dès lors les mesures quantitatives des suffrages offerts pour les défunts ne peuvent guère signifier que le degré de leur efficacité. Telle est aussi la conclusion de l'auteur de l'article « Purgatoire » dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* : « Il est d'ailleurs bien risqué de se demander combien de 'temps' les âmes demeureront au Purgatoire. Le temps est la durée qui mesure les choses matérielles. Au Purgatoire il n'y a ni jours, ni années, ni temps, mais 'aevum' ou 'éviternité' (Voir « Eternité », t. V, col. 915). Comment estimer une durée qui échappe à nos conceptions terrestres? Aussi la plupart des théologiens passent-ils rapidement sur une question parfaitement insoluble... L'intensité de la peine, quelle que soit cette peine, peut seule être invoquée ici comme explication plausible » (*D.T.C.*, t. XIII, col. 1289-1290).

Eegenhoven-Louvain E. BRISBOIS, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

10. Il faut dire que les théories de la relativité einsteinienne nous ont familiarisés avec des conclusions logiques pour le moins aussi paradoxales.