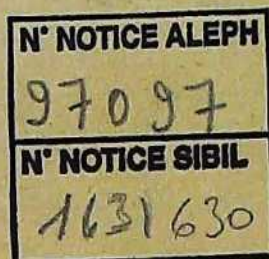


433.c-6.13

Abbé Robert Ploton
du diocèse de Lyon.



LE PARDON DU PÉCHÉ VÉNIEL APRÈS LA MORT

Thèse de Doctorat en Théologie
présentée à la Faculté catholique de Lyon.



Juin MCMXXVIII.

Numérisation :
JY GUILLIN déc. 2024

no 2024

Le pardon du péché sériel après la mort.

Preliminaires.

p. 4

Première Partie.

Chapitre Premier : L'enseignement des théologiens

p. 5

§ 1. L'enseignement de Saint Thomas.

p. 5

§ 2. L'enseignement des autres docteurs scolastiques.

p. 11

§ 3. L'enseignement de Suarez.

p. 17

§ 4. L'enseignement de Scot et des Nominalistes.

p. 20

Chapitre Deuxième : L'enseignement des Pères.

p. 24

Chapitre Troisième : La prière de l'Eglise.

p. 30

Conclusion.

p. 32

Deuxième Partie.

Chapitre Quatrième : Les vertus infuses.

p. 36

Chapitre Cinquième : Le péché sériel.

p. 45

Chapitre Sixième : La satisfaction au Purgatoire.

p. 51

Chapitre Septième : Les objections de Suarez.

p. 68

Troisième Partie.

Chapitre Huitième : Les épreuves mystiques et l'épreuve d'outre-tombe.

p. 73

Chapitre Neuvième : Le Purgatoire d'après le traité de S^{te} Catherine de Gènes.

§ 1. Les interpolations.

p. 79

§ 2. La doctrine authentique.

p. 84

Conclusion.

p. 91

Bibliographie.

Albert le Grand.

d'Alès, A. (S.J.)

Cillatius.

Anonyme

Bellarmin (Bienheureux)

Billot, L. (S.J.)

Bonaventura (Saint)

Cajetan (Cardinal)

Catherine de Gênes (sainte)

Commentaria in IV Libros Sententiarum,
Jammy, Lyon, 1651.

La question du Purgatoire au Concile de
Florence en 1438, dans "Gregorianum", a. II
(1922), vol. II, pp. 9-50, Romae.

De utriusque Ecclesiae occidentalis et ori-
entalis in dogmate de Purgatorio perpetua
consensione, dans *Cursus theologiae* de
Migne, T. XVIII, Paris, 1840.

Le système des anciens et des modernes
concilié par l'exposition des différents sen-
timents sur l'état des âmes séparées des corps,
3^e édition, Londres, 1739 (édition latine à
Francfort, 1730; autre édition française à
Amsterdam, 1733).

De Controversiis, T. II, *De Purgatorio*,
Venetiis, 1721.

De Ecclesiae Sacramentis, T. II, Editio 2^a,
Romae, 1877.

*Disquisitio de natura et ratione peccati
personalis*, Editio 3^a, Romae, 1900.

Quaestiones de novissimis, editio altera Romae, 1903.

Commentaria in IV Libros Sententiarum, T. IV,
Quaracchi, 1889.

Breviloquium, T. V, 1893.

Ed. Quaracchi.

Commentaria in Summam Theologiae,
Batarvi, 1698.

Les oeuvres de S^{te} Catherine de Gênes précédées
de sa vie, par M. le Vicomte Marie Théodore de
Bussière (?) réédition chez Truchin, Paris, 1926.

2
Denzinger - Bannwart

Dubois (abbé)

Egan, Mac (S.J.)

Faber, Fr. W. (R.P.)

von Hügel (Baron Friedrich)

Jean de la Croix (saint)

Louismet (Dom) O.S.B.
Michel

Merriman (Cardinal)

Patrologia Orientalis

Rouze, L. (S.J.)

Rousselot (S.J.)

2
Enchiridion Symbolarum, Edit. 15^a, Friburgi
Brisgoviae, 1922.

Le feu du Purgatoire est-il un feu corporel?
dans Revue du Clergé français, T. XXII, Paris, 1902.

The two conceptions of the Purgatory, dans
The Irish Theological Quarterly, janvier 1922, Dublin.

Fait pour Jésus, ouvrage traduit de l'anglais
par M. F. de Bernhardt, 25^e edit., Paris, 1926.

The mystical element of religion as
studied in Saint Catherine of Genoa and
her friends (2 volumes), London, 1908.

La Nuit obscure et la Vire Flamme d'amour,
édition du Chanoine H. Hoornaert, tome III des
œuvres spirituelles du saint, Paris, 1927.

Miracle et mystique, Paris, 1923.

Articles: Feu du jugement et Feu du Pur-
gatoire, dans Dictionnaire de Théologie
catholique (Vacant-Mangenot), T. V, 1913.

La question du Purgatoire chez les Grecs,
dans Revue pratique d'apologétique, T. XXXII,
Paris, 1921.

Le songe de Gerontius, traduction nouvelle
par un Agrégé de l'Université, Arignon, 1926.

Ed. Graffin et Nau: Documents relatifs au
Concile de Florence. I. La Question du Purga-
toire à Ferrare, Documents I-VI. Textes édités
et traduits par S. G. M^r Petit, archevêque latin
d'Athènes, Paris, 1920.

Au delà de la mort - Sur les pas de saint
Jean de la Croix. Dans Etudes, novembre 1927,
T. 193^e, Paris.

Quaestiones de Caritate et virtutibus moralibus,
(Cours inédit donné à la Faculté de Théologie
de Paris, année 1910-1911).

- Salmanticensis (Collegii) *Curus theologicus*, editio nova, Parisiis, 1878
 Schmid, Franz *Das Fegfeuer nach katholischer Lehre*,
 Brixen, 1904.
Die Seelenläuterung im Jenseits, Brixen, 1907.
- Scot, Jean Duns *Joannis Duns Scoti Summa theologica*,
 par Jérôme de Montefortino, O.F.M., T. VI, Romae, 1913.
 Suarez *Opera omnia*, T. XXII, editio nova, Vindob., Parisiis, 1861.
 Sylvius *Commentaria in Summam Theologicam*
 Divi Thomae, Edit. 4^a, Antverpiae, 1567.
- Thomas d' Aquin (Saint) *Summa Theologica*, Editio Nicolai, Sylvi,
 Billuart et Droux, Barri-Ducis, 1867.
 Pour les autres œuvres, en particulier *Commentaria*
in IV Libros Sententiarum et Quaestiones
disputatae, édition seconde de Venise.
- Fixeront, J. *Histoire des dogmes*, T. I, 1^{re} édition, Paris,
 1905; T. II, 3^e édition, Paris, 1909; T. III, 2^e édition,
 Paris, 1912.

Voir aussi la bibliographie indiquée dans
 les notes.

Le pardon du péché véniel

après la mort

Préliminaires

On n'a pas l'intention de retracer, dans ces quelques pages, l'histoire du dogme du Purgatoire ni d'en faire l'apologie, à l'aide des données de la foi et de la raison. On suppose connu et admis l'enseignement du magistère, tel qu'il nous a été fourni par les Conciles de Lyon (II^e), de Florence et de Trente, ainsi que par la Bulle "Exurge Domine" du Pape Léon X¹. Dans les limites qu'il trace et sans jamais se départir de la prudence qu'il réclame en ces sortes d'enquêtes², on cherchera à se faire une opinion sur un point de libre controverse : quel est le mode du pardon d'outre-tombe pour les âmes qui ont quitté cette terre avec des péchés véniels ? Il y a deux façons de le concevoir que Dom Louismet a exposées dans son ouvrage *Miracle et Mystique*, ch. II pp. 89-91³ : « La première manière est celle qui sourit à l'esprit des masses, des simples, à l'esprit du peuple : « l'autre est l'expression de la stricte vérité théologique. La théorie populaire touchant « le Purgatoire, c'est que l'âme y acquiert graduellement la pureté, la sainteté qui lui « faisaient défaut à l'heure de la mort ; tandis que la stricte vérité théologique c'est « que toute âme qui n'est pas réprouvée à l'heure de la mort atteint, dès l'instant « qui suit, la perfection de la sainteté, quel que soit, d'ailleurs, le montant de ses dettes « à la justice divine, lesquelles il lui faudra certainement payer jusqu'à la dernière « obole (Matth. v. 26). »⁴

1 Voir dans *Enchiridion Symbolarum* de Denzign-Bannasart, 15^e édition, les numéros 464, 693, 940, 950, 983, 998, etc.

2 Denz., n° 983.

3 *Miracle et Mystique*, par Dom Louismet, O.S.B., Paris, 1923. cf. Egan, *The two conceptions of the Purgatory*, dans *The Irish Theological Quarterly*, janvier 1923, p. 23.

4 cf. Busch, *Prelectiones theologiae*, tome IX, 3^e edit., n° 598 : « Potest duplex via remissionis «culpa post mortem concipi. Aut anima paulatim purgetur successibus actibus bonis, maxime

Il s'agira précisément de montrer qu'on ne saurait, sans arbitraire, opposer ainsi ces deux formules, l'une, comme celle de la piété sentimentale, l'autre, comme celle d'une rigoureuse orthodoxie ; qu'elles représentent, au contraire, l'une et l'autre, deux théologies dont la plus traditionnelle n'est peut-être pas la seconde. On interrogera, d'abord, les maîtres de la scolastique, en commençant par saint Thomas. On remontera ensuite aux Pères, qui, en général, n'ont guère songé à élaborer et approfondir la doctrine du Purgatoire. Leur témoignage servira surtout à mettre en relief les réactions spontanées d'une foi éclairée devant le dogme du pardon d'outre-tombe. Après cette enquête historique qui sera nécessairement assez rapide, on rappellera la doctrine thomiste du péché véniel et de la satisfaction, pour l'appliquer au cas particulier du Purgatoire. Enfin, on utilisera les lumières spéciales que de grands mystiques, tels que saint Jean de la Croix et sainte Catherine de Gênes, ont pu recevoir à ce sujet.

Première Partie

Chapitre Premier : L'enseignement des théologiens

§ 1 L'enseignement de saint Thomas.¹

Saint Thomas a traité du Purgatoire principalement dans ses Commentaires sur le IV^e Livre des Sentences, Dist. XXI, q. 1, art. III, et dans le De Malo, q. VII, art. 11, ouvrage qui est de dix années environ postérieur au premier². Les questions parallèles de la Somme théologique sur la rémission du péché véniel, I. II^e. q. 88 et 89 et III q. 87, ne contiennent pas d'articles correspondants aux précités. Ils devraient sans doute trouver place dans le traité des fins dernières.

Dans le IV^e Sent. ibid., Sol. 1³, S^t Thomas réfute l'opinion de

« voluntaria acceptatione et toleratione poenarum. Aut unico actu statim post mortem reatus culpa deletur ».

1 Les citations de la Somme théologique seront faites d'après l'édition de Douai, (Édit. 4^e, Paris-Ducis, 1867) et celles des autres œuvres de S^t Thomas d'après la seconde édition de Venise, 1780.

2 D'après la liste chronologique de Mandonnet et Destrez, dans *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, 1921, p. 21.

3 *Utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam?*

ceux qui prétendent que l'épreuve de la mort suffit à effacer tous les péchés véniels non encore pardonnés, sous prétexte qu'elle éteint les ardeurs excessives de la concupiscence, et, ce faisant, réassujettit à la grâce divine toutes les puissances de l'homme. Le saint Docteur estime cette argumentation peu sérieuse, car il ne lui semble pas que la perte de la vie corporelle supprime ou même diminue, dans leur principe, les dérèglements de la concupiscence. Elle ne rétablit donc pas, non plus, dans l'âme, l'originelle hiérarchie des pouvoirs, car si les occasions de discorde ont cessé, la cause en demeure. Au reste, serait-il admis, cet apaisement soudain ne suffirait point à purifier des fautes passées. Et il conclut que seul le feu du Purgatoire pourra en assurer la remise, par la vertu de la grâce, car cette peine, volontaire en quelque façon¹, sera capable d'expié tous les péchés compatibles avec l'état de grâce.

Dans la troisième solution du même article, la pensée de saint Thomas n'est pas moins explicite. Certains péchés véniels, dit-il, ont dans l'âme des attaches plus profondes, parce que l'affection y incline et s'y fixe davantage. C'est pourquoi la purification est plus lente, car, si l'acuité de la douleur est proportionnée à la quantité des péchés, sa durée correspond à leur enracinement dans le sujet².

Et ailleurs, Dist. XXI. q. 1, art. 1, sol. 2, il écrit cette phrase suggestive : *Pena purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati, et ideo sola pena ignis purgatorii attribuitur quia ignis habet purgare et consumere*. Donc, tandis que la peine de l'enfer est essentiellement

1 Cette expression "aliquantulum voluntaria" doit s'entendre d'un vouloir conditionnel, c'est-à-dire, d'un vouloir qui accepte une peine sans laquelle un bien ne peut être obtenu. Voir IV Sent., Dist. XXI, q. 1, art. 1, sol. 4.

2 Ad tertiam questionem dicendum, quod quedam venialia sunt majoris adhaerentiae quam alia, secundum quod magis ad ea inclinatur et fortius in eis figitur, et quia ea quae sunt majoris adhaerentiae, tardius purgantur, ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas pene proprie respondet quantitati culpe, sed diuturnitas respondet radicationi culpe in subjecto.

afflictive, "pœna inferni est ad affligendum", celle du purgatoire a pour effet direct d'épurer, d'émonder, tout comme ici-bas le feu matériel.

Ce grand œuvre d'affinement spirituel doit se poursuivre à travers la douleur que les âmes ressentent de leurs fautes passées. Mais, cette douleur ne revêt point les caractères d'une véritable contrition : il lui manque

La valeur méritoire que possède en cette vie le sincère repentir. Autrement, elle serait assez intense pour libérer aussitôt ces âmes des suites du péché — Une telle assertion nous paraît fixer la pensée de Saint Thomas — Car, comme on le verra, on rejette notre hypothèse, parce qu'on estime que le premier acte de charité, après la mort, a cette plénitude qui obtient d'emblée le pardon total et définitif ; et cependant il ne tient pas quitte de la peine. Pour le Docteur angélique cet acte est insuffisant, sinon tout délai devrait être aboli et l'âme pourrait entrer immédiatement dans la gloire.

Saint Thomas unit donc le pardon de la coulpe et l'expiation de la peine, comme le prouve d'ailleurs sa solution troisième citée plus haut : *diuturnitas pœne respondet radicationi culpe in subiecto* (ad 1^{um}) — De même, ce texte de la solution précédente : *ille ignis potest intelligi tribulatio præbens vel pœna sequens et per utramque venialia purgari possunt* (ad 3^{um}).

Ainsi, rien ne suggère dans les Commentaires sur le IV L. Sent, l'idée d'une remise immédiate des péchés à l'âme séparée. C'est en passant à travers l'épreuve du feu qu'elle se dispose à jouir de son Dieu : elle y acquiert progressivement une nécessaire pureté.

Dans le "de Malo", L. C., Saint Thomas reprend le problème avec plus d'ampleur et surtout plus de précision. Il s'agit toujours de savoir si les péchés véniels pourront être effacés dans le Purgatoire. La conclusion est affirmative : ces fautes seront pardonnées de la même manière qu'en cette vie, par un acte de charité qui les reprouvera. Cependant, il n'y aura plus, alors, lieu au mérite qui, ici-bas, nous vaut l'absolution ou la diminution de la peine². Cette réserve semble établir une distinction entre la remise de

1 Dist. XVIII, Q. II, art. 4, q. 3 et solutio.

2 Et ideo oportet dicere quod venialia remittuntur eis post hanc vitam, etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita, sc. per actum

la culpé et celle de la peine; ⁸ distinction qui apparaît nettement dans la réponse neuvième : Tandis que la peine se résout par le feu du Purgatoire, la faute est enlevée par l'effet de la grâce qui s'actue dans un mouvement d'amoureux repentir ¹.

Mais c'est surtout la seizième instance qui sollicite l'attention parce qu'elle résume le principal argument en faveur d'un pardon instantané :

Quand l'âme séparée est menacée du Purgatoire qui doit la retenir loin de son Bien suprême et la livrer aux tourments, aussitôt s'allume en elle un fervent désir incompatible avec son péché. — Le Maître réplique que l'objection ne porte pas contre la possibilité d'un pardon dans l'au-delà. La seule conclusion qu'on en doit tirer, c'est que les péchés véniels sont absous sans délai, conclusion, du reste, assez probable. ²

Pour Suarez, pour les professeurs de Salamanque, pour tous ceux qui adoptent leur manière de voir, ce passage du "de Malo" est décisif contre l'opinion d'un pardon continu, qui se réclamerait du texte des Commentaires. Il leur semble manifeste que, dans la pensée de Saint Thomas, la rémission des péchés ne se prolonge pas aussi longtemps que l'affliction de la peine : *Non ergo ex mente D. Thomae tamdiu protrahitur remissio culpe quamdiu durat sustinentia poenae* ³.

caritatis in Deum, repugnantem venialibus in hac vita commissis. . . .

1 Remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad poenam est ex parte purgatorii sed quantum ad culpam non remittitur per poenam. .

2 . . . illa ratio concludit . . . quod statim ibi remittatur et hoc satis videtur probabile.

Plusieurs éditions par l'introduction d'un "non" avant "remittatur" rendent incompréhensible la réponse de Saint Thomas. Cette faute est très ancienne, au témoignage de Sylvius qui rétablit lui-même la vraie leçon "quam habent veteres codices". *Commentarii in III Part. Editio IV^a, Antwerpiae, 1567, Qu. 87, art. 1.*

3 Suarez, *Opera omnia*, Vivès, Paris, édit. 9^a, 1861, T. XXII, III^a, Quæst. 87, art. 2, Disput. XI, Sect. 4, n. 13.

Collegii salmanticensis cursus theologicus, Parisiis, ed. 9^a, 1879, Com. XIX, Tract. XXIV, III^a, Quæst. 87, art. 4, n. 11.

Sans prétendre concilier exactement les deux exposés du Docteur angélique, on peut ^{estimer} qu'en l'occurrence, le désaccord n'est pas évident. L'article 11 du "de Malo" tend d'abord, comme l'article correspondant de IV Sent., à démontrer que l'épreuve de la mort ne suffit point, par elle seule, à effacer les fautes vénielles et que le Purgatoire est institué pour cet indispensable pardon. Et si saint Thomas paraît séparer la remission de la culpabilité avec celle de la peine, c'est à cause d'une objection qui ne veut voir dans le tourment du Purgatoire qu'une souffrance vengeresse et dans l'âme séparée qu'une charité inactive. Ni l'une ni l'autre ne vaudrait pour une juste satisfaction. Or, la grâce peut, là-bas, s'exalter en un élan d'amour qui renie les erreurs coupables. Tout le problème est ~~justement~~ de savoir si cet acte est instantané et unique. Les auteurs cités l'affirment. Saint Thomas se contente de déclarer que c'est possible et loin de prendre l'opinion à son compte il la rejette dans une des nombreuses réponses aux arguments proposés.

Dans la Somme Théologique, à l'article 2 de la question 89, 1^o Secundum, pour commenter I Corinth. III 12¹, il n'hésite pas à reprendre les explications si topiques du IV Sent: *Secundum quod peccata venialia sunt majoris vel minoris adherentiae vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur* (ad 4^{um}).

Néanmoins, l'enseignement de Saint Thomas reste assez ambigu pour permettre des interprétations contradictoires. Un théologien écrit, par exemple: « Saint Thomas d'Aquin, on le sait, n'admet, dans les âmes du Purgatoire, la possibilité d'aucun péché véniel; le châtement est donc tout d'expiation et de satisfaction et ne purifie l'âme que du *reatus poenae* »². La conclusion nous paraît outrepasser les prémisses et trahir la pensée du Maître. Le privilège de l'impeccabilité, reconnue par ce dernier qui assimile l'état de l'âme séparée à celui de l'ange, n'est pas lié à l'abolition de la culpabilité. En tout cas, Saint Thomas ne le dit nulle part. Et il est plus juste, à notre avis, d'affirmer avec

1 "Apostolus dicit de eo qui superedificat lignum, fenum et stipulam, quod saluus erit quasi per ignem".

2 Michel, Article "Feu du Purgatoire", dans D.T.C., col. 2257.

M. Schmid, que "pour l'Aquinat, contrairement à la doctrine de Suarez, le pardon et l'expiation de la coulpe, ou purification de la tâche du péché, se font dans le Purgatoire, par le moyen du Purgatoire, "in purgatorio, per purgatorium, per penam purgatorii". Ce n'est pas, d'ailleurs, que ce pardon soit l'effet direct de la souffrance. Il n'est accordé, précise Saint Thomas, qu'au vrai repentir qui procède de l'amour: «Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter penam; sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum».²

Bref, puisque les péchés véniels sont remis, après la mort, de la même manière qu'en cette vie, pour dissiper toutes les ombres qui recouvrent la pensée du saint Docteur, il faudra puiser des lumières dans son enseignement général sur la satisfaction.

1 "Dabei lassen sie die Vergebung und Sühne der betreffenden Schuld oder die Reinigung der entsprechenden Makel im Purgatorium und mit Beihilfe der Purgatoriumsstrafe (in purgatorio, per purgatorium, per penam purgatorii), somit keineswegs im Erbsachen, das heisst noch vor dem besondern Gerichte oder wenigstens gleichzeitig mit diesem Gerichte vor sich gehen». Schmid, Die Seeläuterung im Jenseits, Brixen, 1907, p. 41.

2 De Malo, q. VII, art. 11, ad. 9.

3 Ibid. in corpore.

§2. L'enseignement des autres docteurs scolastiques

Après Saint Thomas, il est naturel d'interroger son maître, Albert le Grand, et son émule, Saint Bonaventure. Malgré l'imprécision et le laconisme des formules, leur enseignement nous oriente bien vers la théorie d'une purification progressive. On trouve des indications assez vagues chez Eustat (Abulensis) et Denys le Chartreux, auprès desquels il n'y a pas lieu de s'attarder. C'est Dominique Soto qui, le premier, au début du XVI^e siècle, prend nettement parti pour cette opinion. Nous verrons si on peut revendiquer en sa faveur la grande autorité de Bellarmin. Mais Suarez, qui emprunte aux nominalistes leur conception toute juridique du péché, lui oppose des arguments qui passeront chez des théologiens aussi sincèrement thomistes que les Carmes de Salamanque.

Pour Albert le Grand, le Purgatoire doit purifier les âmes de tout penchant dépravé avant qu'elles n'entrent dans l'état de gloire¹. ... Et c'est pourquoi — comme par métaphore — on l'appelle un feu qui émonde et consume ; tandis que, dans l'enfer, uniquement destiné au châtimement, tous les instruments de punition sont réunis, comme le feu, le froid, etc².

1 « aliqui a vita ista recedunt cum pravis dispositionibus :
« ergo, necesse est ut isti purgentur, antequam induant habitum
« glorie ; sed locum purgationis vocamus purgatorium ; ergo . . . »
In IV Sent., Q. XXI, art. 4, ad 6^{um}, dans *Opera omnia*,
Jammey, Lugduni, 1651.

2 L.C., art. 5, Responsio : Dicendum quod infernus non est nisi ad puniendum et ideo omnia que puniunt ibi congregantur sicut calidum, frigidum et huiusmodi — Sed purgatorium est ad emendandum et purgandum, et ideo non potest nominari nisi tali nomine punientis quod habet vim purgativam et consumptivam

Cette franche opposition, que le Bienheureux Docteur établit brièvement entre les deux peines du Purgatoire et de l'enfer, nous semble un témoignage caractéristique en faveur de notre thèse.

L'enseignement de saint Bonaventure est à tous égards plus intéressant. Il connaît, en effet, l'opinion, déjà réfutée par saint Thomas, d'un pardon instantané, au moment de la séparation du corps, opinion qui est de son propre maître Alexandre de Hales¹ et qu'il attribue faussement à Hugues de saint Victor sur la foi d'un texte qui est de Richard². Et l'examen de cette hypothèse l'amène à poser assez explicitement le problème de la purification ultra-terrestre. Selon sa coutume, il essaiera d'en synthétiser toutes les données. C'est l'argument d'autorité qui le force à rejeter, bien qu'il lui paraisse fort raisonnable, l'idée d'un pardon à la mort. Il faut déclarer que le péché véniel est remis au Purgatoire, non seulement quant à la peine qui lui est due, "reatum", non seulement quant aux traces qu'il a ~~pu~~ laissées dans l'âme, "scoriam et sequelam", mais encore quant à la culpé même, qui est une certaine

1. "Utrum deleatur istud veniale hoc in presenti an transeat
 « cum ipso in purgatorium? Si dicitur quod cum illo transit
 « in purgatorium: hoc non videtur: ibi enim non posset
 « amplius purgari illud peccatum, ut videtur: quis nec nova
 « gratia ibi datur nec est locus merendi. Unde post mortem
 « non fit aliquid alicui (sicut vult Gregorius) nisi secundum
 « quod meruit in vita presenti: unde ibi est tantum locus
 « quo aliquis possit solvere penas debitas . . . »

« Resolutio: Quicquid dicant quidam, peccatum omne
 « veniale in presenti vita deletur; tamen si ejus poena alibi
 « interdum reservetur, sc. in futuro apud Purgatorium - Deletur
 « ergo veniale . . . a gratia finali » *Summa theologiae* (Coloniae, 1823), P. II, Q. CVIII, Memb. 10.
 2. Voir IV Sent., Dist. XXI, Q. I, art. II, q. I, ed. Quaracchi,
 T. II, p. 552.

note de déplaisir au regard divin¹. Saint Bonaventure semble bien unir, d'une manière très intime, ces deux derniers éléments : *ideo dicitur purgatorius quoniam anima purgatur a peccati scoria et a veniali culpa, si cum illa transeat*. Ainsi répond-il que l'un ne va pas sans l'autre à ceux qui tout en plaignant le pardon au terme de cette vie, admettent la nécessité de l'épreuve pour éliminer les suites du péché : « *Rursus cum gratia dominium habeat in anima statim in ipsa separatione, propter quid non purgat a peccati scoria vel sequela, sicut a veniali culpa?* »². D'ailleurs il va plus avant et repousse ~~l'objection~~ l'objection fondée sur l'intensité du repentir dont serait capable l'âme affranchie des liens corporels. Comme cette contrition est un mouvement de la volonté, il n'est pas prouvé, à son avis, qu'elle puisse d'emblée, être souveraine.³ Au reste, elle ne suffit plus pour le pardon, puisque déjà est achevée l'ère du mérite. Il est donc nécessaire qu'intervienne une peine toute extérieure et c'est la flamme du Purgatoire dont l'efficacité évoque celle du baptême chez les petits enfants. Ce sacrement du feu opère donc, tout à la fois, une expiation et une purification : expiation du châtiement

1 Cf. Dist. xx1, P.1, art. I^{q.1}, ad 2, p. 547. 2/art. II, Q. 1, in corp.

3 Dist. xx1, P.1, art. II, Q. 2, ad 5, p. 555 : « *Ad illud quod obijciatur de dolore et amore, dicendum quod illi sunt motus voluntarii; et ideo non oportet quod sint in summo in anima jam exuta; praeterea jam per se non sufficiunt, cum non restet amplius merendi spatium; et ideo necesse est exterius adhiberi ignem purgatorium sicut parvulis qui non possent pro se mereri subvenit baptismatis sacramentum* ».

encouru par le coupable¹⁴, purification des souillures et des habitudes perverses¹. Librement accepté, il soutient la ferueur de l'amour et le rend apte à recevoir l'absolution plénière.

Et cependant, pour conclure, le Docteur séraphique n'ose pas se prononcer sur l'échéance de ce pardon. Il se peut que l'âme l'obtienne sans délai, parce que la charité est en elle assez fécondée par la douleur du feu. Dans ce cas, il ne lui reste plus qu'à payer sa dette à la justice divine. Il se peut aussi qu'il lui faille graduellement s'y préparer et alors nos suffrages ne sauraient la dispenser de cette œuvre personnelle et nécessaire de restauration morale.²

L'enseignement de Saint Bonaventure, influencé par celui d'Alexandre de Halès, n'a donc pas su se dégager de toute collusion avec la théorie de l'expiation et c'est ce qui explique ses incertitudes. Il reste néanmoins, comme le prouve sa partie critique, assez réfractaire à l'idée d'une épreuve purement pénale. Suarez l'a bien vu, qui nomme le Saint Docteur parmi ses adversaires les plus marquants³.

En somme, on peut résumer cet enseignement dans la phrase suivante tirée du Breviloquium : « Par l'affliction qu'engendre le feu corporel, les esprits se purgent de leurs dettes, de leurs souillures et même des restes de leurs péchés : dès qu'ils en sont suffisamment purifiés, ils s'envolent pour entrer dans la gloire du Paradis »⁴.

1 L. C., Responso, p. 554.

2 Ibidem et Dist. xx, B. II, art. unic. Q. 1 ad 5, p. 531.

3 ... Clavius [indiquant] Bonaventura : Opera omnia, T. xxii, Disp. xi, sect. iv, n. 8.

4 B. VII, c. 2. Et il conclut : « Tanto enim difficilior quis purgatur, quanto medullis cordis ejus intimius amor inhaerent mundanorum ».

15

pécheresse, puissent hâter l'œuvre personnelle et nécessaire de restauration morale¹.

Mais c'est peut-être Dominique Soto qui a le plus clairement formulé la théorie du pardon continu. Il y a, dit-il, deux hypothèses possibles : l'une, d'après laquelle, les fautes sont remises dès l'entrée au Purgatoire, par cet acte élicite de charité qui dure tout le temps de l'épreuve ; l'autre, plus vraisemblable, prolonge le pardon aussi longtemps que cet acte de patience et d'amour.²

Bellarmin, dans son magnifique traité³, se réfère souvent au IV^e Sentences de Saint Thomas et ne cite qu'une seule fois le "de Malo". Pour lui, les restes du péché sont de quatre sortes : la concupiscence déréglée (formes), les mauvaises habitudes, la dette de peine temporelle (reatus pœnæ) et les péchés véniels eux-mêmes. Seules, les deux dernières peuvent subsister après la mort et fonder ainsi la nécessité du Purgatoire. Car, la concupiscence, qui ne revêt d'ailleurs aucun caractère peccamineux, disparaît avec la vie corporelle, et les inclinations déréglées de la volonté seront probablement rectifiées par le premier acte de l'âme séparée⁴. Toutefois, le Saint Cardinal contredit cette dernière assertion quand, dans un autre passage plus explicite, il juge vraisemblable la survivance des affections coupables. Les âmes se souviendraient des voluptés qu'elles goûteraient par l'instrument de la chair et en conserveraient

1 Dist. xx. Q. II, art. unic., q. 1, Conclus. et aussi "ad 5^{um}".

2 In II Sent., Dist. xv, Q. II, art. 2 : «... Vel quod multo verisimilius est dicendum quod per actum charitatis et patientie continuatum illo tempore quo veniale puniatur, remittitur culpa. » Cf. Dist. xix, Q. II, art. 3 : «... vel (quod forsan probabilius est) remittitur venialis culpa per illam patientiam, qua qui purgatur tolerat pœnam illi respondentem, toto quo durat tempore. »

3 De Purgatorio, dans De Controversiis, T. II, Venise, 1721.

4 L. II, Cap. ix, p. 323.

encore le désir¹. C'est de quoi elles devraient se purifier. Ce texte éclaire la pensée indécise de l'auteur et montre ce qu'en définitive il peut entendre par coupure vénielle, par tache et rouille du péché², que le Purgatoire éliminera, grâce aux actes d'amour et de patience, "per actum dilectionis et patientiæ", produits en cours d'épreuve³. Dans la mesure où notre interprétation est exacte, on peut donc ranger Bellarmin parmi les tenants de notre opinion. — Il est à noter qu'en la circonstance il invoque l'art. 2 du IV Sent., Dist. 21, q. 1. Cette référence, si l'édition n'est pas fautive, est erronée. Il ne peut s'agir que de l'article 3^e, dont le texte se trouve d'ailleurs notablement modifié. Mais le sens reste identique et l'expression "per actum dilectionis et patientiæ", comme — tout le contexte, nous rappelle la phrase, citée plus haut, de Dominique Soto. Il y a là tout au moins une coïncidence qui révèle une commune orientation de pensée.

1 L. I, Cap. xv, p. 310 : . . . ita etiam credibile sit post hanc vitam adhuc remanere in anima separata aliquas reliquias talium affectionum actualium, quæ purgari debeant tribulationibus et molestiis. Etsi enim animæ corpore vacantes non videntur posse tangi ejusmodi affectionibus corporalibus, tamen, cum sint formæ corporum et in corpore diu fuerint et rursus appetant conjungi corpori, non est incredibile, eas recordari adhuc voluptatum quas per instrumenta corporea perceperunt et earum desiderio aliquo teneri.

2 L. II, cap. II, p. 315 : at in futuro dici posse [virtutem] perfici in Purgatorio, non quod ei aliquid addatur, sed quod auferatur rubigo peccatorum, quomodo aurum in fornace fit lucidius non quia illi aliquid additur, sed quia separatur a terra et plumbo et similibus.

3 L. I, cap. xv, p. 308 : Est ergo opinio vera B. Chomæ, in IV. Dist. 21, q. 1, art. 2, dimitti in Purgatorio culpas veniales per actum dilectionis et patientiæ ; illa enim acceptatio pænæ a Deo inflictæ, cum ex charitate prodeat, dici potest virtualis quædam pœnitentia . . . »

§ 3. L'enseignement de Suarez.¹

D'après Suarez, l'âme juste produit nécessairement, à l'issue de cette vie, un acte d'amour assez intense pour lui obtenir la rémission de toutes ses fautes². Mais sa contrition, si parfaite et si douloureuse qu'on la suppose, ne lui vaut aucun adoucissement à sa peine, car elle y est soumise par un pacte divin, indépendant du repentir et du redressement de la volonté coupable³. Le feu qui la menace est l'instrument de la vengeance céleste. Il n'a pas d'autre effet que de la satisfaire. On ne peut même concéder qu'il serve à réduire les habitudes mauvaises, que l'âme n'aurait pas pu dépouiller avec sa chair mortelle, parce qu'elles avaient leur siège dans son propre vouloir. Ces habitudes seront enlevées soit par des actes contraires, émanés de la puissance divine, soit par un retrait de l'influx providentiel qui les soutenait dans l'être. Sinon, elles disparaîtront au seuil de la gloire, grâce à l'infusion miraculeuse de vertus naturelles directement opposées⁴.

Ainsi, dès après la mort, la charité des âmes éprouvées

1 *Opera omnia*. Edit. IX^e, Parisiis, 1861, T. XXII, *Commentarii in III P.*, et *De Purgatorio*, Disp. XLVII. Voir aussi T. IV, Tract. V, *De citius et peccatis*.

2 *Quest.* LXXXVII, art. 2, Disp. XI, Sect. IV, n. 13.

3 *De Purgatorio*, Disp. XLVII, Sect. II, n. 7 et 8 : « Eunc autem lata jam sententia, est tempus rigorosæ justitiæ et executionis pænæ, prius fuit per sententiam declarata. Item, quia alias per ferventem actum contritionis, detestationis peccati et amoris Dei, posset homo brevissimo tempore satisfacere, nec pænâ ignis purgatorii esset vere utilis, necum necessaria ».

4 Disp. XLVII, Sect. I, n. 5 : « Habitus vero existentes in voluntate, vel in ipso instanti mortis auferuntur, aut per actus contrarios divina virtute factos, aut per abstractionem divini influxus conservantis, aut certe in primo ingressu gloriæ ratione status infunduntur per accidens omnes virtutes etiam naturales, quæ habitus repugnantis expellunt . . . ».

a toute l'intensité, toute la perfection, tout le rayonnement dont elle est susceptible. Il ne lui manque rien, si ce n'est d'avoir la jouissance de sa fin suprême¹.

Cette théorie, brièvement exposée, est la conclusion logique de l'enseignement suarézien sur la satisfaction due au péché. L'injure faite à Dieu, tant qu'elle n'est pas rétractée, laisse le coupable dans un état d'imputabilité morale. C'est là le fondement essentiel de la souillure que la faute entraîne après elle. De soi, elle n'ôte rien à l'âme pécheresse, qui est répréhensible, parce qu'elle n'a pas encore désavoué sa conduite antérieure². Comme le bourreau, bien qu'il ait cessé d'exercer son office, reste toujours noté d'infamie, ainsi celui qui a péché et qui demeure en son péché. « Sicut qui in republica exercuit vilitissima munera, licet postea illa non exerceat, manet moraliter infamis; ad hunc enim modum se habet coram Deo qui semel peccavit et in peccato jacet »³. La privation physique de la grâce n'est qu'une conséquence secondaire qui résulte de notre destination gratuite à l'état surnaturel⁴. Lorsque le coupable aura obtenu

1 Disp. XLVII, Sect. 11, n. 6.

2 Q. LXXXVI, art. 2, Disp. IX, Sect. IV, n. 22 et 23 : Peccatum ergo habituale existere dicitur morali modo aut per relationem rationis, aut per virtutalem presentiam, vel alio simili modo qui necessario reducit ad moralitatem quamdam, quæ durat et denominat hominem aversum a Deo et re vera facit illum dignum odio et inimicitia Dei, quamdiu modo aliquo sufficiente non deletur.

3 T. IV, Grad. V, De vitis et peccatis, Dist. VIII, Sect. IX, n. 13.

4 Aussi bien, d'après Suarez, Dieu pourrait conserver la grâce à un pécheur obstiné et la refuser au sincère repentir (Disp. IX, Sect. II, n. 8-15). De même, il pourrait, sous peine de faute, contraindre l'homme d'accepter une peine éternelle (Disp. II, Sect. IX, n. 6). De telles hypothèses révèlent une juste conviction de la transcendance

son pardon et recouvré l'amitié divine, quand bien même il se serait entièrement détaché de la créature en laquelle il mettait ses préférences et ^{aurait} purifié ses puissances de toute habitude vicieuse, il ne resterait pas moins voué à un châtement, pour réparer l'outrage à l'honneur de son Maître. Si les relations d'amitié ont été rétablies, les exigences du juge ne sont pas encore assouplies.¹ La peine éternelle, due au péché mortel, sera donc continuée en une peine temporelle, taxée d'avance dans les décrets de la Providence.²

du don divin, mais elles exténuent plus que de raison la valeur méritoire des actes humains. On éprouve l'impression qu'il n'y a aucune analogie possible entre les œuvres de la nature et celles de la grâce. Les ponts sont coupés. Tout le dynamisme de nos libres déterminations peut être contrarié par l'arbitraire de Dieu; toutes les lois de la psychologie peuvent être déjouées par des possibilités métaphysiques. C'est un domaine où les prévisions de l'intelligence créée sont vaines et téméraires.

1 Ces conclusions ne sont pas formellement exprimées par Suarez, mais elles ressortent de ce qu'il dit dans Disp. x, Sect. III, n. 13. Au reste, pour lui, une œuvre ne peut être satisfaisante que dans la mesure où elle est pénale. Cf. Disp. xxxvii, Sect. VI, n. 5.

2 Disp. x, Sect. III, n. 14 et 15: Ad hanc igitur commutationem declarandam, dicendum existimo, Deum ex aeternitate sua instituisse et taxasse singulas penas pro peccatis reddendas secundum diversos status eorum (sine hac enim divina ordinatione nihil posset esse certum et definitum in his rebus); statuit ergo, ut tali peccato mortali, si perpetuo in homine maneret, talis aeterna pena responderet; si vero committeretur quidem, non tamen perpetuo maneret, alia pena et alterius modi et temporalis illi responderet

Quis donc que la perte de la grâce n'est pas un élément essentiel du "reatus culpæ mortalis", il n'y a, en somme, qu'une différence de degré dans la gravité des moindres transgressions. Elles laissent, elles aussi, une souillure morale qui fait que Dieu retire la douceur de son commerce. C'est là une peine qui pourrait être éternelle, si le pécheur n'en obtenait la remise par l'offrande de ses œuvres satisfactoires. Ainsi, toutes proportions gardées, il en va exactement de même que pour le péché mortel : « Ergo, quamvis peccatum veniale non relinquat privationem physicam, nihilominus moralem maculam relinquit. Unde quantum ad illam applicari hic possunt, cum proportione, quæ discimus de mortali ».¹

§.4 Scot² et les Nominalistes

Pour être complet, nous rappellerons, en terminant, l'opinion de Scot et des nominalistes sur la remise du péché. Pour eux, comme pour Suarez, il ne laisse dans l'âme aucune suite qui la constitue coupable au regard divin. Elle n'est telle, non pas même par une tache morale, mais par une simple ordonnance de Dieu qui la soumet à un châtement.³ En d'autres termes, le "reatus culpæ", c'est le fait d'encourir un "reatus pænæ". Et l'absolution sacramentelle — dans le cas du péché grave — n'en est que la remise anticipée, sous promesse d'accomplir une expiation temporelle.

1 Q. LXXXVII, art. II, Disp. XI, n. 4. Cf. Disp. XI, Sect. I, n. 6

2 Nous parlons évidemment de la doctrine scotiste, telle qu'elle nous est connue jusqu'ici et nous utilisons l'édition méthodique de Jérôme de Montefortino, *Joannis Duns Scoti Summa Theologia*, Romæ, 1913, T. VI.

3 « Transiente actu peccaminoso, remanet in anima reatus pænæ; et siquidem fuit mortale peccatum obligata et ordinata est ad pœnam eternam ». Op. cit., III B., q. LXXXVII, art. 2 (Oxon., IV B., Dist. XIV, q. I, n. 4).

en échange de l'éternelle damnation¹. Quant aux fautes légères, qui n'exigent pas ce recours à l'infinie miséricorde, leur pardon s'opère graduellement par le moyen des actes satisfactoirs.² Il en sera ainsi au Purgatoire, grâce au feu vengeur. C'est, du moins, l'enseignement des nominalistes, car, pour Scot, bien qu'il admette formellement cette déduction logique, il concède pourtant au sentiment des Saints la possibilité d'un pardon général à l'heure de la mort. Dieu l'accordera au moribond, sans même aucun acte explicite ou implicite de contrition, en faveur des mérites antérieurs³. C'est qu'en effet, dans la doctrine scotiste, toutes nos bonnes œuvres sont acceptées par Dieu pour la remise des péchés véniels. Si elles sont dirigées à cette fin, le pardon est immédiat, sinon, il est retardé jusqu'au dernier moment⁴.

Nonobstant la ressemblance de certaines formules, cette théorie est, on le voit, totalement opposée à la nôtre⁵. Elle suppose que la rémission n'est achevée qu'avec la peine. Nous

1 ... Quoniam cuilibet peccato mortali debetur poena eterna, aliud non est tale peccatum remitti quam poenam eternam in temporalem commutari. Op. cit., III B., q. LXXXVI, art. 4 (Oxon. IV S., Dist. XIV, q. IV, n. 10)

2 Nihil aliud videtur esse culpa venialis dimissio et expiatio quam solutio poenae temporalis debitae illi. Post actum enim transeuntem, culpa quae manet nihil aliud est, nisi reatus ad poenam debitam. Op. cit., Suppl., Q. C., art. 6, Respondeo (Oxon. IV S., Dist. XXI, q. I, n. 6). Cf. Suarez, T. XXII, Disp. XI, Sect. IV, n. 7.

3 Op. cit., Suppl., Q. C., art. 6 (Oxon. IV S., Dist. XXI, q. I, n. 8).

4 Op. cit., III B., q. LXXXVII, art. 1, § Probat (Report. IV, Dist. XXI, q. I, n. 8 et 9).

5 Cette ressemblance trompe beaucoup de théologiens qui confondent les deux opinions. Voir, par exemple, Gesch, *Tractationes dogmaticae*, T. IX, n. 598 et Albert de Bulsano, *Institutiones theologiae dogmaticae specialis recognitae* ... a Gottfried a Graun, Lempsante, 1896, T. III, Pars V: *quomodo peccata venialia in purgatorio remittuntur*, p. 616.

renversons les termes et ce qui était l'effet devient la cause. Malgré qu'en ait Suarez¹, sa doctrine ne fait que démarquer celle de Scot. C'est le même moralisme superficiel, verbal, étayé sur de purs concepts. De l'acte peccamineux, il ne reste rien de positif et de réel. Cependant, le coupable doit être traité comme mauvais et destiné à une peine. Son repentir n'est pas rigoureusement nécessaire pour le pardon que Dieu accorde toujours gratuitement, même dans le cas du péché véniel.²

Cet esprit juridique qui transporte jusque dans les profondeurs de la vie morale le mécanisme des procédures humaines simplifie beaucoup la question du Purgatoire. Les âmes saintes n'y sont point détenues pour les besoins d'un amour qui n'a pas encore développé toutes ses virtualités ; seule les contraint la nécessité extrinsèque d'un règlement de comptes. Dieu a créance sur elles et il faut qu'elles lui présentent une certaine somme de douleurs. De quelque façon qu'elles s'acquittent, elles doivent payer jusqu'à la dernière obole. La doctrine des indulgences trouvera là une application presque mathématique qui contente notre désir de certitudes.³

Nous examinerons plus loin la critique qu'a faite Suarez de l'opinion défendue par Dominique Soto et les auteurs cités plus haut. Ses arguments, avons-nous dit, se retrouvent chez les Carmes de Salamanque⁴ et chez presque tous les théologiens modernes. On pourrait cependant recueillir, dans les grands commentaires de la Somme, des témoignages nettement favorables

1 Cf. T. IV, Tract. V, De vitiis et peccatis, Disp. VIII, Sect. IX, n. 12.

2 Malgré certaines réserves, c'est bien l'opinion de Suarez. Cf. T. XXII, Q. LXXXVII, art. 2, Dist. XI, Sect. I, n. 8.

3 Suarez, il faut le reconnaître, n'a pas fait cette application un peu simpliste.

4 Voir *Cursus theologicus*, T. XIX, Tract. XXIV, Q. LXXXVII, art. 4, n. 11.

23

à notre thèse. Tel est celui de Sylvius : « Le Purgatoire est ainsi
« nommé parce qu'il épure. Mais on n'est épuré que de ses
« souillures. Or, les peines ne sont pas des souillures, mais des
« misères qui appellent la compassion. Donc, l'âme, dans l'au-delà,
« ne peut être purifiée que de la tache du péché qui seule, la
« rend sordide. Aussi l'Eglise demande ».¹

Cependant, Sylvius semble admettre que l'acte de contrition, produit après la mort, suffit pour l'absolution des péchés. Toutefois, conséquent avec lui-même, il ajoute que l'âme n'en reçoit pas l'effet avant d'être soumise aux peines du Purgatoire. Par cette étrange explication, il est manifeste que Sylvius tente de s'établir dans un compromis. C'est la tactique ordinaire, même chez les disciples de Suarez. Ainsi, Jungman (qui rappelle les deux sentences), après avoir affirmé avec Suarez que le premier acte de l'âme séparée procède d'une charité parfaite, accorde, un peu plus loin, que sa ferveur peut croître au cours de l'épreuve. L'auteur excuse d'ailleurs ses hésitations en déclarant qu'on ne doit pas diviser trop hardiment la controverse.²

Conclusion.

Cette enquête, malgré ses lacunes et ses limites, nous a montré sans doute bien des incertitudes dans l'enseignement des docteurs scolastiques sur le pardon d'outre-tombe. Mais elle a prouvé aussi qu'ils sont loin d'avoir adopté ces ~~formules~~^{théories} legalistes qu'on nous donnait comme l'expression orthodoxe de la pensée théologique. Il nous reste à évoquer le témoignage des Pères que Suarez lui-même juge peu conforme à sa théorie.³

1. *Commentarii in IV Partem*, Q. LXXXVII, art. 1 et 2, dans *Opera*, t. IV^o, Antwerp, 1567.

2. *Tractatus de novissimis*, pp. 103-105, dans *Institutiones theologiae dogmaticae specialis*, Ed. III^e, Ratisbonne, 1885.

3. T. XXII, Disp. XI, lect. IV, n. 8 : . . . Scripturae sanctae sanctique Patres significant haec peccata remitti in purgatorio et per ignem illius, ex illo 1 ad Cor. 5 : Datus fiet, sic tamen quasi per ignem . . . ».

Chapitre Second: L'enseignement des Pères.

Une remarque préalable est nécessaire. Les Pères des quatre premiers siècles n'ont pas formulé, à part quelques unités, un enseignement ferme sur le sort des âmes après la mort. Ils reculaient volontiers jusqu'à la fin des temps la répartition des châtiments et des récompenses, et, quand ils développent le fameux texte de Saint Paul, 1 Cor, III, 12-15¹, leurs commentaires, malgré les apparences, ne doivent pas s'entendre des flammes du Purgatoire. Il s'agit, le plus souvent, du feu du jugement général qui purifiera, sur le champ, les âmes destinées au bonheur éternel². Il faut, peut-être, descendre jusqu'à Saint Augustin pour voir ce passage scripturaire appliqué, par manière d'hypothèse, à l'état des justes, dans l'au-delà. Encore le Saint Docteur a-t-il plusieurs fois changé d'opinion.

-
1. Si quis autem superedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides preciosos, ligna, fenum, stipulam, unusquisque opus manifestum erit. Dies enim Domini declarabit quia in igne revelabitur et unusquisque opus quale sit ignis probabit. Si cuius opus manserit quod superædificavit, mercedem accipiet. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. . . .»

2. Voir, par exemple, Lactance, *Divinae Institutiones*, L. VII, cap. 21, P. L., T. VI, col. 802: Idem igitur divinus ignis una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit et quantum e corporibus absumit tantum reponet. . . . Sed et justos cum judicaverit, etiam in igne eos examinabit. Cum quorum peccata vel pondere vel numero prevaluerint, perstringentur igni atque amburentur; quos autem plena justitia et maturitas virtutis innoxerit, ignem illum non sentient. . . . Nec tamen quisquam putet animas post mortem protinus judicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat quo maximus

Bref, « la situation des âmes jusqu'à la fin du monde n'était pas bien définie et les Pères qui en parlent ne s'en expliquent qu'en termes assez vagues. On trouve déjà l'exposé de cette situation imprécise dans le pseudo-Athanase, *Questiones ad Antiochum duum*, Q. XX, P. G., T. XXXIII, col. 610, dans Diadoque de Photice, *De perfectione spirituali*, c. C., P. G., T. LXV, col. 1211 . . . »¹. Cette incertitude provenant d'une erreur de perspective suscita d'abondantes discussions entre Grecs et Latins, au Concile de Florence². Ces derniers, arguant de textes équivoques, ont marqué trop de zèle à soutenir, au nom de la tradition, l'existence d'un feu réel au Purgatoire.³

Il n'est pas douteux, néanmoins, que l'accord unanime des Pères sur l'utilité de nos suffrages pour les défunts est une preuve irréfutable de leur croyance au dogme même du Purgatoire. D'ailleurs, cet enseignement touchant la nécessité d'un feu purificateur en est une affirmation implicite.⁴ En outre, il manifeste, — et c'est ce qui nous importe — combien l'idée d'une peine purement vindicative est étrangère à la pensée des Pères. Rien ne la

judex meritorum faciat examen ».

Cf. S^e Ambroise, *In Psalm. CXVIII, Sermo III*, 14-16, P. L., T. XV, col. 1227;
S^e Paulin de Nole, *Epist. 28 ad Sever.*, n. 1 et 2, P. L., T. LXI, col. 309.

Voir Lixenont, *Histoire des dogmes*, T. II, 3^e édit., Paris, 1909, p. 345.

3. Les exégètes, d'ailleurs, ne s'accordent pas sur la portée du texte paulinien. Est-on en droit de l'appliquer au feu du Purgatoire ? Le Père Prat le nie (cf. *La théologie de S^e Paul*, T. I, note G, p. 138). Chez les Pères, il s'agit tantôt du jugement, tantôt du feu de la conflagration universelle. Cette distinction repose sur divers textes scripturaux où il est question du feu à venir, *Matt.*, xxv, 24, *II Petri* III. 12, etc.

4 Cf. Lixenont, *Op. cit.*, p. 350.

1 Michel, art. *Feu du Purgatoire*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, par Vacant et Mangenot, T. VII, col. 2252. Cf. Lixenont, *Op. cit.*, p. 350.

2 Cf. *Documents relatifs au Concile de Florence. I. La question du Purgatoire à Ferrare*, Documents I-VI, dans *Patrologia orientalis* de Graffin-Mau, T. XV, fasc. 1, Paris, 1920.

suggère, non plus, dans les textes où l'on a cru découvrir quelque allusion directe à une épreuve ultra-terrestre. Tertullien, peut-être, a une terminologie qui relève d'une conception toute juridique¹. Mais chez Saint Cyprien lui-même, il s'agit uniquement d'une purification : « Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire, inde donec solvat novissimum quadrantem . . . aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse »². Sans doute, l'évêque de Carthage répète ici la parole de Notre-Seigneur, Matt. v, 26, dont il est fait si facilement état chez les partisans de la théorie pénaliste. Toutefois, dans le contexte où il l'insère, elle revêt un sens bien différent.³

Le témoignage de Saint Augustin, qui a eu tant d'autorité parmi les scolastiques, ne favorise pas davantage l'athèse d'une épreuve satisfaisante, stérile pour l'âme qui la subit : « Il n'est pas impossible qu'une semblable purification ait lieu « après cette vie . . . au moyen d'un feu qui retiendra quelques « âmes plus ou moins longtemps, selon qu'elles auront eu plus ou « moins d'amour pour les biens périssables »⁴.

1 Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, pp. 133 et 134.

2 *Epistula* x, ad Antonianum, P.L., T. III, col. 786. L'exigence de ce texte est d'ailleurs controversée.

3 Cette métaphore de la prison ou de l'exil, qui a eu une étrange fortune, a été reprise par S^t Cyrille de Jérusalem, dans ses *Catéchèses*, xxiii, 10, P.G., T. xxiii, col. 1116. Mais nous ne croyons pas qu'il ait voulu parler du châtimement destiné outre-tombe aux pécheurs déjà pardonnés. Cf. ap. Cicéron, p. 200.

4 *Enchiridion*, L. I, cap. 69, P.L., T. XL, col. 265.

Cf. *De Civitate Dei*, L. XXI, c. 26, n. 4, P.L., T. XLI, col. 745 : Post istius sane corporis mortem, donec ad illum veniatur qui post resurrectionem corporum futurus est damnationis et remunerationis ultimus dies, si hoc temporis intervallo

Après lui, nous citerons encore Julien Pomère qui, dans un passage de son "De anime natura" transcrit par Saint Julien de Tolède, parle de ceux qui n'ayant pas atteint la parfaite sainteté doivent se purifier à l'aide de peines médicinales (*penis medicinalibus expiati*)¹. Son disciple, Saint Césaire d'Arles, affirme, à son tour, que les âmes coupables de légères transgressions (*minuta delicta*) seront soumises à la sage discipline du feu (*flammae rationalis disciplina...*, *sapiens poena*), aussi longtemps qu'il le faudra pour détruire le plomb et l'étain de ces fautes qui ont obscurci l'image divine, "*quæ divinam imaginem obscuraverunt*"².

Ce sont cependant les Pères grecs qui fournissent les plus précieux enseignements. Celui de Clément d'Alexandrie et d'Origène peut paraître suspect, à cause de leur théorie de l'apocalypse. Mais cette œuvre même offre, en l'occurrence, un vif intérêt, puisqu'elle décelle cette conviction profonde que tout châtiment divin est essentiellement correctif : « Comme les enfants aux mains de leur maître ou de leur père, écrit Clément d'Alexandrie, ainsi sommes-nous punis par la Providence. Dieu ne se venge pas, car la vengeance c'est de rendre le mal pour le mal, tandis que son châtiment tourne à notre bien »³. Et, à propos des âmes pécheresses, il déclare qu'elles seront sanctifiées par un

spiritus defunctorum ejusmodi ignem dicuntur perpeti, quem non sentiant illi qui habuerunt tales mores et amores in hujus corporis vita ut eorum ligna, fenum, stipula consumatur, alii vero sentiant qui ejusmodi secum ædificia portaverunt, sive ibi tantum, sive et hic et ibi, sive ideo hic ut non ibi, secularia, quamvis a damnatione venialia concurremtem ignem transitorie tribulationis inveniant, non redarguo, quia forsitan verum est ».

1 *St Julien de Tolède, Prognosticon, II, 10, P.L., T. XCVI, col. 479.*

2 *Sermo CCLII, 3, P.L., T. XXXIX, col. 2212.*

3 *Stromates, VII, 26, P.G., T. IX, col. 540. Cf. Origène, De Principiis, II, 10, 4, P.G., T. XI, 236 : « Nous trouvons dans le prophète Isaïe*

feu prudent, πῦρ προνίμον.¹ De même, Origène, d'après lequel les justes se rendent, au terme de cette vie, dans un lieu d'amendement, "in quodam emendationis loco" où leur purification s'opère par un baptême ardent.²

Les Pères cappadociens ont des formules semblables qui embarrassèrent fort les députés grecs, dans la controverse de Florence. Pour saint Grégoire de Nysse, l'âme, au sortir du corps, découvre la différence entre la vertu et le vice, et, elle ne peut partager la gloire céleste, tant que le feu n'a pas enlevé ses souillures. Grâce à lui, elle dépouille l'infirmité de la chair et l'inclination au mal pour recouvrer la sainteté originelle.³ Enfin, saint Grégoire de Nazianze oppose les flammes vengeresses de l'enfer à celles de l'amour divin qui dans l'une ou l'autre vie consomment nos attaches terrestres.⁴

Ainsi, tous ces témoignages, nonobstant les réserves qui s'imposent dans leur utilisation, paraissent bien, à les prendre "ut bonant",

« que chacun a son feu qui le châtie. Il dit, en effet : Ambulate
« in lumine ignis vestri et in flamma quam accendistis vobismet-
« ipsis (Is. L. 11). Ces paroles semblent indiquer que chaque pécheur
« allume la flamme destinée à le consumer et qu'il n'est pas jeté dans
« un feu qui aurait été, au préalable, allumé par un autre... L'aliment et
« la matière de ce feu sont nos péchés que l'apôtre Paul appelle bois, foin,
« étoupe. Et, à mon avis, de même que pour le corps, l'excès de table, la qualité
« ou la quantité de nourriture engendrent des fièvres malignes, de durée et
« d'espèce diverses, selon le degré et le mode d'intempérance... de même pour
« l'âme qui a accumulé en soi une multitude d'œuvres perverses et de
« péchés, un temps vient où toute cette masse fermentée se s'enflamme pour son supplice »

1 Strom. VII, 6. P.G., T. IX, col. 449. Voir Ciceront, Histoire des dogmes, T. I, 1^{re} edit., 1905.

2 De Penap., II, 11, 6, P.G., XI, col. 245. Voir art. Baptême de feu dans D.T.C. col. 355-360.

3 Oratio de mortuis, P.G., T. XLVI, col. 525.

4 "... Est alter ignis non purgans, sed scelerum vindex". Oratio XL. P.G., T. XXXVI, col. 411. Cf. S^t Basile, Comment. in Isaiam, VI, 6, P.G., T. XXX, col. 436.

confirmer notre hypothèse. Ils ne font aucune allusion à un châtement, à une dette qui retiendrait loin de Dieu des âmes parfaitement saintes. Et si nous nous reportons aux âges postérieurs, nous ne trouvons pas davantage l'ébauche de la théorie énarzienne. La plupart des écrivains ecclésiastiques se contentent, d'ailleurs, de faire écho à saint Augustin. Aussi, nous pensons qu'il serait fastidieux de les reproduire. Non numerantur testimonia, sed ponderantur! Saint Grégoire le Grand, avec le Vénérable Bède, mériterait sans doute quelque attention, si nous avions à esquisser l'histoire du dogme. Mais pour la question qui nous occupe, il ne ~~offre~~^{présente} aucun détail intéressant.

Nous ne saurions mieux clore cette enquête rapide qu'en empruntant à Allatus¹ un texte assez curieux d'un Oriental, Jean, métropolitain de Dara (vers 830), rapporté par Abraham d'Échel (+ 1664), dans ses notes sur le Catalogue d'Ébed Jésus de Nisibe: « Si l'âme, dit-il, dans son retour vers Dieu qui l'attire à Lui, « est munie d'ailes légères, elle jouira de la joie parfaite. Mais, « elle sera rouée à l'affliction, si elle porte le fardeau des passions « terrestres. Non pas que son Créateur se venge ou la déteste, mais « il la veut pure. De même qu'on livre aux flammes la matière « mêlée à l'or, pour qu'elle se consume, ainsi l'âme doit-elle « abandonner sa malice. Il faut qu'elle soit toute plongée « dans le feu pour y laisser les souillures de ses œuvres « perverses. . . . Cette souffrance ne va pas à son détriment, « mais à la purification de ses fautes. »

¹ Consensus utriusque Ecclesiae occidentalis et orientalis circa dogma de purgatorio, cap. XLIII, ap. Migne, *Cursus theologiae*, T. XVIII, col. 446.

30 Chapitre Troisième : La Prière de l'Eglise.

L'Eglise, par ses chants liturgiques, ne semble pas diriger nos pensées sur ce lieu intermédiaire où s'élabore la purification des élus. Le souvenir de la mort qui fixe irrémédiablement les destinées individuelles oriente aussitôt son regard vers ces assises solennelles qui sanctionneront toutes les sentences à la face des générations humaines. Cet élargissement soudain des perspectives provoque, chez les fidèles, des méditations plus salutaires. Mais, dans le secret des prières silencieuses, l'Eglise s'inquiète davantage de ses morts et de leurs souffrances et de leurs besoins. Or, il est remarquable que ses oraisons appellent toujours l'achèvement de leur purification comme le moment de leur délivrance. Elle demande à Dieu d'abréger leurs souffrances en hâtant la remission de leurs péchés.

"Nous te prions pour que cette âme purgée par les célestes remèdes se repose en ton amour." ¹

"Nous te prions afin que tu les exonères de toutes leurs fautes et les fasses participer à ta rédemption." ²

"Nous te demandons que ton miséricordieux pardon lui enlève les souillures qui pourraient la contaminer." ³

"O Dieu, à qui seul il appartient de dispenser le remède après la mort, veuille, nous t'en prions, que les âmes de tes serviteurs et de tes servantes, délivrées des contagions terrestres, reçoivent le bénéfice de ta rédemption" ⁴.

1 Secrite de la messe du septième jour après l'enterrement. Cf. Postcommunion de la messe quotidienne pour les Parents et Bienfaiteurs.

2 Postcommunion pour la Commémoration de tous les fidèles défunts. Voir aussi la

3 Postcommunion de la messe du septième jour après l'enterrement. Collecte.

4 Postcommunion de la messe pour plusieurs défunts. Cf. la collecte : « Da propitius veniam peccatorum ut a cunctis reatibus absolutis tecum sine fine lætentur. »

Il y aurait une étude attrayante à faire sur les magnifiques oraisons des fêtes quadragesimales. Elles enchâssent dans des formules d'une concision impériale les plus purs et les plus antiques joyaux de la piété chrétienne. Ces prières, disons-le en passant pour ne pas anticiper sur les développements ultérieurs, rangent toujours la remise du péché parmi les fruits que l'âme fidèle doit retirer de son labeur pénitentiel. Il semble que le pardon divin soit proportionné à ses efforts de renoncement. En termes théologiques, il n'y aurait absolution plénière de la culpabilité qu'après l'expiation complète de la faute. Cette expiation, d'ailleurs, n'apparaît pas, dans ces oraisons, comme un simple châtiment. Le terme qui l'exprime y garde son sens primitif, son sens primordial, bien plus profond et spirituel : il est synonyme de purification.

« Sanctificet nos, Domine, qua parti sumus, Mensa celestis : et a cunctis erroribus expiatos ... reddat ... »¹

« Purifica nos, misericors Deus : ut Ecclesiae preces ... fiant expiatos mentibus gratiores »²

« Nostra tibi ... sint accepta jejunia quae nos et expiando gratia tua dignos efficiant, et ... »³

1 Postcommunion pour la fête 4^e de la 3^e semaine du Carême.

2 Secrète pour la fête 6^e de la 4^e semaine du Carême.

3 Collecte pour la fête 3^e de la semaine de la Passion.

Conclusion de cette première partie.

Le témoignage de la tradition et de la prière liturgique crée au moins une présomption contre la théorie de Suarez. Le nom même de Purgatoire appliqué à cet état d'épreuve qui prépare les clartés célestes ne suggère-t-il pas ^{d'ailleurs} l'idée d'un amour encore imparfait qui achève de s'épurer dans une sorte de douloureuse décantation. Et le texte de I Corinthiens III, 13-15, qui fut si souvent utilisé en faveur du dogme, n'appelle-t-il pas aussi cette interprétation? Peut-on ajouter enfin que la théorie d'une peine satisfaisante à laquelle seule la justice divine se trouverait directement intéressée contrarie singulièrement, sur un point de libre discussion, les efforts de l'apologétique. Déjà, à Ferrare, Marc d'Ephèse objectait ironiquement aux Latins que leur position heurtait "les données les plus manifestes et les plus avérées": "Nous ne voyons pas, en effet, les rois, après avoir consenti le pardon, infliger aux coupables des châtiments et encore moins Dieu lui-même dont la miséricorde est le principal attribut. S'il punit après le péché, après l'absolution il affranchit de toute peine et de toute condamnation (post remissionem vero statum vel penam ipsam solvit)¹. C'est une réponse obvie à l'exposé de Dom Louismet: « Représentons-nous le cas d'un ami intime du Roi qui a pour son « souverain l'attachement le plus vif et qui est encore plus tendre- « ment aimé de lui; et qui, cependant, est par l'ordre même du roi « retenu pour un temps, loin de sa présence, dans un donjon, jusqu'à « ce qu'il ait purgé une condamnation encourue par lui dans le passé: « parce qu'il faut que justice soit faite. Tel est le cas des saintes âmes du Purgatoire. »

A vrai dire, durant toute cette controverse qui mit aux prises Bessarion et Marc d'Ephèse avec les délégués latins, ceux-ci

¹ *Patrologia orientalis*, L.C. col. 130-131, n. 19

² *Op. cit.*, pp. 92-93.

n'eurent pas la partie belle. Leur embarras est manifeste devant des objections que déjà Saint Thomas avait résolues. Et en adoptant pour expliquer la satisfaction du Purgatoire, une théorie suarézienne¹, avant la lettre, ils ne pouvaient qu'aggraver immédiatement le désaccord. Car, toute la polémique des Grecs est dominée par cette idée fixe qu'il est absurde de distinguer le "reatus poenae" du "reatus culpae", qu'un pardon complet ne peut plus requérir aucune satisfaction et qu'après la mort, seule la persistance d'une culpabilité légitime une épreuve temporaire : culpabilité des péchés véniels non encore regrettés, culpabilité de péchés mortels dont la remission demeura inachevée ici-bas, parce que la pénitence fut insuffisante.² Nous pensons qu'il y aurait eu mieux à faire que de relever les incohérences flagrantes des conclusions que les Grecs ont dégagées de leur propre doctrine. A tout prendre, les griefs des Latins nous paraissent moins sérieux que ceux de leurs adversaires.

1 Théorie suarézienne et non pas scotiste, comme le prétend Michel, *op. cit.* La question du Purgatoire chez les Grecs, dans *Revue Pratique d'Apologétique*, T. XXXII, p. 404.

2 . . . Miram quandam distinctionem adhibuistis, quodlibet peccatum assortens in duo decerni, in ipsam nimirum Dei offensam et in poenam ex ea inferendam; atque offensam quidem dimitti post contritionem ac mali detestationem, poenae vero reatum omnino debere . . . P. O. L. C., col. 130, n. 19. (La traduction latine est de M^{re} Petit). cf. col. 132.

. . . Si accurata fiat et perfecta poenitentia, tam peccatum ipsum quam poena pro eo debita solvitur, nihilque impedit quominus qui corpore migraverit, in salvandorum album referatur; Sin manca fuerit poenitentia nec culpis admissis accommodata, profecto ne culpa quidem remittitur, ac propterea poenis illis tenebuntur qui ita decesserint, non autem ea de causa quod remissionem quidem retulerint, poenam vero luere non potuerint. P. O. L. C., col. 164, n. 11.

Avec une telle théologie, il semble que les Grecs eussent dû

A leur tour, les protestants ont souvent dénoncé ce que cette conception juridique renferme d'anthropomorphisme étroit et primitif. « Ils (les catholiques) regardent cet état mitoyen qu'ils appellent Purgatoire comme un paiement que les hommes font à la justice de Dieu par une certaine mesure de souffrances, jusqu'à ce qu'elle soit apaisée. »¹ . . . « c'est supposer que la justice de Dieu . . . est susceptible d'irritation et qu'elle ne peut être apaisée que par des tourments . . . »²

On nous reproche cet illogisme qui nous fait appeler Purgatoire ce qui n'est qu'un "satisfactoire".³ Et, ce qui est plus grave, on nous fait grief d'un "moralisme légaliste" peu conforme à l'esprit de l'Evangile. [Cette idée] suppose que Dieu n'est que juge, alors qu'il faut avant tout voir en lui le Père, qui, lorsqu'il pardonne, pardonne sans restriction.⁴

reconnaître la nécessité d'une purification ultra-terrestre. Il est difficile de suivre, à travers tous les méandres de la discussion, le fil de leur pensée. Il faut d'ailleurs se rappeler que, pour eux, la vraie rétribution des âmes est retardée jusqu'à l'échéance du jugement dernier. Néanmoins, ils admettent un séjour d'épreuve pour les âmes qui ont quitté cette terre avec une certaine culpabilité. La conscience de leurs fautes engendre — en elles le remords, le trouble et l'angoisse. Mais il ne paraît pas que leur amour puisse profiter de ces souffrances. Il ne saurait être question, non plus, d'un feu extérieur qui agirait sur elles. Ce sont les suffrages de l'Eglise et la miséricorde de Dieu qui assureront leur délivrance.

1 "Le système des théologiens anciens et modernes concilié par l'exposition des différents sentimens sur l'état des âmes séparées du corps," en 14 lettres, 3^e edit., Londres, 1739, p. 139. L'auteur anonyme se défend d'être protestant et se donne comme origéniste, mais il rappelle ici les objections des protestants.

2 L.C., p. 140.

3 "The purgatory of the Catholic Church, in strictness bears its name without warrant." (Anrich, dans "Clemens und Origenes, als Begründer der Lehre von Fegefeuer," Eubingue, 1902, p. 120, cité par Von Heigel dans "The mystical Element of Religion," T.D., Londres, 1908, p. 244)

4 Ehrhardt, Doyen de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, dans "L'homme après la mort" (Les Cahiers contemporains, Ed. Montaigne, pp. 89-90)

Evidemment, ces attaques qui procèdent souvent de préjugés irrédutibles portent en vain contre le dogme même du Purgatoire. Elles ne le visent qu'à travers une théorie particulière qui en est faite, qui tend d'ailleurs à prédominer, parce qu'elle s'inspire, nous l'avons vu, de certaines opinions courantes sur la peine due au péché (*reatus poenae*). On veut absolument la rendre indépendante des propres suites du péché (*reliquae peccati*), sous prétexte qu'on les trouve dans des cas où le *reatus poenae* n'existe pas. Il convient donc de reprendre la question plus à fond et d'essayer de préciser la doctrine du péché véniel, de la contrition et de la satisfaction.

Mais auparavant, il nous semble utile de rappeler brièvement les principes thomistes sur les vertus morales surnaturelles. Car, s'il est vrai que le péché véniel laisse intacte notre ordination à la fin dernière par la grâce et la charité, il ne peut avoir d'effet nuisible que dans la mise en œuvre des moyens qui nous y conduisent. Or, nous savons que ces moyens, ces principes prochains d'opération sont les vertus infuses qui assurent à notre activité toutes les conditions nécessaires pour être pleinement méritoire. Mais quelles sont-elles et quels rapports doivent-elles soutenir avec les habitudes librement acquises pour réaliser dans l'homme cet état de perfection sans lequel il ne peut, après la mort, jouir immédiatement de son Dieu? C'est ce que nous tâcherons de montrer. Comme on le pressent, cette question est étroitement connexe avec celle de la satisfaction due au péché. Néanmoins, pour plus de précision, nous les traiterons séparément.

Deuxième Partie

Chapitre Quatrième : Les vertus infuses.

Nous savons qu'avec la grâce sont accordées à l'homme justifié des vertus ou aptitudes à produire des actes surnaturels. C'est l'enseignement certain de l'Eglise au Concile de Vienne, malgré l'opinion de Scot. Et ce n'est pas là vain conceptualisme. Si l'homme comme toute créature spirituelle ne se réalise pas tout entier dans son opération, s'il est capable de porter ses desirs et ses appétits vers des fins diverses dont aucune ne l'attire inévitablement¹, bref, si rien de ce qui sollicite son activité ne lui peut assurer une jouissance plénière et définitive, il est, même avant tout appel divin, susceptible d'habitudes qui orientent ses démarches vers tel bien vrai ou fallacieux que la raison lui suggère. Il en trouve en soi, d'ailleurs, comme l'ébauche plus ou moins réussie ? C'est là sa misère et sa grandeur. L'animal ne possède pas ces virtualités multiples. Ses desirs ont des limites et des élans immuables². Et n'est-il pas bon pour l'homme qu'il puisse, par tous ses efforts, favoriser, s'il le veut, l'exercice de son libre arbitre et lui procurer, dans le choix des moyens, une rectitude, une facilité, une sûreté indéfiniment progressives ? Il se rapproche ainsi de Dieu.

Mais la grâce qui découvre à nos regards

1 Cf. I II^{ae}, q. XLIX, art. 4, in corp.; *Quaestiones disputatae*. q. I de *Virtutibus in communi*, art. 1.

2 I II^{ae}. q. L. art. 1, q. LI, art. 1.

3 De *Virtut.*, q. I, art. 8, ad 3.

une fin transcendante enrichit notre âme d'un certain être spirituel "quoddam spirituale esse", par quoi elle s'égale à sa nouvelle destinée¹. Et du même coup, les deux facultés intellectuelles sont favorisées d'un triple don, foi, espérance et charité, qui les haussent à leur tour à ces perspectives et, comme les principes premiers, dans l'ordre naturel, tournent déjà vers elles leur propre activité². Mais puisque l'homme n'est pas un pur esprit, et qu'il est en voie d'épreuve, puisqu'il a des puissances engagées dans la matière et, depuis la faute originelle, capables de séduire la raison, d'usurper sa maîtrise et d'imposer par elle à la volonté, leurs fins particulières et divergentes, ne semble-t-il pas que Dieu doive compléter ses libéralités, en accordant à l'homme de pouvoir les discipliner sans défaillance, selon les exigences de sa signature³? Ce sera le rôle des vertus morales d'adapter nos efforts au but sublime qui nous est offert⁴. Leur présence en nous n'est pas sensible et ne se révèle qu'à travers les vertus acquises qu'elles informent⁵ et qui seules nous confèrent l'aisance, la promptitude et la délectation dans l'action⁶. Les premières ne donnent que

1 De Virtut., Q. I, art. 10, in corp.

2 Ibid., art. 10, in fine corp.

3 Ibid., et ad 1. Q. I II^{ae}, Q. LXV, art. 3, ad 1.

4 C'est à dire qu'elle lui donnent toute leur consistance, qu'elles les soutiennent dans l'être et leur procurent entre elles la cohésion nécessaire pour qu'elles soient de vraies vertus. Q. I II^{ae}, Q. LXV, art. 2 et Quaest. disp. Q. II, de Caritate, art. 3, in corp.

5 « Elles (les vertus infuses) doivent encore, en transfigurant au dedans les facultés naturelles, leur imprimer une force fondamentale, une tendance active vers des actes qui dépassent leur force et leur tendance innée. » Scheeben. La Dogmatique, traduction de l'abbé Belet, T. III, Paris, 1881, p. 565. Voir p. 569.

6 Ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis

l'aptitude, le "simpliciter posse" et à ce titre ne ressortissent, que par analogie, à la catégorie des habitudes.¹ Leur perte n'entraîne donc pas forcément celle des dispositions heureuses que l'exercice a développées en nous. Par contre, leur apparition peut laisser subsister des tendances apparemment opposées, reliquat des vices engendrés par la pratique du péché et que la dispensation de la grâce sacramentelles n'a pas totalement détruites. Cette conclusion que sanctionne l'expérience a donné à penser que les vertus infuses faisaient double emploi avec les vertus acquises, de sorte qu'il suffirait, pour le mérite, que l'infusion de la charité vint assurer une dignité suréminente à des opérations naturelles en leur principe². Nous n'avons pas à montrer comment, en fait, il ne peut y avoir de vraies vertus morales sans la grâce, parce que sans la grâce l'homme est actuellement privé même de fin naturelle. Et s'il croit pouvoir proposer une telle fin à ses efforts, elle ne pourra, malgré qu'il en ait, les susciter efficacement, d'autant que par défaut de prudence et fausse estime de son être concret, il s'abusera dans le jugement pratique des moyens³. Mais il importe de résoudre la difficulté qui naît de la persistance des tendances vicieuses chez l'adulte justifié. Comment peut-on, sans se parer de mots, le qualifier de vertueux, alors qu'il ressent, si vives encore et si tenaces, les suites de ses fautes passées? Saint Thomas répond laconiquement que ces habitudes peccamineuses sont en voie

eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate ». De Virt. in comm., Q. I, art 9, ad 13. Q. art. 10, ad 14 et ad 15.

1 Voir Scheeben, Op. cit., p. 568 pour le sens exact du mot "virtus" synonyme du mot grec ἀρετή.

2 On sait que telle est l'opinion de Scot.

3 Voir I II^{ae} Q. LXV, art. 2 et De Virt. in Comm., ord 10, ad 14.

de corruption¹. C'est dire, sans doute, qu'elles sont désormais sans forme et sans consistance. Elles feront obstacle pour un temps, mais n'empêcheront pas l'exercice infailible des vertus infuses². S'il s'agissait de vertus naturelles, pareilles dispositions seraient assurément incompatibles. Mais la vertu infuse et la vertu acquise, quoiqu'elles s'appliquent au même objet, ne portent^{vers} vers la même fin ni ne s'inspirent du même motif.³ Le tempérant par habitude règle ses appétits selon les convenances de la santé corporelle, le tempérant par grâce obéit à un commandement divin et veut achever en lui ce qui manque à la passion du Christ. Aussi la même puissance qui vient d'être enrichie d'une vertu infuse peut encore éprouver des élans contraires. Mais il n'y a pas contradiction, car tout ce dynamisme appartient à un ordre inférieur et il ne saurait soustraire l'opération de cette puissance au contrôle vigilant de la raison que la foi illumine. Et sans doute, le pécheur justifié aura d'abord quelques difficultés dans la pratique, mais c'est la indisposition purement matérielle qui n'ôte pas cette délectation supérieure par quoi se révèle la convenance de l'acte vertueux.⁴ Le plaisir sensible est le résultat, incertain et d'ailleurs presque nécessaire, d'un dressage persévérant qui assouplit nos énergies et les livre comme un instrument docile à l'activité surnaturelle dont elles recueillent, pour ainsi dire, les effluves et les résonances.

Comme le principe des vertus infuses est la grâce qui nous vient de Dieu, elles ne progressent que par elle et avec elle⁵. Nos actes n'ont, à cet égard, qu'une valeur de mérite, tandis qu'ils produisent efficacement l'augmentation

1 De Virt., art. 10, ad 16.

2 Ibid., art. 14.

3 I II^{ae}, q. LXIII, art. 3, in corp. et De Virt., art. 10, ad 8.

4 I II^{ae}, q. LXV, art. 3, ad 2.

5 De Virt., art. 11, in corp.

des vertus naturelles. Du reste, quelle que soit leur origine, les vertus ne sont que de simples relations, tout leur être est d'inhérier à l'âme¹. On ne peut donc concevoir leur accroissement comme celui d'une quantité ou comme l'adjonction d'une forme nouvelle. Ce n'est qu'un enracinement plus profond dans les puissances du sujet qui répond, pour ainsi dire, avec plus de force et de spontanéité aux appels de la raison². Mais, puisque c'est de bien agir "hic et nunc" qui importe, puisque tout jugement n'est pas uniforme et dépend de circonstances que l'homme ne peut modifier, la raison, à son tour, a besoin d'un sens pratique, d'un tact qui la guide dans l'appréciation des biens qui nous sollicitent³. Ce sera le rôle de la prudence, cette vertu intellectuelle qui commande à toutes les autres, "Archiegavitutum" dit Saint Thomas. Toutefois, cette Seigneurie n'est pas entière. Entre elle et les vertus morales, il y a une de ces causalités réciproques si fréquentes dans nos déterminations psychologiques. Elles s'écablent pour soutenir notre activité⁴. Car, selon l'axiome scolastique, « tel on est, telle apparaît la fin

1 De Virt., art. 11, in corp.

2 Ex hoc autem ipso quod subjectum magis participat qualitatem vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu; unde quod magis est reductum in actu, perfectius agit. L. c. Virtus appetitiva partes nihil est aliud quam quaedam dispositio^{dispositio} forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. De Virt., art. 9, in fine corp. Cf. Ibid., art. 5, passim.

3 I II^{ae}. Q. LVII, art. 3, in fine corp., Q. LVIII, art. 4, in corp.; De Virt., art. 6, in corp.: ... naturale iudicium quod est uniforme ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit: unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et dijudicare proprium bonum secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum.

4 I II^{ae}, Q. LVIII, art. 5.

à poursuivre ». Le bien qui s'offre à moi n'est, d'ordinaire, pas nouveau, il se trouve déjà coloré de toutes les séductions que les jouissances antérieures ont réveillées à l'appétit. Des habitudes ont été engendrées qui embellissent l'aspect de cet objet et le revêtent pour moi d'affinités particulières. De ce fait, l'exercice de la prudence destinée à juger de sa convenance sera rendu plus ou moins facile. Il y a là tout un enchaînement subtil qu'on ne doit pas perdre de vue, sous peine de méconnaître le jeu véritable de notre franc arbitre. La volonté seule, bien qu'elle soit une faculté appétitive, n'a pas besoin de vertu qui la parachève dans son opération naturelle, parce qu'à la différence de toutes les autres, elle est infailliblement attirée vers le bien universel, vers le bien raisonnable¹. Quand on argue des données d'expérience qui manifestent les défaillances du vouloir, on oublie qu'il n'a fait que consentir, librement d'ailleurs, au préjugé de la passion. C'est le jugement prudentiel qui a manqué. Comme disent les Théologiens de Salamanque², à la suite de saint Thomas, la volonté a vers le bien une inclination complète qui ne peut être détruite ou corrompue, malgré les abus de liberté. Une pierre qu'on projettera sans cesse en l'air n'acquerra pas pour cela l'habitude de monter. Il en est de même pour la raison en qui les erreurs coupables et les sophismes n'arriveront jamais à obscurcir la lumière de synderèse. A vrai dire, saint Thomas, place bien dans la volonté la persévérance et la continence³, mais il faut remarquer qu'il ne leur donne pas expressément le nom de vertu : sunt . . . aliquid minus virtute⁴.

1 I^{II}^{ae} Q. LVI, art. 6, in corp.

2 T. VI, Gract. XI, Disp. III, n. 26

3 I^{II}^{ae} Q. CLV, art. 3. Il fait aussi de la volonté le sujet de toutes les vertus qui regardent le bien d'autrui.

4 I^{II}^{ae} Q. LVIII, art. 3, ad 2.

« Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilem operum possumus dicere continentiam esse virtutem. »¹
 Car elles ne parfont pas en nous les principes prochains des actes moraux. Elles ne peuvent que prémunir un vouloir débilisé contre les caprices des passions. Pour assurer vraiment cette aisance dans la pratique du bien qui est l'effet caractéristique de la vertu, il faut, en outre, la possession de la prudence qui suppose elle-même dans son exercice la rectitude des appétits. Or le simple continent n'a pas cette rectitude : « Si appetitus sensibilis, quem movet rationalis pars non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta actio consequens non erit perfecta, unde nec principium actionis erit virtus »².

Ce nonobstant, il reste vrai que la volonté, depuis le péché originel, souffre d'un conflit intime — induratur ad bonum, dit saint Thomas³ — et qu'elle doit être fortifiée contre elle-même. Et nos fautes personnelles accentuent encore ce désordre foncier, car c'est par la volonté que l'âme se donne aux jouissances coupables : « Actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatae animam conglutinat. »⁴

Comme nous l'avons fait remarquer, la pratique des vertus infuses, dans l'état actuel, n'est plus délectable. Et c'est le but de l'ascèse que de recouvrer l'harmonie originelle ou, tout au moins de multiplier les interférences entre les joies spirituelles et les plaisirs sensibles. Elle tend à prévenir par de fortes habitudes les séditions d'un "moi" insuffisamment déformé. Car, la vertu n'est pas dans le difficile, mais dans le bien.⁵

1 II II^{ae} Q. CLV, art. 1.

2 I II^{ae} Q. LVIII, art. 3, ad 2.

3 I II^{ae} Q. LXXXV, art. 3, in corp.

4 I II^{ae} Q. LXXXVI, art. 1, ad 2.

5 II II^{ae} Q. CXXIII, art. 12 ad 2; Q. CXXXVII, art. 1, ad 1, in fine; Q. CXL, art. 8, ad 2. Quæst. disp., Q. I De Caritate, art. 8, ad 17.

L'ultime perfection serait cette unité profonde qui mettrait à la merci de la grâce nos desirs obstinément dispersés.¹ La douleur peut être la preuve d'un amour plus intense, elle n'en est pas la condition. Elle témoigne avant tout de son imparfaite maîtrise. Les actes bons, qui en procèdent, n'ont pas encore accaparé toutes nos ressources psychologiques. Il faudra donc que nos efforts entraînent en nous ces dispositions qui mobilisent, au profit de l'opération vertueuse les appetits de l'être. Alors, il y a véritablement cette ardente dilection de la charité à laquelle saint Thomas applique, en la commentant, la parole du psalmiste : « Cor meum et caro mea exultant in Deum virum ut "cor" accipiamus pro appetitu intellectivo, "carnem" autem pro appetitu sensitivo. »²

Il pourra se faire, au contraire, que les vertus surnaturelles tout en se développant, "ex opere operato", par la pratique quotidienne des sacrements ne trouvent pas cette collaboration efficace de la volonté pour s'insérer en actes méritoires. C'est le cas de la tiédeur. Elles n'en résident pas moins dans le tréfonds de l'âme aussi vivantes qu'en telle autre qui se livre à leur influence de toute sa ferveur généreuse : comme en une nuit brumeuse des pays nordiques, les étoiles ne parviennent pas à filtrer leur lumière à travers l'opacité des brouillards, alors qu'en ce même instant, au ciel d'Orient, leur splendeur semble s'accroître de toute la transparence de l'air.³

Cette différence se marquera, quand, le cas échéant, il faudra répondre aux suggestions de l'Esprit. L'une s'y livrera avec un vouloir plus forcé et plus affirmé — rappelons-nous ce qui a été dit plus haut de l'exercice du jugement de prudence —

1 *Quæst. disp.*, q. II, art. 5, ad 6 : ... Deum jubemur ex tota mente et anima diligere ut omnes vires animæ nostræ adrocentur in obsequium divini amoris

2 I II^{ae}. q. xxiv, art. 3, in corp.

3 I II^{ae}. q. lxxxv, art. 2, in fine corp.

et elle conservera plus aisément le don divin à travers les périls et les tentations des heures d'épreuve. A l'autre, certes, Dieu ne dénierait pas ses invites ni son secours, mais elle risquerait bien d'y être inattentive, enchantée qu'elle est, au sens fort de ce mot, par de stériles jouissances. Du reste, un amour qui ne se tient plus qu'à la pointe de l'esprit, qui ne suggère plus au cœur des motifs colorés et chauds, pourvu que ce ne soit pas Dieu qui le dépouille ainsi, trahit, à coup sûr, une volonté habituellement défaillante. Car enfin, l'homme n'est ni ange ni bête et quand il "veut", c'est tout son être de chair et d'esprit qui doit "vouloir".

Il faut cependant remarquer que cette entreprise d'unification progressive ne sera jamais achevée ou du moins, ne le sera pas par l'emploi des seules vertus infuses. Il arrivera un moment où d'autres habitus, déjà en acte dans cette ascèse commune, s'y substitueront presque complètement. Ce sont les sept instruments par lesquels l'Esprit opère lui-même dans l'âme qu'il destine à de plus hauts sommets. Passivité crucifiante pour cette âme qui doit se borner à consentir aux initiatives de l'Amour. Les mystiques n'en parlent qu'avec effroi. Nous ne nous y arrêterons pas davantage, pour le moment, car sans doute la suite de ce travail obligera à y revenir.

Chapitre Cinquième : ⁴⁹ Le péché véniel.

Ces notions rudimentaires sur l'usage des vertus infuses et leur relation avec les vertus humaines nous permettront d'étudier d'une manière plus précise la nature du péché véniel habituel, ses conséquences, les conditions de son pardon, ce que le langage théologique appelle *reatus culpæ* (*macula*, chez Saint Thomas) et *reatus pœnæ*.

Qu'il y ait pour l'homme possibilité de pécher sans perdre l'amitié divine, c'est une vérité de foi que l'Eglise² a défendue contre les Calvinistes et Baius¹. Cet illogisme pratique² par lequel la volonté toujours tendue vers sa fin ultime se complait cependant un instant hors de la voie qui l'y conduit, cet illogisme pratique, dis-je, tient à la condition particulière de l'humanité déchue. Ni l'ange qui d'un regard et d'un élan uniques embrassait les moyens et leur terme, ni Adam en qui le vouloir imposait despotiquement son choix aux puissances inférieures ne pouvaient tomber dans ces moindres désordres dont nous sommes coutumiers³. Saint Thomas qui définit le péché véniel, "un défaut de rectitude compatible avec la charité", "un acte hors de la loi"⁴ mais qu'elle n'interdit pas, Saint Thomas l'oppose sans cesse au péché mortel. Ce sont deux analogues et non deux proportionnels⁶. Leur différence est de la maladie à la mort, de l'accident à la substance, différence capitale qui se retrouve dans leurs suites respectives. Le Maître va jusqu'à dire

1 Denzing., n° 900

2 I. II^{oe}, q. LXXXVIII, art. 1.

3 I II^{oe}, q. LXXXIX, art. 3 ; de Malo, q. VII, art. 9.

4 De Malo, q. VII, art. 1, ad 1.

5 Ibid., ad 4.

6 Ibid., ad 1.

qu'à franchement parler, le péché véniel n'est pas une offense, car l'homme n'est point tenu de référer au Bien dernier toutes ses actions.¹ Aussi le péché véniel ne peut-il être cause effective ni méritoire d'une diminution de charité, c'est à dire d'un relâchement des liens qui unissent l'homme à son Dieu : ni méritoire parce que Dieu ne s'éloigne pas plus de sa créature qu'elle ne s'éloigne de Lui² et que, dans l'occurrence, la volonté coupable entend respecter l'ordre des fins ; ni effective, parce qu'une telle faute ne se rencontre pas avec la charité dans le même objet suprême de la raison. « Nec nigredo in pede diminit albedinem capitis »³ Mais le péché véniel s'oppose au raisonnement dans les facultés naturelles de l'amour qui résulterait de la pratique des vertus infuses. Et c'est en ce sens, bien ^{anglo-saxon} imparfait, qu'il laisse une souillure dans l'âme, ou plutôt une ombre⁴. Saint Thomas insiste constamment sur ce point : *Proprie loquendo peccatum veniale non causat maculam in anima et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum*.⁵ Ce serait le propre de la charité parfaite, à quelque degré qu'on la possédât, de provoquer par tous ses actes un retentissement harmonieux

1 De Malo, q. VII, art. 2, ad 10.

2 II II^{ae}. Q. XXIV, art. 10

3 De Malo, q. VII, art. 2, ad 2 et ad 8.

4 ... nitorem, qui est ex virtutum actibus impedit [peccatum veniale].

I II^{ae}. Q. LXXXIX, art. 1, conclusio.

5 I II^{ae}. Q. LXXXIX, art. 1, in corp. Q. IV Sent., Dist. XVII, Q. II, art. 2, q^o 3: « Macula potest esse dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis et sic in veniali non manet aliqua macula, quia gratiam non tollit quae est animae decor; alio modo per hoc quod pulchritudo quae est gratiae impeditur ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei foedatur, et talis macula est in veniali quia impeditur decor gratiae ne in actibus exterius ostendatur ». Voir encore II II^{ae}. Q. LXXXVII, art. 2, ad 3.

dans la psychologie du sujet. Et c'est ce qui aurait lieu chez une âme qui se fût montrée, par impossible, inlassablement fidèle aux inspirations de la grâce. Certes, elle eût connu dans les débuts de son ascension spirituelle, les répugnances d'une nature alourdie de concupiscence. Mais elle eût agi sans tristesse et peu à peu établie en elle ces habitudes qui assurent, dans la pratique du bien, une promptitude aisée et délectable¹. Cette perfection acquise ne mesurerait pas directement, nous le savons, l'intensité de la grâce qui se développe sur un plan parallèle. Mais elle capterait à son profit tous les élans des passions et produirait cette ferveur qui, selon la vivante image de Saint Thomas, se répand à l'extérieur comme par ébullition². Dans un tel état, on pourrait dire que la grâce remplirait toute la potentialité du sujet et serait psychologiquement inamissible. Il est évident que ce progrès de la nature n'irait pas, à cause de l'accumulation des mérites, sans une éminente sainteté. Mais on peut concevoir une âme définitivement fixée dans un certain degré de charité et qui n'a pas encore achevé en elle cette œuvre nécessaire d'harmonisation.

Or, après la faute vénielle, la puissance qui servit d'instrument à la jouissance coupable se prête moins volontiers au jeu facile et régulier de la vertu infuse dont elle est le siège. Il faudra désormais un vouloir plus accentué, plus énergique, portant plus difficile, pour poser, par elle, certains actes méritoires. Obstacle à la ferveur de l'amour, tel est le caractère propre de la culpabilité habituelle³. Et tant que subsiste cet obstacle il y a, par conséquence immédiate, indisposition à l'accroissement

1 *Quaestiones disputatae*, Q. II, de Caritate, art. 4, ad 12, et Q. I, de Virtutibus in communi, art. 9, ad 10.

2 *IV Sent*, Dist. XVI, Q. II, art. 1, sol. 1: Dicitur enim fervor caritatis per similitudinem, secundum quod ad exteriora quodammodo ebulliendo refunditur.

3. Voir *Quaest. disput.* Q. II, art. 12, in corp.

4 *De Malo*, q. VIII, art. 2, ad 17.

de la grâce.¹

En ce cas, pourra-t-on objecter, l'état de péché véniel ne diffère point de ces penchants désordonnés, absolument irrépréhensibles, qui demeurent en nous après le baptême : ce sont, de part et d'autre, des "reliquiae peccati". Assurément, mais nous ne plaçons pas le "reatus culpe" dans l'inclination plus vaine à renouveler les défaillances, dans cet attrait fortifié vers d'inutiles plaisirs². Tout cela rendra plus malaisé l'exercice de quelque vertu, mais ne suffit pas à prolonger la faute ; tout cela, d'ailleurs, ne dépend plus de la volonté, c'est une conséquence incluse en son péché et qu'elle n'a point souhaitée. La peine médicinale y trouvera son fondement et son principe. S'il y a vraiment une coulpe habituelle, ce ne peut être que la répugnance, plus ou moins consentie de la volonté, qui ne s'est pas encore ressaisie, à assujettir et unifier les puissances. Elle accepte de perdre un peu de sa maîtrise ; elle ne fait rien pour renverser l'écran qui intercepte en quelque partie de l'âme le resplendissement de la grâce.³ C'est dire, en somme, qu'elle subit passivement le contre coup des modifications psychologiques introduites par la faute et que, dès lors, elle ne se livrera pas tout entière au service de la charité⁴.

Il semble que nous exagérions les suites du péché véniel. Elles seraient évidemment imperceptibles dans une âme auparavant indemne de toute souillure. Mais leur nocivité est plus manifeste quand on a derrière soi, et c'est le cas

1 De Malo, l. c. ad 11.

2 II Sent., Dist. XLII, Q. 1, art. 2, ad 3.

3 En parlant du Sacrement d'Extrême-Onction, St Thomas rappelle qu'il est spécialement ordonné à combler le défaut de vigueur spirituelle qui provient du péché, et par effet direct, à effacer la coulpe vénielle. Après sa réception, les penchants déréglés peuvent subsister, mais l'âme est plus forte pour repousser leur ascendant. Voir IV Sent. Dist. XXIII, Q. 1, art. 2, q. 1.

4 III, Q. LXXVII, art. 1, in corp : « per peccatum veniale retardatur affectus

49

ordinaire, un lourd passé fait des nombreux manquements qui n'ont pas été réparés et qu'on est emprisonné dans un lacs d'habitudes ~~plus ou moins~~ égoïstes. On voit bien alors comment ces tendances enracinées non seulement contrarient la pratique des vertus infuses, mais déjà réagissent sur l'élection des fins particulières proposées à nos vœux généraux : *Nam unicuique habenti habitum, in quantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum*; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale². Il ne s'agit plus d'actes isolés qui ne laissent que des traces fugitives : leur fréquence a engendré des affections peccamineuses, des affections conscientes. Ce sont autant de "reatus culpe" qui prédisposent à des fautes nouvelles et plus graves³, autant d'obstacles permanents dont la destruction requiert des efforts répétés. C'est bien en ce sens que Saint Thomas parle de tache vénielle, comme d'un revêtement de poussière, "*pula luti aut pulveris*"⁴, souillure qui peut être tenace, bien qu'elle reste extérieure et superficielle.

hominis ne prompte in Deum feratur." Cf. IV sent., Dist. XVI, q. II, art. 2, sol. 1: «... veniale peccatum consistit... in hoc quod amor Dei non ostenditur in omnibus actibus hominis aliqua deordinatione in eis existente.»

1 «Tiget cuncta colligere quae quisque in seipso certius comprehendit atque reprehendit, si divinarum Scripturarum speculum non negligenter attendat. Quae quavis singula non lethali vulnere ferire sentiantur, ... tamen congregata velut scabies..., nostrum decus ita exterminant ut ab illius sponsi speciosi forma prae filiis hominum castissimis amplexibus separent, nisi medicamento quotidianae penitentiae disiccentur.» Sermo Sancti Augustini, ap. Migne, P.L., T. XXXVII, Sermo CCLII, § 5, col. 1541

2 I II^{ae}, Q. LXXXVIII, art. 3, in corp.

3 Ibid.

4 III, Q. LXXXVII, art. 2, ad 3 in corpore continget esse maculam... per superinductionem alicujus impediens decorem, puta luti aut pulveris; ita etiam animae inducitur macula... per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale et hoc fit per peccatum veniale.

80

et ne ternisse pas le décor intime de l'âme.

Aussi, puisque le péché veniel n'a qu'un rapport indirect, à travers la psychologie humaine, avec l'ordre surnaturel, puisque même il laisse encore possible l'augmentation de la grâce consentie aux œuvres salutaires ou attachée à la réception des sacrements, le mouvement de repentir qui en obtiendra la rémission n'agira pas à la façon d'une cause dispositive, comme dans la justification, mais comme cause efficiente, ou mieux comme "removens prohibens" pour employer l'expression scolastique.¹ Et cette contrition pourra être multiforme. Nul besoin d'un acte explicite de pénitence.² Il suffira d'une ardeur d'amour qui embrase toute attache vicieuse et, pour ce faire, ne s'accommode d'aucune tiédeur.³ Le plus souvent, on le conçoit, le premier élan de la volonté qui décide enfin de se livrer toute n'aura pas cette plénitude nécessaire. "En ceux qui sont impliqués dans les soucis terrestres, dit Saint Thomas, les péchés veniels demeurent plus longtemps."⁴ Et c'est précisément la difficulté et la tristesse que l'âme éprouve à émerger du sensible qui constituent la peine satisfactorie de la faute, si vraiment l'on peut employer ici cette formule.⁵ Si autem qui peccat "venialiter (debetur) quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad

1 De Malo, Q. VII, art. 11, in corp. et ad 2. Voir Billot, *De natura et ratione peccati personalis*, ed. 3^e, Romae, 1900, p. 118.

2 IV Sent., Dist. XVI, q. II, art. 2, sol. 2.

3 IV Sent., Dist. XVI, q. II, art. 1, sol. 1, ad 2 : Quamvis sit fervor caritatis quantum ad aliqua, potest tamen esse tepiditas quantum ad alia ; et sic non quilibet fervor opponitur cuilibet veniali.

4 I II^{ae}. Q. LXXXIX, art. 2, ad 3.

5 IV Sent., Dist. XVI, q. II, art. 2, sol. 3 : Peccato autem veniali non debetur poena satisfactoria taxata, quia poena illa esset proportionata poenae peccati mortalis, a qua peccatum veniale in infinitum distat.

„finem perveniat”¹. Pour cette besogne réparatrice², nous sommes d'ailleurs aidés par le surcroît d'amour qui revient à nos mérites et qui accélère la purification.

On ne saurait donc assimiler le „*reatus poenae*” à une dette que la justice divine impose après une complète remission du péché véniel. C'est l'achèvement douloureux du pardon, quand le premier retour de ferveur a été déficient : „*Secundum quantitatem fervoris est quantitas remissionis*”³. A vrai dire, certains textes de Saint Thomas semblent le définir comme un châtement : « Si, pour un instant, l'homme peut, par un tel remède, [les sacramentaux] se délivrer de la culpabilité de tous ses péchés, il ne s'ensuit pas qu'il soit quitte de la peine, à moins qu'il n'ait eu telle force de dilection capable de l'en exonérer. »⁴ Mais on voit bien la pensée du Maître : si l'amour n'a pas manifesté cette véhémence suprême, qu'en faut-il inférer, sinon qu'il reste encore dans l'âme des tendances rebelles et que la culpabilité n'est point entièrement détruite ; car le mal du péché véniel est justement d'empêcher cette exaltation de la charité qui soulève malgré elles toutes les forces de l'homme. « *Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires... et talis*

1 *Contra Gentiles*, L. II, cap. CXLIII.

2 Une telle peine est un „*reatus poenae*” par opposition aux pénalités de nature qui persistent après le baptême. Mais celles-ci en nous provoquant à des fautes actuelles finissent par se transformer en „*reatus poenae*”. Une constante docilité à l'Esprit divin eût pu prévenir cette influence débilante qu'elles exercent sur la volonté. Le rôle de l'abscèse est précisément d'en faire comme un stimulant de ferveur et un élément de saine oblation.

3 *II Sent.*, Dist. XVI, Q. II, art. 2, sol. 4, ad 3.

4 *De Malo*, Q. VII, art. 12, ad 4.

ferbor diminuitur per veniale peccatum »¹

Il en va exactement de même, ce semble, dans la justification du pécheur. La grâce de la pénitence peut avoir la même plénitude que celle du baptême. Mais Dieu ne veut pas opérer seul et les actes humains sont nécessaires à l'application du sacrement qui n'aura toute sa fécondité qu'avec leur achèvement. Sans doute le coupable est rétabli dès l'abord et sans mérite en l'amitié divine. Il lui faut pourtant désavouer ce qu'elle ne saurait souffrir de son égoïsme révolté. Ce mouvement de résipiscence préparé par la volonté est l'effet propre du sacrement en même temps que sa cause matérielle. Implication étroite où la part de Dieu se modèle sur celle de l'homme : *Secundum quod motus liberi arbitrii in poenitentia est intensior vel remissior, secundum hoc poenitens consequitur maiorem vel minorem gratiam*². Or, la contrition qui obtient d'emblée totale guérison de l'âme, c'est celle qui procède d'une charité souveraine, dans son degré, d'une charité qui se livre avec un regret sincère des plus secrètes duplicités. Il ne s'agit donc pas seulement d'une contrition "appétitative summa" qui suffirait à la justification extra-sacramentelle parce que, inspirée par l'amour de bienveillance, elle opère déjà le retour vers la fin dernière. Un tel repentir qui ne répudie pas des affections légèrement coupables, qui n'égale point l'ardeur que l'homme apporta dans la faute, un tel repentir laisse un "reatum poenae", parce qu'il souffre encore des restrictions dans l'hommage de la volonté³. Celui dont nous parlons trempe si bien les énergies qu'il les immunise contre les réflexes tyranniques des tendances invétérées et qu'elles puissent, malgré eux, se donner allègrement et sans réserve au service de la grâce⁴.

1 De Malo, Q. VII, art. 2, ad 17.

2 II^e II, Q. LXXXIX, art. 2, in corp.

3 Voir Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, T. II, Ed. 2^e, Romae, 1897, p. 131.

4 Voir II^e II, Q. LXXXVI, art. 5, ad 1 : Deus totum hominem perfecte

93

Dans tous les autres cas, surtout dans celui de la simple attrition où se décourage encore cet attachement plus ou moins délibéré aux biens terrestres qu'on appelle "conversio ad creaturas", il faudra plusieurs actes de pénitence pour réparer le désordre du péché.¹ L'efficacité du pardon ne peut pas se résoudre dans le geste d'absolution. Elle se prolongera par cette grâce coopérante qui infuse aux œuvres satisfactives la vertu de la passion du Christ. Et cette âme qui dissimule de coupables complaisances devra parfaire sa donation. Le labeur que l'Eglise lui impose, inauguré déjà dans un humiliant aveu, servira à produire aux dehors toutes les virtualités profondes que recelait l'acte initial de son repentir. Ainsi méritera-t-elle de retrouver dans l'amitié divine la place d'où elle était déchuë : "Satisfactio confort gratiam prout est in proposito et auget eam prout est in executione."² Ainsi se poursuit et se termine le pardon des péchés regrettés et avoués : "Per satisfactionem consequitur penitentis perfectum effectum gratiae peccatum abolentis, quia liberatur totaliter a reatu peccati."³

Travail pénible, "reatus poenae" puisque la volonté qui doit l'accomplir est divisée contre elle-même et qu'il lui faut vaincre sa propre apathie ; mais non point travail strictement pénal, puisqu'il est médicinal et ne fait que réaliser dans le temps ce que l'infirmité de l'amour n'a pu obtenir d'un seul coup. Nous retrouvons donc ici notre conclusion précédente.

curat ; sed quandoque subito . . . quandoque autem successive . . . Et ita etiam spiritualiter quandoque commotione convertit cor hominis , ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem , non solum remissa culpa , sed sublati omnibus peccati reliquiis , ut patet de Magdalena (Luc , VII) .

1 IV Sent. Dist. XIV, Q. II, art. 1, sol. 2, ad 1 et sol. 3.

2 III B., Q. XC, art. 2, ad 2.

3 IV Sent. Dist. XVI, Q. I, art. 1, sol. 2, ad 3.

Même dans le cas du péché mortel, le "reatus poenae" se fonde sur la persistance d'une culpabilité qui n'est plus que vénielle. Saint Thomas lui-même suggère le rapprochement : "Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita non habet ex hac parte peccatum, quod debeat ei poena aeterna. Unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut et in peccatis venialibus, non debetur peccato poena aeterna, sed temporalis."¹

Enfin, il est évident que cette laborieuse réparation requiert l'état de grâce et ne peut être anticipée. Avant le terme de sa justification, le pécheur ne s'aime pas dans l'ordre véritable. S'il s'applique à supprimer des inclinations mauvaises, ou bien c'est déjà sous la motion de l'Esprit un acheminement vers le repentir qui se manifestera plus vif et plus sincère, ou bien ce n'est qu'une démarche humaine commandée par l'intérêt ou la passion et qui laisse la volonté pervertie à la merci des appétits inférieurs.

En manière de conclusion, on peut reprendre la formule lapidaire de Saint Augustin : "Jussisti enim, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus."² La faute

1 III G. Q. LXXXVI, art. 4, in corp. - Pour séparer ces deux "reatus" qui nous semblent si étroitement connexes, on prétend parfois s'autoriser de l'anathème du Concile de Trente : Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitentia ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis... anathema sit. Grid., Sessio VI, Can. 30. Denz. Bannet., n. 840. De cette décision, il ressort seulement que le pardon peut ne pas exclure la nécessité d'une satisfaction, ce que nous admettons parfaitement. Mais nous ajoutons que cette satisfaction se justifie par la présence d'un "reatus culpae venialis". Le texte favorise cette interprétation en coordonnant les deux termes "culpam" et "reatum poenae" dans la même proposition consécutive : ... ita culpam remitti et reatum...

2 Confessiones, L. I, cap. XII, in fine.

88

porte avec elle son propre châtement. C'est la loi physique de la réaction que Saint Thomas évoque lui aussi à propos du "reatus poenae": Quicquid contra ordinem aliquem insurgit consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur¹. Ses biens matériels, y compris ceux du corps, n'ont de valeur que dans la mesure où ils concourent à la perfection des élus. Leur perte, quand elle est profitable à leur avancement spirituel ne serait donc jamais à déplaisir, s'il n'y avait déjà abus de liberté. Cette estime excessive accordée aux créatures périssables, née du péché, sera toute la punition du péché.²

Nous devons cependant avouer derechef que la conception juridique n'est pas absente de la pensée du Maître; il l'associe toujours intimement à la première. Il suffit pour s'en rendre compte de lire l'article 8 de la question 87, I^{II}^{ae}: Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius? On peut voir aussi dans IV Sententiarum, comment il concilie les deux définitions de Saint Augustin et de Saint Anselme sur la satisfaction: elle est, pour lui, tout autant qu'un remède, l'acquiescement d'une dette.³ C'est sans doute parce que Saint Thomas ne perd jamais de vue cette unité mystique qui lie tous les enfants de l'Eglise dans une si étroite solidarité. Ils ne font qu'un corps qui présente à Dieu l'holocauste de sa piété filiale et quand l'un d'eux manque à cette obligation sainte par quoi s'achève et se complète la donation du Christ, les autres peuvent combler une telle défaillance⁴.

1 I^{II}^{ae}, Q. LXXXVII, art. 1, in corp.

2 Voir *Contra Gentiles*, L. II, cap. cxi.

3 IV Sent., Dist. xv, Q. 1, art. 1, sol. 3. Cf. I^{II}^{ae}, Q. LXXXVII, art. 6, ad 3: Requiritur autem adhuc poena ad sanctionem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae et ad amovendum scandalum aliorum...

4 IV Sent., Dist. xx, Q. 1, art. 3, sol. 1, in corp.

Et ainsi, malgré les fluctuations perpétuelles des libertés, se maintient égale à elle-même l'offrande des âmes chrétiennes. Toutefois cet hommage intermédiaire, cette substitution bienveillante ne saurait avoir sur la volonté rebelle, puis repentante, aucune influence immédiate. C'est le cœur de Dieu qui elle touche et dispose à la munificence. Elle mérite au pécheur la grâce, dictame plus sûr que toute œuvre humaine¹. Cette interaction mystérieuse est le fondement des indulgences qui ne suppléent point automatiquement à la carence de satisfaction personnelle. L'âme n'en bénéficie que dans la mesure où s'unissant à l'amour qui les lui a obtenues, elle s'ouvre davantage au don surnaturel « ex affectu quem accipiens indulgentias concipit ad causam pro qua indulgentia datur ad gratiam disponitur »². En somme, elles lui sont un stimulant précieux dans son travail de purification et aussi, elles enrichissent d'une dignité plus haute au regard divin l'œuvre qu'elles accompagnent : elles excitent et elles exaltent la charité pénitente. Quant à celles qui sont appliquées aux âmes du Purgatoire, nous étudierons dans le chapitre suivant de quelle façon on peut concevoir leur efficacité.

1 IV Sent., Dist. xx, q. 1, art. 3, sol. 1, ad 4: Majus remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratia quam assuetudine nostrorum operum.

2 Ibid., ad 4.

Chapitre Sixième : La Satisfaction des âmes du Purgatoire.

Pour Saint Thomas, on l'a vu, les âmes satisfont, au Purgatoire, de la même manière qu'en ce monde des vivants¹. Or, nous savons qu'ici-bas, le "reatus poenae", quand il existe, s'appuie sur un reste de culpabilité vénielle. La remise du péché a été incomplète parce que subsistaient des attaches débordonnées. C'est par la satisfaction que s'achèvera le pardon. Elle n'est donc pas un châtement, comme l'affirme Suarez, mais une purification.

Il y a cependant cette différence que, dans l'au-delà, les âmes ne sont plus en état de mériter aucun accroissement de grâce ni de gloire. La bulle "Exsurge Domine" du pape Léon X (15 Juin 1520) a, en effet, condamné cette proposition de Luther : « Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes; nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi vel augendae caritatis. »²

On ne saurait évidemment arguer de ce fait pour nier la possibilité d'un pardon après la mort. Mais notre hypothèse s'en accommoderait mieux que celle de Suarez. D'après lui, c'est la seule opération divine qui libère les âmes de leurs péchés, en faveur des mérites antérieurs conjoints à ceux du Christ. Il faut pourtant en elles des dispositions suffisantes que leur parfait repentir réalise, d'ailleurs, inmanquablement : Respondetur, ad hoc prodesse merita praecedentia, vel propria vel Christi Domini applicata, ut ratione illorum negari non possit haec remissio, si alioqui ex parte hominis vel animae sit sufficiens dispositio.³ Quoiqu'en dise Suarez, il nous semble bien qu'il y ait là une sorte de mérite "de congruo".

1 De Malo, Q. VII, art. 11, in corp.

2 Denzinger, Baum., n. 778.

3 T. XXII, Disp. XI, sect. IV, n. 16.

Dans l'hypothèse thomiste, il en va tout autrement. Pour le pardon du péché veniel qui n'est qu'un obstacle au rayonnement de la charité, qui n'a qu'un rapport indirect, par les habitudes acquises, avec l'ordre surnaturel, il suffit à l'âme de mettre en œuvre la grâce qu'elle possède : "*Et ideo, per hoc quod venialia dimittuntur vel committuntur, talis manet anima qualis prius*"¹. Or, si elle est, dans l'autre vie, confirmée en grâce, elle n'a pas perdu l'usage de son libre arbitre et peut produire ces élans d'amour qui s'opposent à la faute : "*Remanet in ea caritatis usus qui est causa remissionis peccati venialis*"². A vrai dire il n'y a même pas, dans cette conjoncture, de mérite accidentel. Saint Thomas employait cette formule dans le *II^e Sent.*³, mais elle est équivoque et inexacte. Il l'a abandonnée dans le "*de Malo*", où il définit cette impulsion victorieuse de l'âme séparée comme un "*removens prohibens*"⁴, comme un geste qui ne tend qu'à la rendre disponible pour un acte de charité qui serait, ici-bas, immédiatement méritoire.

Notre théorie du pardon continu ne va pas davantage

1 *II Sent.*, Dist. XXI, q. 1, art. 3, sol. 1, ad 3.

2 *De Malo*, Q. VII, art. 11, ad 7. Ici, encore, le texte de plusieurs éditions est faulx. On lit "*non remanet*", au lieu de "*remanet*", ce qui rend la phrase incompréhensible et met Saint Thomas en contradiction avec lui-même : "*ad decimum septimum dicendum, quod sicut jam dictum est, remissio culpe non fit per penam, sed per usum gratie, quae est effectus divinae misericordiae*".

3 *II Sent.*, Dist. XXI, q. 1, art. 3, ad 14.

De Malo, Q. VII, art. 11, ad 5 : "*Remissio culpe venialis non facit profectum spirituales per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni; sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti*". — C'est manifestement la même pensée que dans le *II Sent.*, l.c., mais l'expression est plus précise.

89

contre l'impeccabilité des âmes du Purgatoire. Autre est de ne plus consentir formellement à des actes coupables, autre de ne se libérer qu'à la longue des liens tissés par les fautes anciennes. Puisque la purification d'outre-tombe appelle le concours humain, il est au moins loisible d'admettre la nécessité d'une certaine durée.

Les décisions du magistère nous laissent donc pleine liberté pour développer le sujet du présent chapitre. Du reste, au cours de notre enquête, nous n'avons jamais rencontré, sous ce chef, aucune objection : Le principal argument est fondé sur l'état nouveau instauré par la mort. Désormais, affranchies du fardeau de la chair et des stigmates que le péché y avait marqués, les âmes ne ressentiraient plus l'effet de la concupiscence et des penchants déréglés. Aussi, quand leur apparaît, dans un éclair soudain le contraste de leurs dénis d'amour avec l'ineffable bonté divine et la splendeur de sa gloire, leur tendresse toujours vigilante les dresse dans un tel sursaut de repentir qu'elle les purifie sans délai.

Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus nous permettent de discuter plus exactement cette opinion. Elle repose d'abord sur le postulat gratuit que cet effort initial de contrition provoqué par une illumination mystérieuse¹ qui n'est pas la vision béatifique peut suffire à unifier dans la grâce toutes les facultés de l'âme. Certes, les puissances organiques ne subsistent plus en acte après la mort et dans cette catastrophe disparaissent aussi les habitudes dont elles étaient le support. Mais enfin, ce n'est point leur anéantissement total. Ne reste-t-il pas en l'âme des virtualités ou mieux des exigences à l'égard de ce corps qu'elle informait et qui la complétait dans l'existence ? Elle n'est pas devenue un pur esprit, elle demeure partie

1 Sur la nature de cette illumination voir Rivière, article *Jugement*;
II *Synthèse théologique : jugement particulier*, dans D.T.C., T. VIII, col. 1104-1111 - On peut lire aussi les magnifiques pages de Newman : *Le songe de Gerontius*.

d'un composé humain¹ et elle est capable de faire revivre un jour la chair qui était sienne en la réadaptant, pour ainsi parler, selon les besoins qu'elle s'est librement créés.

Or peut-on affirmer sans preuve que son repentir l'a subitement métamorphosée au point d'avoir aboli en elle ces tendances, pour l'heure inertes et assoupies, qui s'opposeraient, la résurrection échéant, à l'harmonie de son être total? Saint Thomas est d'un avis contraire: « La séparation du corps telle qu'elle se produit
« au terme de la vie, n'ôte pas la corruption de la concupiscence
« ni même ne la diminue en son principe, mais seulement en
« son opération. Elle n'apaise pas davantage les puissances
« de l'âme, en les assujettissant à la grâce, parce que cette
« pacification et cette sujétion sont le fruit de la grâce... »²

Il faut donc bien ^{avouer} ~~admettre~~ qu'une âme qui s'abandonna davantage aux faiblesses ordinaires des sens ~~sont~~^{sont}, à degré égal de grâce, moins capable qu'une autre des ardeurs triomphantes de l'amour. Du reste, ce sont les facultés supérieures qui souffrent de ce conflit intime. En manquant à leur office de régulatrices, en acceptant trop souvent la tyrannie des pouvoirs sensibles, elles ont contracté avec le monde matériel des attaches qui demeurent dans l'au-delà. L'intelligence, désormais transparente à elle-même, garde plus ou moins confuse, mais toujours présente, la mémoire des biens qui la sollicitaient, la science impure des coupables voluptés et surtout cet alliage de connaissances trop humaines qui altèrent l'or de sa foi. La volonté, à son tour, porte vers la fin suprême des aspirations qui ne sont pas désintéressées. Elle la contemple à travers le prisme déformant de son égoïsme. Ce n'est pas cette tendresse qui se repose

1 I II^{ae}, Q. IV, art. 5, ad 2.

2 II Sent., Dist. XXI, Q. I, art. 3, sol. 1, in corp. Cf. De Malo, Q. VII, art. 11, ad 15: ... dicendum quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subiecto in corpore, sed in anima: unde non sunt dispositiones materiae, sed formae.

3 « Es wäre widernatürlich die Reinigung von allen nechtigen Gedanken und Neigungen zum Werk eines Augenblickes oder einer mühevollen Umwandlung zu machen », Schell. Dogmatik, Band III, S. 782, cité par Schmid, Op. cit., p. 126, note 1.

en l'Ami sans arrière-désir et sans calcul : « Charitas non
 « querit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens,
 « ut delectetur in bono adepto quod amat et sic delectatio non
 « respondet ei ut finis sed magis visio per quam primo finis
 « fit ei praesens... »¹

Ainsi, ce ne sont pas seulement des actes qu'il faut alors débarrasser,
 mais des tendances peccamineuses qu'il faut supplanter, un état
 nouveau qu'il faut promouvoir pour qu'enfin se maintienne
 entre la nature et la surnature cette eurythmie qui assure à
 l'opération de la grâce, une durable aisance, une facilité permanente.²

On conçoit donc que l'âme séparée, sous cette
 lumière divine qui l'éclaire et, ce faisant, la meut³, ne puisse,

1 I II^{ae}. Q. IV, art. 2, ad 3.

2 ... Quanto caritas est perfectior, tanto sensibilis affectus caritatis
 vincit affectum naturae et hoc ad perfectionem caritatis pertinet.

Quaest. disp., Q. I, de Caritate, art. 11, ad 8.

3 Cette motion éclairante se produit à l'instant précis qui clôt
 l'ère du mérite et inaugure celle de l'immuable charité. On peut
 penser qu'alors un dernier acte s'impose à la volonté du juste par
 quoi il obtient d'être confirmé dans la grâce. Car, il faut bien
 reconnaître que le nouvel état dans lequel il entre ne saurait
 de lui-même l'y fixer. Au Purgatoire, c'est encore le règne de la
 foi et, non plus que l'ange, l'âme séparée n'est impeccable par
 nature. (Voir Suarez, Op. cit., Disp. XLVII, Sect. I, n. 8, p. 927.). Elle
 pourrait donc, comme lui, dans un retour coupable sur elle-même,
 renier sa fin dernière, d'autant qu'elle reçoit soudain l'éblouissement
 de sa propre splendeur et que ses fautes antérieures ont laissé en
 elle des appétits égoïstes qui dispersent son amour (Cf. I II^{ae}. Q. 73,
 art. 1, ad 3). Mais qu'on ne se méprenne pas. Nous disons
 seulement que la mort corporelle n'entraîne point de soi l'indé-
 fection et qu'il est licite d'admettre une réponse décisive
 de l'âme à la motion divine. Ce serait cette ultime disposition,

quoiqu'elle en ait, se livrer dans une définitive capitulation au repentir purifiant. Ce repentir, en son effervescence passagère, ne la comble pas toute entière, comme "ces formes des corps célestes qui épuisent les exigences de la matière qu'elles animent"¹.

Sans doute, dans cette impulsion primordiale, la volonté essaie de se donner sans réserve, mais elle souffre en elle-même et hors d'elle-même de multiples contraintes. Nous dirions que son acte élicite est aussi intense que possible, mais qu'éventuellement son acte impérie n'aurait pas cette vigueur suprême.

conjointe avec la récompense, dont parle longuement Cajetan dans son pénétrant commentaire de l'art. 6, q. 63, I^g. Et même, il assimile formellement la situation de l'homme "in terminis vite" à celle de l'ange, dans ce moment indivisible qui fut celui de l'épreuve et déjà celui de la gloire : « In terminis vite hominis consummatur meritum cuiusque. Nec videtur verum quod tunc fit impeccabilis, sed quilibet est liber ut in terminis vite existens quemadmodum de Angelo dictum est » (sol., obj. 2 scoti) — Suarez cite une autre assertion analogue du même auteur que nous n'avons pu vérifier à la référence indiquée : « Et quidem Cajet., I^g. q. 63, art. quinto; in « fine, docet animam esse in illo instanti non solum in « statu merendi, sed demerendi quia nondum est (ait) omnino « extra viam, sed in terminis vite ».

Mais dans cette dernière option, l'âme juste n'est point abandonnée. Déjà entraînée par tout le poids des mérites acquis, elle est violemment sollicitée de Dieu qui lui dévoile en elle-même le reflet de sa face. C'est aux mystiques qu'il faudrait demander par quel irrésistible attrait, elle se voue alors aux touches brûlantes de l'Esprit-Saint.

¹ II I^{re}, q. xxiv, art. 11, in corp.

Et c'est dans le déroulement plus ou moins long¹, plus ou moins douloureux de ce geste d'offrande que réside toute la peine du Purgatoire. Elle obtiendra ainsi, peu à peu, l'aptitude habituelle - *habilitas* - à rassembler sous la grâce toutes les forces de l'être qu'elle vivifiait. Car enfin, l'état de gloire requiert cette synergie².

1 Ici, évidemment, nos concepts de temps n'ont pas accès. Nous quittons le domaine de la quantité et de l'espace pour entrer dans la durée pure qui ne peut être qu'un progrès, un dynamisme qui s'éploie, une qualité qui pénètre le sujet : actuation continue, dirait Saint Thomas, "*actus existentis in potentia prout huiusmodi*" (I², Q. 9, art. 1, in corp.). Il n'y a entre ce temps et le nôtre aucune commune mesure et même chaque esprit se crée son propre temps :

« Et c'est à la seule intensité de leur pensée active — Qu'ils
« mesurent les intervalles et leur succession, — Et le temps n'y
« est plus d'une durée pour tous égale ; — Mais ce qui est long est court,
« ce qui est rapide est lent, — Ce qui est près est loin, — Comme le fait
« chaque esprit qui comprend ou qui pense. — Il n'y a plus de durée que
« celle que se fait chaque esprit. » Merleau. *Le Songe de Gerontius*,
traduction nouvelle par un Agrégé de l'Université, Arignon, 1926, p. 41.
Voir Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* - Cahier V -
Le Thomisme devant la Philosophie critique, Loubain, 1926, ch. 2, p. 122.

2 Voir ce que dit Saint Thomas de la charité parfaite dans II II², Q. CLXXXIV art. 1, ad 1 et le commentaire du Cardinal Cajetan sur ce même article : Voir également dans le *De adhaerendo Deo*, de Jean de Castel (Première traduction complète par les Bénédictins de S^t Paul de Wisques Editions de la vie spirituelle, sans date), le chapitre III : « La
« souveraine perfection de l'homme ... consiste dans une union
« si intime avec Dieu que l'âme avec toutes ses puissances et toutes
« ses énergies est entièrement passée en lui : "ne faisant qu'un
« esprit avec lui", elle n'a de souvenir que pour son Dieu ; son
« amour, son intelligence n'appartiennent qu'à Lui ; et toutes ses

idéale, il la requiert et seul peut la donner. Contradiction apparente qui se dénoue dans la notion profonde de causalité réciproque.

L'homme doit agir comme s'il était capable de s'assurer par ses propres moyens ce que Dieu accordera enfin gratuitement à ses efforts; il doit chercher à s'établir en cette disposition que Dieu lui-même parachèvera pour le rendre digne de la béatitude. Certainement, ce secours divin pourrait suppléer, sans délai, cette foncière insuffisance par l'infusion anticipée de la lumière béatifique; et fait-il ainsi peut-être pour ces justes, morts immédiatement après un baptême qui donna tous ses fruits. Mais ceux qui par leur faute personnelle n'ont pas assez coopéré à la grâce qui était en eux doivent, dans la douleur, poursuivre le travail de l'amour.

Nous venons de faire une allusion intentionnelle au cas de l'adulte baptisé, car on l'invoque souvent pour nier que la satisfaction du Purgatoire soit autre chose que l'acquittement d'une dette. Mais comme nous l'avons laissé entendre, l'efficacité du sacrement régénérateur peut être rendue vaine, par défaut de repentir, en ce qui concerne la remise des péchés véniels.¹ Quant au cas du martyr, on ne l'allègue jamais avec assez de discrétion, car nous ignorons quel vouloir de détachement doit préparer et accompagner un tel acte d'héroïsme. Au surplus, d'après saint Thomas lui-même, la confession du sang ne saurait dispenser l'âme de toute purification, si celle-ci gardait actuellement quelque attache au péché.²

«facultés, unifiées dans la joie née de la charité, trouvent en
«l'unique jouissance du Créateur un repos barouzeux...»

1 II Sent., Dist. IV, q. II, art. 1, qc. 1, ad 3: ... Potest impediri effectus ejus ex parte recipientis, si sit indispositus per fictionem... Sed peccatum veniale, quod in actu vel in proposito est, facit fictum secundum quid et ideo impedit effectum baptismi, non simpliciter, sed quantum ad remissionem illius venialis. » Cf. II B. Q. LXXXVII, art. 3, ad 2.

2 II B. Q. LXXXVII, art. 1, ad 2.

Plusieurs théologiens, comme Bellarmin et Suarez,¹ reconnaissent volontiers la persistance, après la mort, de ces traits vicieux qui sont les suites de nos défaillances. Mais ils se refusent, pour les motifs que l'on sait, à en faire le fondement et l'objet du Purgatoire, préférant expliquer leur nécessaire disparition par une intervention spéciale de la Providence. On saisisait là ce parti-pris étrange, au moins chez quelques théologiens, d'attribuer à l'épreuve un caractère tout pénal. Cette âme, qui, de leur propre avis, n'a pu encore secouer la fange des délices terrestres, n'est pas retenue loin de Dieu pour laver ses souillures. Dieu lui-même y pourvoira. Il s'agit d'abord de régler quelques comptes. A quoi nous pourrions répondre par la belle phrase d'Isidore de Saint Victor : *Quid enim facit dilatio ubi emendatio vel purgatio esse non potest?*²

Ne serait-ce pas plus logique de conclure que, si le premier débarras de l'amour n'a point réalisé cette pureté totale, parce qu'elle demande, comme Suarez lui-même veut bien le supposer, des actes multiformes de vertu,³ c'est que le pardon est incomplet : un "reatus culpae" demeure dont ces traces obstinées du péché sont le témoignage sensible et que l'épreuve devra progressivement effacer.⁴

1 Voir supra le paragraphe consacré à l'enseignement de Suarez.

2 *De Sacramentis*, L. I, P. XVI, cap. 4, P. L., T. CLXXVI, col. 587.

3 T. XXII, Disp. XI, sect. IV, n. 13: *Plures vero actus aliarum virtutum particularium, quibus venialia peccata opponuntur, forte haberi possunt.*

4 cf. Albert a Bulano, "Institutiones theologiae dogmaticae speciales" a Gottfried a Graus recognitae, T. II, p. 618: *Purgatio ab habitibus praei videtur dependere a remissione peccatorum venialium quoad culpam; quamprimum enim peccata venialia remittuntur, habitus quoque praei expelluntur, qui sunt instar radicis et fomitibus peccatorum etiam venialium. De radice crescunt rami; radice autem exarsa conecidit arbor et emouentur rami et folia.*

Nos Suffrages.

Il est facile de se rendre compte que notre exposé de la satisfaction sauvegarde l'efficacité certaine des suffrages pour les défunts. Sans doute, en ce qui concerne les indulgences, il ne favorise pas l'idée d'une application automatique et infallible. Mais l'Eglise elle-même qui garantit leur valeur la fait dépendre de la divine miséricorde¹. Il suffit de savoir que les âmes des Défunts reçoivent le fruit de nos prières, dans la mesure que Dieu veut et qui est, sans doute, celle de leur propre compassion, au temps de leur vie terrestre². Or, en faisant du Purgatoire, une nécessaire épreuve d'amour et non pas une exigence de rigoureuse justice, on assure peut-être un plus libre jeu à l'intervention charitable des fidèles³. Car, dans ce travail de purification personnelle l'âme est surtout passive : c'est-à-dire que l'esprit de Jésus travaille en elle par une influence

1 Voir, dans D.T.C., article Indulgences, col. 1623, la réponse du 28 Juillet 1840, de la Sacrée Congrégation des Indulgences au sujet de l'indulgence attachée à l'autel privilégié : «... si spectetur applicatio effectus intelligendum esse indulgentiam cuius mensura divinae misericordiae beneplacito et acceptioni respondet ».

2 Cf. IV Sent., Dist. XLV, Q. II, art. 1, sol. 2, ad 1 : Ad primum ergo dicendum quod homo dum in corpore vivit meruit ut haec ei valerent post mortem ; et ideo si post hanc vitam eis jurentur, nihilominus procedit ex his quae in corpore gessit. » Cajetan, dans son Commentaire sur II P., Q. XLVIII, art. 5, ad 3, reprend cette assertion en l'appuyant sur des textes de Saint Augustin. Mais c'est une erreur d'exégèse, car, dans ces passages, l'évêque d'Hippone prétend seulement affirmer l'utilité de nos suffrages pour l'ensemble des âmes qui n'auraient pas été, à la mort, parfaitement saintes. Il ne s'agit donc que de l'aptitude à recevoir nos secours. Voir Suarez, T. XXII, Disp. XLVIII, Sect. VI, n. 7.

3 Voir ce que dit Suarez, Disp. XLVIII, Sect. V, n. 12 : In quo sensu

67

Secrète, dont fournissent quelque idée les expériences mystiques d'ici-bas. Et, à la demande de sa très sainte Eglise, Il peut accélérer son opération ou en adoucir les rigueurs sans en restreindre la fécondité¹. Ainsi, nous serait donnée cette douce consolation que les âmes chères ressentent en elles-mêmes la bienfaisance de nos secours².

Ecclesia ut animae a poena aeterna liberentur?

- 1 Voir ce que dit le Père de la Caille sur ces "différentes susceptibilités de l'âme à l'égard du Bien divin" que sont les sept dons du saint Esprit, dans *L'oraison contemplative*, Paris, Beauchesne, 1921, pp. 14-15
- 2 Saint Thomas qui affirme que les âmes du Purgatoire ne savent plus rien du monde des vivants reconnaît cependant (IV sent., Disp. XLV, q. II, art. 4, sol. 1, in corp. et ad 1) qu'elles peuvent éprouver de nos œuvres pures une certaine joie intime.

Chapitre Septième : Les Objections de Suarez.

Notre thèse nous paraîtrait insuffisamment établie, si nous ne faisions l'examen des objections de Suarez. Ce travail de réfutation nous amènera sans doute à élucider certains points de détail que nous avons dû, pour éviter la confusion, laisser jusqu'ici dans l'ombre. Il nous permettra aussi d'élargir un peu le problème, en montrant comment le rejet de notre solution contraint d'adopter tout le juridisme suarézien sur la satisfaction.

Dans l'exposé critique qu'il entreprend de notre opinion, le théologien jésuite transporte encore cette comptabilité qui assimile le pardon au paiement d'une dette. D'après lui, il semblerait qu'il pût être question d'une remise par tranches, "per partes et successive".¹ Pareille supposition est tout à fait erronée. Il s'agit d'un pardon continu, prolongé, d'une qualité qui s'instaure au fur et à mesure, d'une disposition qui s'enracine aux dépens des attaches invétérées et peu à peu aspire à son profit les puissances de l'âme. Suarez n'eût d'ailleurs pas davantage, comme on le voit par la suite, accepté cette explication, car, pour lui, la remise des péchés véniels ne demande dans le repentir qu'une perfection relative : il suffit qu'il soit universel pour être efficace, sinon le pardon de telles fautes serait plus malaisé à obtenir que celui du péché mortel : « D. Thomas requirit ferventem amorem perfectum, quod nimium videtur, quia ad tollendum peccatum mortale etiam remissus amor sufficit. »² Il est étrange que ce théologien ait nié la nécessité d'un amour plus intense pour produire dans l'âme cette pureté souveraine qui appelle sans réserve les complaisances du regard divin. Aussi, ajoute-t-il, en supposant même que l'acte de

¹ T. XXII, Dist. XI, Sect. II, n. 9.

² Ibid.

³ Disp. XI, Sect. II, n. 9.

de contrition soit d'abord insuffisant, dès qu'il aura atteint ce nécessaire minimum de perfection, il méritera aussitôt le pardon total.

On voit bien comment Suarez s'obstine à rester, si l'on peut dire, dans l'ordre de la quantité. Pour nous, les fautes emportées outre-tombe agissent comme un virus qui s'est infusé goutte à goutte dans l'âme et qui provoque une réaction laborieuse de toutes les énergies de son amour. Pour lui, il semble qu'elles pèsent comme un bloc inerte sur les épaules du coupable: si un premier effort ne suffit pas à l'en débarrasser, il fera mieux la seconde fois.

Cependant tout son système se tient bien et il l'applique très heureusement à la question qui nous occupe. Mais ceux qui, pour rester fidèles à Saint Thomas, rejettent sa théorie contractuelle de la Satisfaction et font sortir le châtement des entrailles même du péché "*ex visceribus peccati*"², ceux-là échappent difficilement à sa critique, s'ils adoptent avec lui l'opinion d'un pardon immédiat: « Ces auteurs, dit-il, qui nient la nécessité d'un pacte et prétendent que la peine temporelle procède de la nature des choses, je ne vois pas comment ils nient que l'acte de repentir, après la mort, ne puisse être assez douloureux pour l'expier tout entière. »³ Cette réponse est très judicieuse. Il est malaisé, en l'occurrence, de s'établir dans un compromis. Les partisans d'un pardon immédiat sont enfermés dans ce dilemme: ou réduire le Purgatoire à cet instant unique de la contrition, dont la véhémence

1 II Sent., Dist. XXI, p. I, art. II, q. 2

2 Par exemple, les Carmes de Salamanque: T. XIX, Tract. XXIV, Disp. II, Dub. II, n. 170.

3 T. XXII, Disp. XI, sect. IV, n. 16.

peut expier toute peine. ou admettre que cette peine est une obligation qui succède à l'état de péché sans rapport aucun avec la douleur du repentir.¹ En prenant ce dernier parti, on est amené à reconnaître avec Suarez la nécessité d'un contrat synallagmatique en vertu duquel la dette de peine temporelle reste toujours indépendante de la remise du péché et appelle une satisfaction convenable. Et alors, ne doit-on pas concéder que le repentir lui-même n'agit pas, dans le pardon des fautes vénielles, comme une cause efficiente, mais comme une simple cause dispositive, comme une condition de ce pacte implicite entre Dieu et la créature? Tel est, dans sa substance, le raisonnement de Suarez: « Ils tiennent que la contrition, en cet instant, est une satisfaction suffisante pour [la remise de] la faute vénielle, non point par suite d'une convention ou par mode de mérite, mais bien par manière de forme qui convertit et rectifie la volonté. Ils doivent donc, s'ils veulent être logiques, affirmer aussi que la souffrance qui l'accompagne a un pareil effet pour l'absolution de la peine. Mais cette assertion n'a pas de fondement, car il s'ensuivrait qu'un tel acte pourrait faire disparaître, avec la faute, le "reatus poenae" et d'ailleurs, tous les actes semblables produits volontairement au Purgatoire seraient satisfactives, tout le temps de leur durée, parce que, hormis un décret divin, rien ne saurait expliquer qu'ils eussent, dans la suite, moindre efficacité. »²

Si donc, l'on veut rester fidèle aux idées de S^t Thomas,

1 Cependant, Suarez lui-même avoue que de deux âmes chargées d'un égal reatus, celle qui est plus sainte souffre davantage de la dilution de gloire. C'est juste. Mais comment concilier ce fait avec sa doctrine? Il distingue pour cela, outre la peine du dam et la tristesse qui lui est inhérente, outre le remords de la conscience, la peine particulière du sens. C'est elle proprement qui résout le reatus du péché. Disp. XLVI, sect. I, n. 6 et 7.

2 Disp. XI, sect. IV, n. 16.

il faut rejeter l'espoir d'une position intermédiaire et accepter franchement la théorie d'une peine entièrement corrective. Il nous paraît, du reste, que cette hypothèse, sans méconnaître en Dieu les nécessités de la justice sauvegarde davantage celles de sa propre sagesse. Enfin, elle a cet intérêt de motiver mieux le tourment de ces âmes dolentes qui épurent leur vertu

Avant de resplendir dans la maison du Père. ¹

En effet, l'existence d'un feu corporel est assez contestable et il n'est guère prudent d'appuyer une vérité de foi, à savoir la souffrance particulière des âmes du Purgatoire, sur une doctrine qui n'est même pas certaine. C'est expliquer "obscurum per obscurius". Car, comme le fait remarquer le Père Billot ², il ne faut pas confondre dans le même enseignement, bien qu'elles soient connexes, la question du feu du Purgatoire et celle du feu de l'Enfer. Rien n'est d'ailleurs plus imprécis et plus contradictoire que ces tentatives de rapprochement. Et l'Eglise a gardé là dessus une particulière discrétion, puisque les Conciles de Florence et de Trente ont laissé ce point en suspens. Du reste, nier la corporéité du feu n'est pas nier sa réalité. Nous préférons envisager cet "ignis sapiens" dont parlent Minucius Felix, Lactance, Paulin de Nole et les Pères Grecs, comme un état violent de l'âme plutôt que de le situer dans un mystérieux réceptacle avoisinant les lieux infernaux où il torturerait ses saintes victimes avec un merveilleux discernement. Saint Thomas, qui par ailleurs, s'efforce à expliquer l'action du feu corporel sur les âmes séparées, nous fournit une interprétation métaphorique de cette topographie ultra-terrestre à laquelle nous faisons allusion : « On peut parler d'une double similitude :

¹ Louis Mercier, *Les Pierres Sacrées*, Paris, 1922, p. 203.

² *Quæstiones de Novissimis*, Ed. 2^e, Romæ, 1903, p. 102 : « In omni autem modo animadvertens separatam esse causam ignis purgatorii et ignis inferni, et si qua sit incertitudo quoad primum, nonnisi immerito extendi ad secundum. » Sur cette question, cf. Dubois,

« L'une est fondée sur la participation d'une même qualité : ainsi
 « y a-t-il la catégorie des corps chauds. Aucune correspondance de ce
 « genre ne peut exister entre les êtres incorporels et les lieux corporels.
 « L'autre est fondée sur une certaine analogie : ainsi dans
 « l'écriture, on applique aux choses spirituelles des métaphores emprun-
 « tées au monde matériel, de sorte que Dieu est appelé Soleil, parce
 « qu'il est le principe de la vie spirituelle, comme le Soleil est celui
 « de la vie corporelle. C'est d'après cette similitude qu'on assigne
 « aux âmes certains lieux : celles qui resplendent de grâce, vont
 « avec les corps lumineux, celles qui sont enténébrées par la culpé
 « sont placées dans les lieux obscurs »¹.

Nous ne supprimons pas pour autant la peine du sens,
 mais nous la plaçons dans une discordance intime de l'âme, dans
 un conflit dont les ardeurs la dévorent. En la fine pointe de son
 être, elle ressent l'invincible attirance du Sur Amour et par en bas
 elle est empiétrée de désirs mercenaires. "In hac civitate (purgationis)
 invenitur imperfecta dilectio"². Ses élans inapaisés sont autrement
 exécrants que les atteintes d'un feu matériel. Qu'elle puisse enfin
 se reposer dans la certitude d'une charité sans alliage et elle
 défiera toutes les flammes : in schola caritatis edocens, sequiorum
 in eum fuisse ignem qui foris usserat quam qui intus accenderat³.
 Enfin, chérissant désormais pour lui-même le bon vouloir divin,
 la souffrance que lui impose le retardement de sa gloire n'est
 rien au prix de la joie d'être tout aimable aux regards du Père.
 Il a pour elle des complaisances qui lui sont plus douces que sa
 propre félicité. Omnia sustinet, non quærit quæ sua sunt.

Le feu du Purgatoire est-il un feu corporel ? dans *Revue du
 Clergé français*, T. XXXII, 1902, pp. 263-283

1 II Sent., Dist. XLV, q. I, art. 1, sol. 1, in corp. et ad 2.

2 *Revelationes sanctae Birgittæ*, Coloniae Agrippæ, 1628, L. III,
 cap. XXVIII, p. 161.

3 Office de Saint Jean de Dieu, première leçon du second nocturne.

Troisième Partie

Chapitre Huitième : Les épreuves mystiques et l'épreuve d'outre-tombe

Nous pourrions terminer ici notre travail qui ne visait, en somme, qu'à préciser, à l'aide des principes thomistes, les conditions du pardon d'outre-tombe : il s'obtient peu à peu par la douleur, non parce que la douleur est purifiante, mais parce que la purification est douloureuse. Nous avons cependant dessein de pénétrer plus avant dans la psychologie des âmes séparées pour voir comment elles se comportent dans l'épreuve qui doit les rendre dignes des visions célestes. Pareille investigation semblerait hasardeuse, si nous devions la mener avec les seuls secours de la théologie. Mais les Saints nous fournissent là-dessus une littérature abondante qu'il serait maléant de négliger, car si l'on y rencontre certaines révélations choquantes par leur anthropomorphisme étroit, leur invraisemblable imagerie et même leurs erreurs doctrinales¹, il s'y trouve aussi des enseignements suggestifs qui paraissent refléter la vivante Sagesse. C'est le cas pour les œuvres de Saint Jean de la Croix et surtout de Sainte Catherine de Gênes. Au reste, c'est sans prétention que nous abordons un sujet si délicat. Tout notre dessein se bornera à instituer

¹ Sainte Brigitte, par exemple, prétend que la pire épreuve du Purgatoire, réservée aux grands pécheurs, trop tard convertis, est l'incertitude du salut : *Ulla anima cujus dispositionem vidisti et iudicium audisti, ipsa est in gravissima poena purgatorii. Et hoc ideo est quia non intelligit utrum veniet ad requiem post purgationem, an damnata sit.* Op. cit., L IV, cap. VIII, p. 186.

une concordance de textes. 74

L'hypothèse s'offre naturellement à l'esprit d'une similitude entre les purifications mystiques et les purifications d'outre-tombe¹. Il faut reconnaître tout d'abord que si l'épreuve du Purgatoire est le sort commun, elle ne rentre pourtant pas dans l'ordre normal, dans l'ordre des volontés divines. Elle ne fait que suppléer l'insuffisance de nos efforts qui devraient nous permettre de participer sans délai à la lumière de Gloire. L'une et l'autre purification ont donc une fin identique : aussi, exigent-elles, quant au mode, la même passivité sous la pression du Saint-Esprit. C'est qu'en effet les âmes destinées dès ici-bas à la plus haute perfection, celle qui est déjà une anticipation de la charité béatifique, ne peuvent, par leur activité propre, s'assurer la pureté indispensable. Sous leurs efforts doivent viser à obtenir de Dieu qu'il opère lui-même. Car il s'agit de supprimer en leur racine les vices secrets des œuvres humaines : c'est un dépouillement absolu des tendances qui semblent le plus naturelles, c'est une véritable expropriation de l'âme qui "se figure marcher hors de soi".² L'épreuve à double phase : mortification des sens suivie et achevée par celle des facultés intellectuelles. Et il est de toute nécessité que Dieu même s'y emploie, car l'âme, si généreuse et vigilante

1 Cf. Cajetan, *Quæstula*, De Purgatorio, Lugduni, 1541, p. 59 : « sed quum status purgatorii non est per se, sed per accidens, medium inter nostrum et patriæ statum . . . , constat autem quod ex hac peregrinatione multi in celestem patriam perveniunt absque transitu per purgatorium . . . » Salmon, T. XV, Disp. I, Dub. II : Respondetur per accidens esse quod animæ in purgatorio detineantur Solum per accidens, finita via, perfecta consecutio termini differatur. — Voir Gouxou-Lagrangé, *Perfection chrétienne et contemplation*, 3^e édit., p. 294. — Sur le sujet traité dans ce chapitre, on peut lire l'article cité de Dubois, *Le feu du Purgatoire est-il un feu corporel ?* dans *Revue du Clergé français* T. XXII.

2 Saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, L. II, *Nuit passive de l'esprit*.

75

qu'elle puisse être, ne peut avoir le juste sentiment des affections désordonnées qui occupent encore son cœur. « Les taches du vieil homme persistent dans l'esprit bien qu'il ne s'en doute pas et ne les aperçoive qu'en¹ ». Aussi est-elle inapte encore à recevoir les rayons d'en haut et quand ils tombent à cru sur ses misères cachées, une telle clarté l'offusque et la déconcerte².

Nous retrouvons au Sargatoire ces divers degrés de purification. Le moment de la mort fut, à coup sûr, pour le juste, une nuit des sens terrible et efficace. Impressions coutumières, échos et reflets des splendeurs terrestres, ondes innombrables que recueillaient les vivantes antennes de la chair, tout cela se dissipe et s'évanouit. Et l'âme se trouve privée de cet organisme sensible auquel elle appuyait son action. Inéluctable épreuve qui amène, en un instant, tous ces déchirements dont elle n'a point voulu ici-bas. Elle est prête, en vérité, à entrer dans les obscurités de la foi. Rien ne soutiendra plus désormais les efforts de sa raison pour essayer de préserver tant de pauvres concepts si chèrement élaborés. Et sans doute ils ont échappé à la commune déroute, mais qu'ils paraîtront pâles, vides et déficients dans ce monde nouveau où peu à peu ruisselleront sur l'âme les clartés du Verbe. Pour le moment, ces connaissances notionnelles se dressent comme un écran opaque devant le regard de la foi en quête de son Dieu. Il semble qu'on l'oublie, quand on se plaît à évoquer les joies subtiles que les esprits séparés goûtent dans un mutuel commerce³. De telles délices déroberaient les affections de l'âme à l'emprise de la charité.

Édition du Chanoine Hoornaert, Desclée de Brouwer, 1927, T. IV, 95, p. 83.

1 Nuit passée, p. 57 et p. 81.

2 Cf. Nuit passée, p. 63.

3 Certes, saint Thomas a expliqué, longuement et souvent, les lois

Quoiqu'il en soit, il y a bien ~~outre~~ tombé cette ligature des puissances qui livre tout l'être à la merci divine. C'est désormais l'esprit saint qui va mettre en œuvre les seules ressources de la foi vive et l'âme n'aura plus qu'à lui donner un complaisant "fiat".

Le langage des mystiques autorise aussi, nous l'avons insinué, ce parallélisme que nous établissons entre leurs souffrances et celles du *Burgatoire*. Ils leur assignent le même but, ils les décrivent à l'aide de la même comparaison du feu qui progressivement éclaire et consume. C'est celui-là même qui jaillira en lumière de gloire, mais qui demeure torturant, tant que subsiste en l'âme quelque scorie du péché¹. Et,

nouvelles qui, dans l'autre vie, régissent les intelligences. Mais il a su estimer à sa juste valeur ce jeu de spéculation, quand il a écrit:
 „ In cognitione substantiarum separatam quorumcumque non consistit
 „ ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi
 „ per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatam
 „ est magna felicitas, etsi non ultima sit tamen perfecte intelligentium.
 „ Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut
 „ dictum est: 1^a 2^a, Q. LXXIX, art. 2, ad 3. Cf. art. 5 ad 2. Au reste l'âme
 séparée qui ne jouit pas encore de l'éternelle félicité apparaît bien dé-
 héritée. Elle peut assurément se saisir tout entière dans une simple intui-
 tion et c'est là pour elle une magnifique prérogative qui doit d'ailleurs
 fonder son tourment. Mais sa propre essence est le seul objet con-
 naturel de son activité mentale. Elle n'a qu'une vue confuse des natures
 supérieures dont elle est le miroir imparfait. Elle ne saisit plus le
 singulier et, s'il en est besoin, Dieu supplée cette impuissance par des
 idées infuses. N'est-il pas permis de conjecturer que ces lumières nou-
 velles sont de l'ordre surnaturel dont l'instauration complète est
 le seul but, la seule explication de l'épreuve? Voir sur cette infirmité
 intellectuelle des âmes séparées, d'après la philosophie scolastique, un texte
 curieux de Paul Valéry, dans "Variété", Paris, 1925, pp. 187-189

¹ La vive flamme d'amour, T. III, pp. 161 et 162. Cf. *Œuvres complètes*, p. 74 et p. 87.

comme le fait remarquer le Père Roux,¹ les mystiques ne trouvent rien de mieux pour exprimer leurs plaintes que les accents inspirés dont l'Eglise a enrichi sa propre liturgie des morts. Aussi, cette assimilation des deux voies purgatives les amènent fréquemment à conclure que l'épreuve d'outre-tombe sera épargnée aux élus qui auront ici-bas traversé la nuit de l'esprit : « Cette purification très
« intense ne se réalise que pour le petit nombre ; elle est le privilège
« des âmes que le Seigneur destine à un très haut degré d'union,
« car, chaque âme est soumise à la purification qui convient à sa
« future élévation et elle est proportionnée aussi aux nécessités de
« son impureté et de son imperfection. C'est pourquoi cette souffrance
« est comparable à celle du Purgatoire, car, de même que dans l'autre
« vie, les esprits sont purifiés pour être dignes de la claire vision
« de Dieu, de même ici-bas, et à leur manière, les âmes se purifient
« pour arriver à se transformer en Dieu par l'amour dans
« cette union ».²

Ce témoignage paraît bien explicite. Mais il faut méditer surtout celui de Sainte Catherine de Gênes qui, gratifiée de révélations spéciales, a complètement transposé dans l'au-delà ses expériences intimes. Son enseignement sur le Purgatoire,

1. Au delà de la mort. Sur les pas de Saint Jean de la Croix, dans *Etudes*, 5 Novembre 1927, p. 264.

2. *La vie flamme d'amour*, T. III, pp. 161-162. Cf. *Nuit passionnée de l'esprit*, § 2, p. 69 : « On peut dire de telles âmes qu'elles descendent, à la lettre, vivantes dans l'enfer (anciennes éditions : les âmes se purifient ici comme dans le Purgatoire de leurs fautes, même vénielles) ; elles sont purifiées sur terre de la même manière que là-bas ; une telle purification y aurait été infligée nécessairement. De là vient qu'une âme ainsi traitée ici-bas, ou évite le lieu d'expiation dans l'autre vie, ou ne s'y arrête guère. . . . » Cf. aussi Sainte Thérèse d'Avila, *Le château intérieur*, Edit. des Carmélites du premier monastère de Paris, Paris, 1922, ch. XI, 6^e Demeure, p. 306.

recueilli par son confesseur et par son fils spirituel, est extrêmement suggestif. On sait toute l'estime qu'en faisaient Bellarmin et Saint François de Sales¹. « Son traité, dit M. Gournat, est d'ailleurs d'une sûreté de doctrine remarquable et les théologiens l'ont étudié autant que les mystiques »². Nous allons en faire l'analyse, car il assure à la valeur de notre thèse de sérieuses garanties. Ça et là, nous aurons encore l'appoint de citations empruntées surtout à Saint Jean de la Croix.

1 Voir Bonise, *Le Purgatoire, Traité du Père de Munford et Traité de Sainte Catherine de Gênes*, 3^e édition, Paris, 1883, Préface, page VII.

2 Gournat, *La Spiritualité chrétienne*, T. II, *Le Moyen-Âge*, 3^e édition, Paris, 1924, p. 446.

Chapitre Neuvième : Le Purgatoire d'après le traité de S^{te} Catherine.

§ 1 : Les interpolations.

Il importe, au préalable, de rappeler que le traité de la Sainte, intitulé "Déclaration" fut remanié plusieurs fois, à l'époque critique de la révolte luthérienne. Il a subi, de ce fait, des interpolations assez nombreuses, dues pour la plupart à Fra Gaspare Coletto O.P. (entre 1524 et 1530) et qui trahissent précisément cet esprit juridique, ni des controverses protestantes, sous-jacent à travers toute la théologie des siècles postérieurs. M. Von Hügel, l'historien de Catherine¹ a restitué l'enseignement original grâce à une patiente exigence, étayée sur la critique textuelle et sur l'examen des manuscrits. Ceux que nous possédons reproduisent déjà l'ensemble du traité dans sa teneur actuelle, mais ils n'en font qu'un chapitre (xLII) — primitivement beaucoup plus court — de la "Vie et la Doctrine" de la Sainte² dont la rédaction est due à Cataneo Marabotto, son confesseur (1450-1528), Ottore et Batista Vanzetta (1470-1520, 1497-1587), ses deux principaux disciples.

Von Hügel que nous résumerons³ ici distingue deux documents dans la "Déclaration". Un plus authentique

- 1 *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genia and her friends*, by Baron Friedrich von Hügel, 2 vol. avec appendice, 1^{re} édit., Londres, 1908. — Voir sur cet ouvrage le jugement autorisé du S. de Grandmaison, *L'élément mystique dans la religion*. Compte-rendu, dans *Recherches de Science religieuse*, T. I, 1910, pp. 180-208.
- 2 *Op. cit.*, Appendix to part II, p. 434. Il y a cependant des divergences pour le 1^{er} chapitre.
- 3 *Op. cit.*, T. I, ch. VI, sect. IV, *The other worlds*, pp. 283-293 et Appendix to part II, I. The "Dicharazione": The two stages of its existence, pp. 434-449; T. II, ch. XII, sect. IV, *Catherine and Purgatory*, pp. 231-248.
- 4 Il y aurait eu jusqu'à six remaniements dans la composition de toute l'œuvre de la Sainte. Cf. *Op. cit.*, p. 463.

appartiennent les sept premiers chapitres, à l'autre les dix derniers qui brochent sur des paroles empruntées à la "Vie" des amplifications rédactionnelles incompatibles avec la doctrine de Catherine. Tout le travail, d'ailleurs, a souffert de ces retouches tendancieuses, le parsemant de contradictions et d'incohérences. On estimait devoir édulcorer cet enseignement sur la continuité des purifications terrestres et ultra-terrestres et sur le développement progressif d'un amour qui ne peut plus ni grandir ni mériter. A cette époque, on pouvait craindre qu'il ne donnât prise aux censures de l'Eglise. La Bulle "Exurge Domine", du 16 Mai 1520, ne venait-elle pas de condamner telle proposition de Luther: "Animae in Purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes; nec probatum est, ullis aut rationibus aut scripturis, ipsas esse extra statum merendi aut augendae charitatis".¹

Les corrections sont systématiques²: elles visent toutes à nier la persistance, après la mort, de tendances coupables, de péchés habituels et à affirmer que l'âme, devenue au premier instant, parfaitement sainte, n'est retenue au Purgatoire que par la justice divine. Le dessein est manifeste au deuxième chapitre où Catherine tâche à décrire par trois comparaisons appropriées l'influence progressive de la flamme divine qui illumine à mesure qu'elle purifie. Les images ont été brouillées de telle façon que ces deux effets apparaissent comme distincts l'un de l'autre. Il semble dès lors que l'âme doive être livrée à l'action préalable d'un feu matériel pour pouvoir s'ouvrir

1 Denz., n. 778.

2 Nous utiliserons la traduction de Marie-Chiodore de Bussière qui nous semble de beaucoup la plus exacte: Les oeuvres de Sainte Catherine de Gênes précédées de sa vie par M. le Vicomte Marie-Chiodore de Bussière, (édition nouvelle), Grailin, Paris, 1926. Les autres traductions, quoique plus récentes, (comme celles de Bouix et de la "Vie spirituelle") sont trop lâches et, parfois même, trahissent la pensée de l'auteur.

à la lumière d'en Haut¹.

Au chapitre suivant, paragraphe troisième, on lit :
 « Les âmes du Purgatoire étant sans la culpé du péché,
 « il n'y a d'autre empêchement entre Dieu et elles que cette
 « peine qui entrave la satisfaction complète de l'instinct
 « béatifique. » Or, il est constant que pour notre sainte,
 la vraie raison du Purgatoire est la présence en l'âme de
 la "rouille du péché" (ch. II § 2, p. 137, ch. V § 2, p. 140, ch. XIV § 3 et 4,
 p. 148), de la tache ou ombre du péché, (introduc. ch. I p. 135, ch. II
 § 3, p. 137, ch. VIII, § 4, p. 142), des imperfections, des fautes habituelles
 (cf. ch. I, p. 136), de l'opposition à la volonté de Dieu, (ch. IX, § 4,
 p. 144), de l'empêchement du péché (ch. IX § 3, p. 143), etc².
 Ainsi quand elle semble parler de disparition complète de la
 culpé il s'agit indubitablement soit du péché mortel, soit d'un
 acquiescement formel au péché véniel.

Au chapitre V³, le conflit des deux doctrines est
 flagrant. L'âme serait, au sortir de la vie présente, rétablie dans
 sa "netteté originelle" § 1. Or, il lui reste encore la rouille du

1 Comparer avec ch. II, § 4, p. 138, avec ch. IX, § 3, p. 143: le feu du grand amour de Dieu; avec ch. X, § 3 et 4, p. 144: Ainsi fait le feu divin dans l'âme

2 Par exemple, ch. II § 4: Ainsi la rouille, - c'est à dire le péché - est la couverture de l'âme; ch. IX § 3: Or lorsque l'âme, intérieurement illuminée, se sent attirée de la sorte par le feu du grand amour de Dieu, elle se liquéfie complètement à la chaleur de cet ardent amour de son très doux Seigneur: voyant ensuite, - à la clarté de la lumière surnaturelle, - que Dieu ne cesse jamais de l'attirer à son entière perfection, et de l'y conduire avec grand soin et continuelle providence, reconnaissant que Dieu agit par pur amour, et qu'elle de son côté, arrêtée par le péché, ne peut suivre l'aiguillon de Dieu »
 Cf. encore Vie, p. 69.70.

3 Op. cit. p. 140.

péché § 2, et au ch. VII il sera affirmé que toute la peine de l'épreuve réside dans la conquête de cette pureté première. De même, après avoir écrit que l'âme contemple alors clairement son Dieu § 3, on déclarera qu'elle n'en peut pas jouir. La première sentence est évidemment une glose que le chapitre suivant rend encore plus inintelligible. Dieu y apparaît comme le Pain dont la seule vue rassasierait les âmes affamées¹.

Le chapitre XIII débute de la sorte : « Si les âmes du Purgatoire pouvaient se laver, par contrition, de leurs souillures, elles paieraient en un instant leur dette entière... »² Assertion surprenante qui insinuerait que Dieu empêche ces âmes de réaliser elles-mêmes leur propre purification ; tandis que les chapitres précédents en font l'effet d'un graduel amour. Au reste, tout le passage est criblé d'allusions aux idées de dette, de paiement, d'échange — Plus loin³, on parlera de la difficulté d'acquiescer une indulgence plénière. Cette comptabilité est tout à fait étrangère aux préoccupations de

¹ Op. cit., pp. 140-141. Nous savons que les dix derniers chapitres ont été rédigés avec des confidences de la sainte sur ses propres souffrances, qu'elle appeloit déjà son purgatoire (cf. ch. XVII et passim dans sa Vie). On voit bien au ch. XI, p. 145, comme les perspectives ont été superposées. Les premiers paragraphes se rapportent indéniablement aux épreuves présentes : une petite glose : "Le Purgatoire ne lui est rien en qualité de purgatoire", nous les montre, tout à coup, comme celles d'outre-tombe.

² p. 147.

³ ch. XV, § 5, p. 148 : « Chapter Fifteen's last paragraph which warns the soul that "the (kind of) Confession and Contrition necessary for such a Plenary Indulgence (as shall instantly purify it from all sin) is a thing most difficult to gain," is also quite unlike Catherine's preoccupations, tone and teaching. » Von Hügel, Op. cit., p. 438.

Sainte Catherine dont le désintéressement s'exprime parfois en formules presque quiétistes. On sait peut-être la réponse qu'elle fit à un religieux franciscain qui se vantait d'être par état plus apte à aimer Dieu : « ... Si je savais que « votre habit pût me faire gagner la moindre étincelle d'amour, « je vous l'arracherais de force Au reste, que vous « acquériez plus de mérites, c'est un point que je concède et « qui ne me préoccupe pas ; je vous abandonne cela. Mais que « je ne puisse l'aimer autant que vous, c'est ce dont vous ne « sauriez jamais me persuader . . . »¹.

Il est inutile de poursuivre cet examen qui rend indéniables les falsifications maladroites des théologiens. Leurs gloses, d'ailleurs, ne réussissent pas à masquer la pensée de Catherine, qui reparait malgré tout, à une lecture attentive, dans son harmoniser sa beauté originelles.

1 Vie, p. 49. La traduction trop adoucie de Brussière a été corrigée d'après la citation de Von Hügel, *Op. cit.*, p. 141.

Ef. p. 82 : « J'abandonne à la disposition et à l'ordonnance de Dieu tout ce qui regarde le ciel et la terre. »

§ 2: La doctrine authentique.

Au sortir de ce monde, l'âme juste perçoit immédiatement la raison du Purgatoire qui lui est destinée (littéralement "qu'elle porte en elle").¹ Cette expérience est unique car l'âme confirmée dans la grâce abdique désormais toute volonté propre et n'opérera plus aucun retour sur elle-même. Un tel regard s'accompagne d'un acte libre, instantané, lui aussi, et définitif: la vue de ses imperfections dressées comme une barrière entre elle et sa Fin engendre une peine intolérable qu'elle a hâte d'apaiser dans le feu purifiant. Les métaphores de sainte Catherine évoquent l'idée d'un essor paralysé, d'un attrait contrarié. Ailleurs⁴, l'image et la doctrine se spiritualisent encore. C'est le spectacle de l'infinie bonté incompatible avec la moindre souillure qui provoque le désir spontané du Purgatoire. L'âme ne peut plus souhaiter l'union immédiate à son Dieu et s'il n'avait institué un délai d'épreuve, ce serait aussitôt en elle un enfer pire que le Purgatoire.⁵

En somme dans cet instant initial, l'âme se livre d'elle-même aux nécessaires douleurs par un double et

1 Elles voient, une seule fois, — au moment du passage de cette vie à l'autre, — la cause du Purgatoire qu'elles portent en elles (la causa del Purgatorio che hanno in loro). A partir de ce moment, elles ne la voient plus; autrement, ce serait une propriété. Ch. I §. 5, p. 136.

2 « Ces âmes ne sauraient plus se retourner vers elles-mêmes et dire : « J'ai fait tels péchés pour lesquels je mérite de demeurer ici, je voudrais ne les avoir point faits, parce que j'irais maintenant en paradis. » Elles ne peuvent pas dire non plus : « Tel sortira d'ici plus tôt que moi, ou j'en sortirai plus tôt que lui ». Ch. I §. 3, p. 136.

3 Voir ch. II et III, pp. 136-138.

4 Ch. VIII et IX, pp. 142-144.

5 Ch. VII §. 4, p. 142.

indivisible mouvement. Sa divine beauté provoque toutes les convoitises, mais aussi toutes les clairvoyances de sa Charité : lumière qui, l'entraînant hors d'elle-même, la révèle du même coup à elle-même. Et parce qu'elle se découvre indigne des effusions de l'Amé, elle s'estime incapable d'en jouir. Légitime inférence, puisque malgré ses aspirations foncières, elle garde encore, comme à la surface de son être, d'égoïstes exigences, momentanément accablées, mais toujours vives et tenaces.

Ce geste par lequel l'âme consent à épurer tout pouvoir et désir imparfaits va maintenant développer ses conséquences. Elle a très généreusement enchaîné sa liberté au bon plaisir divin de sorte que rien ne lui est plus, hormis de se connaître soumise. Elle n'aura donc nul regret superflu des fautes qui retardent l'ineffable union. Il lui est impossible de voir quoique ce soit. Sinon par Dieu et en Dieu dans le sein duquel elle se perd à mesure qu'elle se purifie.¹ Cet abandon est une source de joie indicible que ne suffirait pas à troubler l'angoisse de l'attente, s'il ne s'y joignait le sentiment d'un désordre persistant.²

Les images dont se sert Catherine pour expliquer leur expulsion progressive sont un peu disparates. Comme nous entrons ici dans le vif du sujet, il est utile de donner quelques détails. Parfois, l'âme nous est décrite sous la pression impétueuse de l'instinct béatifique. Le Dieu qui la meut, immanent et transcendant, agit tantôt du sein le plus intime de l'âme³, où il réside par la grâce, tantôt des hauteurs inaccessibles d'où

1 Ch. XIII, §2, p. 147 : Elles ne peuvent plus voir ni vouloir que ce que Dieu veut : elles sont ainsi fixées

2 Ch. IX, §4, p. 144 : « Mais elles n'estiment pas leur peine, — bien que très grande ; — elles estiment infiniment plus l'opposition qu'elles trouvent en elles contre la volonté de Dieu, car elles le voient clairement enflammé d'un extrême et très pur amour pour elles. »

3 C'est ce que Catherine appelle l'instinct béatifique. Voir ch. III, p. 138

il attire à Lui toute créature¹. Mais, comme aux confins d'elle-même, l'âme éprouve la poussée hostile de ses tendances mauvaises et ce conflit allume un feu violent semblable à celui de l'enfer². Ailleurs, cette motion correspond à un changement qualitatif. Dieu est le seul Grain qui peut rassasier l'âme. Elle veut le voir parce qu'elle en a faim et cette faim s'accroît à mesure qu'elle en approche³. Ainsi, le symbole de lumière qui semblerait, en la circonstance, plus normal, ne suffit pas à la sainte. La béatitude céleste est la vision de Dieu, mais cette vision comble l'être tout entier.

Catherine paraît ici supposer que l'âme est totalement privée de cette vue. N'avons-nous pas, pourtant, lu précédemment qu'elle n'avait de regard que pour Dieu? La sainte fait sans doute allusion ici à la grande ténacité divine dont parlent les mystiques. Ce serait toute clarté si l'âme "était enfin débarrassée de ses propres ténèbres naturelles et vicieuses" et "l'âme constate l'existence de ces ténèbres en elle d'autant plus que la lumière pénètre plus avant"⁴. Au reste, n'oublions pas qu'après l'acte initial d'abandon, c'est Dieu qui par des touches alternatives ou simultanées enflamme la volonté et éclaire l'intelligence⁵. Il les peut donc laisser tour à tour à leur solitaire détresse. Et puisque cette pénombre mystérieuse qui emprisonne l'âme s'épaissit peu à peu, celle-ci n'est jamais mieux préparée à l'aurore libératrice, que lorsque ses ultimes souillures, enfin décelées à son regard, semblent l'isoler comme un impénétrable brouillard. Aussi ne connaît-

1 Chap. II, p. 137

2 Ainsi la rouille (c'est-à-dire le péché) est la courbure de l'âme. Voir ch. III § 3 et 4

3 Chap. VI, pp. 140 et 141.

p. 138

4 Saint Jean de la Croix, *La Vive Flamme d'amour*, T. III, vers. IV de la 1^{re} strophe, p. 160. Voir plus haut, p. 159.

5 *La Vive Flamme*, 3^e strophe, vers. III, p. 120.

elle pas le terme de son épreuve, car comme dit Zola, elle est capable de pâtir indéfiniment : Son amour est un abîme qui s'élargit à mesure qu'il se comble ¹. Mais les joies croissent en même temps que les souffrances : « Et chaque jour ce
« contentement augmente par l'influence que Dieu exerce sur
« cette âme ; — le contentement croît à mesure que l'empêchement
« à l'influence se consume Il en est comme d'une chose
« courbée ; elle ne saurait correspondre à la réverbération du soleil,
« non pas par défaut du soleil, qui luit sans cesse, mais à cause
« de l'obstacle qui oppose la couverture ; Ainsi la rouille
« (c'est-à-dire le péché) est la couverture de l'âme à mesure
« que la rouille diminue et que l'âme se découvre au rayon
« divin, le contentement augmente ; de cette sorte le bonheur croît
« et la rouille s'efface, jusqu'à ce que le temps soit accompli. » ²

« Mais ce contentement des âmes qui sont en
« Purgatoire ne leur enlève pas une parcelle de leur souffrance ;
« loin de là, l'amour qui se trouve retardé cause leur peine, et
« la peine croît en proportion de l'amour dont Dieu les a rendues
« capables ³.

Ces trois images, de plus en plus matérielles, par lesquelles la Sainte nous présente Dieu comme l'influx qui presse l'âme de toutes parts, comme la lumière dont le péché empêche le reflet, comme le feu qui consume ce péché, ces trois images, malgré leur confusion suggèrent bien l'immanence de l'épreuve. Si de la mort à la vision céleste il y a quelque changement, c'est dans l'attitude de l'âme et non dans celle de Dieu : avant comme après, il s'offre à elle pour la béatifier. « Le soleil luit sans cesse. » ⁴

1 C'est ce qui explique pourquoi Saint Jean de la Croix déclare que les âmes du Purgatoire doutent de leur salut. Voir *Nuit obscure* I. II - *Nuit passive de l'Esprit*, §. III p. 74.

2 Ch. II, §. 1, §. 2, §. 4, p. 137

3 Ch. XII, §. 4, p. 146

4 Ch. II, §. 3, p. 137

Et la première de ces comparaisons sera reprise avec plus d'ampleur et de profondeur au chapitre X¹. — En regard de chacun des traits on pourrait aligner ceux dont saint Jean de la Croix se sert lui-même pour dépeindre les péripéties de la voie purgative. « L'or, quand une fois il est purifié, ne peut plus être consumé sous l'action du feu, quelque violente qu'elle soit, car le feu, à proprement parler, ne consume pas l'or mais seulement la rouille qu'il peut avoir. De même pour l'âme. Dieu la retient dans le creuset jusqu'à ce que toute imperfection soit enlevée. Alors, elle devient impassible et, si elle était encore exposée à la flamme, elle n'en ressentirait aucune peine : ce serait pour elle le feu du divin amour, le feu de la vie éternelle, sans aucune contrariété.² Ici, les imperfections de l'âme semblent, pour ainsi dire, mêlées à la propre substance. Il faut qu'elle passe tout entière dans la fournaise pour éliminer les restes de ses fautes : « Véritable régénération de l'esprit, dit saint Jean de la Croix, qui met aux prises toutes les perfections divines avec toutes les habitudes imparfaites de l'âme. » Et quand l'opération est terminée, l'âme possède et goûte l'exacte expérience des beautés divines : c'est en elles et avec elles

1 Ch. X, p. 144. Comparer avec *Nuit passée de l'esprit*, §. VI, p. 86 et avec *La vive flamme d'amour*, 1^{re} strophe, vers. IV, pp. 158-160.

2 Nous traduisons d'après le texte reconstitué par Von Hügel, *Op. cit.*, T. I, p. 292. *Nuit passée de l'esprit*, l.c., « Notons en passant que cette figure explique la façon de souffrir des âmes du Purgatoire. Le feu n'aurait point d'action sur elles, même en les enveloppant, si elles n'avaient de fautes à expier ; ces fautes sont la matière et l'aliment du feu ; lorsqu'elles sont consumées, il n'y a plus de torture. » Nous prions d'observer avec quelle netteté ce texte du saint Docteur identifie Purgatoire et purification.

3 *La vive flamme*, 1^{re} strophe, vers. IV, p. 161. Voir ce que dit sainte Catherine de l'enracinement profond de l'amour-propre, *Vie*, pp. 89-91.

une immuable et délicieuse harmonie¹. Par quoi, on peut noter, avec M. Von Hügel², la mystérieuse relation qui existe entre le feu du Purgatoire et celui de l'Enfer: l'un et l'autre jaillissent de cette intolérable discordance, là provisoire et partielle, ici totale et définitive, entre l'âme et sa Fin véritable.

Une nouvelle précision de la sainte accentue encore cette idée: « Le feu divin agit de la même façon (que pour l'or) sur l'âme; il consume en elle les imperfections. Après quoi, purifiée, elle demeure toute en Dieu, sans rien retenir en elle-même »³. Le feu n'est donc pas autre que Dieu et dans ce moment suprême qui initie enfin l'âme à sa béatitude, elle n'a pas changé de place. Peu à peu, elle s'est accoutumée aux brûlantes onctions de l'Esprit, elle s'est ouverte aux ardeurs de l'Ami et tout d'un coup, tombe le voile qui lui cachait sa face. « Rompez la toile de cette douce rencontre »⁴.

Le Père Faber dans "Tout pour Jésus", ch. IX, § 4⁵, rapporte une des images les plus caractéristiques du Traité⁶ et ne craint pas d'en donner une explication conforme à la doctrine pénaliste. Il va jusqu'à écrire: « C'est ainsi que le Purgatoire enlève à l'âme la dette (reatus) de ses péchés véniels, ainsi que l'obligation à un châtiment temporel pour les péchés mortels qui lui ont été remis. Cette dernière assertion de Catherine n'est pas, en réalité, comme

1 Ch. X, § 5, p. 145.

2 Op. laud., T. I, p. 292.

3 Chap. X, § 4, p. 144.

4 La Vierge Flamme, 1^{re} Strophe, vers. VI, p. 147.

5 Traduction par M. F. de Bernhardt, 25^e édition, Paris, Lequi, 1926, pp. 384-393.

6 Celle du feu qui doit détruire la rouille du péché. Voir supra.

« certaines personnes l'ont prétendu, contraire à la doctrine
 « de Suarez et des autres théologiens scolastiques — qui
 « soutiennent que le péché pardonné ne laisse dans l'âme
 « aucune tache dont la souillure exige l'action purifiante
 « de ces flammes. Le langage de la sainte, dans tout le
 « cours de son Traité, suppose que le Purgatoire n'est pas tant
 « une purification à laquelle l'âme est soumise qu'une obli-
 « gation dont elle s'acquitte ».¹ On estimera cette opinion bien
 arbitraire et elle ne peut se motiver que par les gloses
 signalées dans le Traité. Pourtant, sans même restituer le texte
 dans sa teneur primitive, si on s'en tient aux idées fondamen-
 tales, on ne saurait trouver enseignement plus irréductible aux
 interprétations suarézienne. Le Cardinal Manning l'a bien observé
 dans son propre commentaire : « Pour Catherine, dit-il, la
 « tache du péché, "macchia del peccato", n'est pas une simple
 « privation de la lumière de gloire, elle est la cause qui l'empê-
 « che de resplendir ».²

¹ p. 386.

² ... the cause, not the effect, of God's [the light] not
 shining into the soul, *Treatise on Purgatory*, by S.
 Catherine of Genoa, edit. 1880, p. 31. Cité par Von Hügel,
Op. laud., T. II, p. 236.

