

LOUIS CARDINAL BILLOT

LA PROVIDENCE DE DIEU ET LE NOMBRE INFINI D'HOMMES
HORS DE LA VOIE NORMALE DU SALUT

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – I. Position de la question », *Etudes*, vol. 56, n° 161, 20 octobre 1919, p. 129-149.

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – II. Les enfants morts sans baptême », *Etudes*, vol. 57, n° 162, 20 janvier 1920, p. 129-152.

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – III. Les enfants morts sans baptême : compléments de la question », *Etudes*, vol. 57, n° 163, 5 avril 1920, p. 5-32.

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – IV. Les infidèles, adultes d'âge, non de raison et de conscience », *Etudes*, vol. 57, n° 164, 20 août 1920, p. 385-404

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – V. Les infidèles adultes d'âge, non de raison et de conscience. – La question de fait », *Etudes*, vol. 57, n° 165, 5 décembre 1920, p. 513-535.

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – VI. Les infidèles, adultes d'âge, non de raison et de conscience, (suite) », *Etudes*, vol. 58, n° 167, 5 mai 1921, p. 257-279.

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – La tradition des théologiens », *Etudes*, vol. 58, n° 169, 20 novembre 1921, p. 385-407.

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – Résumé et conclusion de la question », *Etudes*, vol. 59, n° 172, 5 septembre 1922, p. 513-535.

« La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. – Suite : catégorie des adultes, pour lesquels il n'est plus de milieu entre le Ciel et l'enfer », *Etudes*, vol. 60, n° 176, 20 août 1923, p. 385-408.

I

POSITION DE LA QUESTION

De tout temps, la question de l'extrême diversité du sort fait aux hommes au point de vue de la fin du salut éternel, et plus encore, celle du nombre relativement si restreint de ceux qui, depuis le commencement du monde, se seraient trouvés sur la voie qui y conduit, ont préoccupé les esprits. A peine l'évangile avait-il commencé à se divulguer dans le monde païen, pour y être passé au crible de la critique, que la difficulté se posait, et elle était à bon droit considérée comme l'une des plus embarrassantes de toutes celles que la philosophie pythagoricienne ou néoplatonicienne eût soulevées contre le christianisme. La voici telle que nous la trouvons formulée dans la seconde des six questions qu'un certain habitant de Carthage, en voie de conversion, faisait adresser à saint Augustin, et que le saint docteur nous a conservées dans sa lettre à Deogratias, non sans nous avertir qu'elles passaient pour être « ce qu'il y avait de plus fort dans l'arsenal des objections de Porphyre contre les chrétiens », *quae dicerent de Porphyrio contra Christianos tanquam validiora decerpta.*

Si le Christ, demandaient les païens, se dit la voie du salut, la vérité et la vie, s'il met en lui seul, et pour ceux-là seuls qui croient en lui, l'espoir du retour à la félicité perdue, qu'ont fait les hommes pendant tant de siècles qui ont précédé son arrivée ? Laissons de côté, si l'on veut, les temps d'avant le royaume du Latium, et faisons dater de ce royaume le commencement même de l'humanité. Or, dans le Latium, les dieux étaient honorés avant la fondation d'Albe, et dans Albe on ne connut jamais que les rites et les pratiques religieuses des temples. Rome elle-même, pendant un long cours de siècles, fut sans la loi chrétienne. Qu'est il advenu alors de tant d'âmes qu'on ne pourra jamais accuser d'aucune faute, puisque le Sauveur, en qui il faut croire, n'avait pas encore favorisé les hommes de son avènement ? Identiques d'ailleurs à celles de Rome étaient les conditions du reste du monde. Comment donc peut-il se faire que celui qu'on appelle le Sauveur, se soit fait attendre si longtemps ? Et qu'on ne dise pas que le genre humain avait alors son remède dans l'ancienne loi des Juifs, car la loi des Juifs est elle-même de date relativement récente. Et puis, elle ne fut d'abord en vigueur que dans un-petit canton de la Syrie ce ne fut que tardivement qu'elle franchit les frontières de l'Italie, à savoir après Caius César, ou du moins durant sa dictature. Encore une fois, que dire du sort des âmes romaines ou latines, privées de la grâce du Christ, qui différerait à ce point, et jusqu'au temps des Césars l'époque de sa venue¹ ?

Ainsi se résumait une objection très répandue sur la fin du quatrième siècle, dans la partie du monde latin demeuré rebelle à l'évangile, et encore attardé aux rites désormais caducs de la religion des ancêtres. En vérité, n'y croirait-on pas entendre, et presque dans les mêmes termes, les terribles questions dont, douze cents ans plus tard, les Japonais devaient presser saint François Xavier abordant enfin aux pays du Soleil-Levant, pour y apporter la Bonne Nouvelle ?

Or, tandis que les saints Pères se contentaient de la réponse générale, qu'on pourrait dire classique, savoir que la religion chrétienne est aussi ancienne que le monde ; qu'aussitôt après la chute, le Rédempteur était promis à nos premiers parents, et en leurs personnes à l'humanité entière, sans distinction de races, de lieux, ni de temps ; que Jésus-Christ, si tard qu'il soit venu, n'en fut pas moins un principe de salut pour ceux qui précédèrent, aussi bien que pour ceux qui suivirent son avènement, vu que la foi au Sauveur promis, et encore à venir, ne fut pas de moindre efficacité que la foi au Sauveur donné et déjà venu ; qu'au surplus, il s'agissait de recevoir le don de Dieu présentement offert, plutôt que de poser à Dieu, d'arrogantes questions sur l'économie de sa providence dans les siècles passés, en se mettant ainsi dans le cas du pauvre qui, avant d'accepter l'aumône que lui ferait le riche, lui demanderait superbement les raisons pour lesquelles il aurait négligé de la faire à tant d'autres de même condition et de pareille indigence ; qu'enfin et en toute hypothèse, il convenait d'adorer en silence la profondeur de la sagesse et de la science de Celui dont les jugements sont impénétrables, et les voies incompréhensibles² : il ne manquait pas d'esprits téméraires à la recherche de solutions qui fussent plus à la mesure des courtes vues du sens humain.

1 August. epist. 102 ad Deogratias, n. 8 (P. L., t. XXXIII, col. 373). « Si Christus se, inquit, salutis viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum: quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum ? Ut dimittam, inquit, tempora ante Latium regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani nominis sumamus. In ipso Latio ante Albam dii culti sunt. In Alba aequae religiones ritusque valere templorum. Non paucioribus saeculis ipsa Roma, longo saeculorum tractu sine christiana lege fuit. Quid, inquit, actum de tam innumeris animis qui omnino in culpa nulla sunt : siquidem is cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat ? Orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. Quare, inquit, Salvator qui dictus est, sese tot saeculis subduxit ? Sed ne, inquit, dicant lege judaica vetere hominum curatum genus, longo post tempore lex Judaeorum apparuit ac vixit angusta Syriae regione, postea vero prorepeit etiam in fines italos ; sed post Caesarem Caium, aut certe, ipso imperante. Quid igitur actum de Romanis animabus vel Latinis, quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt, usque in Caesarum tempus ! »

2 Voir S. Léon, Sermon 3 *in Nativ. Dni*, c. 4 « Cessent illorum querelae, qui impio murmure divinis dispensationibus obloquentes, de Dominicae nativitate tarditate causantur, etc » (P. L., t. LIV, col. 202.)

Le premier de tous dans cette voie fut Origène ; je dis du moins l'Origène du [Peri Archon], qui n'est venu jusqu'à nous, il est juste de le faire observer, que dans la traduction plus que suspecte de Rufin. Donc Origène (le vrai ou le supposé, comme on voudra), pour expliquer l'extrême diversité des conditions faites aux hommes dans l'ordre de la grâce, et défendre Dieu de l'accusation de faire une injuste acception de personnes, pensait ne pouvoir recourir qu'aux mérites ou démérites antécédents du libre arbitre. A chacun selon lui était échu le sort qu'il s'était fait à lui-même par le bon usage ou l'abus de sa propre liberté, et le même ordre de justice qui présidera à la distribution des châtiments et des récompenses en ce jugement dernier annoncé par l'évangile, où la rémunération et les œuvres seront mises en exacte balance, aurait présidé également à la distribution des places dans la grande maison spirituelle du monde d'à présent. Ce n'est pas, bien entendu, qu'Origène n'eût vu ce qui saute aux yeux de tous, savoir, que la diversité des conditions d'ici-bas commence à l'entrée même de la vie, et par suite, antécédemment à tout exercice au moins apparent du libre arbitre, soit en bien, soit en mal. Mais il avait fait sienne la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, et c'est des gestes d'une vie antérieure, qu'il faisait dépendre pour tout homme venant en ce monde, ce qu'on est convenu d'appeler le sort de la naissance, gros de tous les avantages ou désavantages soit spirituels soit temporels, qui en découlent dans la suite. De cette façon, concluait-il, on ne pourra ni accuser le Créateur d'injustice, puisque est assignée à chacun la place que lui ont valu ses mérites, ou bien au sein de la lumière du christianisme, ou bien au milieu des plus denses ténèbres de l'ignorance et de l'erreur ni attribuer aux caprices du hasard la condition heureuse ou malheureuse que nous trouvons à notre apparition sur la terre ni enfin être tenté d'affirmer avec l'école de Marcion, de Valentin, de Basilide et autres gnostiques, qu'il y a plusieurs créateurs et plusieurs natures différentes d'âmes³. Telle était la solution d'Origène. Mais il va de soi qu'à quelque point de vue que l'on se place elle n'était pas viable. Car, quoi, entre autres choses, de plus chimérique, ou pour mieux dire, de plus semblable à une imagination de délire, que ces existences antérieures dont nous porterions la peine, ou recevriions le prix en notre vie terrestre, et quelle apparence que cette explication de fantoche pût être jamais prise pour une réponse sérieuse à la sérieuse difficulté qui était en cause ?

Vinrent alors les Pélagiens, ces rejetons d'Origène, comme les appelle saint Jérôme dans sa lettre à Ctésiphon⁴, qui reprirent, un siècle et demi plus tard, la doctrine du maître, mais en la dégageant des extravagantes folies de la préexistence des âmes. L'idée fondamentale n'en était pas moins retenue intégralement, à savoir, que du seul libre arbitre, à l'exclusion de tout autre facteur, devait dépendre et aurait de fait dépendu pour tous les adultes sans exception, en quelque temps qu'ils aient vécu, et dans quelques conditions qu'ils se soient trouvés, l'obtention du salut. En conséquence, Pélage niait toute grâce intérieure, par laquelle Dieu opérerait en nous, selon la parole de l'apôtre, le vouloir et le parfaire. Il n'admettait, en plus de la raison et du libre arbitre dont Dieu nous a gratuitement dotés, qu'une grâce purement extérieure, telle que la prédication, la doctrine, l'instruction, et autres *adjutoria* du même ordre. Encore affirmait-il que cette grâce n'est accordée que dépendamment de nos mérites, et la donnait-il, non comme absolument requise, mais seulement comme moyen d'une plus facile observance des commandements. Il niait aussi le péché originel, et, par une distinction plus que subtile entre la vie éternelle et le royaume des cieux, il posait que le baptême, nécessaire selon la parole évangélique, pour entrer dans le royaume de Dieu, ne l'était pas pour arriver à la vie éternelle. Ainsi se trouvait aplanie, pour tous les hommes indistinctement, la voie qui mène à la fin dernière ; chacun y devait devenir le fils de ses seules œuvres, nul n'y était avantagé de préférence à un autre, et force sera donc de convenir que, s'il ne se fût agi que d'arranger un système de providence taillé sur le patron de nos petites vues humaines, sans rien contenir d'ailleurs qui allât directement, comme celui d'Origène, contre les premières données du sens commun, on n'eût rien pu imaginer de mieux. Mais, si le système de Pélage ne laissait plus de place aux gênantes questions que les païens posaient à l'adresse du christianisme et contre le christianisme, on pouvait se demander s'il laissait encore debout le christianisme lui-même. Car, comment faire entrer avec la moindre vraisemblance, dans le cadre de la foi chrétienne, une doctrine qui réduisait ainsi à néant la rédemption de Jésus-Christ, son bienfait, sa vertu médicinale, sa nécessité, et jusqu'à sa raison d'être ? Aussi voyons-nous qu'elle ne survécut pas à son premier auteur elle fut comme écrasée dans l'œuf par saint Augustin, les conciles d'Afrique, et les papes Innocent Ier et Zozime (416-418) sauf seulement qu'elle devait bientôt renaître, mitigée et adoucie par ceux qu'on a appelés les semipélagiens, pour agiter et troubler l'Église sous cette nouvelle forme, pendant une période d'un siècle et au delà.

Deux choses firent la fortune du semipélagianisme d'abord la pureté de vie de ceux qui en furent de bonne foi les premiers promoteurs⁵ ; ensuite et surtout, l'exclusion du radicalisme de Pélage, qui permettait d'unir au maintien des dogmes fondamentaux du christianisme, une explication, spécieuse au premier abord, de la providence surnaturelle de Dieu sur tout l'ensemble de l'humanité. En effet, les semipélagiens retenaient du *Credo* tout ce qu'on n'en pouvait retrancher sans heurter de front le sentiment chrétien. Ils reconnaissaient la chute originelle, confessaient la nécessité du baptême et de la foi au Rédempteur ; ils admettaient aussi la grâce de Jésus-

3 Origène, [Peri Archon], 1. 2, c. 9, n. 6 seq. (P. G., t. XI, col. 230-233.)

4 « Doctrina (Pelagii), Origenis ramusculus. » (P. L., t. XXII, col. 1152.)

5 C'était Cassien demeuré malgré tout un des grands maîtres de la vie spirituelle ; c'étaient les moines de Lérins, et ceux qui sont connus dans l'histoire de la théologie sous le nom de Massilienses.

Christ, et la grâce intérieure tant de l'intelligence que de la volonté, comme absolument requise pour la justification, la persévérance et le mérite de la vie éternelle. Mais selon eux (et c'était ce qu'ils avaient retenu de Pélagé), le premier pas du moins dans la voie du salut devait venir du seul libre arbitre, la première démarche, la première conversion vers Dieu, le premier commencement de foi en Jésus-Christ sauveur. C'est de cette démarche primordiale que dépendait le reste c'est ce mérite, et si je pouvais ainsi dire, cette première avance de bonne volonté, qui discernait ceux que Dieu favoriserait ensuite de sa grâce, d'avec ceux qu'il en priverait, et ainsi le salut de tout homme était encore remis, originellement du moins, à la seule décision de sa liberté ; ainsi Dieu ne pouvait être accusé d'injustice envers les uns, de partialité en faveur des autres ainsi enfin se justifiait abondamment l'ordre de la Providence dans le gouvernement général du monde.

Tout cela sans doute était bientôt dit, mais plus tôt encore se représentait toute vive la difficulté déjà touchée plus haut, concernant ceux qui meurent avant tout usage de la raison, ou sans avoir reçu jamais la première connaissance de l'évangile. Car comment faire dépendre la grâce de la régénération d'un mérite initial du libre arbitre, chez les nouveau-nés qui ne savent distinguer, selon la parole de l'Écriture, leur droite de leur gauche ? Et comment attendre un commencement de foi, une première conversion du cœur, en un mot, une première démarche vers l'auteur du salut, de ceux qui de l'auteur du salut n'avaient jamais entendu, ne devaient jamais entendre parler ? Certes, l'objection ne pouvait échapper ni aux adversaires de la nouvelle doctrine, ni à ses défenseurs, et ceux-ci crurent pouvoir la résoudre en se réfugiant dans la science des *futurs conditionnels*, c'est-à-dire dans la connaissance que Dieu a des actes libres que chacun de nous poserait hypothétiquement dans l'avenir sous telle ou telle condition donnée. Pourquoi, par exemple, de deux petits enfants qui vont mourir, l'un reçoit-il, l'autre ne reçoit-il pas-la grâce du baptême C'est que, répondaient-ils, Dieu savait ce qu'ils auraient fait s'ils avaient vécu, et en raison de cette prescience, récompensait dans l'un le mérite, et punissait dans l'autre le démerite prévu de son libre arbitre. En d'autres termes, les *futuribles*, comme on dit dans l'École, allaient tenir, dans le système semipélagien, la même place que les gestes supposés des existences antérieures dans celui d'Origène.

C'est ce que nous expose clairement saint Prosper dans la lettre par laquelle il informait saint Augustin, arrivé déjà au terme de sa carrière, de la reprise d'armes du pélagianisme dans le midi des Gaules.

Lorsqu'on leur objecte cette multitude innombrable d'enfants mourant sans avoir eu jamais aucune action ou volonté propre, dont les uns, régénérés par la grâce du baptême, sont reçus parmi les héritiers du royaume des cieux, et les autres, frustrés de cette grâce, sont jamais privés de la béatitude de la vie éternelle, ils répondent que les uns se perdent, et les autres se sauvent, selon que Dieu, dans son infinie prescience, a prévu qu'ils auraient agi s'ils avaient vécu subordonnant à ce point l'élection divine au mérite initial du libre arbitre, que là où manquent les mérites antécédents, ils en forgent de futurs, et des futurs qui ne sont pas même futurs, puisque ce sont des conditionnels dont la condition ne sera jamais posée. A bien plus forte raison pensent-ils devoir appliquer la même solution aux nations que Dieu, dans les siècles passés, a laissées suivre leurs voies, ou laisse encore aujourd'hui dans les ténèbres et l'ombre de la mort, surtout quand on les compare à ceux qui eux non plus, n'étaient pas autrefois le peuple de Dieu, et le sont devenus depuis, à qui autrefois Dieu n'avait pas fait miséricorde, et maintenant l'a faite en leur donnant de voir la lumière de l'évangile. Car pourquoi cette différence, et comment expliquer une telle diversité de traitement entre ceux dont la cause est originellement identique ? C'est que, disent-ils, les uns étaient prévus par Dieu comme devant obéir, les autres au contraire comme devant résister à la grâce de la prédication évangélique, si elle leur était offerte ; que les premiers devaient croire, les seconds s'obstiner dans l'incrédulité ; et qu'au surplus, pour parler en thèse générale, à chaque nation furent préparés les temps de la conversion, et ménagé le ministère des prédicateurs, selon la prévision que Dieu avait des futures dispositions méritoires de leurs bonnes volontés. De cette façon, concluent-ils, le principe posé par l'Apôtre (1Tim. II, 4), *que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité*, demeure à l'abri de toute attaque, vu que la même mesure est faite à tous, d'après les mérites ou/ actuels ou prévus du libre arbitre, et qu'inexcusables sont ceux qui, d'une part, auraient pu arriver à la connaissance du vrai Dieu par les lumières de leur raison naturelle, et de l'autre, ont été privés de la prédication de l'évangile pour la seule raison que, selon l'infaillible prescience de Dieu, si l'évangile leur avait été annoncé, ils n'auraient pas voulu le recevoir⁶.

Et tel était le dernier mot de la solution où allaient s'enfermer les semipélagiens.

Mais ici encore, sera-t-il nécessaire de faire grande dépense d'arguments pour montrer jusqu'à quel point, malgré ses spécieux dehors, elle était inacceptable ? Qu'on laisse, si l'on veut, de côté son irréductible opposition aux plus fermes données de la révélation positive, et qu'on se place au seul point de vue où s'étaient mis ses propres

6 Lettre de saint Prosper à saint Augustin (*inter Augustinianas* 225, n. 5. P.L., t. XXIII, col. 1004.)

inventeurs. Et que prétendaient-ils donc ? Justifier les dispositions de la Providence dans l'économie générale du salut, ou, ce qui revient au même, défendre Dieu de l'accusation d'injustice dans la distribution de ses dons. Et voici qu'ils finissaient, en dernière analyse, par nous présenter un Dieu punissant, par le retrait de sa grâce, de la grâce du baptême par exemple chez les petits enfants, des fautes qui n'avaient jamais été commises, qui ne devaient jamais l'être, et n'avaient de place que dans la prévision d'un avenir purement hypothétique, du tout au tout hors de l'existant et du réel. Étrange conception de la justice en vérité, dont saint Augustin disait avec raison, dans sa réponse à ses deux informateurs, Prosper et Hilaire « J'avoue ne pas arriver à comprendre comment pareille idée a pu se faire jour en des esprits que vous dites n'être rien moins que médiocres, et dans ma stupeur je n'oserais y croire, si je n'osais d'abord ne pas vous croire vous-mêmes⁷. » Aussi bien, à régler la justice de Dieu d'après la prescience des *futuribles*, qui de nous, qui des élus, qui des saints, et des plus élevés dans la gloire, n'aurait pu ou dû être mis au même rang que Satan et que ses anges ? Car, si nous était imputable ce que nous aurions fait sous telle ou telle condition donnée, où sera l'innocent, où sera l'immaculé ? Je suis homme, disait cet ancien, et je reconnais que rien d'humain ne m'est étranger. Tout ce qu'un homme a fait, un autre homme aurait pu le faire, et non seulement aurait pu le faire, mais l'aurait effectivement fait dans l'une ou l'autre de l'indéfinie et interminable série des hypothèses possibles. Ce n'est donc pas dans cette *futuribilité* des mérites du libre arbitre que, sans parler de tant d'autres raisons, on pouvait, avec une ombre de vraisemblance, trouver la ligne de démarcation séparant les favorisés de la grâce d'avec ceux qui ne le sont pas, et malgré les dehors trompeurs d'une explication, qu'en raison même de son équité de surface beaucoup avaient d'abord tenue pour satisfaisante, les semipélagiens devaient avoir le sort de leurs devanciers. Le second concile d'Orange (529), authentiquement approuvé par le Saint-Siège, donnait le dernier coup à l'erreur, et y mettait un terme par une ample confirmation de la doctrine de saint Augustin.

D'autre part, à mesure que s'achevait la conversion du monde latin, et que le paganisme, de plus en plus confiné dans les campagnes, disparaissait des milieux cultivés, la question, que les païens avaient mise en circulation, cessait aussi d'occuper l'opinion, et si, à partir de la seconde moitié du sixième siècle, elle agite encore les esprits, ce ne sera plus que dans l'enceinte réservée de l'École, où elle devait rester pour longtemps abandonnée aux disputes des seuls théologiens.

*

* *

Mais voici qu'aujourd'hui ladite question reparaît à nouveau. Elle revient, et revient au grand jour, pénétrant tous les milieux, se répandant parmi toutes les classes de personnes, matière à argument triomphant contre la foi pour les uns, sujet de pénibles doutes pour les autres. Et à cette reprise de l'objection, bien des causes assurément ont contribué, qu'il serait inutile d'énumérer ici. Il en est une pourtant, que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'elle tient, celle-là, au point vif de la difficulté, que les progrès de la géographie, de l'histoire, et de la statistique du monde, ont mis désormais en un relief qu'il n'avait ni eu, ni pu avoir auparavant.

Car, tant que la plus grosse partie du monde habité put être considérée comme ne s'étendant guère au delà de ce qu'on pourrait appeler la grande ceinture du bassin de la Méditerranée tant que les profondeurs de l'Afrique, de l'Extrême-Orient, et du continent américain, restèrent ou entièrement inconnues, ou du moins insuffisamment explorées, l'attention put aussi ne pas se porter sur les incalculables multitudes d'hommes qui dans le passé ont vécu, ou vivent encore à présent, apparemment du moins, en dehors de tout contact avec la religion de Jésus-Christ. Mais ce que l'état si imparfait des connaissances géographiques et historiques d'alors, avait dissimulé aux yeux de nos pères, les données actuelles ne peuvent plus ne pas l'étaler en pleine lumière, et voici se dresser devant nous l'immensité du monde bouddhiste, taoïste, shintoïste, mahométan, sans compter tant de peuplades qui, au point de vue où nous nous plaçons, échappent à toute classification possible. Et de là, le procès fait à la foi chrétienne, pour sa prétention d'être l'unique voie conduisant au salut. De là, sa mise en accusation au nom des multitudes innombrables qui, depuis le commencement du monde, lui auraient été étrangères. De là enfin sa condamnation, comme donnant de la providence, de la bonté, et de la justice de Dieu, des idées de tout point inacceptables.

Le modeste travail que nous entreprenons n'aurait donc d'autre but que d'apporter quelque lumière, selon la mesure de nos faibles moyens, aux âmes de bonne volonté que troublerait une question délicate entre toutes, et partant, exigeant une application et un soin qu'on est loin, bien loin d'y apporter d'ordinaire où d'abord on embrouille comme à plaisir les données les plus claires et les plus évidentes de l'évangile, avec des choses dont nous ne savons, ni ne pouvons rien savoir jusqu'au jour des grandes révélations du jugement dernier ; où ensuite on ne raisonne, la plupart du temps, que sur des malentendus, des équivoques, et, ce qui est pire encore, sur des principes en contradiction absolue avec toutes les idées que la droite raison elle-même nous devrait donner de Dieu et de sa grâce où enfin et surtout, on confond en une même masse, et comme en un seul bloc, des multitudes d'âmes dont la cause est pourtant essentiellement diverse, et que, sous peine d'errer du tout au tout dans le jugement à

7 *De praedest. SS.*, n. 24. (P. L., t. XLIV, col. 978.)

porter sur une matière si complexe, il faudrait commencer par partager en catégories bien distinctes.

Quelques brèves explications sur chacun de ces trois points compléteront un article d'introduction, où nous ne nous proposons encore que d'établir la question, de la poser comme elle doit l'être, d'en écarter les principales causes d'erreur, et enfin, d'indiquer sommairement la marche à suivre, par une, convenable division du sujet.

*
* *

L'auteur du beau livre *De vocatione omnium gentium*⁸, que beaucoup disent être saint Prosper, d'autres, saint, Léon, d'autres enfin, quelque anonyme de la même époque, mais d'égale science et de pareille autorité, faisait dès son entrée en matière la déclaration suivante :

Une fois donc fixée et immuablement établie dans nos esprits l'idée que tous les biens, et ceux-là surtout qui conduisent à la vie éternelle, s'obtiennent, s'augmentent et se conservent par un bienfait de Dieu, je pense qu'il n'y a pas lieu de se troubler en face de la question qui se pose sur les moyens de salut, donnés ou non, à l'universalité des hommes pourvu seulement que nous n'obscurissions pas ce qui est clair par ce qui est caché, et ne nous fermions pas les entrées ouvertes, par un vain entêtement à vouloir forcer les portes fermées. *Si ea quae clara sunt, non de his quae occulta sunt, obscuremus, et dum procaciter insistimus clausis, excludamur ab apertis*⁹.

Certes, voilà une recommandation qui, selon toute apparence, ne trouvera guère de contradicteurs, mais qui, en revanche, paraîtra peut-être à beaucoup bien oiseuse et bien superflue. Car, se fermer ce qui est ouvert, pour vouloir forcer ce qui reste obstinément fermé, qui donc y pourrait songer ? Et obscurcir par ce qui est obscur ce qui est clair, au lieu d'éclaircir par ce qui est clair ce qui est obscur, qu'est-ce autre chose que le bouleversement des plus élémentaires lois de la raison, le renversement complet des premières règles du bon sens ? Incontestablement... Et pourtant, c'est le cas où se mettent tous ceux qui, en cette fameuse question de la providence surnaturelle de Dieu sur le monde, font le procès à l'évangile, appuyés sur des données qui ne sont pour le moment que dans la nuit obscure, dans la nuit profonde, dans la nuit noire de notre commune ignorance.

Et pour en faire la preuve, il suffirait de remarquer ce qu'a si justement observé saint Augustin dans son livre *De la vraie religion*, là où il écrit que la divine Providence a deux sortes de voies d'une part, celles que nous pouvons appeler *publiques*, concernant le genre humain dans son ensemble, et de l'autre, celles que nous pouvons dire *privées*, regardant chaque homme en son particulier ; mais qu'entre les unes et les autres, il y a, quant à la connaissance que nous en pouvons avoir, cette différence essentielle, que, pour les premières, Dieu a voulu nous les faire connaître, en leurs grandes lignes du moins, par l'histoire et l'Écriture, *quid agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et prophetiam*, tandis que pour les secondes, lui seul les connaît, avec ceux qui en sont respectivement l'objet, *quid cum singulis agatur, Deus qui agit, atque ipsi cum quibus agitur sciunt*¹⁰. En vérité, on ne saurait mieux dire, et nul, j'imagine, ne contestera l'évidence de cette observation.

S'agit-il de la providence générale ? nous en découvrons aisément le dessein grandiose, tel que Bossuet par exemple l'a si magnifiquement exposé dans son Discours sur l'histoire universelle ; nous en voyons le merveilleux enchaînement, l'admirable unité, la conduite toujours soutenue à travers tous les siècles, dans ceux qui ont préparé la venue de Jésus-Christ, et dans ceux qui l'ont suivie, car, *quid agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et prophetiam*.

Mais s'agit-il maintenant des providences particulières sur ces petits mondes qui sont les âmes prises chacune en leur individualité ? Alors, de toute nécessité, il n'y aura à les connaître que Dieu qui agit, et ceux avec qui et en qui il agit, *Deus qui agit, atque illi cum quibus agitur sciunt*, car, dit l'apôtre (I Cor., II, 11), qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? Oui, ce qui se passe dans l'homme, et par-dessus tout, ce qui dans l'homme se passe entre l'homme et Dieu ! Ces avances de la grâce, ces lumières intérieures ou acceptées, ou rejetées, ces remords, ces inquiétudes, ces invites mystérieuses, ces drames dont le fond le plus reculé de l'âme est le lieu, la scène et le théâtre ! Et pour nous attacher plus particulièrement à ceux qui font le principal objet de notre enquête, qui, du commencement à la fin de leur passage sur terre, se sont constamment trouvés loin du centre des lumières de la révélation de grâce ; que savons-nous, que pouvons-nous savoir de leur histoire intime, et de ce qu'on pourrait appeler le journal de leur conscience ? des moyens ou éloignés ou prochains, qu'en dépit d'un abandon apparent, Dieu leur aurait donnés de parvenir à la foi, j'entends dans la mesure où la foi est requise pour être sauvé des voies ou ordinaires ou extraordinaires, mais, dans tous les cas, diversifiées à l'infini (vu les infinies ressources d'une toute puissance dont aucune circonstance extérieure ne saurait conditionner l'action), qui à cet effet leur auraient été préparées ? du sort, où de salut ou de

8 Migne, P. L., t. LI, col. 647 sqq.

9 Migne, P. L., t. LI, col. 657.

10 August, *De vera religione*, c. 25. (P. L., t. XXIV, col. 142.)

perdition, qui leur a été fait dans l'éternité ? Encore une fois, qu'en savons-nous, qu'en pouvons-nous savoir ? Rien, rien. Tout cela, c'est pour nous la nuit obscure, la nuit noire, et continuera de l'être jusqu'à ce jour suprême que l'apôtre appelle le jour de la révélation du juste jugement de Dieu, *dies revelationis justi iudicii Dei* (Rom., II, 5), où Dieu mettra en lumière ce qui est caché maintenant dans les ténèbres, *qui et illuminabit abscondita tenebrarum* (I Cor., IV, 5), et fera paraître en plein soleil les secrets maintenant clos dans les impénétrables replis des cœurs, et *manifestabit consilia cordium* (*ibid.*).

Mais en attendant, voici en face de cette chose obscure, une chose parfaitement claire, qu'afin de rassurer les inquiétudes de notre foi, et d'apaiser les doutes qui la pourraient troubler, il n'a pas manqué de nous mettre devant les yeux. Cette chose claire, c'est la souveraine équité, l'entière et exacte justice du jugement annoncé, où, d'après la formule si souvent employée dans nos saints Livres, sera rendu à chacun ni plus ni moins selon ses œuvres, *unicuique secundum opera ejus*. Selon ses œuvres, qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire, selon la qualité des œuvres qu'il aura posées dans la pleine et entière possession de sa liberté ; c'est-à-dire encore, selon la mesure de responsabilité qu'elles auront comportée, et la conscience qui les aura réglées, sans que personne soit condamné pour le bien qu'il aura omis, n'ayant pas eu les moyens de le faire, ni pour le mal qu'il aura matériellement fait, n'ayant pas eu les moyens de l'éviter. Et qu'ajouter encore ? car cette équité du jugement futur, cette exacte justice de la rétribution de Dieu, est mise d'un bout à l'autre de l'Écriture en si grande évidence, qu'il serait fatigant d'y insister davantage. Si ce n'est seulement qu'on pourrait s'imaginer peut-être, qu'il s'agit ici de je ne sais quelle justice transcendante et mystérieuse, dont les principes, les règles, les poids et les mesures n'auraient rien de commun avec ceux qu'il nous est donné d'atteindre et de comprendre par les lumières de notre raison. Eh bien non. C'est une justice qui se justifiera, si je l'osais dire, aux yeux de l'univers, et devant la conscience de tous les hommes, de ceux-là mêmes qui en devront porter les plus redoutables arrêts : afin, disait le psalmiste, que vous soyez trouvé juste, ô mon Dieu, dans toutes vos sentences, et victorieux dans le jugement que l'on fera de vous, *ut justificeris in sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris*.

A ce point de vue, rien n'est instructif comme la teneur de la sentence bien connue que l'évangile met dans la bouche du Juge des vivants et des morts d'autant plus instructif, qu'à s'en tenir aux premières apparences, on la pourrait croire tout à fait hors de propos.

Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde. Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison, et vous êtes venus à moi. S'adressant ensuite d ceux qui seront à sa gauche, il dira Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'étais étranger, et vous ne m'avez pas recueilli ; nu, et vous ne m'avez pas vêtu ; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité. Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice, et les justes à la vie éternelle.

Eh bien ! que nous en semble Ne sont-ce pas là de singuliers considérants, pour un jugement surtout qui devra nécessairement s'étendre à la somme entière de bien ou de mal que chacun apportera, soit à son actif, soit à son passif, au tribunal de Dieu Que peut donc signifier cette étrange coupure pratiquée dans le bilan de nos œuvres ? Comme si tout le bien consistait à nourrir, à vêtir, à assister Jésus-Christ dans la personne des pauvres, et tout le mal, à ne pas le faire Comme si même, c'était là ce qu'il y aura eu de plus excellent dans les bonnes actions, de plus digne de châtement dans les mauvaises ! Comme si enfin, aux seules œuvres de miséricorde était réservée la couronne de gloire, à la seule omission de ces mêmes œuvres, la sentence de condamnation Mais comprenons ici, comprenons bien que Jésus-Christ a pris une espèce d'œuvres pour leur généralité entière, ainsi qu'on a coutume de le faire dans les exemples et cela, dans le dessein marqué de mieux inculquer, et de faire entrer plus avant dans les esprits, qu'il ne récompensera ni ne condamnera personne, que pour des causes non seulement très justes en elles-mêmes, mais encore publiquement déclarées et reconnues comme telles, selon qu'il se pratique dans les arrêts de nos tribunaux. Et parmi toutes les espèces d'œuvres, il a précisément choisi celle qui était la plus propre à faire ressortir, d'après notre manière humaine de voir, la rectitude du jugement et l'équité de la sentence. Car il paraît juste, même aux yeux des hommes, que ceux qui auront reçu Jésus-Christ, alors qu'il était nu, pauvre, et infirme dans la personne de ses membres, soient à leur tour reçus par lui, une fois le jour de sa gloire arrivé ; juste aussi, que ceux qui l'auront méprisé aux jours mauvais de sa pauvreté et de ses humiliations, soient exclus de la participation à sa béatitude, quand il sera assis sur le trône de sa majesté. L'exemple a donc, été pris là où devait resplendir en une lumière plus vive, d'après les règles mêmes du jugement humain, la parfaite proportionnalité, soit de la récompense, soit de la peine, à la valeur morale et au mérite intrinsèque des œuvres. Du reste, dans une seule espèce prise en exemple, toutes les catégories étaient comprises, et la leçon qui ressortait de l'une, s'étendait naturellement à toutes les autres.

Ainsi donc, répétons-le, nous avons dans la question présente une chose tout à fait claire en face d'une autre tout à fait obscure. D'une part, la justice éclatante, lumineuse, portant sa justification avec elle-même¹¹, qui présidera au jugement futur, et fera que nul ne sera condamné que dans la mesure exacte de sa culpabilité, nul non plus rejeté du banquet de gloire en ces ténèbres extérieures où il y aura des pleurs et des grincements de dents¹² que pour avoir mésusé des moyens de salut qui lui étaient donnés, et s'être par sa très grande faute jeté de lui-même dans la geôle de perdition. Et d'autre part, la nuit profonde où se dérobent à notre connaissance, à notre contrôle, à nos possibilités actuelles d'informations, les véritables conditions de vie morale et spirituelle de tant de créatures humaines, que les apparences de l'histoire tendraient à nous faire juger comme laissées en abandon, malheureuses et infortunées victimes d'un destin impitoyable. Mais maintenant, de ces deux choses, laquelle l'emportera à nos yeux dans la juste estimation de l'autre ? L'obscur peut-être, au moyen de laquelle nous obscurcirions comme à plaisir dans notre esprit, ce qui dès à présent nous est clair, ou du moins le devrait être comme clairement révélé de Dieu ? O déraison, ô folie Rendons-nous donc aux premières et plus essentielles conditions de tout procédé vraiment rationnel, et comprenons qu'ici, comme partout ailleurs, nous devons au contraire nous servir de ce qui est clair, à l'effet d'éclaircir, autant que de besoin pour en faire disparaître ce qu'il aurait de troublant, le côté obscur de la question. C'était la sage recommandation du livre cité plus haut, qu'il ne sera pas inutile de répéter encore *Si ea quae clara sunt, non de his quae occulta sunt, obscuremus*. Mais c'est tout juste l'inverse que dans l'espèce on fait le plus communément, et c'est aussi la première cause de tant de conclusions de travers, auxquelles fatalement on aboutit.

*
* *

J'ai dit la première cause, et non l'unique, car il en est d'autres encore. Et ce seront maintenant certains principes que l'on comprend mal, ou que l'on applique à faux, ou même que l'on se forge de toutes pièces contre toute raison et toute saine appréciation des choses.

Principes d'abord, que l'on comprend mal. Tel celui que si souvent l'on invoque à temps et à contretemps hors de l'Église point de salut. Assurément, ce principe est de ceux que nul chrétien ne peut révoquer en doute. Il est inscrit dans toutes les règles de foi, hautement proclamé par les Pères, universellement enseigné dans les catéchismes, et cela, au point d'être passé en adage courant. Mais encore le faut-il bien entendre. Car c'est le propre de tous les moyens de salut d'institution positive, j'entends de tous ceux qui ne sont pas requis par la seule nature des choses, qu'en cas d'impossibilité ou d'ignorance invincible, ils puissent être suppléés par le désir et la préparation au cœur. C'est ainsi, par exemple, que, quand nous disons avec l'évangile, que sans le baptême nul n'entrera dans le royaume des cieux, nous ne laissons pas que de distinguer le baptême d'eau et le baptême de désir. C'est ainsi encore que, quand le concile de Trente définit contre les protestants, que les sacrements de la loi nouvelle sont nécessaires au salut, et que sans eux on ne peut parvenir à la grâce de la justification, il a grand soin d'ajouter sans eux, ou le vœu de les recevoir, *sine eis aut eorum voto*¹³. Or, ce qui se dit de la nécessité des sacrements, s'entendra pareillement de la nécessité d'être dans l'Église, sous peine de la perte du salut. Car, de même qu'il y a deux manières de remplir la condition qui fait des sacrements un moyen nécessaire à la justification, il y aura aussi deux manières d'appartenir à l'Église ou bien en fait, ou bien en vœu, *vel in re vel in voto*, selon la formule consacrée par le constant et universel usage des théologiens.

Et ce vœu d'appartenir à l'Église ne devra pas être nécessairement explicite. Il suffira qu'il soit implicite, c'est-à-dire renfermé dans la disposition d'âme par laquelle quelqu'un aurait le désir sincère de servir Dieu selon la manière qui lui agréait, encore qu'il ne la connaisse pas, et n'ait jamais été mis en mesure de la connaître. Nul doute d'ailleurs, qu'une telle disposition puisse se rencontrer chez tout hérétique de bonne foi, et pour parler beaucoup plus généralement encore, chez tout homme au cœur droit, païen, infidèle, ou élevé au fond des forêts, qui de l'Église et de sa nécessité oncques n'aurait entendu parler.

Principes ensuite, que l'on applique à faux. De ce nombre est celui qui, au regard de nos destinées futures, pose l'inévitable alternative entre le ciel et l'enfer ou bien la béatitude de la vie éternelle en la vision de Dieu avec Jésus-Christ et ses saints, ou bien le feu éternel « préparé pour Satan et pour ses anges ». D'où la conséquence très grave, que, si nous sommes trouvés manquant des conditions voulues pour être admis au paradis que promet l'évangile, alors, plus de place pour nous que dans les feux inextinguibles de la géhenne. Et ce principe est aussi de ceux que la foi chrétienne ne permet pas de contester ; il suffirait d'apporter en preuve le trait par lequel Jésus-Christ achève le tableau des grandes assises de la fin du monde *Et ceux-ci iront à l'éternel supplice, et les justes à la vie éternelle*. Mais pourtant, il ne s'applique pas indistinctement à toute catégorie de personnes. Il ne s'applique pas aux enfants morts avant l'âge de discrétion. Il ne s'applique pas non plus, et pour la même raison, aux

11 « *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.* » Psalm. XVIII, 10.

12 Matth., VIII, 12.

13 Trid. Sess.7, can. 4.

rachitiques, déments, avortons de toutes sortes, qui, du premier au dernier jour de leur existence, n'auraient jamais été en possession de leurs facultés mentales. S'applique-t-il maintenant à une autre catégorie, très nombreuse autant qu'on le peut conjecturer, et beaucoup plus peut-être qu'il ne semblerait croyable au premier abord je veux dire à la catégorie de ceux qui, sans en être le moins du monde au point des précédents, auraient cependant, en raison d'une très grande débilité d'esprit et d'un absolu défaut de culture religieuse, aggravé encore par l'hérédité, l'éducation, le milieu, et cent autres causes de même ordre, manque du développement intellectuel suffisant pour la moralité des actes ? et qui par conséquent, adultes au sens vulgaire du mot, ne le seraient jamais devenus au sens spirituel et théologique ? C'est là une question de fait, d'une extrême délicatesse, et que nous aurons à discuter tout au long, comme intéressant au premier chef le sujet que nous entreprenons de traiter, mais qu'en toute hypothèse, il serait déraisonnable de préjuger avant une étude sérieuse et un examen approfondi.

Enfin, il y les principes, mais ceux-là entièrement et radicalement faux, que l'on se fait à soi-même d'après des idées tout humaines, en méconnaissance absolue de la souveraine liberté de Dieu dans la distribution de ses dons. A signaler, en particulier, le principe d'Origène et des semipélagiens, existant toujours à l'état plus ou moins latent dans un très grand nombre d'esprits : principe d'après lequel Dieu devrait nécessairement faire la même mesure à tous les hommes, pour la belle et excellente raison, que tous ont la même nature, la même origine, la même condition première, et que, avantager l'un de préférence à l'autre, sans que l'un l'ait mérité plutôt que l'autre, ne serait qu'une arbitraire et partielle acception de personnes, contraire à toute règle de bonne et franche justice. C'est bien l'idée qui se dégagait de la réclamation des ouvriers de la parabole, murmurant contre le père de famille pour n'avoir pas reçu, eux ouvriers de la première heure, ayant porté le poids du jour et de la chaleur, un plus abondant salaire que ceux de la onzième. Mais à ce murmure le père de famille répondait « Mon ami, je ne te fais pas d'injustice n'es-tu pas convenu avec moi d'un denier ? Prends donc ce qui te revient, et va-t'en. Pour moi, je veux donner à ces derniers autant qu'à toi. Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ? Et ton œil est-il mauvais parce que je suis bon ? » Réponse péremptoire, s'il en fut, et bien faite pour mettre en évidence la valeur d'un principe que le bon sens, à lui tout seul, rangera facilement parmi ceux qui le sont à rebours. Car autant il est nécessaire de reconnaître qu'il répugnerait à la justice de Dieu, de punir qui n'est pas coupable, ou de punir qui est coupable au delà de sa culpabilité, autant il serait absurde de prétendre que dans la dispensation de la grâce, et l'infinie variété de ses formes et de ses mesures, il y ait place à d'autre règle qu'à celle du pur et simple bon plaisir de l'auteur même de la grâce. Ne l'oublions pas.

*

* *

Voilà donc brièvement passées en revue les diverses causes, qui, le plus communément, égarent le jugement dans la question présente, et par une suite nécessaire, s'opposent à une juste, convenable, et *apaisante* solution des difficultés qu'elle soulève. Mais il est une chose plus générale qu'il importe de souligner en finissant ; une chose qui ressort déjà de ce qui a été dit, et ressortira beaucoup plus clairement encore au cours de cette étude, à savoir, que le plus sûr moyen de se fermer la voie à tout éclaircissement possible, serait de prendre en bloc la généralité de ceux que l'objection accumule, comme si la cause de tous était la même, et n'avait pour tous que les mêmes éléments de solution. De toute nécessité, il faut distinguer les catégories, et nous les réduirons à quatre principales.

Prendre catégorie : les enfants morts avant l'âge de discrétion, sans avoir reçu le sacrement de la régénération, le baptême sous la loi nouvelle, ou ce qui en tenait lieu sous l'ancienne

Seconde catégorie : les non-baptisés qui, adultes au temporel, auraient vécu au spirituel, en un état de perpétuelle enfance, sans arriver jamais à la conscience de ce qui est au seuil même, et comme à la première entrée de la vie morale et religieuse

Troisième catégorie : ceux qui, adultes tant au temporel qu'au spirituel, sont restés dans le passé, ou restent encore aujourd'hui, en dehors de tout contact apparent avec le christianisme païens de toutes couleurs et de toutes nuances, égyptiens, assyriens, grecs, bouddhistes indiens, taoïstes chinois, shintoïstes japonais, auxquels peuvent se rattacher, mais en quelque manière seulement, les juifs et les mahométans

Quatrième catégorie : les hérétiques et schismatiques, membres des innombrables sectes luthériennes, calvinistes, anglicanes ou photiennes, détachées au cours des siècles du tronc de la seule véritable Église, en qui seule est le vrai et légitime christianisme de celle qui, par son évidente transcendance, émine au-dessus de tout ce qui est réputé religion ici-bas, et ne tire son nom, ni d'un pays, ni d'une région, ni d'un homme, mais est appelée par tout l'univers, sans qu'il soit besoin d'autre déterminatif, l'Église catholique.

Ces quatre catégories feront l'objet d'autant d'études à part, en des articles distincts dont les nécessités du développement pourront seules fixer le nombre.

II LES ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME

La première catégorie qui se présente à notre examen dans la question de la Providence au regard de tant d'êtres humains placés, soit en réalité soit en apparence, en dehors de la voie du salut, se compose de l'innombrable multitude d'enfants morts depuis le commencement du monde, ou mourant encore aujourd'hui avant l'âge de discrétion, sans avoir reçu le sacrement institué par Dieu pour laver la tache originelle. On sait assez que, fondée sur les plus formelles déclarations de l'Écriture, la foi catholique les exclut à tout jamais du royaume des cieux, et de cette ineffable béatitude que les saintes lettres appellent du nom de vie éternelle. Il suffirait, à ce propos, de se remettre en mémoire la réponse de Jésus-Christ à Nicodème : *En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* C'est la nécessité du baptême qui est affirmée par ces paroles du baptême d'eau qui peut, il est vrai, selon qu'il a été dit déjà, être suppléé par le baptême de désir, mais dans les adultes seulement, et par la force même des choses, puisque le baptême de désir, autrement dit l'acte de charité ou de contrition parfaite renfermant le vœu du sacrement, suppose nécessairement l'âge et l'usage de la raison. En sorte que, pour les petits enfants, sauf le cas extraordinaire du martyre dont nous n'avons pas à nous occuper ici, il n'y a aucun moyen de salut en, dehors du, sacrement reçu, en fait, par l'infusion de l'eau sous l'invocation de la Trinité, Père, Fils, et Saint-Esprit. Telle est la foi de l'Église, et tous les émoullants que la témérité de certains théologiens a cru pouvoir trouver à la rigueur de cette loi, comme serait en cas de nécessité le vœu des parents se substituant à celui de l'enfant, ont été rejetés par elle, et dûment condamnés. Du reste, nous ne faisons ici que rappeler ce qui est dans la commune créance de tous les chrétiens, ce qu'ils ont tous retenu des leçons du catéchisme, ce qu'il nous faut par conséquent présupposer ; et sans qu'il y ait lieu de nous arrêter davantage à une démonstration superflue, venons-en de suite à la question qui doit faire l'objet du présent article comment concilier une telle disposition avec la justice et la bonté de Dieu ?

Car c'est à peine s'il est nécessaire de faire ressortir la difficulté qui se présente, tant elle est évidente, et saute aux yeux de tous. Cette difficulté vient de deux côtés à la fois. Et d'abord, de la faute pour laquelle les enfants morts sans baptême seraient éternellement punis. Eh ! Quoi ? dira quelqu'un, une faute où, quoi qu'en puisse enseigner l'étrange dogme du péché originel, le plus vulgaire bon sens montre qu'ils n'ont eu et n'ont pu avoir aucune part, une faute commise à l'origine même de l'humanité, des milliers d'années avant leur naissance, une faute enfin, dont à ce même titre nul d'entre nous ne saurait être responsable, à combien plus forte raison, nul de ces petits, qu'en toute hypothèse, le seul défaut de l'âge aurait mis en dehors de toutes les conditions voulues pour une responsabilité quelconque ! Et si encore ils avaient eu la possibilité de se garantir de la peine, en se munissant du remède soi-disant institué pour la rémission de la faute ! Mais non, et c'est le second côté de l'objection qui en complique singulièrement la gravité. Car la même raison qui fait que, pour ces petits, il n'est pas de baptême de désir pouvant suppléer au défaut du baptême sacramentel, fait aussi que le manque du baptême sacramentel est toujours et forcément, entièrement indépendant d'eux. Que dis-je ! Combien de fois n'arrive-t-il pas qu'il est totalement indépendant de la volonté même de ceux, aux soins et à la providence desquels la nature les avait confiés ! Ainsi donc, irresponsables de la faute, irresponsables aussi de l'omission du remède, et pourtant condamnés et punis ? Quel large champ ouvert, et quel facile triomphe préparé à la critique de la libre pensée !

Mais c'est bien ici que s'applique le grave avertissement du concile du Vatican disant qu'*il ne peut y avoir de véritable opposition entre la raison et la foi, mais que toute apparence de contradiction provient, ou bien de ce que nos dogmes ne sont ni compris ni exposés au sens où ils sont entendus par l'Église, ou bien, de ce que de purs fantômes d'opinion sont faussement tenus pour principes de la raison*¹⁴. Voilà, en effet, les causes les plus ordinaires des difficultés que l'on élève contre le dogme catholique malentendus d'une part, faux préjugés de l'autre, deux sortes d'empêchements se disputant à l'envi la prépondérance. Ici pourtant, ce sont les malentendus qui l'emportent d'emblée, et ont de beaucoup la part la plus considérable. Malentendus sur la faute dont les enfants morts sans baptême portent la peine ; malentendus sur la peine qu'ils portent en raison de la faute en somme, et pour tout dire d'un seul mot, malentendus sur le dogme du péché originel, dont la question présente n'est qu'un pur et simple corollaire. Notre tâche cette fois ne sera donc aussi qu'une tâche de pure et simple exposition. Il s'agit de mettre en lumière, premièrement et principalement, quelle est, d'après l'enseignement des théologiens les plus autorisés dans l'Église, la vraie et véritable notion du péché originel secondement et conséquemment, quelles sont les peines que, par une suite logique, le péché originel entraîne avec lui ; d'où il ressortira, en troisième lieu, que le sort éternel réservé à ceux qui, comme les enfants dont nous examinons la cause, meurent avec la souillure du seul péché originel, ne renferme absolument rien qui ne se concilie pleinement avec les attributs de justice et de bonté que nous sommes tous d'accord pour reconnaître en Dieu.

14 Concile du Vatican, sess.3, chap. IV.

*
* *

Et d'abord, dès notre entrée en matière, qu'on nous permette de dire que, parmi les dogmes de l'Église, il n'en est peut-être pas un, qui soit généralement aussi mal compris, que celui qui va nous occuper dans cet article ; aucun même, pourquoi ne l'ajouterais-je pas ? qui ait été à ce point défiguré et travesti par certains théologiens, appartenant pour la plupart à l'époque de décadence que fut le dix-huitième siècle. Et pour remonter tout de suite à la cause première du malentendu, disons qu'elle consiste tout entière en ce que, par péché originel on veut à toute force entendre un péché qui serait, dans le fond, de même ordre, de même catégorie, de même essence, que les péchés que nous avons personnellement commis, et dont nous avons à répondre devant Dieu et la conscience. Et, en effet, ce faux supposé une fois ou formellement ou équivalement admis, le dogme du péché originel se transforme immédiatement en un amas de contradictions flagrantes, qu'en vérité, aucune explication n'a pu, ne peut, et ne pourra à jamais faire disparaître.

Voici, par exemple, l'opinion de ceux qui ont avancé qu'en vertu d'un décret positif de Dieu, dûment notifié à notre premier père, celui-ci se serait vu constitué ce qu'ils appellent chef moral ou juridique de l'humanité entière. Ce qui veut dire, dans leur manière de voir, qu'en la volonté d'Adam auraient été comme transférées et incluses les volontés de tous ses descendants, pour ce qui regardait l'observance du précepte donné, de ne pas toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal incluses, dis-je, et renfermées dans sa volonté celles de tous les hommes, et si bien, que tous devaient être censés se comporter vis-à-vis dudit précepte, comme il se comporterait lui-même, et qu'à tous deviendrait imputable, soit la fidélité qu'en observant le commandement il garderait à Dieu, soit la prévarication dont en le violant il se rendrait coupable. D'où la conséquence, qu'Adam demeurant fidèle, nous avions tous le mérite de son obéissance, avec tous les privilèges de l'état d'innocence désormais assurés ; et qu'au contraire, Adam transgressant l'ordre reçu, nous étions tous censés poser en sa personne l'acte même du péché, lequel acte devenait ipso facto vraiment nôtre, et nous était à tous imputé, à charge bien entendu d'en porter toutes les suites. Telle est l'explication fournie par les théologiens dont nous parlions plus haut, et que dès maintenant nous nous garderons bien de confondre avec la légitime explication du dogme de l'Église. Comme on le voit, tout y revient en dernière analyse, à réduire le péché originel à une sorte de péché personnel, où la libre volonté d'un chacun aurait eu part, et serait intervenue par une pure fiction juridique sans doute, mais une fiction juridique qui dans l'espèce se présenterait avec la pleine et entière équivalence d'une positive réalité. Or, voilà précisément ce que nous disions tout à l'heure ne pouvoir à jamais être purgé de la note de flagrante contradiction, et de la contradiction la plus répugnante au sens moral, qui se puisse concevoir ou imaginer : je serais censé avoir fait ce que je n'ai pas fait, et de ce chef, rendu responsable d'un acte posé quand je n'existais pas encore ! Qui pourra admettre une telle chose ? Car ici, il n'y a pas de mystère qui tienne ; le mystère, c'est ce qui dépasse notre raison, ce n'est pas ce qui la renverse et la détruit. Et à ce propos revient à la mémoire la réponse que le fabuliste met dans la bouche de l'agneau se défendant du crime d'avoir depuis plus d'un an troublé l'eau que le loup venait boire Eh ! comment l'aurais-je fait, disait-il, puisque je n'étais pas encore né ?

C'est pourquoi, certains autres théologiens, reculant, du moins en paroles, devant la supposition fantastique de la translation de nos volontés en celle de notre premier père, ont cherché à adoucir la crudité de la précédente explication, mais sans sortir encore de l'ordre d'idées qui réduirait le péché originel à je ne sais quelle espèce de péché personnel, et nous attribuerait une part dans l'acte posé au paradis terrestre, quand Adam transgressa le commandement de Dieu. Ils parlent encore, ils parlent toujours d'une loi positive par laquelle Dieu aurait établi un lien moral entre la volonté d'Adam et l'entière famille humaine. Ils disent qu'Adam aurait été constitué représentant du genre humain, et comme nanti d'une procuration pour agir en notre nom à tous, au regard du précepte par lequel son obéissance était mise à l'épreuve. Et afin de justifier cette disposition, ils pensent pouvoir se munir de l'exemple des pupilles qui, avant d'être capables d'agir et de vouloir par eux-mêmes, agissent et veulent déjà, disent-ils, par leurs tuteurs ou tenant lieu. Mais pour quiconque voudra y regarder de près, il sera clair que cette nouvelle manière de dire diffère à peine de la précédente, si tant est qu'elle en diffère. Nous sommes toujours en présence de volontés qui sont censées avoir agi avant même d'exister, et de personnes qui endossent la responsabilité morale d'une action à laquelle elles n'ont pu contribuer en aucune façon possible, bu prochaine ou lointaine, ou directe ou indirecte. Au surplus, les exemples que l'on apporte n'ont ici aucune application, et sont totalement en dehors de la question. Un tuteur agit au nom de son pupille, mais seulement pour ce qui est de l'administration des biens qu'une loi juste et faite dans l'intérêt du pupille lui-même, lui a remise entre les mains. Un père de famille consentira une charge, une servitude, une obligation au nom de tous les siens, mais de telle sorte que les membres de la famille, ceux-là surtout qui sont encore à naître, pourront devenir, si l'on veut, le sujet de l'obligation contractée par l'engagement du père, jamais le sujet moralement responsable de l'acte même par lequel l'obligation fut contractée. Un peuple, une nation sera censée avoir fait ce qu'ont fait ceux qui y exercent le pouvoir, mais le peuple comme peuple, la nation comme nation, c'est-à-dire ce corps moral, cette entité juridique qui n'a d'autre organe ou représentant possible que son

gouvernement. Nulle part cependant, ni là ni ailleurs, ne se présente un cas ayant l'analogie, même la plus lointaine, avec celui qui nous occupe. Les exemples apportés n'ont donc que faire ici, et les raisons indiquées plus haut subsistent. Non, ce n'est pas là le dogme du péché originel. Ce n'est pas de pareils postulats, du reste sans racine aucune dans l'Écriture, non plus que dans la tradition, comme nous le verrons plus loin, qu'on en pourra tirer jamais le vrai sens et la légitime explication.

Mais combien différente, je dirais même combien opposée, et opposée de fond en comble, sera maintenant l'explication du prince des théologiens, de celui que naguère encore, dans le Code canonique récemment promulgué (can. 589 et 1366), l'Église donnait à toutes ses Écoles pour précepteur et pour maître, le maître dont elles doivent religieusement tenir la doctrine et les principes, *doctrinam et principia sancte tenere*. Et cette explication se recommandera à notre attention par trois côtés différents premièrement, en ce qu'elle ne repose sur aucun postulat d'invention humaine ; secondement, en ce qu'elle se fonde uniquement sur les plus certaines données de l'Écriture et de la tradition ; troisièmement, en ce qu'elle entre comme d'elle-même, sans heurt ni violence d'aucune sorte, dans tout l'ensemble et dans chacune des parties de la doctrine révélée ; sans aucune opposition aussi, aux plus, clairs et plus évidents principes de la raison. En faudra-t-il davantage pour nous y faire reconnaître la seule vraie et authentique exposition du dogme du péché originel ?

*
* *

Commençons par faire observer que le péché en général se dit de deux manières. Il se dit d'abord de l'acte transitoire du péché. Il se dit ensuite de ce que l'acte entraîne après lui, et a pour conséquence forcée, savoir, de la *tâche* ou souillure morale qui en résulte, et constitue ce qu'on appelle l'état habituel et permanent : de péché permanent, dis-je, et toujours persistant, jusqu'à ce que la grâce ait été accordée, et la rémission obtenue. Et en effet, quand l'Écriture nous dit, en tant d'endroits divers, que les péchés sont ôtés, qu'ils sont lavés, effacés, détruits, ce n'est pas de l'acte du péché qu'elle entend parler alors ; et cela pour la bonne raison, que l'acte, une fois posé, est désormais dans le domaine du passé, et que pour le détruire il faudrait faire que ce qui a été fait n'ait jamais été fait, ce qui est contradictoire dans les termes, et à ce titre n'est pas même l'objet de la toute-puissance de Dieu. Il est donc évident que, dans tous ces endroits de l'Écriture, sous le nom de péché, il faut nécessairement entendre, non l'acte, mais la tâche ou souillure qui en a été la conséquence, et qui demeure inhérente après la faute commise, selon qu'il vient d'être dit, et que du reste la simple nature des choses l'indique suffisamment. Toutefois, quelque distinct que soit l'acte du péché de la tâche du péché, celle-ci bien entendu ne se conçoit qu'en fonction de l'acte qui l'a induite elle y a donc toujours une relation essentielle comme à son principe, sa cause, sa raison d'être, et c'est même de cette relation qu'elle tirera sa distinction générique, spécifique, et numérique tout à la fois.

Ceci posé, la révélation nous met en présence de deux sortes de tâches ou souillures de péché. La première, dépendante d'un acte commis par celui-là même qui en est le sujet, et c'est la tâche du péché dit *personnel*, dont nous n'avons pas à parler ici, d'autant qu'elle n'offre aucune difficulté particulière, étant celle du péché bien connu de tous, que nous ne commettons que trop, hélas ! tous les jours. La seconde, dépendante d'un acte commis, non plus par la personne même qui en est souillée, mais par un autre de qui elle tire son origine (dans l'espèce, par le premier homme qui fut la source commune de tout le genre humain), et c'est la tâche du péché dit *originel*, objet de notre considération présente. D'ailleurs, il va de soi qu'entre ces deux sortes de péché, il ne pourra y avoir qu'une communauté d'analogie, et que vouloir mettre l'un dans le genre de l'autre, serait vouloir tout confondre, à la suite de ceux dont nous avons déjà réfuté plus haut l'inadmissible opinion.

On voit donc déjà que la singularité caractéristique du péché originel consiste en ceci Premièrement, en ce que l'acte du péché a été commis par Adam, et par Adam tout seul, sans aucune espèce de participation de notre part ; et secondement, en ce que néanmoins, il s'en est suivi une souillure qui est passée et passe à toute sa descendance. Mais comment concevoir ce mystère, et concilier ces deux points, en apparence si contradictoires ? Tout dépendra ici d'une fidèle interprétation des données de l'Écriture, d'une juste compréhension des termes, et par-dessus tout, d'une exacte intelligence de l'ordre primitivement établi par Dieu dans la création de l'homme, ainsi qu'il apparaîtra par la lumineuse explication que le Docteur angélique va nous fournir.

*
* *

Avant toute chose, mettons bien en dehors de toute contestation le premier des deux points auxquels nous venons de dire que se réduit la vraie et authentique notion du péché originel. Ce n'est pas que dans ce premier point, pris isolément et en lui-même, indépendamment encore de ce qui est affirmé dans le second, se présente à notre esprit une difficulté quelconque. Bien loin de là. Car, répétons-le, qu'Adam seul ait posé l'acte du péché, et que

nous n'y ayons été pour rien, ni de près ni de loin, ni réellement ni juridiquement, c'est ce que la droite raison montre, ce semble, avec une irrésistible évidence. Mais c'est précisément de l'idée que le dogme catholique inclurait nécessairement en soi la croyance contraire, et par là, s'opposerait aux plus fermes et plus indiscutables données du sens commun, que naissent la plupart des malentendus qui le font rejeter, par les ennemis de la foi, comme absurde, révoltant, et de tout point indéfendable. Il importe donc de détruire d'abord cette fausse idée, et, de la réduire à néant, en éclaircissant ce qui en apparence serait de nature à l'accréditer. Car voici qu'on nous objecte le fameux texte de saint Paul dans l'épître aux Romains, sur lequel s'appuient tous les conciles, et très particulièrement celui de Trente, quand il définit « *Que quiconque soutient que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul, et non à sa postérité, et que la justice et sainteté qu'il avait reçue de Dieu, il la perdit pour lui, mais non pour nous tous en même temps ; ou bien, qu'il a transmis à sa descendance la mort et autres peines du corps, mais non le péché qui est la mort de l'âme, celui-là contredit ouvertement l'Apôtre disant que le péché est entré dans le monde par un seul homme (Adam). en qui tous ont péché, IN QUO OMNES PECCAVERUNT*¹⁵. » Il n'y a donc pas à le dissimuler le dogme nous force bel et bien de croire que nous avons tous péché en Adam, conformément, du reste, à la manière constante de parler, reçue depuis toujours et sans conteste, dans toute l'Église. Or, n'est-ce pas là, demandera-t-on maintenant, la plus explicite, la plus catégorique, la plus formelle affirmation de la part positive que nous aurions eue à l'acte même du péché de notre premier père ? A quoi, sans hésiter, nous répondons qu'il n'en est absolument rien, que le sens de saint Paul n'est pas celui qu'on croit y voir, et quelques simples explications suffiront peut-être pour en convaincre ceux qui voudront bien entendre nos raisons.

Notons donc une fois de plus, que le verbe *pécher* signifie deux choses premièrement, *poser l'acte du péché*, et secondement, *contracter la souillure* que, selon qu'il a été dit, l'acte entraîne avec lui, et laisse aussi après lui. Une observation analogue se peut faire sur bien d'autres verbes, par exemple, sur les verbes se donner, se rendre car, se donner, se rendre, c'est d'abord poser l'acte de reddition ou de donation ; c'est, de plus, contracter vis-à-vis de celui auquel on se donne ou on se rend, l'obligation de dépendance et de sujétion qui est la naturelle et nécessaire conséquence de l'acte lui-même. Il est bien entendu, d'ailleurs, que les deux choses sont inséparablement unies dans la signification desdits verbes, chaque fois qu'ils sont pris dans leur pleine et entière acception, et que rien dans le contexte ne vient en restreindre et en limiter le sens. Mais il n'en serait plus de même, s'ils étaient affectés d'une apposition diminutive, comme dans les exemples que ; pour nous faire mieux comprendre, nous allons d'abord mettre sous les yeux du lecteur.

Tout le monde connaît l'histoire de la cession du Dauphiné à la France tout le monde sait qu'au cours du quatorzième siècle cette province qui jusqu'alors formait un État libre et indépendant, composé de plusieurs débris de l'ancien royaume de Bourgogne, se donna spontanément à la couronne de France, stipulant en même temps qu'elle deviendrait à perpétuité l'apanage des aînés de nos rois, ou plus généralement, de leurs héritiers présomptifs, qui, en mémoire et reconnaissance de ce grand fait, porteraient, jusqu'à leur accession au trône, le nom de dauphin. Or, maintenant, je le demande, mentirait-il celui qui dirait que la population actuelle du Dauphiné s'est, *dans ses ancêtres*, donnée à la France ? Évidemment non, et j'estime qu'il n'est personne, tant soit peu au courant de la valeur des termes et des règles du langage, qui se pourrait inscrire en faux, je ne dis pas seulement contre la vérité de la chose à exprimer, mais encore contre la justesse de l'expression elle-même. Et pourtant, il n'est aucun des individus actuellement existants qui ait posé l'acte de donation, aucun qui y ait consenti, aucun qui l'ait souscrit, ou y ait eu la moindre part, directe ou indirecte ; aucun, par conséquent, qui en ait ou puisse avoir la moindre responsabilité c'est l'évidence même. Aussi ne dirions-nous pas purement et simplement, que les habitants actuels du Dauphiné se sont donnés à la France, mais seulement qu'ils se sont donnés *dans leurs ancêtres*. Et cette apposition, *dans leurs ancêtres*, expresse ou sous-entendue, est une apposition diminutive qui retranche de la naturelle signification du terme se donner, et en ôte toute idée d'un acte posé, pour n'y laisser que ce qui concerne la conséquence de l'acte, j'entends le lien de sujétion et de dépendance contracté envers le donataire. Quand donc je dis que les habitants actuels du Dauphiné se sont donnés à la France *dans leurs ancêtres*, je ne dis rien autre chose, sinon que, par l'acte de donation posé par leurs seuls ancêtres, ils ont contracté le lien politique qui a fait d'eux une partie intégrante de l'État français ce qui est la vérité pure.

Un exemple plus topique peut-être encore se peut prendre d'une armée que l'on dirait avoir capitulé, ou s'être rendue à l'ennemi en la personne de son général en chef. Car, quel serait le sens de cette expression, dont personne assurément ne contestera la légitimité ? Que tous et chacun de ceux qui composent l'armée, se sont rendus à l'ennemi ? Oui et non, selon la diverse acception dans laquelle on prendra le terme se rendre. Non, évidemment, si on le prend dans son acception plénière, comme si tous avaient posé l'acte de reddition ou de capitulation, dont le seul général en chef aura à répondre devant le conseil de guerre. Oui, au contraire, si le terme se prend dans l'acception restreinte que comporte l'apposition du diminutif, *en la personne* du chef, savoir, dans le sens d'avoir encouru l'obligation conséquente à l'acte car il est très certain que tous, soit collectivement soit individuellement, ont contracté, *en la personne* du chef, l'obligation stricte, l'obligation de conscience, de déposer les armes et de

15 Trident. sess.5, can. 2.

cesser les hostilités. En ce sens donc, il est rigoureusement vrai de dire qu'ils se sont tous rendus, qu'ils ont tous capitulé.

Eh bien que ces exemples nous servent maintenant à saisir ce qu'il faut entendre par cette parole de l'Écriture disant que nous avons tous péché en Adam, *in quo omnes peccaverunt*. Certes, quand Adam notre premier père viola le commandement de Dieu en mangeant le fruit défendu, lui seul, ne nous laissons pas de le répéter, commit l'acte de désobéissance, lui seul transgressa la loi, lui seul prévariqua, lui seul aussi se rendit responsable de sa mauvaise action devant Dieu, et le dogme catholique, entendu en son vrai sens, ne renferme rien qui contredise une vérité si évidente ; le dogme catholique ignore entièrement tout ce qui a été inventé depuis, sur la constitution d'Adam en chef juridique, en représentant, en procureur de la future humanité le dogme catholique, enfin, ne voit, dans l'acte du péché d'Adam, que l'acte d'un seul, du seul homme qui existât encore. Mais en posant l'acte du péché, et pour les causes très particulières que nous allons avoir à exposer, Adam induisait dans la commune nature, encore contenue en lui comme en sa source, une tache, une souillure que nous aurons à expliquer aussi. Et cette tache, cette souillure, du moment qu'elle affectait la nature même qui se communique de père en fils par voie de génération, devait, par une conséquence nécessaire, se transmettre de génération en génération dans toute sa descendance. Nous avons donc tous péché en Adam (et qu'on note bien le diminutif *en Adam*), au sens qu'ont déjà fait pressentir les exemples rapportés plus haut en tant que, purement et simplement, nous avons tous contracté en sa personne la nécessité de recevoir en naissant, avec la nature dérivée de lui, la souillure que par son acte il y a induite, la tache qu'il y a laissée. C'est ce que saint Thomas exprime brièvement par ces paroles « *Un seul homme péchant, tous ont péché en lui, non comme exerçant en lui un acte, mais comme appartenant à la nature dérivée de lui, corrompue par son péché*¹⁶. »

*
* *

Voilà donc une première chose acquise, et, si nous ne nous trompons, suffisamment mise en lumière. Mais nous n'en sommes pour autant qu'au début, et, pour ainsi dire, aux préliminaires de notre tâche, car reste à expliquer maintenant ce qu'il y a de principal dans la doctrine du péché originel, et ce qu'il importe le plus de bien pénétrer pour en avoir la juste et exacte compréhension. Il faut, dis-je, expliquer cette souillure que nous disons être résultée du péché de notre premier père, pour se propager ensuite dans sa postérité entière. Quelle en est la nature, et en quoi peut-elle bien consister ? Comment surtout concevoir qu'elle soit passée et passe encore de père en fils, et de génération en génération dans l'universalité du genre humain ? Si nous disons que c'est en vertu d'un décret et d'une volonté positive de Dieu, voilà que nous faisons Dieu auteur et cause de la souillure du péché, ce qui ne se peut admettre sans blasphème. Si au contraire nous disons que c'est par une suite naturelle, et une conséquence forcée de la faute commise par Adam au paradis terrestre, nous tombons aussitôt dans un dédale de difficultés qui paraissent de tout point inextricables. Car depuis quand serait-il dans la nature des choses, que les fautes des pères passent à leurs enfants, et en maculent l'origine de souillures qui les rendraient souillés aux yeux de Dieu lui-même ? A ce compte, nous devrions contracter à notre naissance les souillures de tous les péchés de tous nos ascendants depuis le commencement du monde, et nous aurions autant de péchés originels qu'il y a eu de péchés commis par nos aïeux, du haut en bas de notre ligne généalogique. Ou bien, si la propagation de la souillure est propre au seul péché d'Adam, on se demande alors ce qu'a pu avoir de particulier cette première prévarication, pour emporter avec elle une telle et si extraordinaire conséquence ; on se le demande, et on ne le découvre pas. Enfin, il y a bien plus encore. Car, selon le témoignage formel de la sainte Écriture (Sap., X, 1-2), Adam fit pénitence de son péché, et en obtint la rémission. « C'est la Sagesse, nous dit-elle, qui garda le premier homme formé par Dieu, pour être le père du genre humain. *Elle le tira de son péché*, et lui donna le pouvoir de gouverner toutes les créatures. » Elle le tira de son péché, *eduxit illum a delicto suo* ! Mais alors, s'il était déjà pardonné de son péché, lorsque, selon qu'il est dit dans la Genèse (v, 4), *il engendra des fils et des filles*, comment aurait-il pu leur communiquer une souillure qu'il n'avait plus lui-même ?

Voilà certes des questions qui en valent la peine, et demandent à être tirées au clair. Or, pour arriver aux éclaircissements voulus, la première chose à faire sera de se mettre devant les yeux l'ordre institué et établi par Dieu dans la création de l'homme. Car il est bien nécessaire d'observer, dès le début, que si Dieu avait créé l'homme dans l'état de pure nature, c'est-à-dire, avec les seules propriétés qui ressortent du fond même de son essence, et les seules facultés qui ont leur racine dans l'intime de son être ; s'il ne lui avait donné d'autres destinées que celles que

16 « *Uno peccante, omnes peccaverunt in ipso. Nec dicuntur peccasse in eo, quasi aliquem aetum exercentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.* » L. IV contr. Gent., c. 52. Et c'est là, ce que le Docteur angélique s'époumone en quelque sorte à dire dans les innombrables endroits où il pose que le péché originel n'est pas le péché de la personne, mais de la nature : « *Non est peccatum hujus personae*, dit-il, IaIIae, q. 81, a. 1, *nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur peccatum naturae secundum illud* Eph. II, 3 *Eramus natura filii irae.* » Cf. in II Sent. Dist. 20, q. 2, 2. Et *De Potentia*, q. 3, a. 9 ad 3um. Et *De Malo*, q. 4, a. 1, etc.

réclamait sa condition propre, ni d'autre fin à atteindre que la fin à laquelle il pouvait aspirer en sa pure et simple qualité de créature raisonnable, le péché originel n'était plus, ni concevable ni possible. Ou du moins, s'il l'était encore, ce ne serait que dans l'imagination de ceux dont nous avons réfuté les inadmissibles principes, qui nous parlent de transposition de nos volontés en celle du chef de notre race, et de responsabilité personnelle encourue par chacun de nous, du fait de notre premier père ; toutes choses qui ne supportent pas l'examen, et pour autant, doivent être une fois pour toutes écartées du champ de la discussion. En réalité, le péché originel *suppose essentiellement* une élévation primitive à un état dépassant toutes les exigences de la nature il implique, dans sa notion même, l'idée d'une déchéance de privilèges entièrement gratuits ; je dirais, pour me faire mieux comprendre de qui n'est pas habitué au langage théologique, l'idée de cette déchéance que le poète exprimait à sa façon, dans le vers célèbre, bien connu de tous : « L'homme est un dieu tombé, qui se souvient des cieux. »

Considérons donc que, comme l'enseigne la révélation, la nature humaine avait été, à l'origine, enrichie par Dieu de prérogatives admirables, toutes indues, et de pure libéralité. Adam était sorti des mains de son créateur, orné de dons si éminents, que la parole est impuissante à en relever, comme il faudrait la transcendance et l'inestimable prix. Et ici, je n'entends pas précisément parler de l'immortalité du corps, de l'exemption de la mort, des souffrances, des douleurs, des peines, et de toutes les misères de cette vie. Car, si appréciables que fussent ces privilèges, ils étaient pourtant bien peu de chose, en comparaison de ceux sur lesquels doit porter maintenant notre attention, et qui appartenaient, ceux-là, à l'ordre spirituel et moral. Ils se réduisaient à deux principaux. Le premier, le plus excellent, celui aussi de qui dépendait l'autre, était la grâce sanctifiante, qui élevait Adam à cet état que la théologie appelle, proprement, rigoureusement, absolument surnaturel, parce que, totalement au-dessus des exigences, non seulement de la nature humaine en particulier, mais encore de quelque nature créée que ce soit, existante ou purement possible. J'ai dit la grâce sanctifiante, don ineffable, don précieux entre tous les dons, participation de la nature divine, titre véritable et non fictif d'une filiation divine première base aussi, et première assise de cette béatitude transcendante qui consiste en la vision intuitive de Dieu, et, de ce chef, dépasse à l'infini le cercle où la pure nature confine impérieusement toute créature intelligente, si élevée qu'on l'imagine dans l'interminable hiérarchie des êtres. Car il n'est pas de créature possible, il n'en est pas une, que ses seules facultés naturelles pourraient habiliter à contempler Dieu autrement que dans le miroir de la création ; aucune qui, laissée à sa condition propre, pourrait jamais aspirer à entrer en ces mystérieuses et impénétrables profondeurs, où Dieu est vu face à face, et comme il est en lui-même. Telle était pourtant était pourtant la destinée faite à Adam en sa création, et elle lui était faite par le don de la grâce sanctifiante (avec l'annexe nécessaire des vertus infuses), qui l'ordonnait à Dieu, fin surnaturelle.

Et à ce premier don devait s'en ajouter un second, pour compléter et parachever la perfection de l'état d'innocence. C'est que la grâce sanctifiante, qui réside dans la partie la plus haute de l'âme, ne corrige pas encore par elle-même le défaut qui résulte spontanément de la nature mixte de l'homme. Je veux dire, cette insubordination de la chair à l'esprit, des sens à la raison, de l'appétit inférieur à l'appétit supérieur ; cette contradiction que nous éprouvons dans notre for intime, et qui nous rend l'exercice, surtout l'exercice constant de la vertu, si difficile et si ardu ; cette tyrannie de la concupiscence enfin, qui arrachait à saint Paul ce cri douloureux : *Malheureux que je suis ! qui me délivrera de ce corps de mort !* Or, rien de semblable ne devait exister dans l'état primitif, et par un nouveau don, gratuit aussi, celui-là, mais concédé en dépendance du premier, il était remédié au défaut découlant naturellement de la constitution même de notre être. Ce don, les théologiens le nomment le *don d'intégrité*. Il établissait une pleine concorde entre les diverses facultés de l'âme ; il assujettissait les sens à l'esprit, et en prévenait toute rébellion ; il faisait que tous les mouvements de la chair fussent au commandement de la raison, tant que la raison elle-même resterait soumise à Dieu. C'était donc la subordination, en même temps que la magnificence de l'ordre ; c'était tout l'être humain composé en une merveilleuse unité ; c'était un état de rectitude où toutes les énergies de l'homme s'harmonisaient en une même tendance vers Dieu, et vers Dieu en tant qu'objet de la béatitude transcendante, expliquée plus haut. En résumé, don de la grâce sanctifiante et don d'intégrité, voilà les magnifiques et très gratuites prérogatives qui étaient pour Adam comme une couronne de gloire et d'honneur, et qui toutes deux, l'une comme élément formel, l'autre comme élément matériel, sont comprises sous le nom unique et significatif de *justice originelle*.

Mais voici maintenant le point d'où dépend toute l'intelligence du mystère. C'est que cette justice originelle avait été mise par Dieu dans le premier homme, non comme un don purement personnel, mais comme une qualité affectant l'espèce, c'est-à-dire la nature commune, telle qu'elle aurait à se propager dans le genre humain tout entier. Saint Thomas ne craint pas de prononcer ici le mot de propriété spécifique, *velut accidens naturae speciei*¹⁷. Non certes, qu'il ait vu dans la justice originelle une *propriété spécifique* proprement dite. Rien ne serait, ni plus absurde ni plus contradictoire, puisque toute propriété spécifique émane et découle des principes de l'espèce, tandis que, par définition, la justice originelle, comme il a été dit, en dépassait absolument toutes les exigences. Mais, du moins, avait-elle été donnée à *l'instar* d'une propriété spécifique, parce que, en force de l'institution divine, elle était faite

17 S. Thomas, Ia Pars, q. 100, a. i.

l'apanage de toute la race contenue encore en Adam comme en sa source, et devait, passer de père en fils, à la façon des propriétés qui se communiquent dans la génération avec la nature même¹⁸. C'est ce qu'atteste toute la tradition, fondée d'ailleurs sur de nombreux endroits de l'Écriture et notamment sur ceux où sont mis en parallèle les deux Adam, l'ancien et le nouveau qui est Jésus-Christ (Rom., V, 14 ; I Cor., XV, 45 sqq., etc.). C'est ce que supposent les conciles, et très particulièrement celui de Trente, dans leurs définitions contre les Pélagiens et autres hérétiques qui en ont suivi les erreurs. C'est aussi la seule et unique institution positive, non plus, cette fois, de l'invention de théologiens en quête de raisons et d'arguments, mais le plus authentiquement du monde consignée dans le dépôt de la révélation, d'où va se déduire l'entière explication du dogme du péché originel, dans toutes ses parties et chacune de ses dépendances si bien, qu'il n'y faudra aucune autre supposition préalable, mais que tout s'ensuivra spontanément et logiquement, conformément à la pure et simple nature des choses.

Considérons donc que, pour avoir été donnée à *l'instar* d'une propriété spécifique, la justice originelle, dont la grâce sanctifiante était la principale et maîtresse partie, n'en conservait pas moins sa condition propre et intrinsèque, qui est d'être absolument incompatible avec le péché. Par conséquent, elle se distinguait des propriétés proprement spécifiques, non seulement en ce qu'elle ne découlait pas des principes de la nature, mais encore en ce que le premier péché la devait faire perdre, et perdre *ipso facto*, contrairement à ce qui s'observe dans les facultés ou propriétés naturelles, que le péché, en tant que péché, ne détruit, ni n'affaiblit, ni ne diminue, mais laisse dans leur intégrité première. Quand donc Adam au paradis terrestre viola le commandement de Dieu, il perdit forcément par sa révolte la justice originelle, et la perdit, bien entendu, telle qu'il l'avait reçue. Or, il l'avait reçue comme le bien commun à transmettre de génération en génération à toute sa postérité ; c'est donc comme telle aussi, qu'il la perdit. De plus, et c'est un point sur lequel il faut s'appesantir, ce qu'il avait pu perdre, il ne devait plus pouvoir le récupérer.

Il est bien vrai pourtant, qu'au témoignage de l'Écriture déjà cité, Adam fit pénitence de son péché ; qu'il en obtint la rémission, et, par là même, récupéra la grâce sanctifiante. Mais d'abord, cette grâce récupérée n'était plus toute la justice originelle. Ensuite, et voilà le point capital, elle n'avait plus le caractère d'une propriété quasi spécifique à propager dans toute la nature humaine, mais seulement d'une simple qualité affectant désormais la personne particulière d'Adam, sans aucun ordre de transmissibilité à sa descendance. Et la raison en est claire. C'est qu'en toute hypothèse possible ou imaginable, aucun mérite d'Adam, ni même d'aucune autre pure créature, ne pouvait avoir de proportion avec la restitution de la grâce, en tant que bien commun de l'espèce tout entière, dont les individus sont multipliables à l'infini. A cela ne pouvait suffire qu'un mérite infini aussi en dignité et en valeur, comme fut celui de l'Adam nouveau, Jésus-Christ Notre Seigneur. C'est pourquoi, si par sa pénitence, et en vue des futurs mérites du Rédempteur promis aussitôt après le péché (Genes., III 15), Adam rentra en grâce avec Dieu, la grâce qu'il récupérait alors, n'affectait, répétons-le, que la personne particulière, autrement dit, l'individu ; ce n'était plus cette dotation de toute notre nature, ce bien commun de la race que nous disions tout à l'heure, et que le Docteur angélique cité plus haut, appelait hardiment une propriété de l'espèce, *accidens naturae speciei*. Or, les qualités purement individuelles ne sont pas de celles qui se transmettent en la génération. Un homme, nous dira saint Thomas, engendre un autre homme, et lui communique tout ce qui appartient en propre à l'espèce, mais non ce qui est de l'individu, en tant qu'individu ; jamais, par exemple, un grammairien n'engendrera un grammairien, ou un physicien, un physicien¹⁹. D'où il s'ensuit nécessairement qu'en dépit de la réhabilitation personnelle d'Adam quant à la grâce sanctifiante (et la même raison vaudra pour tous nos ascendants intermédiaires), la nature commune, c'est-à-dire, la nature *considérée en tant que devant se propager, et se communiquer de père en fils et de génération en génération* restait spoliée de tous les dons de la justice originelle dont Dieu l'avait *gratuitement* dotée en la créant ; et voilà tout le mystère du malheur de notre naissance, voilà toute l'explication du dogme qui le concerne.

En effet, cette privation de la justice, de la sainteté que Dieu avait mise en notre nature, et qui, selon le plan primitif, la devait orner en sa propagation dans toute la race adamique cette privation, dis-je, constituait un état de déchéance et de dégradation, ou pour parler plus exactement encore, un état de détournement de Dieu fin surnaturelle, entraînant la destruction de tous les rapports que nous devons avoir avec lui, comme d'enfants avec leur père. De plus, elle impliquait une relation essentielle à la prévarication, qui seule en était, et en avait pu être la cause. Elle avait donc tous les caractères d'une véritable souillure de péché c'est celle que, selon le dogme catholique, nous contractons en naissant ; par le seul fait qu'en naissant nous recevons la nature dérivée d'Adam, et corrompue en Adam comme en sa source. Mais qu'on le remarque bien, c'est ici une souillure de péché *sui generis*,

18 « Quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus imitentur. Justitia autem originalis in qua primus homo onditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et propter hoc, filii parentibus assimilati fuissent, quantum ad originalem justitiam. » S. Thomas, loc. cit.

19 Generans univocum naturam suas speciei communicat generato, et per consequens, omnia accidentia quae speciem coequeuntur. Si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito, etiam quantum ad accidentis individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quae aequaliter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quae solum pertinent ad animam, maxime intellectivam, quae non est virtus in organo corporali. Homo enim albus plerumque generat album, et magnus magnum ; numquam autem grammaticus grammaticum aut physicus physicum. S. Thomas. De Malo, q 4. a. 8.

qui diffère essentiellement, et notamment quant à ses suites et conséquences, de celle du péché personnel, commis par un chacun de nous dans l'exercice de son propre libre arbitre, au mépris de Dieu et de sa loi²⁰.

*
* *

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine du Docteur angélique sur le péché originel, et si l'on y réfléchit bien, on y verra la solution de toutes les questions posées au commencement du précédent paragraphe. On y trouvera aussi, peut-être, de quoi réformer certaines idées courantes, qui, sans aucun fondement dans la révélation, ont été postérieurement mises en circulation, comme conséquences d'une compréhension plutôt inexacte du dogme et de ses véritables conditions.

Déjà on a vu la raison pour laquelle Adam a pu communiquer à sa postérité la souillure originelle, bien que personnellement justifié de sa faute, et rentré en grâce avec Dieu. Et la même raison, disions-nous, vaut pour tant de parents baptisés et régénérés dans le Christ, qui n'en transmettent pas moins à leurs enfants une tache dont, personnellement aussi, ils ont été eux-mêmes préalablement purifiés.

On verra ensuite ce qui explique pourquoi, après le premier péché commis par le chef du genre humain, aucun autre péché postérieur, ni d'Adam, ni d'aucun de sa descendance, ne pouvait plus faire souche, si j'osais me servir ici de l'expression, en se propageant des pères à leurs enfants, quant à la souillure. C'est que le péché originel ne se conçoit que comme une corruption de la *nature commune*, causée par une action de péché²¹. Or, une action de péché pouvait bien détruire la grâce avec tous les dons gratuits qui en dépendaient, et, par là même, corrompre la nature en tant qu'élevée aux conditions surnaturelles de l'état d'innocence, mais il n'en est aucune qui puisse lui ôter jamais ses qualités essentielles, et proprement spécifiques. C'est pourquoi, après le péché de notre premier père, la *nature commune* était désormais corrompue autant qu'elle pouvait l'être les péchés postérieurs ne pouvaient y ajouter une corruption nouvelle, et en conséquence ils restaient, par la force même des choses, à l'état de péchés purement et simplement personnels²².

De là cependant, il ne faudrait pas conclure que du seul fait d'Adam dépendait la conservation ou la perte des privilèges de l'état d'innocence dans l'humanité, ou que, si Adam eût obéi à Dieu, ces mêmes privilèges nous eussent été à tous infailliblement garantis, et à jamais assurés. Non certes, car le fait d'Adam n'a eu d'autres conséquences que celles que comportait la nature même des choses, et saint Thomas nous dira que si Adam n'avait pas péché, et qu'eût péché l'un quelconque de ses descendants, celui-ci eût induit le péché originel dans sa postérité particulière, au même titre qu'Adam l'a en réalité induit dans le genre humain tout entier, dont il était, lui, la commune source et le premier père²³.

Beaucoup moins encore devons-nous considérer la conservation desdits privilèges, comme ayant été précisément et exclusivement attachée par Dieu à l'observance du précepte positif, donné au sujet du fruit défendu. Rien absolument dans l'Écriture n'autorise cette manière de voir, et il va de soi que si Adam, au lieu de transgresser le précepte positif de s'abstenir du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, avait violé n'importe quel commandement de la simple loi naturelle, les suites, en tout et pour tout, eussent été identiquement les mêmes. Aussi saint Thomas nous ramène-t-il toujours au *premier péché commis*, en tant que *premier* car c'est en effet du premier péché, en tant que tel, que dépendait la perte de la justice originelle, et par là, l'introduction dans le monde de la souillure que maintenant, en l'ordre actuel des choses, tout fils d'Adam contracte à sa naissance²⁴.

20 Saint Thomas dit partout que la division du péché en originel et personnel, en mortel et véniel, n'est pas une division d'un genre en ses espèces, mais seulement de ce qui est commun par analogie, en ses différents *analogata*. (Cf. in Iium Sent., Dist. 42, q. 1, a. 3.) On pourrait appliquer au péché originel comparé au péché personnel, ce que Descartes observait de l'être créé comparé à l'incréé, et observai t fort justement, quand il écrivait « Aucune des choses que nous concevons être en Dieu et en nous, ne conviennent à Dieu et à nous, en la façon qu'on nomme univoque dans les Ecoles. »

21 NdSalettensis : « corruption de la nature commune » : *la corruption de la nature commune consiste uniquement dans la déchéance des prérogatives surnaturelles dont Dieu l'avait dotée à l'origine.*

22 « In Adam fuit natura integra, dotata munere quod Deus naturae humanae gratis contulerat ; unde per peccatum ip s ius potuit natura corrupti in ipso, et per consequens in omnibus qui naturam humanam ab eo acciperent. In aliis autem hominibus invenitur natura jam corrupta ; unde illius corruptionis ulterius istud peccatum causa esse non potest, sicut quod semel mortuum est, iterum non occiditur. (S. Thom., in Iium Sent. Dist.33, q. 1, ad 3um.) – « Peccatap roximorum parentum nihil in naturam corruptionis inducunt, in quantum natura est, quia nature jam corrupta est secundum quod corrupti poterat, per peccatum primi hominis, et ideo natura cum illa corruptione pervenit ad proximos parentes, et cum illa corruptione naturam traducunt... Et ita patet quod ex solo peccato primi parentis originale contrahitur. (Loc. cit. ad Ium). – Cf. la Iiae, q. 81, a. 2. Et De Malo, q. 4, a, 8.

23 « In quocumque homine fuisset invenis humana natura integra, per peccatum ipsius poterat corrupti in eo, et in his qui ab eo descenderent. » (In Iium Sent., Dist. 33, q. 1, a. 1 ad 3um). – « Si aliquis ex posteris Adae peccasse, eo (Adamo) non peccante moreretur propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit, sed posteris ejus morentur propter peccatum originale. » (De Malo, q.5, a. 4, ad 8um.)

24 « Defectum ad naturam pertinentem *solam primum peccatum* induit ; ipsum enim discontionuavit adhaesionem hominis ad Deum. Intercisa autem prime obedientis per hoc quod ratio nprimi hominis a deo aversa est per peccatum consecuta est disturbatio ordinis... Sequentia autem peccata non sunt causa hujus intercisionis et ideo peccata actualia proximorum parentum nullo modo ad filios transeunt. »

*
* *

Tout ce que nous venons de dire découle en droite ligne de la notion même du dogme, telle que nous l'avons exposée d'après l'Ange de l'École. Mais ce qui en découle avec une évidence plus entière encore, s'il est possible, c'est ce qui concerne la différence des peines attachées au péché originel, d'avec celles qui sont la suite du péché qu'un chacun a commis par l'abus de son propre libre arbitre, et une préférence délibérée de la créature au Créateur. En effet, du moment que le péché originel est le péché de la nature corrompue en Adam comme en sa source, et non le péché de l'individu ou de la personne, si ce n'est en tant que la personne a reçu d'Adam communication de la nature il s'ensuit que les peines qu'il entraîne après lui ne peuvent pas non plus être des peines affectant l'individu comme individu, mais seulement les peines conséquentes à la corruption de la nature commune à laquelle il participe. Or, la corruption de la nature commune consiste uniquement dans la déchéance des prérogatives surnaturelles dont Dieu l'avait dotée à l'origine. Les peines conséquentes consisteront donc aussi, dans le simple retranchement des avantages qui y étaient attachés, tous gratuits, indus, et comme il a été dit dès le début, de pure libéralité. Et il conviendra de distinguer ici, entre l'état de la vie présente, et celui de la vie future.

Dans la vie présente, nous souffrons de maux de tout genre et de toute espèce de la mort, des maladies, des infirmités, des douleurs qu'elles amènent avec elles, de nos passions, de nos dérèglements, non moins que de ceux d'autrui bref, pour abrégier l'énumération qui serait infinie, de ce que d'un mot on appelle les multiples misères de notre existence actuelle. Eh bien ces misères sont-elles la peine du péché originel ? Je réponds que si elles le sont, ce n'est qu'indirectement. Car, prises en soi, elles sont purement naturelles, et ne nous auraient été épargnées dans l'état d'innocence, qu'en vertu des dons entièrement gratuits qui devaient en prévenir les causes, ou en empêcher le cours. D'où il s'ensuit, qu'à proprement parler, la peine du péché originel consiste, même ici-bas, dans la seule soustraction de ces dons soustraction qui fait que la nature soit laissée dorénavant à elle-même, pour engendrer d'elle-même, mère en cela trop féconde, les maux communs qui présentement nous affligent.

Mais dans la vie future, tout ce qui appartient à l'état de mortalité aura cessé pour toujours, et il ne restera plus, comme peine du péché originel, que la perte de la béatitude transcendante, à laquelle nous avait élevés la condition première : perte immense, il est vrai, incalculable, incommensurable, au-dessus de tout ce qu'on peut dire ou penser, comme le bien lui-même, la vision intuitive de Dieu, dont elle pose la privation. Toutefois, cette béatitude, répétons-le encore, dépasse à l'infini le cercle des choses auxquelles la simple nature nous permet d'aspirer ; et par suite, sa privation ne peut être cause d'aucune affliction en ceux qui n'en ont pas l'idée, et qui ignorent qu'ils y aient jamais été appelés. Or, c'est précisément le cas des enfants qui meurent sans baptême, avec la tache du seul péché originel.

« Les âmes des enfants, dit saint Thomas dans les Questions discutées (*De Malo*, q. 5, a. 3), ne manquent pas de la connaissance naturelle, savoir, de celle qui est due à l'âme séparée selon l'exigence de sa nature. Mais elles manquent de la connaissance surnaturelle qui est plantée en nous ici-bas par la foi, parce qu'elles n'ont pas eu en ce monde la foi, et n'ont pas reçu le sacrement de la foi. Or, par la connaissance naturelle, l'âme sait qu'elle est créée pour la béatitude, et que la béatitude consiste dans la possession du bien parfait. Mais, que ce bien parfait pour lequel l'homme est créé soit la gloire dont jouissent les saints, c'est chose qui dépasse toutes les données de la nature. Aussi, l'Apôtre dit-il, *que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, qu'au cœur de l'homme n'est pas monté ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment*, et il ajoute aussitôt: *mais à nous, Dieu en a fait la révélation par son Esprit*, laquelle révélation appartient à la foi. Les âmes des enfants ignorent donc la privation dont elles sont le sujet ; c'est pourquoi elles n'en souffrent en aucune façon, mais possèdent sans douleur les biens qu'elles ont par nature. » *Et ideo, se privari tali bono, animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.*

Restons-en là pour cette fois. Il y aurait encore quelques explications à fournir, que, pour ne pas dépasser les limites qui nous sont assignées, nous réserverons pour le prochain article.

(Ia IIum Sent., Dist. 33, q. 1, a. 1.) – « Impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentia praeter primum, per originem traducantur » (IaIIae, q. 81, a. 2) – « Primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente ; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam. » (Loc. cit., ad 3am.)

III COMPLÉMENT DE LA QUESTION

La question des enfants morts sans baptême demandait, sur la notion du péché originel, de longues explications préliminaires, qui furent cause qu'elle n'a pu être que très sommairement, et par suite, très insuffisamment traitée dans notre dernier article. Celui que nous offrons aujourd'hui au lecteur sera donc consacré à combler les lacunes du précédent, et à fournir les éclaircissements complémentaires qu'on serait encore en droit d'exiger de nous.

*
* *

Avant toute chose, observons que la difficulté se présente à deux points de vue très différents. Elle se pose d'abord, au point de vue de ce qui est dit dans l'Écriture, que Dieu veut le salut de tous les hommes ; qu'il le veut, dis-je, non pas assurément de cette volonté absolue à laquelle rien ne résiste, et qui est toujours infailliblement suivie de son accomplissement, mais de cette volonté générale et conditionnelle qu'on nomme antécédente, et qui a pour effet de donner, sinon le salut lui-même, du moins les moyens d'y arriver. « J'exhorte, dit saint Paul en la première à Timothée (II, 1-4), à faire des prières, des supplications, des intercessions pour tous les hommes. car cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité. *Qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis pervenire.* ». Il va du reste de soi, que c'est du salut surnaturel qu'il s'agit ici ; du salut qui consiste dans la béatitude de la vie éternelle en la vision intuitive de Dieu, le seul que considère l'Écriture, le seul qui mérite véritablement le nom de salut dans l'ordre actuel de providence, le seul enfin que nous ait valu par sa passion et par sa mort Jésus-Christ notre sauveur. Et quoique, d'autre part, on trouve chez les saints Pères bien des interprétations différentes du texte *qui omnes homines vult salvos fieri*, notamment celle d'après laquelle le terme *omnes* affecterait l'universalité, non des individus, mais plutôt des catégories, et signifierait que Dieu veut sauver des hommes de toutes les classes, de toutes les conditions, de tous les âges, de toutes les races, de tous les pays, en un mot, de toutes les innombrables variétés de la famille humaine²⁵ : néanmoins, l'interprétation la plus conforme à la lettre de l'Écriture, et aujourd'hui la plus généralement reçue, voit dans la parole de l'Apôtre, l'affirmation d'une volonté antécédente, s'étendant en Dieu au salut de tous en général et de chacun en particulier. Dès lors se pose, au sujet des enfants morts sans baptême, la difficulté de concevoir comment Dieu pourrait être dit avoir une véritable volonté de leur salut, alors qu'ils n'auraient reçu de lui, ainsi qu'il apparaît par le seul exposé de la question, aucun moyen d'y parvenir.

Comme on le voit, cette première difficulté est d'ordre purement théologique ; elle dépend tout entière d'une donnée de la révélation positive, et encore d'une donnée dont le vrai sens, il serait inutile de le dissimuler, laisse toujours la place à bien des points d'interrogation²⁶. Ce n'est donc pas celle que présente le point de vue spécial de notre étude. A ceux pourtant qui voudraient en avoir, au moins d'une manière sommaire, les éléments de solution, nous dirions que la divine Providence pourvoit aux besoins de ses créatures selon la capacité de chacune d'elles ; qu'en conséquence, à l'égard des enfants qui n'ont pas la capacité de se gouverner et de s'aider eux-mêmes, la volonté *salvifique* ne saurait avoir pour effet de leur remettre en mains propres le moyen de salut ; qu'elle devra donc se concevoir comme le remettant aux mains des autres, et s'entendra sous la condition que les causes secondes ne feront pas obstacle à ce que leur soit administré le sacrement de la régénération, préparé et institué pour tous sans exception²⁷. Et bien qu'il y ait des théologiens qui prétendent que ces causes secondes dont Dieu fait dépendre l'application du sacrement, doivent se restreindre à l'ordre des causes libres, voulant qu'aucun enfant ne meure privé de la grâce du baptême, sans que soit intervenue une faute ou négligence plus ou moins grave, ou des parents, ou des ascendants, ou d'autres agents humains il ne paraît pas qu'une pareille limitation, qui d'ailleurs souffre en fait les plus sérieuses objections, soit nécessaire au dénouement de la difficulté. Mais on sera peut-être plus près de la vérité en disant que Dieu veut le salut de ces enfants, sous la condition que, d'une part, ceux à qui le soin de leur sort a été remis, ne manquent pas à leur devoir, et que, de l'autre, ne fassent obstacle, ni le cours régulier de la nature, ni l'ordre commun institué pour le gouvernement du monde. Il semble, en effet, qu'il n'en faille pas davantage pour justifier, en ce qui les concerne, la parole de saint Paul, et pour qu'il soit vrai de dire que Dieu veut

25 Cf. August., *Enchiridion* c. 103.

26 Cf. Vasquez, in *Iam Partem*, Disp.96, c. 3.

27 « Non irreligiose arbitror credi, quod isti paucorum dierum homines ad illam pertinent gratiae partem, quae semper universis est impensa nationibus : qua si bene orum uterentur parentes, etiam ipsi per eosdem juvantur. Omnium exordia namque parvulorum, totaque illa principia necdum rationalis infantiae, sub arbitrio jacent voluntatis alienae, nec ullo modo eis nisi per alios cosuli potest et consequent est illos ad eorum pertinere consortium, quorum vel recto vel pravo aguntur affectu ». *De vocatione gentium*, 1. 2, c. 23. (P. L., t. LI, col. 709.)

leur salut, quoiqu'il ne le veuille pas, d'une volonté s'étendant à des moyens extraordinaires, miraculeux, ou sortant de l'économie générale que pour des fins supérieures, à nous d'ailleurs impénétrables, il a établie dans l'état présent des choses. C'est ainsi que quelqu'un serait dit très justement vouloir la guérison d'un malade, encore qu'il ne la voulût qu'autant qu'elle se pourrait procurer par les moyens ordinaires j'entends, par les moyens mis à la portée de tous, selon la diversité des cas et des circonstances.

Mais, répétons-le encore une fois, cette difficulté ne doit pas nous arrêter ici, parce que, sans se soucier le moins du monde de ce que dirait la révélation, ou de ce qu'elle ne dirait pas, sur la volonté salvifique de Dieu à l'égard de l'universalité des hommes, la controverse moderne se place à un point de vue tout différent, qui est celui de la pure et simple raison naturelle. Et à ce point de vue, la difficulté consiste tout entière dans l'opposition qu'il y aurait entre le sort de damnation fait par le dogme catholique aux enfants morts sans baptême, et l'imprescriptible règle de justice que nous trouvons tous écrite au fond de nos consciences. C'est aussi la difficulté qu'envisageait l'article précédent, et il semble bien qu'à s'en tenir à la conclusion à laquelle nous étions arrivés, conséquemment aux explications données sur la nature du péché originel, elle disparaisse entièrement. Les âmes de ces enfants, disions-nous avec saint Thomas suivi en cela aujourd'hui de la grande majorité des théologiens, ne souffrent nullement de la privation qui est en eux la peine du péché d'origine, attendu qu'ils ne la connaissent pas, et n'en ont aucune conscience ; bien plus, pourrais-je ajouter encore, parce que, même s'ils la connaissaient, ils sauraient que c'est la privation d'un bien transcendant, dépassant tout l'ordre de la nature, et dont ils n'ont pu d'ailleurs éviter la perte. Ce qui fait que dans l'autre vie ils ne sont sujets à aucune affliction, mais possèdent sans douleur tous les biens que la nature leur départ *et propter hoc non dolent, sed ea quae per naturam habent, absque dolore possident*. Qui donc pourrait trouver en cela quoi que ce soit de contraire, même en apparence, à la justice ou à la bonté de Dieu ?

Mais tout n'est pas dit pour autant, car c'est la recevabilité de cette conclusion même, qui va maintenant entrer en cause. Plusieurs, en effet, se demanderont si elle peut être reçue comme étant bien vraiment dans le sens authentique du dogme catholique, ou s'il ne faudrait pas plutôt y voir un apport de seconde main, une retouche plus ou moins habile à mettre au compte des théologiens, qui l'auraient introduite pour rendre plus acceptable l'article du péché originel, et y corriger du moins ce qu'il contenait de plus repoussant, et de plus désolant aussi, aux yeux du sens moral et de la droite raison. On pourrait, dis-je, se le demander, depuis surtout que les modernistes nous ont tant rebattu les oreilles de ces remaniements ou accommodations, qu'ils disent si fréquentes dans ce qu'il leur plaît d'appeler la lente élaboration de nos dogmes. Or, ici, deux raisons se présentent, donnant prise à l'objection. La première est que notre conclusion sur le sort des enfants morts sans baptême, ne serait nullement conforme à ce qu'en ont dit ceux des saints Pères qui, au cinquième siècle, se sont levés en adversaires de Pélage, qui les premiers ont défendu le point de doctrine en question contre l'hérésie naissante, qui la revendiquèrent alors, l'établirent et l'expliquèrent au nom de toute l'Église, et de ce chef, doivent en être regardés comme les interprètes les plus autorisés. La seconde est que notre solution semblerait n'être pas même d'accord avec elle-même, puisqu'elle n'irait à rien moins qu'à assigner comme peine du péché originel dans la vie future, ce qui ne serait plus une peine, mais se réduirait en dernière analyse à un véritable petit paradis, avec tout ce que la condition naturelle comporte de bonheur et de félicité. Ces deux raisons, qui ne manquent, ni l'une ni l'autre, de spécieuses apparences, valent assurément la peine qu'on les examine de près, et nous le ferons ici, dans le but de confirmer, pour n'y plus revenir, les conclusions ci-dessus énoncées, au regard de ceux qui meurent sans le baptême, avant l'âge ou l'usage de la raison.

*

* *

Et d'abord, pour ce qui est de la première, commençons par reconnaître que l'on rencontre, en effet, dans les anciens Pères (notamment dans ceux qui ont soutenu les combats de la foi contre les nouveautés de l'hérésie pélagienne, et partant, s'inscrivent en tête des plus énergiques vengeurs de la tradition catholique sur le péché originel), des expressions, des manières de dire, plus que cela encore, des assertions formelles et catégoriques en pleine opposition avec la conclusion que nous défendons, et qui, d'ailleurs, ainsi que nous le disions plus haut, est entrée depuis longtemps dans l'enseignement le plus commun des théologiens. Entre tous se distingue par le génie, la science et l'autorité, saint Augustin. Et dans saint Augustin nous lisons par exemple, que les enfants nos baptisés subissent le *supplice de la seconde mort*²⁸, qu'ils seront dans le *feu éternel avec les démons*²⁹, qu'à l'encontre de ce que leur promettait Pélage, il n'y aura en la vie future, *aucun milieu entre les flammes éternelles et le royaume de Dieu dont ils sont et demeurent à jamais exclus*³⁰, et autres choses de même sens, de même force, et de même portée. A son tour, saint Fulgence affirmera que quiconque vient au monde, et en sort sans être libéré du *reatus* du

28 Contra duas epist. Pelagii, l. i, c. 22.

29 Opus imperf, contra Julianum, l. 3, c. 198.

30 Ibid., l. 1, c. 50.

péché originel, n'eût-il vécu que l'espace d'un jour ou même d'une heure, *encourt là nécessité de subir, avec le diable et ses anges, les interminables supplices de la géhenne*³¹. Et l'auteur du beau livre *De vocatione gentium* nous parlera à différentes reprises des *véritables et éternelles misères* où tombent ceux des petits enfants qui viennent à mourir sans le sacrement de la régénération³². Du reste, il serait superflu de multiplier ici les citations, car tous ces passages, bien loin d'être l'objet d'une découverte nouvelle, se peuvent lire tout au long, dans le premier manuel venu de théologie. Reste donc seulement à en discuter, sinon le sens qui semble par lui-même suffisamment clair, du moins la valeur et l'autorité.

Il est bien vrai pourtant, que saint Thomas, dans le profond respect qu'il professait pour les saints Pères, a tenté d'en expliquer même le sens, et cherché à le plier à celui de sa propre conclusion. C'est ainsi que, dans la question cinquième *De Malo*, art. 2, où il se demande si au péché originel est due une peine afflictive et torturante, il se pose l'objection tirée des textes précités, et il répond « que les noms de *tourment*, de *supplice*, de *géhenne*, de *torture*, et autres de même force qui se rencontrent chez saint Augustin, doivent s'entendre en un sens large, savoir, dans le sens *générique* de peine, d'après la figure de langage qui consiste à prendre l'espèce pour le genre ». Et il ajoute que si les saints Pères se sont servis de ces expressions, « ce fut pour mieux faire ressortir l'erreur des Pélagiens, qui n'admettaient aucun péché dans les enfants morts sans baptême, et affirmaient qu'ils n'étaient passibles d'aucune peine absolument, de quelque nature qu'elle fût, et en quelque catégorie qu'on la voulût ranger ». Et cette solution est aussi la solution de saint Bonaventure, qui après avoir exposé son sentiment, de tous points conforme à celui du Docteur angélique, termine en disant « C'est là ce qu'il faut croire qu'a pensé saint Augustin du sort des enfants en question, bien que les termes dont il se sert en détestation de l'hérésie des Pélagiens qui leur donnaient la vie éternelle, paraissent à première vue vouloir dire autre chose. Mais, pour les ramener (les Pélagiens) de l'extrême où ils étaient, au vrai et juste milieu, il a abondé dans le sens de l'extrême opposé. *Ut eos reduceret in medium, abundantius declinavit in extremum*³³ Que ces explications suffisent donc à ceux qui les trouveront suffisantes. Quant à nous, il nous semble qu'elles ne le sont pas, et surtout, et principalement, pour la raison que, outre les expressions de tourment, de supplice, de géhenne, etc., il y a des endroits spécifiant expressément la condamnation au feu éternel en compagnie de Satan et de ses anges : paroles dont la franche crudité est faite pour décourager à jamais la meilleure volonté d'y trouver place à un adoucissement quelconque. C'est pourquoi, répétons-le encore, nous recevons tous les textes qu'on nous oppose, sans prétendre aucunement en contester le sens, mais la seule valeur dogmatique. Et en cela, nous ne croirons pas déroger à la révérence due à nos pères dans la foi. Nous croyons au contraire que l'exposé des raisons, bien loin d'affaiblir en quelque manière que ce soit, l'autorité des saints Pères et de la Tradition catholique, nous amènera plutôt à une compréhension toujours plus juste de cette Tradition elle-même, et à une nouvelle preuve, à une preuve palpable de l'assistance de l'Esprit qui la conduit, qui la dirige, qui la conserve dans son développement à travers tous les siècles, pure de toute erreur.

Dans cette vue, nous ferons observer en premier lieu, qu'il y a ici trois choses à distinguer soigneusement. Il y a d'abord le dogme, article de foi ; il y a ensuite ce que nous appellerons son explication théologique ; il y a, enfin, les conséquences qui en découlent, ou qu'on en tire.

D'abord, disons-nous, le dogme article de foi. Il se réduit aux points suivants que nous naissons tous souillés d'un péché ; d'un péché véritable et proprement dit, qui n'est donc pas appelé péché par simple métaphore, comme quand on prend la peine du péché, ou l'excitant au péché pour le péché lui-même ; d'un péché qui se propage dans toute la race humaine, non par imitation, ainsi que le voulait Pélagie, mais par origine ou descendance naturelle du premier homme, et qui est pour cette raison justement nommé originel ; d'un péché qui a détérioré en son entier la nature primitivement créée par Dieu, et quant au corps et quant à l'âme ; d'un péché, enfin, qui nous ferme les portes de la vie éternelle à laquelle nous étions destinés, jusqu'à ce que soit lavée par le sacrement de la seconde naissance, qui nous fait naître de Jésus-Christ le nouvel Adam, la souillure contractée en la première. Voilà le dogme le dogme sur lequel roule toute la doctrine chrétienne comme sur un point capital, qui appartient aux fondements mêmes de notre religion, qu'on ne peut nous ôter sans nous ôter tout ce qui nous fait croire en Jésus-Christ comme sauveur, et qui par là même, a dû être toujours, et a été en effet depuis le commencement dans la créance et profession explicite de l'Église universelle.

C'est aussi le dogme que, dès la première apparition de l'hérésie contraire, saint Augustin a défendu avec une incomparable maîtrise, une éloquence que rien ne pourra jamais surpasser, et une abondance de preuves qui fit rentrer pour longtemps dans le silence la négation pélagienne. Ces preuves, il les tirait des multiples témoignages des Écritures, tant du nouveau que de l'ancien Testament et principalement, dans le nouveau, du célèbre passage de saint Paul en l'épître aux Romains, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, in quo omnes peccaverunt* ; dans l'ancien, de l'incise bien connue du *Miserere*, où David se dit conçu dans l'iniquité, et enfanté par sa mère dans le péché. Il les tirait ensuite de la tradition des Pères tant grecs que latins, qui l'avaient précédé. Et avec quelle étonnante érudition il en déroulait la chaîne, et en apportait, en discutait, en expliquant les témoignages,

31 Fulgent., I. de fide ad Petrum, c. 3.

32 De vocat. gent., I. 1, c. 16, et I. 2, c. 22.

33 Bonav. Breviloquium Part. III, c. 5.

tous recueillis par lui dans les textes originaux. Témoignages de saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Hilaire, du pape saint Innocent, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, et d'autres encore dont les écrits ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Et tout cela, pour en venir, après tant de citations des plus irrécusables témoins de l'ancienne foi, à des conclusions comme celle où, prenant à partie Julien disciple et interprète de Pélagie, et retournant contre lui l'appel par lui follement interjeté au tribunal des siècles précédents, il lui disait :

Je vous appelle devant ces juges, qui sont tels que vous les vouliez, ni mes amis, ni vos ennemis ; que je n'ai point gagnés par quelque faveur, que vous n'avez pas indisposés non plus par quelque offense. Quand ils ont écrit, le conflit qui nous divise, ne s'était pas élevé vous n'existiez pas encore, pour dire ce que vous avez dit dans vos livres, que nous en imposons à la multitude, et la terrifions par le nom de pélagiens, comme par un vrai épouvantail. Ils n'ont pu être mus par aucun sentiment de partialité soit envers nous, soit envers vous, mais, ce qu'ils ont trouvé dans l'Église, ils l'ont conservé ; ce qu'ils ont appris, ils l'ont enseigné ; ce qu'ils ont reçu de leurs pères, ils l'ont transmis à leurs enfants. Nous n'étions pas encore venus avec vous à leur tribunal, et déjà notre cause y était gagnée. Ni vous ni nous ne leur étions connus, et voici que nous vous donnons lecture des sentences qu'ils ont rendues contre vous en notre faveur à nous³⁴.

C'est là l'argument de tradition, que le grand docteur confirmait encore par la pratique journalière de toute l'Église, dans le baptême des petits enfants en la rémission des péchés, et les exorcismes qu'on faisait sur eux avant de les présenter à ce sacrement de sorte qu'on ne saurait rien imaginer de plus complet, ni de plus achevé, ni de plus invincible pour la défense du dogme du péché originel, que ce qu'il nous a laissé dans ses écrits contre l'hérésie pélagienne, et particulièrement, dans les six livres *Contra Julianum*, ainsi que dans les six autres de l'ouvrage que la mort ne lui a pas permis de mener à terme, intitulé pour cette raison *Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum*.

Mais, s'il est vrai qu'il ne se pourra jamais rien ajouter aux admirables livres de saint Augustin sur le dogme du péché originel, en tant que dogme, en pourra-t-on dire autant maintenant, de ce qu'on y trouve sur son explication ? Car le dogme et l'explication du dogme sont deux choses fort différentes, qu'il importe de ne pas confondre. Autre, en effet, est la notion, toujours plus ou moins générale, que présente le dogme comme simple objet de foi, autre la notion scientifiquement développée et démêlée, pénétrée et éclaircie en chacun de ses éléments, qui ajoute à la foi l'intelligence de la foi. Et en ce qui concerne l'intelligence de la foi, ce n'est que lentement, par une étude très appliquée, une analyse très laborieuse, une pénétration toujours plus profonde des données de la révélation, qu'avance avec l'assistance de Dieu, la Tradition catholique. Ce qui fait dire à Vincent de Lérins, que si la doctrine de la Tradition est toujours la même, elle n'est pas toujours, ni également claire, ni également développée, mais qu'elle reçoit avec le temps, sinon plus de vérité, du moins plus de lumière et d'évidence, une expression plus équarrie, pour ainsi parler, une exposition plus distincte, une détermination plus précise. D'où il arrive que la postérité vient à comprendre plus clairement, ce qui auparavant se croyait plus obscurément, et se peut féliciter de voir dénoué et expliqué ce que l'antiquité vénérât encore enveloppé dans la généralité d'une conception plus confuse³⁵.

Or, pour ce qui est du dogme particulier qui nous occupe ici, en était-on déjà, avec saint Augustin, au point de l'explication que nous venons de dire ? Non certes, et bien loin de là. C'est uniquement sur l'existence du péché originel, en tant que vrai et véritable péché contracté d'Adam à notre naissance, que saint Augustin s'appesantit partout ; en appelant partout à la pure et simple autorité de l'Écriture, de la Tradition, et de l'Église, et proclamant partout ce principe d'une si haute portée, en même temps que d'une si nécessaire application, qu'il faut recevoir sans contester ce que toute l'Église croit, alors même qu'on ne le pourrait ni comprendre par la raison, ni expliquer par la parole. Voilà la position où il se retranchait, et dont il entendait ne pas sortir. Aussi ne trouve-t-on chez lui, sur la nature spéciale de ce grand péché qui a infecté l'humanité entière, aucune explication tant soit peu approfondie. Il ne donne même pas d'indications, sauf sur un seul point, qui était du moins, celui-là, un point de conséquence, dont la détermination devait servir de base première à toutes investigations futures. C'est lorsque, amené au cours de la controverse à fermer la bouche à Julien, qui lui objectait que personne n'est rendu coupable par le péché d'autrui, il répondait en deux mots, que le péché d'Adam *nous est étranger d'une certaine façon, quoiqu'il nous soit propre d'une autre*, et livrait comme en passant aux méditations de la postérité, la formule brève et concise que l'on pourrait dire presque lapidaire, *alienum proprietate actionis, nostrum contagione propaginis* étranger, oui, quant à la propriété de l'action qui fut le fait d'Adam, et de lui seul ; mais propre par la contagion de la naissance, qui le fait passer en nous quant à la tache, avec la vie³⁶. C'était distinguer ce que nous distinguons dans notre précédent article, l'acte et la souillure du péché. C'était condamner d'avance l'étrange imagination de ceux qui ont voulu nous

34 *Contra Julianum*, I, 2, n. 34. (P. L., t. XLIV, col. 697 sqq.).`

35 Vincent Lirin., *Commonit. lum*, c. 22 et 23 (P. L., t. L, col. 667 sqq.).

36 *Contr. Jaulian.*, I, 6, n. 28. (P. L., t. XLIV, col. 839.)

attribuer une part dans le drame du paradis terrestre. C'était, enfin, mettre le doigt sur la principale singularité du péché originel, qui est d'être une souillure provenant d'une action commise, non par ceux qui la contractent mais par le père commun dont ils descendent. C'était donc déjà quelque chose ; c'était même beaucoup, mais il n'en faudra pas chercher davantage dans saint Augustin, non plus que dans les autres Pères de son époque ; nous ne l'y trouverions pas. Nulle part il ne dira d'une manière catégorique et précise, en quoi consistait cette souillure, cette tache qu'avait laissée dans la nature humaine le péché d'Adam, Bien plus, il ne fera pas difficulté de confesser, et de la manière la plus explicite du monde, qu'il n'en avait aucune idée claire, comme on le voit assez par les questions *pressantes* qu'il adressait à saint Jérôme sur l'origine de l'âme, au point de vue de la propagation du péché originel de père en fils par voie de génération naturelle. « Je vous en prie instamment, lui écrivait-il, apprenez-moi, car je l'ignore, comment on peut faire concorder le dogme avec l'opinion qui veut que les âmes des enfants ne naissent pas des âmes de leurs parents, mais sont créées par Dieu, une à une, au moment de leur infusion dans le corps³⁷. » Voilà certes un aveu qui peut suffire, et en dit plus long que tous les textes qu'il serait facile d'accumuler. Aussi bien, l'explication qui est ici en cause dépendait-elle essentiellement de notions nettes et bien définies sur la grâce sanctifiante et les habitus infus, tant surnaturels que préternaturels toute une partie de la théologie qui n'avait encore été ni fouillée ni pénétrée à fond, mais était réservée aux patientes investigations des âges à venir. Dans ces conditions, s'étonnerat-on peut-être qu'il ait fallu attendre les scolastiques, et saint Thomas leur chef, pour arriver à la pleine explication de la nature, de l'essence, des propriétés très particulières du péché originel ?

Jusqu'ici pourtant, nous n'avons rencontré dans saint Augustin que matière à progrès, j'entends, une explication encore incomplète, sujette à perfectionnement, demandant des développements et des éclaircissements ultérieurs, mais rien absolument de catégorique, que l'on soit en droit de révoquer en doute comme s'écartant du sens authentique et de la droite ligne de l'exposition du dogme. Il n'en sera plus de même maintenant, disons-le avec tout le respect dû à l'incomparable docteur, de certaines conséquences qu'il croyait devoir déduire, quant aux peines qu'entraîne après lui le péché originel dans la vie future. Sur ce point, la révélation s'était clairement expliquée en une page de l'évangile présente à toutes les mémoires celle déjà indiquée dans le précédent article, où Notre-Seigneur parlait de la seconde naissance, de la naissance spirituelle « de l'eau et de l'Esprit » (par opposition à la première qui est selon la chair corrompue par le péché d'Adam), et la posait comme condition essentielle de l'entrée dans le royaume de Dieu, autrement dit, dans la vie éternelle qu'il nous a méritée et rouverte par son sang. *En vérité, en vérité*, disait-il à Nicodème, *nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu, car ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit, est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit, qu'il faut que vous naissiez de nouveau.* Ce qui revenait à dire que la peine propre du péché originel non lavé en la seconde naissance par l'eau du baptême, est l'exclusion absolue et définitive du royaume où les saints jouissent de la gloire que Dieu leur a préparée, *au-dessus de tout ce que l'œil a vu, de tout ce que l'oreille a entendu, de tout ce qui est jamais monté au cœur de l'homme.* Et sur ce point, il n'est point de contestation possible ; ce point, comme nous l'avons marqué plus haut, fait partie du dogme, ce point appartient à la foi. Mais saint Augustin ne s'en tenait pas là, il allait beaucoup plus loin, et de la donnée de la foi, il tirait par voie de conséquence, que si les enfants morts sans baptême sont exclus du royaume de Dieu et de sa vie éternelle, on en doit conclure qu'ils sont condamnés au feu éternel avec Satan et ses anges, sans autre bénéfice que celui d'une damnation plus légère, la plus légère de toutes, ainsi qu'il répète à diverses reprises, mais damnation quand même. Or, c'est en cela, que nous disons hardiment qu'il déviait et qu'il se trompait.

En effet, la conséquence, pour être juste, demandait comme mineure de l'argument, un autre principe qui est tout ce qu'il peut y avoir au monde de plus contestable et de moins prouvé, savoir qu'il n'existe aucun milieu dans la vie future, pas plus pour les enfants que pour les adultes, entre le royaume de Dieu et les supplices de l'enfer. Et notons bien ces deux extrêmes ; nous disons, le royaume d'une part, les supplices de l'autre. Car, s'il ne s'agissait que de l'état mitoyen au sens où l'entendait Pélage, *exempt de toute culpabilité et de toute peine*, même de la culpabilité originelle, et de la peine négative que démontrent si catégoriquement les paroles ci-dessus rapportées de Jésus à Nicodème, il reste entendu qu'il n'y aurait plus place, ni à contestation, ni à désaccord. En ce sens, l'état mitoyen est de l'hérésie pélagienne, et mérite vraiment l'anathème. Mais nous en sommes maintenant au sens qui nie en thèse absolue, tout milieu de quelque condition qu'il soit, entre la béatitude céleste et les peines positives, désignées dans l'évangile sous le nom de géhenne, de géhenne de feu, de géhenne où le ver ne meurt pas, où le feu ne s'éteint pas. C'est le sens de saint Augustin, celui qu'il lui fallait pour la légitimité de sa conclusion, celui aussi qu'il marquait explicitement, quand il disait à Julien « Montre nous, en dehors du royaume réservé aux bons et du supplice réservé aux méchants, un lieu mitoyen que Dieu aurait préparé et promis à tes innocents non régénérés par le baptême. » Ce milieu n'existe pas³⁸. Mais, pour soutenir une assertion si dure, sur quoi se fondait-il, et de quelles données de la révélation se faisait-il fort ? Il suffira, pour se renseigner, d'ouvrir les livres qu'il a écrits sur la

37 Epist. 166, n. 10. (P. L., t. XXXIII, col. 725.) Cette longue lettre serait à lire en son entier, ne serait-ce que pour y voir un insigne exemple de la profonde humilité avec laquelle saint Augustin, dans son extrême sollicitude pour la défense de la foi, ne craignait pas de recourir aux lumières de ceux qu'il estimait plus éclairés, plus instruits, et plus savants que lui.

38 Op. imp. contra Jul., I. i, c. 50. (P. L., t. XLV, col. 1073.)

matière. Qu'on les parcourt donc d'un bout à l'autre, qu'on les fouille de la première page à la dernière et l'on a verra qu'il en appelle constamment et uniquement à quelqu'un des quatre passages suivants de l'Écriture.

Le premier est dans l'évangile de saint Matthieu, en la conclusion du discours sur la fin des temps et le jugement dernier : *Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice, et les justes à la vie éternelle*³⁹. Le second est dans l'évangile de saint Marc, lorsque, sur le point de remonter au ciel, Jésus donnait aux apôtres leur mission : *Allez par tout le monde, et prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné*⁴⁰. Le troisième est dans l'évangile de saint Luc, à l'endroit où Jésus-Christ pose l'impossibilité de garder la neutralité entre le monde et lui : *Qui n'est pas avec moi, est contre moi*⁴¹. Le quatrième est dans la seconde de saint Paul aux Corinthiens : *Nous avons tous à comparaître devant le tribunal du Christ, pour recevoir, chacun selon ce qu'il aura fait, étant dans le corps, soit bien, soit mal*⁴². Et puis, c'est tout ; on ne trouve chez saint Augustin aucune autre autorité apportée comme fondement de l'assertion à établir. Or, qui ne voit aussitôt, et jusqu'à l'évidence, que tous ces textes sont à côté de la question, et que dans le premier, dans le second, dans le troisième, aussi bien que dans le quatrième, il ne s'agit que des adultes, il ne peut s'agir que d'eux seuls ? Car dans le premier, sont mis en cause ceux qui auront exercé ou omis les œuvres de miséricorde. Dans le second, ceux à qui devait être prêché l'évangile, et prêché pour leur salut ou leur condamnation, selon qu'ils obéiraient où résisteraient à la prédication des apôtres. Dans le troisième, ceux qui, en situation de se prononcer pour ou contre Jésus-Christ, prétendraient se dérober par le parti moyen de la neutralité ou de l'abstention. Dans le quatrième, enfin, ceux qui en la vie présente auront fait, soit le bien, soit le mal, et recevront au tribunal de Dieu la rétribution correspondante à la qualité de leurs œuvres, *prout gessit in corpore*. Bref, du premier mot jusqu'au dernier, tout proteste contre une application quelconque de ces différents passages, aux enfants que nul éclair de raison n'aura jamais illuminés, qui jamais non plus, selon l'expression du livre de Jonas, n'auront su distinguer leur droite de leur gauche. Nous saisissons donc ici le point précis de la déviation, où n'est plus recevable l'autorité de saint Augustin, fût-elle renforcée encore de celle de tous ceux qui l'ont suivi, et nous sommes en droit de refuser à la conséquence qu'il tirait de notre dogme, la valeur et le poids d'un témoignage de la Tradition.

Mais, demandera-t-on maintenant, comment expliquer que saint Augustin n'ait pas vu dans lesdits textes de l'Écriture, ce que nous y voyons si facilement nous-mêmes, ce qui nous vient de prime abord, et nous saute, pour ainsi dire, aux yeux ? A cette question nous répondrons premièrement, qu'il n'est nullement nécessaire de trouver ici une explication, puisque le fait est là, qu'il est constant, et qu'il nous doit suffire. Nous répondrons, en second lieu, que la cause d'erreur devra être vraisemblablement cherchée dans les idées encore très confuses de saint Augustin sur la nature particulière du péché originel, qui ne lui permettaient pas de l'excepter, quant aux suites qu'il entraîne dans la vie future, de la commune condition des autres. De là, sa persuasion antécédente qu'il est puni comme les autres, par les peines du feu éternel ; de là aussi, son application à trouver les preuves d'une thèse admise et reçue d'avance, et, au défaut d'arguments clairs et topiques, une prédisposition à les trouver dans toute parole de l'Écriture présentant apparence quelconque de conformité à sa propre manière de voir. N'est ce pas, en effet, dans les idées préconçues qu'il faut chercher la cause la plus habituelle de cet état d'esprit où l'on croit voir dans un principe ce qu'en réalité il ne contient pas, et de ces interprétations forcées où l'on fait dire à un texte ce qu'il ne dit pas ? Mais voici maintenant une troisième réponse, indépendante celle-là, de toute conjecture, et d'une portée beaucoup plus haute. Elle nous élèvera jusqu'à cette providence de Dieu qui ne prévient pas, chez les plus marquants des saints Pères, ces sortes de lapsus, pour nous rappeler que ce n'est ni au génie, ni à la science profonde, ni à tout autre don naturel, qu'il a confié la garde du dépôt ; pour nous donner surtout une preuve toujours palpable de l'assistance continue qu'il prête à son Église, en ne permettant pas que les erreurs auxquelles est toujours sujette l'infirmité humaine, même chez les plus grands, les plus illustres, les plus élevés au-dessus du commun, et les plus universellement accrédités, se mêlent jamais au courant de la Tradition authentique, régulatrice et directrice de notre foi. Et cette preuve, on ne saurait trop le remarquer, elle nous est abondamment fournie dans le cas présent.

39 Un lieu mitoyen entre le ciel et la géhenne n'est pas admissible, « puisque le Seigneur, prédisant ce qu'il dira aux siens à la fin des siècles : *venez les bénis de mon Père, recevez le royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde*, et déclarant en même temps quel serait le royaume dont il parlait, concluait par ces paroles : *Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice, et les justes à la vie éternelle*. » (P. L., t. XLIV, col. 189.)

40 Vous leur donnez (aux enfants), en dehors du règne de Dieu, un lieu de salut et de vie éternelle, bien qu'ils ne soient pas baptisés, et vous ne prenez pas garde à ce qui est écrit : *Celui qui aura cru et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui n'aura pas cru, sera condamné*. Car dans l'Église de Dieu, c'est par l'organe des autres que les enfants croient, comme c'est des autres aussi, qu'ils tirent le péché que leur remet le baptême. » P. L., t. XLIV, col. 570. – Et ailleurs « Est-ce que, pour la raison que les Pélagiens préparent aux enfants non baptisés, je ne sais quel lieu de repos en dehors du règne de Dieu, sera fautive la sentence du Christ disant : *Qui aura cru et sera baptisé, sera sauvé ; qui ne croira pas, sera condamné ?* » P. L., t. XLV, col. 1333.

41 « Il n'y a pas de lieu mitoyen, où ne soit pas avec le diable, celui qui n'est pas avec Jésus-Christ. Aussi, le Seigneur lui-même, voulant ôter de l'esprit des mauvais croyants, ce je-ne-sais quel milieu que plusieurs s'efforcent de trouver aux enfants (qu'ils mettent dans une vie éternelle comme innocents, en même temps qu'ils les séparent du Christ comme non baptisés), leur a fermé la bouche par cette sentence définitive : *Qui n'est pas avec moi, est contre moi*. P. L., t. XLIV, col. 140 sqq.

42 « L'Apôtre, en disant : *Nous avons tous à comparaître devant le tribunal du Christ, pour recevoir, chacun selon ce qu'il aura mérité, soit bien, soit mal*, n'a laissé de place à rien de mitoyen. *Nihil voluit intelligi médium*. » P. L., t. XLIV col. 83g, etc.

Certes, l'autorité de saint Augustin était considérable, elle était même hors de pair. Dès le commencement, comme en font foi tous les documents contemporains, elle avait atteint ce degré qui ne peut être dépassé, et plus particulièrement encore, en tout ce qui regardait les questions si vivement agitées alors, de la grâce et du péché originel. Car, c'est principalement dans le dernier combat par lui livré au terme de sa carrière contre la nouvelle hérésie de Pélagie, qu'il fut universellement considéré comme le protagoniste de l'Église, ou pour mieux dire, comme le représentant, l'organe et le porte-parole de l'orthodoxie. Dans ces conditions, quelle apparence, s'il était vrai que la Tradition catholique fût abandonnée, en son développement, au sort commun des traditions d'écoles que dirige et conduit le seul esprit humain quelle apparence, dis-je, que toute la doctrine augustinienne n'y soit pas entrée en bloc, y compris le point présentement en question, faisant corps avec l'ensemble de la doctrine du maître ? Le point sur lequel il avait tant insisté dans sa controverse avec Julien, sur lequel aussi, il allait être suivi par toute une pléiade de Pères et de théologiens, où nous rencontrerons bientôt Bossuet lui-même ? Ici comme en tant d'autres cas qui se peuvent relever dans l'histoire de nos dogmes, l'écart était, selon les lois de la théorie moderniste, absolument inévitable. La tradition devait s'infléchir dans le sens où avait poussé si vigoureusement celui qu'à bon droit l'on tenait pour l'oracle, non seulement de son siècle, mais de la postérité même, et nous trouverions, dans l'enseignement officiel de l'Église, la trace visible et bien accentuée qu'en ce point comme en tout le reste, il y aurait infailliblement laissée. Au lieu de cela, que voyons-nous ?

Saint Augustin était mort depuis un an à peine, que déjà, dans sa lettre encyclique aux évêques des Gaules, où, après une haute recommandation de l'autorité du grand docteur qui venait de disparaître, étaient spécifiés les points de doctrine alors en discussion appartenant à la foi, le pape saint Célestin terminait par cette réserve expresse « Quant aux questions plus profondes et plus difficiles qu'ont plus largement traitées ceux qui ont résisté aux hérétiques, de même que nous ne prétendons pas les dédaigner, nous n'avons pas non plus l'intention de les confirmer ou de les définir ; car nous estimons que suffisent à la règle de la foi catholique les points susmentionnés, que par la bouche de nos prédécesseurs, Innocent et Zozime, le siège apostolique a déterminés et fixés⁴³ » Il est vrai que tout roulait ici sur les forces du libre arbitre et la nécessité de la grâce après la prévarication d'Adam, et que, du péché originel, il n'était encore question qu'indirectement. Mais voici venir, sur ce sujet, le second concile d'Orange solennellement confirmé par le pape Boniface II : le concile par lequel fut définitivement close et réglée toute la controverse tant pélagienne que semi-pélagienne. Et dans ce concile, dont tous les canons sont tirés, de mot à mot pour la plupart, des écrits de saint Augustin, on trouvera, sinon formulées en paroles, du moins appliquées en fait, les réserves si remarquables et si suggestives du pape saint Célestin. On y trouvera, en effet, la confirmation de toutes les parties de la doctrine augustinienne, que l'Église reconnaissait comme étant de la droite lignée de la Tradition, car rien de substantiel n'y était omis, ni quant à la profonde blessure faite au libre arbitre, en suite de la concupiscence déchaînée par le péché originel ; ni quant à la propagation dudit péché par voie de génération, dans l'entière descendance d'Adam ; ni quant à la distinction entre la mort du corps qui n'en est que la peine, et ce péché lui-même qui est la mort de l'âme, *quod mors est animae*, autrement dit, la mort à la vie de la grâce, entraînant la perte de la béatitude surnaturelle. Tout cela se voit dans les deux premiers canons du concile. Mais pas un mot, pas un trait, pas un iota ni là ni autre part, des terribles conséquences déduites, quant aux châtiments à subir dans la vie future. Signe non équivoque, pour quiconque voudra y réfléchir, que la Tradition catholique obéit à d'autres lois que celles qu'on observe partout ailleurs, et qu'un Esprit supérieur à celui de l'homme préside à sa conservation et à son développement au travers des âges. Au surplus, pour peu que nous en suivions le cours depuis l'époque de saint Augustin jusqu'à nos temps, nous constaterons facilement que l'exclusion de toute peine *positive* dans les enfants mourant sans le baptême, devient toujours de plus en plus formelle et de plus en plus explicite.

C'est d'abord la décrétale d'Innocent. III insérée dans le *Corpus juris*, déclarant que la peine du péché originel est purement et simplement la *privation de la vision de Dieu*, par opposition à la peine du péché actuel ou personnel, qui est le *supplice d'une géhenne éternelle*⁴⁴. C'est ensuite la constitution dogmatique de Benoît XII sur la vision béatifique et les fins dernières, où il est formellement spécifié que les tourments de l'enfer sont réservés à ceux qui décèdent en état de *péché mortel actuel*⁴⁵. C'est encore la bulle de saint Pie V portant condamnation des erreurs de Baius, et, entre autres, de la proposition disant que « l'enfant qui meurt sans baptême, dès qu'il entre en possession de sa raison, a Dieu en haine, qu'il le blasphème, et répugne à sa loi » condamnation qui séparait aussi nettement que possible, la condition de ces petits, d'avec celle de ceux qui sont dans l'enfer de Satan et de ses anges⁴⁶. C'est enfin la bulle de Pie VI contre les erreurs du synode de Pistoie, dont l'article 26 condamne comme fausse, téméraire, et injurieuse aux écoles catholiques, « la doctrine qui tient pour fable pélagienne, ce lieu des enfers que les fidèles appellent vulgairement le limbe des enfants), où les âmes de ceux qui meurent avec la seule

43 Coelestinus Papa, épist, 21, c. 13.(P. L., t. L, col. 537.)

44 *Corpus Juris*, I.3. *Decretal. Tit. 42*, c. 3 « Poena originale peccati est carentia visionis Dei ; actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. »

45 Constit. *Benedictus Deus* « Definimus quod animae decedentium in actuali peccato mortali, mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur. »

46 Bulla *Ex omnibus afflictionibus*. Propos. 49.

souillure du péché originel, seraient punies de la seule peine du dam (privation de la vision de Dieu), sans avoir à souffrir d'aucune de celles que l'on comprend en théologie sous le nom générique du *sens*⁴⁷. Que faudrait-il de plus, pour nous faire reconnaître quel est, en la matière présente, nonobstant toute l'autorité de l'école augustinienne, le seul vrai et légitime sens de la Tradition catholique ?

*
* *

Contre tout ce qui vient d'être dit jusqu'ici, il n'est qu'une objection que l'on puisse faire valoir avec quelque apparence mais une objection que la grande autorité de son auteur nous force de soumettre à un examen plus approfondi.

Elle se tire d'une définition des deux conciles œcuméniques de Lyon et de Florence, que nous oppose Bossuet, partisan déclaré, et défenseur résolu de l'opinion de saint Augustin. Voici ce que nous lisons dans sa *Défense de la Tradition et des saints Pères*, livre V, chap. II, à l'adresse de Richard Simon :

Ce grand critique ignore la définition de deux conciles œcuméniques, du concile de Lyon sous Grégoire X, et de celui de Florence sous Eugène IV, où les deux Eglises réunies (la grecque et la latine) décident comme de foi, *que les âmes de ceux qui meurent, ou dans le péché mortel actuel, ou dans le seul originel, descendent incontinent dans l'enfer, ad infernum, pour y être toutefois punies par des peines inégales, poenis tamen disparibus puniendas*. D'où le cardinal Bellarmin, et après lui tout naturellement le P. Petau, concluent la damnation éternelle des uns et des autres, sans qu'il soit permis d'en douter. Les voilà donc dans l'enfer, dans la punition, dans la damnation, *dans les tourments perpétuels*, selon saint Grégoire, au rapport du même P. Petau ; *dans la géhenne*, selon saint Avite cité par ce même théologien *dans la mort éternelle*, dit le pape Jean cité dans le droit, et ensuite par Bellarmin, qui conclut de ces passages et de beaucoup d'autres, que cette doctrine est de la foi catholique, et la contraire hérétique, condamnant la fausse pitié de ceux qui, pour témoigner à *des enfants morts, une affection qui ne leur profite de rien, s'opposent aux Écritures, aux conciles, et aux Pères*.

Tel est l'argument que nous oppose Bossuet qui, plus loin, livre IX, chap. XXII, nous dira encore « Que ceux qui ont voulu introduire une espèce de félicité naturelle dans les enfants morts sans baptême, ont imité les erreurs des Pélagiens mais que l'Église ne les souffre pas, puisqu'elle a décidé, comme on a vu, dans les conciles œcuméniques de Lyon et de Florence, qu'ils sont en enfer comme les adultes criminels, quoique leur peine ne soit pas égale. » Il nous faut donc examiner de près le contenu de cette fameuse définition, sur laquelle se fonde tout le raisonnement, et juger par là de la valeur des conclusions que Bossuet fait siennes, de Bellarmin et de Petau.

Bossuet a pris soin de souligner lui-même les deux points qui lui paraissent démontrer sa thèse. Le concile a décidé que ceux qui meurent dans le péché mortel actuel, ou dans le seul originel, *descendent dans l'enfer, ad infernum*, et voilà pour le premier. Il a décidé aussi qu'ils y sont les uns et les autres *punis, quoique de peines inégales, poenis disparibus*, et voilà pour le second. Or, nous le dirons avec toute la révérence due aux noms illustres qui sont ici en cause, le premier de ces deux points ne prouve absolument rien de ce qu'il fallait démontrer, et le second prouve plutôt tout le contraire.

Le premier, dis-je, ne prouve rien de ce qu'il fallait démontrer. En effet, qui ne sait que le nom d'*enfer* n'a, ni dans l'Écriture, ni chez les saints Pères, ni dans la langue officielle de l'Église, la signification restreinte et exclusive qu'il a reçue dans nos langues vulgaires, où il ne se prend plus que pour l'enfer des anges apostats et de ceux qui les auront suivis dans leur révolte contre Dieu ? Ne disons-nous pas, dans le symbole des apôtres, que Jésus-Christ est descendu aux enfers, *descendit ad inferos* ? Et tous les chrétiens ne croient-ils pas que son âme bienheureuse y demeura jusqu'au troisième jour, sans que, pour cela, il soit jamais venu, j'imagine, à la pensée de personne, que l'enfer où il descendit fût celui des damnés ? Nous tenons au contraire pour très certain selon l'enseignement de tous les catéchismes, que c'était le séjour des âmes justes qui y attendaient, avec la venue du rédempteur, l'ouverture des portes de la béatitude éternelle par la vertu de son sang répandu sur la croix. Cet enfer était donc, pour lors, le *sein d'Abraham*, dont Jésus nous dit, dans la parabole du mauvais riche, qu'on y était consolé (Luc, XIV, 25). Pareillement, nous entendons l'Église chanter tous les jours dans l'offertoire de la messe des morts « Seigneur Jésus-Christ, délivrez des peines de l'enfer les âmes de tous les fidèles trépassés, *libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni*. » Et nous n'en croyons pas moins, conformément à la règle de la foi, que les peines de l'enfer sont sans rémission, qu'elles n'ont aucun terme de leur durée, et qu'on n'en peut être jamais délivré. C'est que nous comprenons du reste, que, sous le nom d'enfer, l'Église désigne ici toute autre chose que la géhenne préparée au diable et à ses anges. Enfin, pour ne pas multiplier les citations qui seraient infinies,

47 Bulla *Auctorem fidei*, n. 26.

n'avons nous pas entendu un peu plus haut le pape Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei*, nous parler « de ce lieu des enfers que les fidèles appellent communément le limbe des enfants », où il n'y aurait pourtant, ni feu, ni supplice, ni torture ou tourment d'aucune sorte ? En voilà certes bien assez pour montrer que, dans la langue des symboles, des conciles, des définitions de l'Église, et des prières de la liturgie, le terme enfer est un terme dont l'acception est multiple, et doit par conséquent se déterminer toujours selon les diverses exigences du sujet et du contexte.

Il y a d'abord l'acception la plus générale, dans laquelle l'enfer se dit, par opposition au ciel, séjour des âmes jouissant de la vision intuitive de Dieu, et il désigne alors, sans autre détermination, l'ensemble des demeures de l'autre monde distinctes de ce bienheureux séjour j'entends, des demeures où ne luit pas l'éternelle lumière, cette lumière que nous remet à l'esprit la parole si souvent répétée de l'office des morts *et lux perpetua luceat eis*. Mais, comme ces demeures mêmes diffèrent entre elles selon les différents états ou conditions des âmes qui y sont détenues, outre l'acception générale, il y a les acceptions particulières, d'après lesquelles l'enfer se prend tantôt pour l'enfer des enfers (l'enfer par antonomase, si l'on pouvait ainsi parler), lieu de l'éternel désespoir ; tantôt pour l'enfer appelé purgatoire, où les âmes des décédés en la charité de Dieu, avant d'être admises au paradis, achèvent de purger la peine des péchés non entièrement expiés en la vie présente par une suffisante pénitence ; tantôt enfin, pour ces autres enfers auxquels, afin de mieux éviter l'équivoque, l'usage des théologiens et des fidèles a donné le nom de *limbes*. J'ai dit l'usage des théologiens et des fidèles, que nous trouvons établi dès l'époque de saint Thomas, chez qui se rencontre comme expression déjà reçue et courante, celle de *limbus patrum*, le limbe des patriarches de l'ancienne loi, avant la consommation de notre rédemption par la mort de Jésus-Christ⁴⁸, et de *limbus puerorum*, le limbe des enfants qui font l'objet de la discussion présente⁴⁹. Tous ces différents séjours sont compris sous la dénomination d'enfer, en son acception la plus compréhensive et la plus étendue.

Quand donc le concile de Florence, après celui de Lyon, dans le décret d'union de l'Église grecque à l'Église latine, où sont déterminés les points de foi sur lesquels les Grecs avaient, ou bien formellement erré, comme dans la question de la procession du Saint-Esprit et de la primauté du pape, ou bien donné lieu à suspecter leur orthodoxie, comme dans celles du purgatoire et de la condition des âmes séparées du corps jusqu'au jour de la résurrection générale quand, dis-je le concile définit entre autres choses : *que les âmes de ceux qui, après la réception du baptême, n'ont commis aucun péché, ou, s'ils en ont commis, en ont été pleinement purifiés, soit en cette vie, soit après leur mort au purgatoire, sont aussitôt reçues DANS LE CIEL* ; tandis que les âmes de ceux qui meurent, ou dans le péché mortel actuel, ou dans le seul originel, descendent incontinent *DANS L'ENFER* on n'est nullement en droit de supposer que l'enfer est pris en l'acception particulière et limitée qu'il a dans notre langue ; on est plutôt induit à conclure, en force même de l'opposition que présente le texte, entre les âmes qui descendent dans l'enfer et celles qui sont reçues au ciel, qu'il se prend dans l'acception générale et indéterminée qui a été expliquée en premier lieu. Par suite, tout argument fondé sur la supposition contraire, porte entièrement à faux ; l'argument ne prouve pas ce qu'on voudrait lui faire prouver.

Mais voici plus encore, et je dis maintenant que la définition de Florence, non seulement ne démontre pas la thèse de Bossuet, mais que plutôt elle en démontre le contraire. En effet, le concile n'a eu garde de finir sur ces mots *Definimus... illorum animas qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere*, comme s'il avait voulu laisser à entendre que les uns et les autres, tant ceux qui meurent en péché mortel personnel, que ceux qui meurent avec le seul originel, sont mis dans le même enfer, sous le coup de la même damnation. Mais il a eu grand soin d'adjoindre cette incise très significative *poenis tamen disparibus puniendas*. Or, Bossuet traduit pour y être toutefois punis par des peines inégales, et je ne sais, en vérité, si ce terme inégales rend bien le sens et la pensée du concile, qui n'a pas dit *inaequalibus*, mais *disparibus*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. De fait, le terme inégales pourrait signifier qu'il n'y a entre les peines de ceux qui meurent en péché mortel personnel, ou avec le seul originel, qu'une différence de degrés : autrement dit, que les peines sont les mêmes pour ceux-là comme pour ceux-ci, avec le seul bénéfice d'une moindre intensité pour les seconds. Or, ce sens est de tous points inadmissible. Car, de même que ce n'est pas par le degré de gravité que le péché originel diffère du péché actuel ou personnel, ainsi n'est-ce pas non plus par le degré d'intensité que la peine de l'un peut différer de la peine de l'autre. Les différences de degrés dans les peines s'appliquent fort bien aux péchés personnels, qui sont tous de même genre et de même catégorie, quoique dans une variété infinie d'espèce, de gravité et de nombre et ces différences se trouvent évidemment dans l'enfer de Satan, où tous les damnés, quoique soumis aux mêmes peines, n'en sont pas pour cela, et bien loin de là, affligés en la même mesure. Mais répétons encore une fois que les péchés actuels et le péché originel sont d'ordre entièrement différent, et qu'à des péchés d'ordre différent, il faut que répondent des peines d'ordre différent aussi. Voilà donc ce qui nous expliquera pourquoi le concile de Florence n'a pas dit *poenis tamen inaequalibus puniendas*, mais bien *disparibus*, et la vraie et légitime traduction de cette incise additionnelle sera de mot à mot, à défaut d'un adjectif qui rende en français la force du latin pour y être toutefois punis par des peines qui ne sont pas *pareilles*. En quoi maintenant consiste

48 S. Thomas, Supplem., q. 69, a. 5.

49 Ibid., a. 6.

précisément cette *disparité* entre les peines des uns et la peine des autres, le concile ne le détermine pas, et n'avait pas non plus à le déterminer. C'était chose qui ne rentrait nullement dans le but et l'objet de sa définition, vu que la différence du sort des enfants morts sans baptême d'avec celui des adultes criminels, était entièrement hors de cause, comme n'ayant jamais été matière à un litige quelconque entre les Grecs et les Latins. Toute la question ici, entre les deux Églises, portait sur ce que plusieurs parmi les Grecs avaient paru vouloir dire, savoir, qu'à leur sortie du corps, les âmes n'allaient ni au ciel, ni en enfer, mais restaient comme en un état indéterminé jusqu'à la sentence solennelle du jugement dernier. Et tel était le point que le concile entendait fixer. De là, les mots, *in coelum mox recipi* (sont reçues aussitôt), *Mox in infernum* descendue (descendent *incontinent*), qu'on lit dans le décret ; quant au reste, il n'y avait absolument aucune raison d'entrer en des déterminations plus précises. Mais nous, appuyés sur tous les autres documents cités plus haut, nous sommes en droit de conclure définitivement, contre Bossuet⁵⁰, que la *disparité* entre les peines des adultes criminels dans l'enfer, et celle des enfants dans les limbes, consiste précisément et principalement en ceci, que la peine des premiers est *afflictive*, au lieu que celle des seconds ne l'est pas.

*
* *

Mais on nous dira maintenant : Comment concevoir une peine qui ne serait pas afflictive ? N'est-ce pas vouloir joindre ensemble deux notions de tous points contradictoires ? Et qui n'a dans l'esprit que toute peine comme telle, doit nécessairement faire souffrir, que, par suite, là où il n'y a aucune souffrance, il ne peut y avoir non plus aucune peine. Voilà donc qu'en dernière analyse, nous sommes amené, dans notre conclusion sur la peine propre du péché originel dans la vie future, à nier la chose, pour n'en retenir que le nom.

C'est la dernière instance, qui coïncide, comme on le voit, avec la seconde des deux difficultés proposées au commencement de cet article difficulté qui, rattachée maintenant à la définition des Pères de Florence, *poenis tamèn disparibus puniendas*, se pourra formuler dans les termes suivants : Quelle que soit la disparité qu'il plaira d'imaginer entre la peine des enfants dans les limbes et celle des adultes criminels dans l'enfer, encore faut-il, pour sauver la définition du concile, qu'il y ait peine réelle et véritable d'un côté aussi bien que de l'autre. Or, toute vraie peine serait nécessairement enlevée à ceux qui, selon que nous le disons, *posséderaient sans douleur tous les biens que leur a départis la nature*. Notre conclusion ne peut donc être reçue comme conforme au sens authentiquement fixé et solennellement défini du dogme catholique.

Mais la solution ne se fera pas longtemps attendre, et saint Thomas répondra en niant la mineure de l'argument, qui procède d'une idée plutôt inexacte sur le constitutif essentiel de la peine entendons de la peine prise comme elle doit l'être ici, au sens légal et juridique, pour tout ce qui est infligé par la justice divine ou humaine en châtement d'une faute. Car, s'il est essentiel à la peine ainsi entendue, qu'elle soit une réelle privation, contraire à l'inclination naturelle de la volonté du sujet puni, il n'est pas nécessaire qu'elle soit toujours connue de lui, et par là même, sentie. Mais c'est assez que ce soit le retranchement d'un bien qui lui causerait du regret, s'il savait qu'on le lui retranche, *de quo doleret, si sciret*⁵¹ : comme par exemple, quand un absent est à son insu, par sentence d'un tribunal, ou frappé d'infamie, ou destitué de ses droits civils, ou spolié de ses biens⁵² ; ou encore, si l'on veut, pour prendre un exemple plus voisin du sujet qui nous occupe, comme si un enfant de souche princière était réduit, en punition du crime paternel, à la condition plébéienne, avant d'avoir pu prendre conscience de lui-même, et du sort que sa naissance lui avait réservé. Qui, je le demande, ne reconnaîtrait ici tous les éléments constitutifs d'une peine, dans la pleine et entière acception du mot ?

Il n'est donc pas vrai que la privation de la vision béatifique, quoique restant chez les enfants morts sans baptême, dans le domaine de l'inconscient, et ne pouvant ainsi donner suite à aucune affliction, ne soit qu'une peine de nom sans la réalité de la chose. C'est au contraire une peine d'une telle gravité, qu'elle dépasse de bien loin tout ce que nous en saurions jamais, ou dire, ou seulement penser. Sur quoi saint Thomas fait observer que la gravité d'une peine se peut considérer de deux côtés différents « Premièrement, du côté du bien qu'elle retranche, et de cette manière, la privation de la vision de Dieu est de toutes, la plus grave. Secondement, du côté de celui qui est puni, et de cette façon, elle sera d'autant plus grande que le bien dont elle prive est plus propre et plus connaturel à celui qui en est privé. C'est ainsi que nous dirions qu'un homme est plus gravement puni par la privation de son

50 Pour se faire une idée complète de la position prise par Bossuet en cette question, outre ce qu'on en a déjà vu dans sa *Défense de la Tradition et des saints Pères*, on pourra lire la lettre écrite par lui au pape Innocent XII, où il dénonce la doctrine du cardinal Sfondrate tenant les enfants morts sans baptême pour exempts des peines de l'enfer, et en demande instamment la condamnation. Mais on lira surtout avec un malin plaisir, la réponse du pape, qui s'étend avec grands éloges sur le zèle montré dans la circonstance, à soumettre au jugement du Saint Siège, selon l'ancienne tradition, un point intéressant la cause de la foi ; mais, bien entendu, sans s'expliquer sur le fond de la question, autrement qu'en disant qu'il la fera examiner par de bons théologiens, pour décider ensuite ce qui lui paraîtra juste. Cette réponse se trouve à la suite de la lettre 201, t. XI, des Œuvres de Bossuet, édition Didot, Paris, 1836. »

51 Saint Thomas, *De malo*, q. I. a. 4, in corp.

52 Ibid., q. 5, a. 3, ad 3um.

patrimoine, qui lui est dû, que si on l'empêchait de parvenir à la royauté, qui ne l'est pas. Et c'est sous ce dernier rapport que la privation de la vision de Dieu (quand elle est seule, comme dans les enfants, et non accompagnée d'affliction, comme dans les adultes damnés), est de toutes les peines, la plus légère, la vision de l'essence divine étant un bien entièrement surnaturel⁵³. » Ainsi donc, dans un sens, la peine la plus légère, oui ; mais dans l'autre, la plus grave ! Et en effet, qui pourra jamais estimer l'immensité de la perte d'un tel bien ! Qui mesurera le malheur de manquer une pareille destinée ? Pour s'en faire une idée même approchante, il faudrait être revenu, comme saint Paul, du troisième ciel, et y avoir entendu ces choses ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de redire.

C'est pourquoi, en parlant du sort réservé aux enfants morts sans baptême, nous ne prononçons pas le mot de *béatitude*. Non pas que leur condition prise intrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du monde de la béatitude qui eût été l'apanage de l'état de pure nature, puisque, dit saint Thomas, « s'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission de la gloire, ils ne le sont pas quant à la participation des biens naturels⁵⁴ ». Mais c'est que, dans l'ordre présent des choses, nous sommes élevés à la fin surnaturelle et transcendante si souvent mentionnée jusqu'ici, et que d'autre part, la béatitude est par définition, un état de perfection où ne manque aucun des biens que comporte l'ordre établi et institué par Dieu, où ne se trouve par conséquent, ni défaut, ni privation, ni peine de quelque genre qu'elle soit : *status*, selon le dire reçu dans l'école, *omnium bonorum aggregatione perfectus*. Or, les enfants morts sans baptême sont en état de coulpe, ils sont frappés de déchéance, ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour laquelle nous nous contentons de dire (ce qui suffit, et au delà, pour venger de toute attaque le dogme catholique), qu'ils possèdent sans douleur les biens qu'ils ont par nature *sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident*.

53 Ibid., q. 5, a., i, ad 3um.

54 « Pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt. » De malo, q. 5, a. 3, ad 4um.

IV
LES INFIDÈLES, ADULTES D'ÂGE, NON DE RAISON, ET DE CONSCIENCE

Nos deux précédents articles ont mis sous les yeux du lecteur une première catégorie sur laquelle, selon l'expression du livre plusieurs fois déjà cité *De vocatione omnium gentium*, ne s'est pas arrêtée la grâce du Sauveur⁵⁵ : catégorie composée des myriades et myriades d'enfants qui sortent de ce monde avant l'âge de discrétion, avec la tache originelle. C'est déjà, il faut bien le reconnaître, une portion considérable de l'humanité. Bien plus, c'est une quantité d'êtres humains, non seulement laissés en dehors de la voie normale du salut, mais encore privés à jamais de ce salut lui-même, et, ce qui est plus grave, sans que leur ait été donné en fait le moyen d'y parvenir. Et pourtant, comme on l'a vu, il n'y a pas là matière à récrimination ou objection contre la bonté de la Providence, puisque, pour ces déshérités des fruits de la rédemption de Jésus-Christ, la privation de la béatitude surnaturelle n'entraîne aucune peine qui les tourmente ou les afflige, et que, pour tout résumer par les paroles de saint Grégoire de Nazianze, ils ne sont, *par disposition du juste juge, ni dans la gloire, ni dans les supplices non plus*⁵⁶. Ainsi tombe d'elle-même la question que, conséquemment à l'opinion qu'il s'était formée, se posait saint Augustin, et à laquelle il n'osait

donner, ni dans un sens ni dans un autre, une réponse bien ferme: à savoir, s'il n'eût pas été préférable pour eux qu'ils ne fussent jamais venus à l'existence⁵⁷. Terrible point d'interrogation en vérité, auquel on concevrait bien difficilement que les dispositions de l'éternelle justice à l'égard de ces petits eussent seulement pu donner prise. Mais non ; après les explications fournies par la vraie et authentique tradition de l'Église, la question de savoir si l'existence leur a été un malheur ou un bienfait, ne pourra même plus venir à l'esprit de personne. Sans doute, observons-nous, la perte de la vie éternelle dans la vision intuitive de Dieu est en soi un incalculable malheur, un malheur que jamais ici-bas nous n'arriverons à apprécier comme il convient, tant il excède ce qu'il nous est donné présentement d'atteindre par nos pensées, et d'exprimer par nos paroles. Mais enfin, pour le répéter une dernière fois, c'est le malheur de créatures, qui, déchues d'une destinée dépassant à l'infini tout ce qui peut monter au cœur de l'homme, sont purement et simplement ramenées à la mesure de leur condition propre, et partant, à la somme de bonheur qu'elle leur permettait de prétendre. Nul doute donc que, connaissant leur Créateur, et le contemplant dans les ouvrages de ses mains, selon que le comporte l'ordre naturel en la vie future, ils ne le louent et le bénissent de l'existence reçue de lui, comme d'un grand bienfait, fondement de tous les autres dont ils jouissent, et qui leur-sont désormais assurés pour toujours.

*
* *

Or, cette première question supposée une fois résolue, s'en présente aussitôt une autre qui s'y rattache en quelque manière, et dont la solution pourrait être d'un apport considérable pour le règlement du problème de la Providence, et l'aplanissement des difficultés qu'il soulève. Il y a lieu en effet de se demander si, aux enfants morts sans baptême, il ne faudrait pas adjoindre une catégorie non moins nombreuse peut-être, d'*infidèles adultes*, qu'à défaut d'une terminologie déjà consacrée par l'École, nous pourrions appeler adultes matériels plutôt que formels, adultes quant à l'âge, quant au développement physique, et même, tant qu'on le voudra, quant à un suffisant discernement des choses temporelles et humaines, mais non quant à la raison supérieure et au dictamen de la conscience. Question délicate et difficile, celle-là, que pour des raisons à exposer en leur lieu, les plus grands maîtres de la théologie ont omis de traiter, du moins explicitement, mais que les conditions des temps, le changement des circonstances, les exigences de la controverse ne permettent plus de négliger aujourd'hui. C'est aussi celle que la suite naturelle de notre sujet nous amène à entamer maintenant.

Comme on le voit, il s'agit toujours d'*infidèles*, en entendant par ce mot, selon le sens que lui a donné l'usage de l'Église, ceux qui n'ont pas reçu le caractère du chrétien dans les eaux du baptême. En cela donc, la catégorie présente ne diffère pas de la précédente. Toute la différence consiste en ce que nous allons avoir maintenant affaire à des *adultes*, mais adultes, selon qu'il vient d'être dit, *d'une certaine manière seulement*, qui ne

55 L. I, chap. XIII.

56 Orat. 40. P. G., t. XXXVI, col. 389.

57 « Non tamen audeo dicere quod eis (parvulis) ut nulli essent, quam ut ibi (in inferno) essent, potius expediret, eum hoc Dominus, non de quibuslibet, sed de scellestissimis et impiissimis dixerit » Contr. Julian. I. V, chap. XI.

suffirait pas à les tirer de la condition des enfants, au point de vue de la responsabilité morale, et des conséquences qu'elle entraîne après elle dans la vie future. Et l'hypothèse qui, de prime abord, pourrait sembler étrange, cessera de le paraître dès qu'on aura fait réflexion sur la nature si complexe de l'homme, ainsi que sur la façon dont il doit s'élever graduellement, et par une lente évolution, de l'état potentiel où le trouve le premier jour de son existence, à l'état de perfection relative, terme de sa première et plus nécessaire éducation. Sans doute, ce mot d'*adulte* se dit en général de l'être vivant parvenu déjà, sinon à son complet développement, du moins à ce degré de formation où commence pour lui le plein exercice de ses puissances. Mais il y a dans l'homme le corps et l'âme, il y a les facultés physiques et la raison, il y a surtout dans la raison elle-même (et ce point est d'extrême importance pour le sujet que nous entreprenons), ce qu'on appelle la raison inférieure et la raison supérieure: la raison inférieure qui s'exerce sur les choses temporelles, arts, industries, sciences n'intéressant que la vie d'ici-bas ; et la raison supérieure qui s'ouvre sur les choses divines, transcendantes, éternelles, et tout particulièrement sur Dieu et sur sa loi en tant que règle obligatoire des actions humaines⁵⁸. En outre, s'il est vrai que, dans les conditions régulières et normales, le développement de la raison suit proportionnellement celui des organes du corps, combien de causes pourtant, qui peuvent intervenir pour le contrarier, l'arrêter, le restreindre, ou même le supprimer entièrement ! Pour le supprimer entièrement, comme dans le cas des perpétuels déments, ces *perpetuo amentes* si souvent mentionnés par les théologiens, mais dont nous n'avons plus à nous embarrasser le moins du monde, tant il apparaît clairement qu'ils rentrent de plein droit dans la catégorie de ceux qui meurent avant l'âge de discernement. Pour le limiter, le restreindre et l'arrêter à quelque degré inférieur de l'échelle intellectuelle, comme dans le cas infiniment plus compliqué, et pour autant sujet à sérieux examen, de ceux qui, si susceptibles qu'on les suppose de la dénomination d'adultes au sens profane et vulgaire du mot, ne le seraient jamais devenus au sens moral et, théologique, le seul, bien entendu, à prendre en considération en la matière présente.

Voilà donc bien déterminé l'objet de notre enquête, qui comprend une double question, l'une de principe, l'autre de fait. Question de principe d'abord : A quel point faut-il que soit arrivé, pour qu'il y ait adulte au sens théologique et moral, le développement de la raison ? Question de fait ensuite : Y aurait-il, dans l'état actuel et historique de l'humanité, une catégorie nombreuse d'infidèles en qui, malgré l'âge et les années, la condition voulue n'aurait jamais été réalisée ; à mettre donc au nombre des inconscients, qui, excusés en cette qualité de tout péché personnel, et sortant de ce monde avec le seul originel, ne sont pas passibles des peines de l'enfer, mais descendent dans les limbes dont il a été précédemment parlé, où l'on jouit sans douleur des biens qui sont comme l'avoir, le patrimoine, et, l'apanage de la pure nature. On voit déjà d'avance de quel secours serait une réponse affirmative solidement fondée en raisons, pour le débrouillement de la partie la plus épineuse, et, si je l'osais dire, la plus tourmentée de l'apologétique chrétienne.

Mais la question de fait suppose résolue la question de principe, par laquelle, de toute évidence, il nous faut commencer. Et pour celle-là du moins, la solution n'en sera pas tant à chercher et à trouver, qu'à expliquer et à mettre en lumière. Car ici nous avons la prétention bien arrêtée de ne rien avancer qui ne soit en plein accord avec le sens universellement reçu dans l'Église, rien que l'on puisse à bon droit taxer de nouveauté, vu qu'en une matière où sont intéressés les premiers fondements de la morale, la nouveauté ne serait que trop facilement synonyme d'erreur ou de témérité. Du reste, le simple énoncé de notre conclusion suffira à lui seul pour dissiper dès le début toute équivoque. Nous posons purement et simplement que, dans *l'ordre spirituel, la condition d'adulte ne commence qu'à partir du moment où la raison est parvenue à la connaissance de Dieu et de sa loi* : de Dieu, dis-je, en tant que premier auteur de notre être, et fin dernière de toute la vie humaine ; de sa loi, en tant que règle obligatoire imposée à notre libre arbitre, prescrivant de garder l'ordre qui se rapporte à cette fin suprême, et défendant de le violer. C'est là tout ce que nous entendons établir d'abord, comme base de l'enquête à ouvrir ensuite, sur le nombre plus ou moins considérable, en l'état présent des choses, des adultes d'âge qui ne le seraient et ne l'auraient jamais été de raison et de conscience.

*

* *

Nous prendrons comme premier point de départ la notion d'adulte spirituel, telle qu'elle se présente dès l'abord à l'esprit, indépendamment de toute créance, doctrine ou opinion particulière, et partant, sur les seules données du pur et simple sens commun. A cet effet, interrogeons le premier venu d'entre ceux qui ont quelque compréhension de la valeur des termes, autrement dit, de la signification des mots. Il nous dira que trois choses caractérisent l'adulte spirituel ; trois, dis-je, qui pourtant se réduisent à une seule, tant elles rentrent toutes les unes,

58 Cette distinction de la raison supérieure et de la raison inférieure, qu'il ne faut pas entendre comme de deux facultés diverses, mais seulement comme de deux fonctions différentes d'une seule et même faculté, est prise de saint Augustin dans ses livres sur la Trinité, d'où elle est passée ensuite au vocabulaire commun des théologiens : Ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis : conspiciendis quidem secundum quod ea in seipsis speculatur ; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso (Augustino) dicitur quae intendit temporalibus. S. Thom., prim. part., q. 79, a. 9.

dans les autres, et sont les unes vis-à-vis des autres dans un rapport de mutuelle et réciproque dépendance. C'est à savoir, le discernement du bien et du mal, le sentiment de l'obligation morale, la responsabilité dans ce for intérieur, situé en dehors et au-dessus de tout ressort de la justice des hommes, qu'on nomme le for de la conscience. Voilà qui est bien entendu, je pense, et aura facilement l'assentiment de tous, sans distinction de croyants ou d'incroyants ; c'est ce qu'il y a au monde de plus incontestable, comme de plus incontesté aussi. Or maintenant, si nous soumettons à l'analyse le contenu de ces grands mots, discernement du bien et du mal, sentiment de l'obligation morale, responsabilité au for de la conscience, qu'allons-nous trouver à la base *comme condition préalable et présupposé essentiel* ? Je réponds : la connaissance de Dieu et de sa loi.

Déjà, la seule notion du bien et du mal, si réduite qu'on la suppose à sa plus simple expression (entendons du bien et du mal moral, qui n'est que dans les actions dont le libre arbitre est le principe), suffirait à la démonstration de ce qui est avancé ici. En effet cette notion se fonde entièrement sur la conscience que nous avons d'une règle directive des actions humaines, nous marquant le bien en ce qui lui est conforme, et le mal en ce qui lui est contraire. D'autre part, qui dit règle directive dit par là même règle qui dirige vers une fin déterminée, et, s'il s'agit de la règle directive des actions humaines en tant que telles, qui dirige vers la fin vers laquelle, pour être juste et droit, tout l'agir de l'homme se doit ordonner. Or, cette fin à laquelle, pour être juste et droit, tout mon agir se doit ordonner, quelle est-elle, et où se peut-elle trouver ? Pas de milieu ici : ou en moi, ou dans les autres, ou en Dieu. Mais d'abord il est parfaitement évident qu'elle ne peut se trouver en moi, car, si elle se trouvait en moi, s'évanouirait du même coup toute distinction possible entre le mal et le bien: vu que, m'étant à moi-même ma fin, je me serais aussi la règle directive de l'agir pour la fin ; tout ce qui se présenterait à la convenance de mon libre arbitre, en fonction de mon égoïsme, serait par le seul fait en pleine conformité avec la règle ; j'agirais donc toujours bien, je n'agirais jamais mal, quoi que je pense ou que je veuille, ou que je dise, ou que je fasse. Beaucoup moins encore, se pourra-t-elle trouver dans les autres. Et je dis beaucoup moins encore, tant il est manifeste que la plus essentielle prérogative de la créature raisonnable est d'être *sui juris*, autrement dit, de s'appartenir à elle-même, non à autrui ; qu'en conséquence, si le point d'orientation de mon agir, si la fin à laquelle est assujettie et rivée toute ma vie morale ne peut être en moi, elle ne peut, à mille fois plus forte raison, se trouver hors de moi, dans un être créé quelconque, individuel ou collectif, de quelque rang, catégorie, ordre ou dignité qu'on le suppose. Il faut donc de toute nécessité qu'elle soit en Dieu, et en lui seul ; en Dieu mon créateur, en Dieu mon premier principe, en Dieu le Bien Souverain sous l'absolue et exclusive dépendance duquel et de sa Loi. je me sens invinciblement placé, moi avec ce qui en moi est à la barre du gouvernail, je veux dire mon, libre arbitre. Tels sont en deux mots les principes fondamentaux de la morale, qu'un chacun d'entre nous reconnaîtra vrais, pour peu qu'il veuille rentrer en soi, et écouter la voix de sa conscience. Car tout cela tombe sous le sens intime ; tout cela appartient à cette philosophie première, qui, sortant comme instinctivement du fond de la nature raisonnable avant que l'esprit ait eu le temps de s'embrouiller dans ses propres pensées, disons mieux, dans ses propres sophismes, demeure toujours à l'état plus ou moins réflexe en toute conscience suffisamment éveillée. Tout cela aussi fait qu'en dernière analyse, cette règle directive des actions humaines, critère de discernement du bien d'avec le mal, dont nous parlions plus haut, ne se présente à mon esprit que comme règle dirigeante vers la fin qui est Dieu: en d'autres termes, et pour l'appeler de son vrai nom, comme la Loi.. de Dieu imprimée en moi, et d'une manière indélébile, par la Lumière naturelle de ma raison. D'où il s'ensuit qu'à la toute première base de la notion du bien et du mal, il y a Dieu et sa loi: le bien moral consistant *essentiellement, précisément, et formellement*, en ce qui, orienté de soi vers la fin qui est Dieu, est par là même en conformité avec la loi de Dieu ; le mal moral, en ce qui orienté vers la fin contraire à Dieu, est par là même aussi, en opposition avec la loi de Dieu. Et déjà je pourrais conclure qu'avant que la raison soit parvenue à la connaissance du vrai Dieu créateur et Seigneur de l'univers, il ne peut y avoir de véritable notion du bien et du mal moral, ni, par suite, de véritable adulte au sens que nous entendons ici.

Mais voici qui va devenir beaucoup plus évident encore. A la notion du bien et du mal est nécessairement liée la notion de l'obligation morale. Or, l'obligation morale ne se conçoit absolument qu'en dépendance d'un supérieur qui oblige, et d'un maître qui commande: qui commande, dis-je, et non pas seulement à ce que saint Paul appelle quelque part notre homme extérieur, notre homme du dehors, *noster homo qui foris est*, mais à l'homme intérieur tout entier, avec ses pensées les plus intimes, ses intentions les plus cachées, ses actions les plus secrètes: lui imposant d'autorité, et d'autorité souveraine, un ensemble de préceptes contre lesquels ni lui, ni un autre, ni rien de ce qui est au monde ne pourra jamais prévaloir. D'autre part, ce supérieur, ce maître ayant autorité, et pareille autorité, en ce for si absolument fermé à toute ingérence, juridiction, inspection ou police humaine, ne peut être évidemment que Dieu. Donc, tant que Dieu n'est pas connu, tant que la loi de Dieu ne s'est pas révélée à la conscience, il n'y a non plus aucune conscience possible de l'obligation morale, aucune, aucune.

On répondra peut-être que c'est la conscience même qui la fait, l'obligation morale ; qui la fait, et la voit donc en son propre fond, sans qu'il soit besoin d'une connaissance préalable de Dieu et de sa loi. Ne dit-on pas communément que la conscience commande, que la conscience oblige, que la conscience prescrit et dicte le devoir ? Il est vrai, on le dit, c'est une commune façon de parler, et par cela même qu'elle est commune, c'est-à-dire

dérivée du fond commun et incorruptible de la raison naturelle, il faut bien reconnaître qu'elle ne saurait être fautive. Mais le plus petit instant suffit pour en faire saisir le véritable sens et la véritable portée ; pour mettre aussi en pleine lumière le pitoyable tour de passe passe que fait Kant, quand il nous emplît les oreilles de son prestigieux impératif catégorique. En effet, la conscience, comme le nom lui-même l'indique, n'est que l'application d'une connaissance contenue, ou dans le trésor de notre mémoire, ou dans la naturelle syndérèse de notre raison, aux actes de la vie morale. Et cette application est multiple, comme multiple aussi est la fonction de la conscience. Est-ce d'abord l'application aux actes de notre vie morale, de la connaissance contenue dans le trésor de notre mémoire ? Alors c'est la conscience en son premier office, qui est de nous faire reconnaître que nous avons posé tel ou tel acte, que nous avons omis tel ou tel autre ; et alors aussi nous disons que la conscience *témoigne*. Est-ce maintenant, l'application à nos actions de la connaissance contenue dans la naturelle syndérèse de la raison ? Alors, c'est la conscience sous deux autres aspects, ou pour parler plus exactement en deux autres offices différents. Le premier qui est de nous montrer, préalablement à l'acte, avec la règle abstraite de la loi morale, ce que dans la circonstance concrète du moment présent, il est de notre devoir de faire ou de ne pas faire ; et alors, nous disons que la conscience *pousse, stimule, commande, oblige*. Le second, qui est de nous faire sentir postérieurement à l'acte, la bonté ou la malice de notre précédente manière d'agir, et alors nous disons que la conscience *approuve* ou *reprend*, qu'elle nous excuse ou nous remord. De toutes manières pourtant, du moment qu'on parle de la conscience, on ne sort jamais de l'ordre de la pure et simple connaissance, qui ne crée pas son objet, mais ne fait autre chose que le percevoir et le présenter à l'esprit. La conscience témoigne ? mais seulement en ce sens qu'elle nous remet devant les yeux ce que nous avons ou n'avons pas fait. La conscience oblige ? Mais seulement en ce sens qu'elle nous montre l'obligation qui nous lie, et le devoir qui en résulte. La conscience approuve ou reprend ? mais seulement en ce sens qu'elle nous représente ce que notre agir a eu de louable ou de blâmable, de bon ou de mauvais, d'honnête ou de pervers. Ne nous laissons donc pas prendre à la piperie des mots. Oui, il est vrai, la conscience commande et oblige, mais gare à l'équivoque ! gare à l'artifice de l'escamoteur qui va nous changer les cartes dans les mains ! Elle commande et oblige, non pas en tant que faisant, mais purement et simplement en tant que notifiant le commandement et l'obligation, à la façon du crieur public qui dans l'ancien temps promulguait le commandement du prince, le portait à la connaissance de la communauté, et par là, posait la condition voulue pour qu'il devînt exécutoire. Ainsi en est-il de la conscience, et si l'on dit qu'elle oblige et qu'elle commande, entendons par là, entendons toujours que c'est en force du précepte de Dieu, absolument comme la proclamation du crieur public en force de l'ordre du prince. *Constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini.*

Aussi bien la conscience n'est-elle pas un être distinct de moi, selon que sembleraient, se l'imaginer follement ceux qui font dériver de la conscience la force obligatoire de la loi morale, et se retranchent dans la prodigieuse mystification de l'impératif catégorique. La conscience n'est pas une sage et discrète personne installée en mon for intérieur, ainsi qu'un magister en son école, un juge en son tribunal, ou un mentor aux flancs de son pupille. Que l'on prenne la conscience pour une faculté ou pour un acte, toujours est-il que faculté et acte sont miens ; et, mise à part toute figure de langage, ce que ma conscience témoigne, c'est moi qui le témoigne ; ce qu'elle juge, c'est moi qui le juge ; ce qu'elle prescrit, si elle prescrit quelque chose, c'est moi qui le prescris : absolument comme c'est moi qui vois ce que voient mes yeux, moi qui entends ce qu'entendent mes oreilles, moi qui fais ce que font mes mains. Si donc la conscience faisait la loi morale avec l'obligation qui lui est propre, c'est moi qui la ferais, moi qui me l'imposerais, moi qui m'y l'assujettirais, moi encore, moi, toujours qui la maintiendrais inviolable et sacrée, quoi que puisse d'aventure me persuader la raison majeure, ou de mon plus grand intérêt à sauvegarder, ou de mon plus grand dommage à éviter. Mais qui pourra jamais joindre ensemble les termes d'une si flagrante et si énorme contradiction ? Qu'une loi, qui me lie, même en dépit de mes appétits les plus violents et de mes volontés les plus expresses, même quand tout mon être murmure, proteste, se soulève et s'insurge contre l'entrave mise à ma liberté : que cette loi, dis-je, soit une loi dont je serais l'auteur, un commandement que je me ferais, une obligation que je m'imposerais à moi-même ! Non, en vérité, on n'ira jamais plus loin dans la voie de l'inconcevable et de l'absurde. Donc, loi, commandement, obligation, tout cela me vient d'un autre ; tout cela aussi *ne me touche et ne m'astreint qu'en tant que je le connais comme venant d'un autre*. D'un autre, dis je, et de quel autre ? De quel autre, je le demande, sinon de Celui dont ma conscience me montre l'idée impliquée en la notion même de l'obligation morale, de Celui qu'elle me fait apercevoir toujours présent en mon for intime, et qu'elle m'indique, malgré que j'en aie, comme s'imposant à mon libre arbitre, et le dominant en maître ? Répétons-le donc encore une fois : *sans la connaissance préalable de Dieu et de la loi de Dieu, il n'est aucune conscience possible de l'obligation morale*, aucune, aucune.

Y aura-t-il maintenant place pour la responsabilité, Conséquence naturelle de l'obligation ? Évidemment non, et pour la même raison exactement. Car, si l'obligation ne se conçoit qu'en dépendance de qui oblige, la responsabilité ne se conçoit non plus qu'en corrélation avec celui à qui répondre ; et si, dans l'ordre moral, c'est Dieu seul qui fait la loi, c'est Dieu seul aussi à qui il peut y avoir à répondre de l'observation de la loi ; d'où il ressort avec une entière évidence, sans qu'il son besoin d'insister davantage, que l'idée de responsabilité morale est,

comme la précédente, nécessairement et essentiellement liée à la notion de Dieu. Au surplus, gardons-nous, ici encore, de l'équivoque à laquelle donnerait prise une locution courante mal comprise et mal interprétée : savoir, que nous avons à répondre de nos actes devant notre conscience. Cette façon de parler, en effet, s'explique et se justifie par la raison très simple que la conscience alors est prise pour le code vivant de la loi de Dieu et des sanctions qui s'y rapportent ; et qu'ainsi, répondre devant sa conscience, c'est répondre devant Dieu, en la présence de qui la conscience nous met. Mais en tout autre sens, la responsabilité serait une responsabilité *pour rire*: oui, en vérité, pour rire, non moins que l'obligation émergeant de l'impératif catégorique, laquelle a tout juste, tout juste, la valeur et le poids du chiffon de papier dont on a tant parlé en ces dernières années.

De tout ce qui précède, ressort donc la conclusion énoncée plus haut: Qu'il n'est pas d'adulte au spirituel, c'est-à-dire pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à connaissance du Dieu vrai et vivant, notre créateur, et notre maître, premier auteur de notre être, et fin dernière de toute la vie humaine.

*
* *

Mais jusqu'ici nous n'avons consulté que le dictamen la simple raison naturelle. Or il y a pour nous une source supérieure d'information, une règle plus assurée de vérité, qui est la parole de Dieu lui-même. Et comment pourrions nous la négliger, en une matière surtout qui est, au premier chef, d'ordre théologique ? Reste donc à voir maintenant que nous dit la révélation en confirmation des conclusions précédentes. Si ce n'est qu'il ne faut pas songer à l'exposer par le menu, car ce serait aller à l'infini. C'est pourquoi nous nous bornerons à un seul passage de l'Écriture, dont le sens, déjà assez clair par lui-même, s'éclairera et se précisera encore davantage par une déclaration authentique du magistère de l'Église que nous apporterons en dernier lieu, comme tout à fait propre à jeter une pleine lumière sur le point précis que nous nous sommes proposé de démontrer en cet article.

Le passage de l'Écriture sur lequel nous appelons l'attention du lecteur comprend les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains, où, parlant du *juste jugement de Dieu* (II, 5), *au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes* (II, 16), saint Paul met en scène ceux de l'ancien monde qui auront à comparaitre devant ce redoutable tribunal, pour y rendre un compte exact de leurs actions. Ils appartenaient à deux catégories différentes, les Juifs et les païens: les Juifs instruits dans la loi de Moïse, les païens placés en dehors des lumières de la révélation. Et tout le discours de l'apôtre va à montrer combien justement ils seront cités à comparaitre, les uns aussi bien que les autres, sans privilège qui tienne pour les premiers, sans excuse qui vaille pour les seconds. Tout aussi y tend à détruire les raisons dont les premiers se prévalaient, et que les seconds auraient pu mettre en avant, pour se croire à couvert de la rigueur du jugement divin.

Voici d'abord les Juifs qui, tout en s'abandonnant aux mêmes monstrueux désordres que les païens, excipaient de leur qualité de peuple élu, de race choisie, de nation sainte, de dépositaires, de la loi et des oracles de Dieu. Or, c'était précisément la raison qui, bien loin de leur être un titre à immunité, ne faisait au contraire que les charger davantage, ainsi que l'apôtre n'avait pas de peine à le leur montrer :

Toi qui portes le nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui te glorifies en Dieu, qui connais sa volonté, instruis que tu es par la Loi, toi qui te flattes d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, tu ne t'enseignes pas toi-même ! Toi qui prêches de ne pas dérober, tu dérobes ! Toi qui défends de commettre l'adultère, tu commets l'adultère ! ... Et tu penses, ô homme, que tu échapperas au jugement de Dieu ? ... Par ton endurcissement et ton cœur impénitent tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la manifestation du juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres : la vie éternelle à ceux qui, par la persévérance dans le bien, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité ; mais la colère et l'indignation aux enfants de contention, indociles à la vérité, dociles à l'iniquité.

C'était, comme on le voit, le langage de l'équité même, et il n'y a pas à insister.

Mais combien différente maintenant la condition des païens ! Tout juste à l'opposé de celle des Juifs. Car si les Juifs pouvaient se glorifier de ce que Dieu était connu dans, la Judée, *notus in Judaea Deus, in Israel magnum nomen ejus*, ce n'était que par contraste avec le reste du monde plongé dans les plus épaisses ténèbres de l'ignorance. Et s'ils pouvaient dire avec le Psalmiste: *Il a révélé sa parole à Jacob, ses lois et ses commandements à Israël*, c'était pour faire ressortir qu'il n'en avait pas usé de même avec les autres nations et ne leur avait pas fait connaître ses ordonnances, *non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis*. Telle était, je le répète, la condition des Gentils, faisant que, pour eux du moins, les raisons d'échapper au juste jugement de Dieu se présentaient avec des apparences meilleures. Quoi donc ? Eux justiciables du tribunal d'un juge qui ne s'était pas

révélé à eux ! Eux responsables de l'observation d'une loi dont notification ne leur avait pas été faite ! Que va dire ici l'apôtre ? Va-t-il contester le bien-fondé d'une si irrécusable excuse ? Ou prétendre peut-être qu'il ait suffi aux Gentils d'une idée vague de la divinité, affublée encore de toutes les mascarades des mythologies de l'Inde, de l'Égypte ou de la Grèce, pour être ensuite justement cités et traduits devant le Dieu vivant comme contempteurs de ses lois, et transgresseurs de ses préceptes ?

Non certes. Saint Paul suppose ouvertement que, sans les conditions assignées plus haut, il n'y a ni obligation, ni responsabilité, ni sens du bien et du mal moral, ni, par suite, matière au jugement de Celui qui étant la Justice essentielle, principe, base, fondement. raison première de tout ce qui a nom de justice au ciel et sur la terre, connaîtra aussi de tout ce qui aura été fait, mais avec suffisante connaissance de cause seulement, en violation de la justice. Il ne prend même pas la peine d'entrer à cet égard en quelque explication que ce soit, tant la chose lui paraît hors de conteste. Mais allant droit au fait, il déclare que dans les païens aussi, *dans ceux du moins dont il parle*, s'étaient vérifiées les deux conditions requises: qu'ils avaient eux aussi connu Dieu, le vrai Dieu, le Dieu vivant créateur de l'univers ; qu'ils avaient connu également ses commandements, ses préceptes, ses ordonnances. et c'est sur quoi il s'appuie pour montrer combien justement devait éclater du haut du ciel, sur le monde des Gentils, « la colère de Dieu ».

Ils avaient connu Dieu, non pas, il est vrai, comme les Juifs, par la révélation de l'ancien Testament, mais dans le livre de la nature, par la lumière naturelle de leur raison.

Car ce qui se peut connaître de Dieu, Dieu le leur a manifesté. En effet, ses perfections invisibles, son éternelle puissance, sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu..., mais ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles.

Ils avaient également connu la loi de Dieu, encore que pour eux, elle ne fût pas écrite sur les tables de Moïse, mais seulement imprimée dans leurs cœurs par cette même lumière de la raison, qui, en révélant Dieu, révèle du même coup la loi fondamentale d'ordre et d'équité naturelle qui descend de Dieu. Oui, ils l'avaient connue. C'est ce que l'apôtre affirme quand, après avoir fait le sanglant tableau de la civilisation gréco-romaine, alors dans toute sa fleur, et le leur avoir jeté à la face en des termes tels que nos oreilles délicates en demeurent comme offensées, il termine en disant:

Et bien qu'ils connaissent le jugement de Dieu déclarant dignes de mort ceux qui commettent de telles choses, non seulement ils les font, mais encore ils approuvent ceux qui les font.

Et plus bas, expliquant comment la connaissance de la loi morale ne dérivait pas de la seule révélation mosaïque, et n'était donc pas l'exclusif privilège d'Israël:

Quand des païens, dit-il, qui n'ont pas la loi (de Moïse), accomplissent naturellement ce que la loi commande, ils montrent que ce que la loi ordonne est écrit dans leurs cœurs, leur conscience rendant en même temps témoignage par des pensées qui de part et d'autre les accusent ou les défendent, ainsi qu'il paraîtra au jour où selon mon évangile Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes.

C'est, comme on le voit, sous une autre forme, et par manière de réfutation des folles prétentions que les Juifs fondaient sur la possession où ils étaient des tables matérielles de la loi, une répétition de l'assertion précédente. Mais quelle nouvelle lumière maintenant, dans cette mention du témoignage de la conscience qui accompagnera un chacun au tribunal de Dieu, l'y jugera d'avance, « par des pensées qui de part et d'autre l'accusent ou le défendent » ! Toute la question présente est là, résumée et résolue en un suprême laconisme: *Testimonium reddente illis consciencia ipsorum, cum judicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum, Jesum Christum.*

Par là, en effet, nous est donné à entendre cette grande vérité, si propre à réduire au silence toute témérité tentée de s'élever en réclamations contre l'éternelle justice, savoir: Que le jugement qu'annonce l'Évangile se fera, si l'on pouvait s'exprimer de la sorte, en partie double: chacun des comparants seront représentées par la vertu divine les actions qu'il aura faites, ainsi que les pensées les lumières qu'il aura eues en les faisant ; qu'en conséquence, la sentence suprême ne tombera que sur des sujets que leur propre conscience aura préalablement accusés défendus, condamnés ou absous, selon la manière dont ils reconnaîtront s'être comportés vis-à-vis de la loi de Dieu, violée ou observée par eux, et dans tous les cas connue. D'où, en fin de compte, sort cette facile conclusion, que s'il est des

hommes dont la conscience sera à cet égard forcément muette, pour cause de l'invincible ignorance où ils auront été, et de Dieu et de la loi qu'il nous impose: ceux-là eussent-ils vécu l'âge des patriarches et au delà encore ne seront nullement compris au nombre des comparants adultes, qu'attend l'inévitable alternative d'une sentence d'éternelle vie ou d'éternelle mort, selon qu'il est 'dit dans l'Évangile: « Et ils s'en iront, les uns à l'éternel supplice, les autres à la vie éternelle. »

Et voilà qui suffit amplement pour la confirmation, l'autorité de l'Écriture, des principes posés plus haut, les conditions essentielles de l'adulte au sens moral théologique.

*

* *

Une difficulté pourtant pourrait rester encore. Nous venons de parler de l'adulte au sens *moral* ou *théologique*, comme si le premier sens se confondait avec le second, et en était l'équivalent, sans autre différence que celle qu'il y a entre deux façons diverses d'exprimer une seule et même chose. Mais, dira maintenant quelqu'un, la doctrine de l'apôtre ci-dessus exposée autorise-t-elle la confusion de ces deux sens, et n'y aurait-il pas d'ailleurs, pour les distinguer nettement l'un de l'autre, une raison qui saute, pour ainsi dire, d'emblée aux yeux de quiconque veut y réfléchir ? En effet, la loi naturelle, cette loi qui est la première et immuable base de tout l'ordre moral, se peut prendre en deux manières différentes: ou bien, en tant que loi émanant de Dieu et imposée par Dieu, ou bien en tant que loi conforme à la raison et dictée aussi par la raison. D'un autre côté, rien ne démontrera jamais que, si elle est ignorée en la première manière, elle le doit être nécessairement en la seconde, et des lors se présente tout naturellement à l'esprit l'hypothèse d'individus, qui, si destitués qu'on les imagine de la connaissance de Dieu, seraient encore capables de commettre le mal moral, non pas évidemment par manière de violation de la loi divine, que comme telle ils sont supposés ne pas connaître, mais par manière de violation de la loi de la raison, que comme telle aussi ils ne laisseraient pas que de lire, écrite au fond de leurs consciences. Ainsi du moins ont raisonné certains théologiens qui, en conséquence de ces principes, admettaient deux catégories d'adultes spirituels. La première, composée de ceux qui, ayant connu Dieu et la loi de Dieu, seront cités à comparaître en son jugement, pour recevoir de lui la récompense de l'éternelle vie, ou le châtement de l'éternel enfer ; et ce seraient ceux dont parle saint Paul à l'endroit exposé plus haut ; adultes, ceux-là, au sens théologique. La seconde, comprenant ceux qui, ayant été dans l'ignorance invincible de Dieu, et n'ayant connu que la loi de la raison, n'auront pu offenser aussi, en la violant, que la raison elle-même, par cette sorte de péché que lesdits théologiens décoraient du nom de *péché philosophique*. Et ce seraient selon eux les adultes, au sens non plus théologique, mais purement moral du mot: exempts, bien entendu, de toute comparution au jugement annoncé dans l'Évangile, à couvert aussi des peines éternelles que le péché philosophique ne saurait mériter, mais n'en ayant pas moins eu le discernement du bien et du mal, la conscience de l'obligation morale, et la responsabilité de leurs actes. Telle est la théorie que l'on pourrait opposer à ce que nous avons dit jusqu'ici, et sur le compte de laquelle le lecteur sans doute demandera à être renseigné et fixé. Or, pour autant que l'exige notre sujet, la réponse n'aura pas à se perdre en de longues considérations.

Ce n'est pas que, s'il fallait traiter ici la question avec l'ampleur que sa gravité comporte, il n'y eût beaucoup à dire, car la théorie dont nous venons d'esquisser les grandes lignes est grosse des conséquences les plus désastreuses à bien des points de vue divers. Elle contient en germe la dissociation de la morale d'avec la loi divine. Elle compromet le dogme des rétributions futures, en soustrayant à la justice de Dieu une partie du mal que l'homme aurait commis, ouvrant ainsi la porte à l'idée de cette justice immanente, tant prêchée par nos modernes libres penseurs. Elle fausse surtout dans sa racine même la notion du bien et du mal, en lui assignant pour base déjà suffisante par elle-même, le dictamen de raison, en tant que dictamen de la pure et simple raison humaine. Mais non ; il n'est pas vrai que, précision une fois faite de Dieu le Souverain Bien, fin et terme suprême auquel s'ordonne la faculté du vouloir qu'on nomme le libre arbitre, reste encore le fondement nécessaire à une distinction quelconque entre le bien et le mal de l'ordre moral. Il n'est pas vrai qu'à la soi-disant loi de la raison en tant que telle, sans vue ni ouverture sur un ordre supérieur dominant tout le créé, se rattache une idée d'obligation et d'impérieux devoir. Il n'est pas vrai enfin que la raison elle-même se puisse jamais prendre pour règle obligatoire des actions humaines, tant qu'elle n'est pas informée de lumière de la loi de Dieu, et que dans son dictamen n'est pas contenue, ou explicitement ou du moins implicitement, l'injonction décisive venant de plus haut qu'elle. Il n'est donc pas admissible non plus qu'il puisse y avoir une espèce d'actes qui, dans l'hypothèse d'une invincible ignorance de Dieu et de sa loi, seraient censés ne violer que l'ordre de la raison et, néanmoins, seraient encore des actes de péché, c'est-à-dire des actes coupables et moralement mauvais. Ainsi s'écroule, comme contradictoire dans les termes, la notion du péché philosophique, et, avec elle, tout le système annexe dont nous avons donné ci-dessus un exposé sommaire.

Aux raisons déjà indiquées au cours de cet article, se pourraient ajouter celles que saint Thomas tire de la

pure et simple analyse de la notion de péché moral, *peccatum moris*, par opposition à ce qu'il appelle péché de la nature, *peccatum naturae*, et péché de l'art, *peccatum artis*. Elles sont merveilleuses de justesse, en même temps que de profondeur, et éclairent tout l'ordre moral de la plus éclatante lumière, mais elles nous mèneraient en des considérations de haute métaphysique, dont ce n'est pas ici le lieu⁵⁹. Il nous suffira donc de faire observer, en dernière confirmation de nos conclusions d'aujourd'hui, que l'Eglise a réprouvé et condamné la doctrine du péché philosophique, avec tous les considérants sur lesquels elle est fondée, et toutes les conséquences qui en découlent⁶⁰. D'où nous pouvons inférer avec la plus entière certitude, qu'il n'est pas de mal moral qui ne soit comme tel offense de Dieu, et ne suppose par là même, en celui qui le commet, la connaissance de Dieu lui-même et de sa loi ; que, par suite, quiconque aura été du commencement à la fin de son existence, à l'égard du Dieu vrai et vivant, premier auteur de notre être et fin dernière de toute la vie humaine, dans une invincible ignorance, celui-là n'aura pu être capable d'aucun péché, en quelque sens qu'on le veuille prendre, mais sera resté, au spirituel, dans un état de perpétuelle enfance, et devra donc partager le sort des êtres humains que la mort aura cueilli avant l'âge de discernement.

C'est sur cette solide base solide que nous poserons, dans le prochain article, la question de fait, faisant suite à la question de principe: y aurait-il, dans l'état actuel et historique de l'humanité, une catégorie nombreuse d'infidèles qui, sortant de ce monde adultes d'âge, mais non de raison et de conscience, ne peuvent en aucun cas être passibles des peines de l'enfer, mais descendent dans les limbes, où, selon la parole de saint Grégoire de Nazianze citée au début de la présente étude, on n'est ni dans la gloire ni dans les supplices non plus.

59 On en trouvera le résumé dans la Prima-secundae, q. 21 a. 1 et 2, comp avec De malo q.2 a. 2.

60 *Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi ; theologicum vera et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum. Proposition condamnée comme scandaleuse, téméraire, offensive des oreilles pies, et erronée, par le pape Alexandre VIII. La condamnation porte principalement sur l'existence même du péché philosophique.*

V
LES INFIDÈLES ADULTES D'ÂGE, NON DE RAISON ET DE CONSCIENCE.
LA QUESTION DE FAIT

Nous arrivons à une question qui n'a été ni débattue, ni examinée, ni même envisagée, autant du moins qu'on le peut conjecturer de la lecture de leurs écrits, par les maîtres de la théologie. Elle roule, ainsi qu'il a été dit, sur l'existence d'une nombreuse catégorie d'infidèles, que l'âge et les années auraient constamment laissés en dehors des conditions voulues pour la responsabilité morale, et auxquels, par une conséquence nécessaire, la loi de justice qui préside à l'ordonnance du monde futur, ferait le même sort qu'aux enfants morts sans le sacrement de la régénération, avant l'âge de complet et plein discernement. C'est la question de fait, qui suppose la solution donnée, de la question dite de principe, dans notre précédent article.

Cette solution qu'il faut remettre une fois de plus sous les yeux du lecteur, puisqu'elle va servir de base à toute l'enquête présente, portait: Qu'il n'est pas d'adulte au spirituel, pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu vrai et vivant, notre Créateur et notre Maître, premier auteur de notre être et fin dernière de toute la vie humaine. Et sur ce point du moins, la pensée des anciens théologiens est aussi nette que possible. Elle s'affirme catégoriquement partout où ils résument les conditions de l'adulte spirituel dans ce qu'ils appellent l'*usus rationis*. Car il est visible que, pour eux, l'*usus rationis* n'est autre que l'usage de la raison dans sa partie supérieure⁶¹, à savoir de la raison déjà élevée au-dessus du cercle des choses temporelles, déjà ouverte sur les éternelles, soit pour en considérer la vérité, soit pour en tirer la règle de l'agir⁶²; en d'autres termes, plus simples et plus compréhensibles aussi pour qui n'est pas initié aux secrets du langage théologique, de la raison déjà en possession de la vérité de Dieu et de sa loi, *en tant que propre loi de la conscience*.

Il semble même que saint Thomas ait encore considérablement renchéri sur cette condition, comme le donnerait à entendre une assertion qui revient fréquemment sous sa plume, soit dans la Somme théologique, soit dans le Commentaire sur les Sentences, soit dans les Questions disputées *De Veritate et De Malo*. Qui, en effet, tant soit peu versé dans la lecture de ses écrits, n'aurait été frappé de ce qu'il dit et répète à tant de reprises différentes, du cas d'un adulte que l'on supposerait non encore lavé de la tache originelle, et en même temps, pur de toute autre tache de péché mortel. Ce cas, il est amené à l'examiner à, propos de questions assurément fort diverses, et partout il l'écarte comme ne pouvant se réaliser. Pourquoi ? pour la raison que voici C'est que, dit-il, à peine devenu adulte (*cum primum adultus esse incipit*), à peine mis par l'éveil de la raison supérieure, et la pleine possession de son libre arbitre, en mesure de disposer de lui-même, *cum primo suae mentis est compos, statim cum usum liberi arbitrii acceperit*, l'homme est strictement tenu de s'ordonner à Dieu comme à sa fin dernière, c'est-à-dire de se tourner vers lui par un acte d'amour au dessus de toutes choses, qui constitue chez les non-baptisés ce qu'on appelle le baptême du désir. D'où il s'ensuit que, si le sujet en question satisfait à cette grave obligation, il reçoit aussitôt la grâce sanctifiante, et il est purifié du péché originel ; sinon, il pèche mortellement, et ajoute *ipso facto*, au *reatus* hérité d'Adam, le *reatus*, grave aussi, d'une faute personnelle. Le cas d'un adulte en qui le péché originel ne serait accompagné d'aucun autre péché mortel, est donc un cas fictif, imaginaire, à mettre au nombre de ceux qui n'ont pas de place dans la réalité des choses c'est là l'invariable réponse que l'on pourra facilement vérifier aux endroits indiqués ci-dessous⁶³. Or, sans prétendre entrer ici dans la discussion des objections et difficultés de plus d'une sorte que cette réponse soulève, nous en pouvons en tout cas retenir une chose, qui est que, dans l'assignation des conditions de l'adulte spirituel, le Docteur angélique serait allé beaucoup plus loin encore que nous n'avons osé le faire puisqu'il aurait été jusqu'à admettre comme requise, outre la connaissance de Dieu, fin dernière de toute la vie humaine, une conscience déjà entièrement formée sur l'obligation de s'ordonner à lui, et dès la première heure, dès le premier instant, par un acte de charité parfaite. Que si, d'autre part, rien ne force à adopter cette manière de voir, rien non plus ne pourra nous empêcher d'y trouver une confirmation *a fortiori*, de la mesure *minima* à laquelle nous nous sommes prudemment tenu. Et ainsi nous croyons être en droit de conclure après toutes les explications précédemment fournies, qu'à quelque point de vue que l'on se place, la solution donnée de la question, dite de principe, demeure à l'abri de toute attaque, et aussi bien au regard de la simple raison naturelle qu'au regard de la doctrine des Écritures et de l'enseignement traditionnel de l'Église.

Maintenant donc nous entrons de plain pied dans la question de fait, qui désormais se réduit aux termes suivants N'y aurait-il pas, en l'état actuel et historique de l'humanité, une multitude considérable d'infidèles, qui, du commencement à la fin de leur existence, seraient restés ou resteraient encore dans une invincible ignorance du vrai

61 Voir en l'article précédent la note sur la distinction entre la raison supérieure et la raison inférieure.

62 « Quae intendit aeternis conspiciendis aut contulendis conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur ; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. »

63 Prima secundae, q. 89, a. 6 ; In IIum Sent., D. 28, a. 2, ad 5um ; D. 42, q. 1, a. 5, ad 7um ; in IV, Sent. D. 45, q. 1, a. 3, ad 7um ; *De verit.*, q. 24, a. 12, ad 2um, et q. 28, a. 3, ad 4um ; *De Malo*, q. 5, a. 2, ad 8um, et q. 7, a. 10, ad 8um, etc.

Dieu et de sa loi⁶⁴ ; à classer par conséquent parmi les non-adultes, auxquels la vie future réserve ce lieu mitoyen entre le ciel et l'enfer, connu dans la tradition chrétienne sous le nom de *limbe des enfants*. Certes, la question n'est ni d'un mince intérêt, ni d'une modique portée mais elle ne va pas non plus sans heurter de front, et comme de prime saut, bien des préjugés. C'est pourquoi la première chose à faire sera d'examiner, de peser, et de réduire à leur juste valeur les fins de non-recevoir, qu'avant même toute entrée en matière beaucoup sans doute ne manqueraient pas de nous opposer.

*
* *

De fait, la supposition d'une catégorie considérable d'hommes qui auraient fourni, à partir de l'âge adulte, la carrière commune de la vie humaine, commune quant à la durée, commune également quant à l'usage des facultés mentales (dont aucune lésion organique n'aurait jamais troublé l'exercice), et qui, malgré tout, n'en seraient pas moins restés dans une invincible ignorance de Dieu, d'un bout à l'autre de leur existence terrestre cette supposition, dis-je, n'est-elle pas en opposition ouverte avec les plus fermes données de la doctrine universellement reçue, et à ce titre, ne doit-elle pas être écartée *a priori*, comme ne méritant même pas l'honneur d'une pure et simple prise en considération ?

Car d'abord, si nous ouvrons l'Écriture, nous y voyons l'affirmation formelle que l'existence de Dieu, du vrai Dieu créateur de l'univers, se connaît naturellement, indépendamment de toute révélation, par la seule vue de ses ouvrages. Nous y trouvons en particulier les deux passages classiques, si souvent invoqués contre l'erreur du traditionalisme, que tout théologien a présents à la mémoire. Le premier tiré du livre de la Sagesse, où il est dit que, vains et insensés sont tous les hommes *qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su par les biens visibles s'élever à la connaissance de Celui Qui Est, ni par la considération de ses œuvres reconnaître l'ouvrier* (Sap., XIII, I). Le second, déjà cité précédemment, où saint Paul déclare que les *perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité, sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres, et si bien, et tellement, qu'inexcusables sont ceux qui ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâces* (Rom., I, 20-21). Oui, inexcusables, prononce ici l'Apôtre ; inexcusables les Gentils eux-mêmes qui n'avaient eu pourtant à leur usage, ni les livres de Moïse, ni les écritures des prophètes, mais seulement ce qui leur devait suffire, savoir le grand livre de la nature ouvert à tous, mis à la portée de tous, lisible aussi pour tous, sans distinction de savants et d'ignorants. C'est pourquoi les saints Pères ont coutume, non seulement d'opposer à la connaissance de Dieu venue de la révélation, la connaissance purement naturelle dérivée de la seule raison, mais encore de distinguer en celle-ci, outre la connaissance plus approfondie et proprement scientifique, qui ne peut être que le fruit d'une laborieuse et persévérante étude, la connaissance élémentaire, rudimentaire, vulgaire, à laquelle il ne faut que des yeux pour voir, pour voir l'ordre du monde, et quelque lueur d'intelligence pour conclure à l'existence de son auteur. De là ces assertions qui reviennent si fréquemment sous leur plume que l'idée de Dieu est comme gravée naturellement dans nos esprits, qu'elle y est comme innée, qu'elle est au nombre de ces notions antérieures à toute étude et à toute éducation, semées pour ainsi dire, de la propre main de la nature dans l'âme de tous les hommes⁶⁵ ce que saint Thomas résume et explique d'un mot en disant que, par les principes qui nous sont innés, nous pouvons le plus facilement du monde arriver à connaître l'existence du Créateur⁶⁶. Tel est en abrégé le sentiment des saints Pères sur la question, et après des témoignages aussi catégoriques et aussi formels, comment trouver une place pour l'hypothèse de multitudes entières que le cours entier de la vie aurait laissées dans l'ignorance, et l'ignorance invincible de Dieu, ainsi que de la dépendance où nous sommes vis-à-vis de lui ? Et pourtant ce n'est pas tout encore, vu qu'il n'est pas jusqu'aux païens, et aux moins idéalistes d'entre eux, qui ne soient ici à l'unisson. Dans son traité *De natura deorum*, Cicéron, qui met en scène un Épicurien, un Stoïcien, et un Académicien, fait dire à l'Épicurien lui-même :

Quel peuple, quelle sorte d'hommes n'a pas, indépendamment de toute étude, une prénotion de la divinité ? Et comme ce n'est point une opinion qui vienne de l'éducation, ou de la coutume, ou de quelque loi humaine, mais une croyance ferme et unanime parmi tous les hommes sans exception, c'est donc par des notions empreintes dans nos âmes, ou plutôt innées, que nous comprenons qu'il y a des dieux. *Intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innata*

64 Qu'on note bien l'expression d'ignorance invincible, sur laquelle porte tout l'essentiel de la proposition. Car il reste bien entendu que, partout où nous parlons de l'ignorance de Dieu comme d'un empêchement à la condition adulte, au sens où on l'entend ici, il ne s'agit et ne peut s'agir que de cette sorte d'ignorance qu'à bon droit on nomme invincible, pour ne dépendre ni directement ni indirectement du mauvais vouloir de qui en est le sujet, mais uniquement du défaut des moyens qui lui eussent été nécessaires pour parvenir à la connaissance de la vérité selon qu'il sera expliqué plus au long, au cours du présent article.

65 Greg. Naz. Orat. a8, n. 6 ; Hieron. in Gal. c. i, vers. 16 ; in Tit. c. i, vers. 10 ; Cypri., *De idolorum vanitate*, etc.

66 « Per principia nobis innata, de facili percipere possumus, Deum esse. » Boet. de Trin., q. I, a. 3, ad 6um.

Voilà donc, conclura-t-on enfin, un point sur lequel concorderaient les Écritures, les saints Pères, les sages du paganisme, la raison et la foi, les temps anciens et les nouveaux, plus qu'il n'en faut assurément pour écarter, par la question préalable, l'in vraisemblable hypothèse qui ne se laisse seulement pas envisager un seul instant, sans que s'ébranle du même coup tout ce qu'il y a de plus incontesté, et de mieux fondé aussi, dans la commune persuasion de tout le genre humain.

Mais, doucement ! nous pensons qu'il y aurait dans les prémisses de ces raisonnements quelques distinctions à introduire, quelques équivoques à dissiper, quelques affirmations à mettre au point, et, pour tout dire en un mot, quelques axiomes communément reçus, il est vrai, mais mal interprétés peut-être, à rétablir dans leur légitime et véritable sens.

*
* *

En premier lieu, quand on nous parle de cette idée quasi innée de la divinité, de cette notion antérieure à toute culture et à toute éducation, plantée dans nos esprits de la main même de la nature, et pour autant, commune à tous les peuples, à toutes les classes ou catégories d'hommes, en quelques variétés de temps, de lieux, de races ou de civilisations qu'on les suppose, que faut-il au juste entendre par là ? Certes, il importe de le préciser, car c'est de cette précision que dépendra toute la valeur de l'argument. Et du moment qu'il s'agit de préciser, ce n'est pas a priori qu'on le pourra faire, ni sur la foi de formules dont l'élasticité se prête évidemment à des interprétations multiples. Interrogeons donc les faits, consultons l'histoire, et, l'histoire à la main, considérons en combien de choses a pu prendre corps cette commune et universelle notion, qu'avec tant d'assurance on nous oppose comme première, peut-être même, comme principale et plus décisive fin de non-recevoir.

Il n'y a pour cela qu'à ouvrir les livres des anciens, et à y puiser comme au hasard :

Chrysispe dit que la divinité consiste dans la raison, dans l'intelligence, dans l'âme de toute la nature. Que Dieu, c'est le principe qui agit en tout, et qui conserve tout. Que c'est ce fantôme de destin par qui l'avenir est immuable. Que c'est le feu, et cet éther dont j'ai déjà parlé. Que ce sont aussi les éléments dont il est la source, et qui en dépendent naturellement, l'eau, la terre, l'air. Que c'est le soleil, la lune, les autres astres⁶⁸. Quoi ? les Égyptiens ne révèrent-ils pas, comme un dieu, leur saint bœuf Apis ? Tout aussi religieusement que vous vénerez votre Junon tutélaire, qui ne se présente jamais à vous, pas même en songe, qu'avec sa peau de chèvre, sa javeline, et ses escarpins recourbés en pointe sur le devant⁶⁹. Pour moi, quand je vois où s'égarèrent les Stoïciens, je cesse de regarder en pitié le vulgaire ignorant dont voici les divinités. Parmi les Syriens, un poisson. Parmi les Égyptiens, presque toutes sortes de bêtes, chats, crocodiles, ibis. Parmi les Grecs, quantité d'hommes qu'ils ont déifiés Alabanda dans la ville qui porte son nom ; Ténès à Tenedos ; dans toute la Grèce, Leucothée qui auparavant se nommait Ino Palémon son fils Hercule, Esculape, les Tyndarides. Parmi nous, Romulus et bien d'autres qui, comme des citoyens agrégés nouvellement au corps des anciens, ont été reçus dans le ciel, à ce que notre peuple s'imagine⁷⁰.

Voilà, au témoignage de la véridique histoire, un tout petit aperçu des dieux du paganisme, et rien assurément ne serait plus facile que d'allonger indéfiniment la liste qui ne fait encore que commencer. Mais à quoi bon ? car, outre que cela n'apprendrait rien au lecteur ; il y en a déjà, si nous ne nous abusons, bien assez, pour montrer jusqu'à l'évidence que cette idée première, cette idée quasi innée de la divinité, partout reçue et partout répandue, se réduisait au fond à l'idée vague d'une cause supérieure dont dépendent l'ordre et la marche du monde, mais tellement vague, tellement imprécise, tellement indéterminée, encore que, la sottise humaine aidant, elle ait pu se concrétiser ensuite (qu'on nous passe le barbarisme), dans n'importe qui, ou n'importe quoi. Est-ce là, je le demande, la notion, même vulgaire, même rudimentaire, du Dieu vrai et vivant, qui seule ici entre et peut entrer en question Évidemment non.

Ce n'est pas à dire, pour autant, qu'elle soit sans valeur, et que, pour avoir été si terriblement faussée dans ses applications, elle ait perdu en elle-même ce caractère de vérité, et de vérité fondamentale, qui appartient nécessairement à tout ce qui nous vient directement du magistère de la nature. Nous n'entendons donc pas le moins

67 De natura deorum, I. i, c. 17.

68 Discours de l'épicurien Velleius, dans Cicéron, De natura deorum, I. i, c. 15.

69 Réplique de l'académicien Cotta, ibid., I. I, c. 39.

70 Discours de Cotta, ibid., I. 3, c. 15.

du monde rejeter ici le sentiment des saints Pères qui l'ont toujours regardée comme une première assise posée au fond de l'âme naturellement chrétienne ; ce qui d'ailleurs n'irait à rien moins qu'à supprimer, dans l'ordre de nos connaissances, les premières idées générales, sous le prétexte qu'elles sont encore confuses, et demandent des déterminations ultérieures, où s'embrouille et déraile si souvent le pauvre esprit humain. Encore une fois, loin de nous pareille aberration. Autant vaudrait vouloir supprimer les pierres d'attente, parce qu'elles ne s'emboîtent pas encore dans le mur de la construction nouvelle, ou les fondations au ras de terre, tant qu'elles ne supportent pas l'édifice pour lequel elles sont faites. Ce n'est donc pas ce que nous voulons dire, mais nous disons seulement que l'idée, dont il vient d'être parlé, n'est encore qu'une prénotion, plutôt qu'une notion formée ; quelque chose de semblable à l'ébauche à peine commencée d'une figure dont les traits restent de tous points indécis *anticipatio quaedam*, comme l'appelle Cicéron lui-même, [prolegos] comme disaient les Grecs⁷¹. Tandis que maintenant, ce qui doit entrer effectivement en considération, c'est la notion bien déterminée déjà d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne d'un Dieu unique, . souverainement bon, souverainement parfait, dont la loi, qui n'est autre que la raison ou volonté divine ordonnant de garder l'ordre naturel et défendant de le violer, s'impose à la conscience. Car telle est bien la notion requise en l'adulte spirituel, sans laquelle, ainsi qu'il a été dit, toutes les conditions de la vie morale font à la fois défaut. C'est donc aussi sur cette notion, ainsi déterminée, ainsi définie, ainsi précisée, que porte la discussion présente, qui, en tout autre sens, ne pourrait être que détournée de son objet, et égarée hors de son véritable terrain.

*
* *

Mais, ce premier point une fois acquis, nous sommes encore loin de notre compte. Car on nous arrête maintenant, et on nous demande cette notion même, telle qu'elle vient d'être déterminée, définie, et précisée, n'est-elle pas, elle aussi, elle surtout, dans l'intention de la nature, le lot commun et le commun partage du commun des hommes ? Dans l'intention de la nature, entendons bien, et conséquemment mise par disposition de la nature elle-même à la portée de tous, rendue accessible à tous, aisée et facile pour tous. Oui ou non, le faut-il concéder, ou le pourrait-on nier Et l'on ne manquera pas de raisons pour nous enfermer ici dans un dilemme sans issue. Car, si nous le concédons, comment parler encore de multitudes nombreuses, considérables, qui seraient supposées être restées, à l'égard du vrai Dieu, dans une insurmontable et invincible ignorance ? Et si au contraire nous le nions, comment alors accorder cette négation, ne disons plus seulement avec les témoignages des Écritures et des Pères apportés plus haut, mais avec les conséquences de nos propres principes ? En effet, d'après nos propres principes, ôtée une fois la connaissance du Dieu personnel, premier auteur de notre être, et fin dernière de toute la vie humaine, il n'y a plus absolument que des avortons de l'ordre moral. Or, un avorton est toujours une exception, et, comme disent les philosophes, *praeter et contra intentionem naturae*. C'est, par définition, un être que des causes accidentelles ont empêché d'atteindre le développement normal, qu'en toutes sortes de genres et d'espèces, la nature a préparé pour la généralité des individus. Ou bien, allons-nous prétendre peut-être qu'une loi universellement observée dans les règnes inférieurs vient justement à manquer dès que dans l'homme on s'élève à cet ordre supérieur et transcendant, digne objet pour autant d'une providence plus attentive et plus soigneuse, qui est l'ordre spirituel et moral ?

Eh bien non, nous ne le prétendrons pas. Nous accorderons sans difficulté que l'intention de la nature est bien telle que la veut l'objection. Qu'en conséquence, il a dû être pourvu à ce que la connaissance du Dieu vrai et vivant, créateur du ciel et de la terre, soit accessible à tous, mise à la portée de tous, rendue aisée et facile pour tous et cela, par disposition de la nature elle-même, qu'on ne saurait supposer un seul instant moins soigneuse de fournir l'homme du nécessaire pour parvenir à la maturité de l'adulte, qu'elle ne l'est d'en munir le moindre des vermineux, ou la plus humble des herbes des champs. Jusqu'ici donc, il n'est pas de dissentiment possible.

Mais maintenant se présente une observation qui, si simple qu'elle soit en elle-même, ne semble que trop négligée pourtant, dans la question présente c'est que la nature pourvoit diversement aux besoins de chaque catégorie d'êtres, selon la diversité de leurs conditions respectives. Et nous ne la dirons pas, j'imagine, d'une moindre providence à l'égard de l'homme qu'à l'égard des plantes et des animaux parce qu'elle n'en use pas avec le premier comme avec les seconds, auxquels elle fournit directement et de sa propre main tout ce qui est nécessaire, soit à leur entretien, soit à leur développement et arrivée à maturité, donnant aux oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent, la nourriture convenable, et aux lis des champs qui ne travaillent ni ne filent un vêtement plus beau que n'en eut jamais Salomon dans toute la splendeur de sa magnifique gloire. Car, bien loin que cette diversité de traitement accuse un moindre soin ou une moindre sollicitude, elle est au contraire la conséquence obligée de la transcendance même de la condition de l'homme, à qui la raison a été donnée pour qu'il fût à lui-même sa seconde providence, l'intelligent et libre metteur en œuvre des ressources dont la nature lui a laissé la disposition. D'où sort aussitôt une importante conclusion, qui est que, chez l'homme, l'intention de la nature pourra être frustrée par le défaut de l'homme en d'autres termes, que pourra manquer, et manquera effectivement, ce à quoi la nature avait

71 De natara deorum, II, . c. 1

pourvu par les moyens les plus efficaces et les plus aisés, dès que viendra à être renversé, détruit, ou négligé par l'homme, l'ordre institué, voulu et préparé par la nature. C'est ce qu'il serait facile de confirmer par de nombreux exemples ; mais, sans nous perdre dans des considérations qui iraient à l'infini, venons-en de suite à l'application au cas qui nous occupe.

Et pour cela notons que, quand on parle de connaissance accessible à tous, mise à la portée de tous, rendue aisée et facile pour tous, il importe de bien distinguer les deux manières qui nous sont connaturelles, d'arriver à la connaissance d'une vérité ou bien par le seul exercice de notre propre raison, ou bien à l'aide de l'enseignement. Comme si je disais qu'il est une double façon naturelle de guérir l'une où la nature fait à elle seule tous les frais, l'autre où elle est aidée par l'art de la médecine. La comparaison est de saint Thomas, et elle est d'une justesse absolue :

De même, dit-il, qu'il y a un double mode de guérison, ou bien par la réaction de la nature, ou bien avec le concours et par le concours de l'art, ainsi y a-t-il un double mode d'acquérir une connaissance le premier, lorsque quelqu'un y parvient de lui-même, par les seules ressources de son esprit, et c'est alors ce qu'on appelle la voie de l'invention, et hic modus dicitur *inventio* ; le second, lorsqu'il y arrive, non plus par lui seul, mais conduit, aidé et initié par un autre, et c'est ce qu'on appelle la voie de l'enseignement, et hic modus dicitur *disciplina*⁷².

Quand donc on nous dit que la nature a dû pourvoir à ce que la connaissance de Dieu, condition essentiellement requise chez l'homme à la maturité de l'adulte, fût mise à la portée de tous, rendue accessible à tous, facile et aisée pour tous, de laquelle de ces deux manières entendrait-on parler ? De celle où l'on s'élève par soi-même à la découverte de la vérité, *qui modus dicitur inventio* ou bien de celle où l'on n'y est amené que grâce à l'enseignement d'un maître, *qui modus dicitur disciplina* ? En d'autres termes, voudrait-on dire que la nature a dû faire que tous fussent en mesure d'arriver d'eux-mêmes à la notion de Dieu, telle qu'elle a été précisée et déterminée plus haut, et de s'y élever, pour ainsi parler, de leurs propres ailes ou bien seulement (quant au plus grand nombre du moins) moyennant l'instruction ou éducation qui sera toujours, en règle générale, la première des conditions de la formation humaine ? Et l'on voit immédiatement toute la distance qui sépare cette seconde hypothèse de la première.

Or, maintenant, pour soutenir le paradoxe, que le commun des hommes a été mis en mesure de s'élever, et surtout de s'élever facilement, par les seules ressources de la raison propre, et sans autre moyen que le commun spectacle de la création, à la connaissance dont il est ici question, il faudrait, ce nous semble, n'avoir jamais vécu dans le monde réel il faudrait ignorer toutes les véritables conditions de l'état présent des choses, et fermer obstinément les yeux sur les faits les plus évidents comme les plus notoires il faudrait, en un mot, confondre l'humanité existante avec une humanité abstraite, idéale, métaphysique, à laisser par conséquent dans les espaces imaginaires où elle habite, et d'où on ne la fera jamais sortir. Non, ce n'est pas là, ce que diront ceux dont le jugement s'appuie sur les solides données de l'histoire et les constatations les plus authentiques de l'expérience. Ils nous diront au contraire que, mis à part les principes de première évidence (lesquels en raison de leur extrême simplicité s'imposent d'emblée à l'esprit, mais ne sont encore que dans les plus basses substructions de l'édifice de nos connaissances), toute vérité d'ordre suprasensible n'est accessible à la masse que par voie d'enseignement, *quae dicitur disciplina* tandis que l'autre, celle qui consiste à trouver par soi-même, *quae dicitur inventio*, ne sera jamais ouverte qu'à l'élite, c'est-à-dire au petit nombre. Répétons-le encore une fois, c'est la chose du monde la plus avérée et la plus incontestable, pour quiconque n'est pas absolument étranger aux conditions présentes de notre humanité. Mais, ce qu'il importera surtout de bien considérer maintenant, c'est que c'est aussi ce que dans le cas particulier, objet de notre étude, va nous confirmer très pertinemment la doctrine de l'Écriture, et dans les endroits mêmes que tout à l'heure on nous opposait par manière d'indéclinable et irrécusable fin de non-recevoir.

*

* *

En effet, quand saint Paul prend à parti ceux des anciens païens que le seul spectacle de l'univers offert à leur raison avait suffisamment instruits des perfections invisibles de Dieu, et de son éternelle puissance, jusqu'à les rendre inexcusables de ne l'avoir pas glorifié comme Dieu, et de ne lui avoir pas rendu grâces (Rom., I, 18-22), de qui parle-t-il ? à qui s'adresse-t-il ? Sur qui fait-il retomber ce terrible anathème, *ita ut sint inexcusabiles* ? Sur tout l'ensemble de la gentilité peut-être ? Sur la masse des peuples idolâtres ? Sur ce vulgaire ignorant dont nous recensons plus haut les fantastiques et ridicules divinités ? Nullement. Saint Paul parle expressément de ceux qui se disaient sages, et étaient tenus pour tels. Ils sont donc inexcusables, dit-il au verset vingt-deuxième, puisque,

72 S. Thomas, *De Verit.*, q. II, a. I, *in corp.*

ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous. *Dicentes se ease sapientes, stulti facti sunt*. C'est la conclusion de tout le morceau, et cette conclusion, à elle toute seule, serait déjà plus que suffisante pour en déterminer le sens

Mais voici quelque chose de bien plus significatif encore. C'est au verset dix-huitième, dès l'entrée en matière, alors que distinguant du milieu de la foule, et marquant d'un trait aussi reconnaissable que caractéristique, ceux des païens dont il allait faire le procès, l'Apôtre débute en disant La colère de Dieu éclate du haut du ciel contre l'impiété et l'injustice des hommes qui, par leur injustice, retiennent la vérité de Dieu captive. Ce sont là les coupables ; ce sont là les inexcusables auxquels il va avoir affaire *Qui veritatem Dei in injustitia detinent*. Et comme ils sont bien désignés ainsi, comme il n'y aura pas à s'y tromper Car, quels étaient parmi les Gentils ceux qui, injustes détenteurs, retenaient la vérité de Dieu captive ? Qui la connaissaient et la gardaient pour eux, sans la communiquer aux autres ? Qui la tenaient au secret, sous les verrous, dans de petits cercles d'initiés, sans la prêcher ouvertement et publiquement, comme ils auraient dû le faire ? Qui allaient jusqu'à lui ôter le dernier moyen de se faire jour, en professant eux-mêmes au for extérieur, par politique ou par peur, des croyances qu'au fond de l'âme ils avaient en suprême dérision, et couvraient de leur plus haut mépris ? Il ne viendra, je pense, à l'esprit de personne, d'aller les chercher dans les rangs du prolétariat, et parmi ces multitudes grossières que l'histoire nous montre stupidement asservies au culte des idoles, et d'une crédulité telle, que plus une chose était contraire à la raison, plus aussi elle leur paraissait divine. De toute évidence, et du premier mot jusqu'au dernier, il ne s'agit, dans le texte de saint Paul, que de la classe dirigeante des sages, des philosophes, des savants.

Aristote, par exemple, au livre douzième de sa Métaphysique, conclut sa doctrine sur les substances séparées de la matière (que nous autres nous appelons les anges), en disant qu'elle a été insinuée par les anciens, dont c'était le sentiment, qu'il y a des dieux qui meuvent et gouvernent la nature, si toutefois, sous le nom de dieux on entend les intelligences motrices des corps célestes, causant par le mouvement les choses du monde inférieur ; mais qu'il n'y a qu'un Dieu unique, en entendant sous le nom de Dieu, le premier principe de l'univers *Unum, et ratione numero, primum movens immobile ens est*⁷³. Voilà bien jusqu'ici la vérité de Dieu connue des sages ; la vérité de Dieu, que Dieu leur avait manifestée manifestée par le moyen de ses œuvres, manifestée par la lumière de la raison dont il les avait dotés.

Mais écoutons maintenant la suite

A cette vérité, continue textuellement Aristote, les anciens ont mêlé un grand nombre de fables. Ils ont dit que les dieux avaient figure humaine, d'hommes et de femmes ; ils ont même attribué à quelques uns des figures d'animaux, et tout cela est absurde. C'est pourquoi il ne faut retenir d'eux qu'une seule chose comme vraiment et divinement dite, savoir, que sous le Dieu unique, il y a des intelligences séparées qui meuvent la nature entière. Quant au reste, ils l'ont ajouté par opportunisme et par raison politique, pour s'accommoder à la portée du vulgaire, et contenir dans le respect des lois les multitudes ignorantes. *Reliqua vero fabulose jam adducta sunt ad persuasionem multorum, et adlegum, ac ejus quod eonferat, opportunitatem*⁷⁴.

Et voilà la vérité captive, injustement détenue par ceux dont saint Paul disait *Qui veritatem Dei in injustitia detinent*.

Cicéron, au second livre de son traité *De legibus*, nous donne de la loi naturelle cette notion magnifique :

Je vois donc que le sentiment des plus sages est que la loi, la loi par excellence, de laquelle toutes les autres dépendent, n'est point une invention de l'esprit humain, ni un décret des peuples, mais quelque chose d'éternel qui doit régir le monde entier par la sagesse des commandements et des défenses. C'est ce qui leur a fait dire, aux sages, que cette première loi était la raison souveraine de Dieu qui oblige et interdit. Car il ne faut pas croire que les prescriptions des peuples aient le pouvoir d'obliger aux bonnes actions, et d'interdire les mauvaises. Cette puissance-là compte plus d'années que la vie des peuples et des cités elle est de l'âge de ce Dieu qui conserve et régir le ciel et la terre. Ainsi la loi véritable et primitive ayant caractère pour ordonner et pour défendre, est la droite raison du Dieu suprême⁷⁵.

Tel est le sentiment de Cicéron, dans un passage que l'on dirait tiré de mot à mot de saint Augustin définissant la loi naturelle, *ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari. vetans*. C'est donc encore et toujours la vérité de Dieu connue des sages ; car, ce qui se peut connaître de Dieu, Dieu le leur a manifesté *quia quod notum est Dei manifestant est in illis, Deus enim illis manifestavit*. Mais ce même Cicéron

73 Arist., *Metaphys.*, I. 12, c. 8, text. 4g.

74 *Ibid.* text. 50.

75 Cicero, *De legibus*, I. 2, c. 4.

qui donne ici à la loi morale une base si auguste et si sacrée, ne se fera pas faute, dans le reste de l'ouvrage, de faire dépendre toutes les lois, les religieuses comme les civiles, de la puissance politique, à laquelle il arrogera jusqu'au droit de décréter des dieux. Il s'étendra longuement, et avec une insistance fatigante, sur les rites d'une religion à laquelle il ne croyait pas fêtes, cérémonies, présages, augures, que d'un ton d'ironie suprême, en son traité de la Divination, il a livrés à la risée de la postérité. C'est que, lui aussi, comme ce Varron dont saint Augustin, au livre sixième de la Cité de Dieu, nous a conservé le témoignage, comme Platon en son Timée, comme toute la sagesse antique du reste lui aussi, il admettait deux sortes de théologies, l'une naturelle, mais ésotérique, celle-là, et fermée à la foule l'autre fabuleuse inventée par les poètes, ou civile, décrétée par les législateurs, pour en imposer au peuple, et le tenir en respect selon que l'exigeaient la raison d'État et l'intérêt de la chose publique. Sur quoi Montesquieu a justement observé que c'était sans doute la chose la plus extravagante du monde, de faire dépendre, par exemple, le salut de la République de l'appétit d'un poulet sacré, et de la disposition des entrailles des victimes.

Mais, continue-t-il, ceux qui introduisirent ces cérémonies en connaissaient bien le fort et le faible, et ce ne fut que par de bonnes raisons qu'ils péchèrent contre la raison même. Si ce culte avait été plus raisonnable, les gens d'esprit en auraient été la dupe aussi, bien que le peuple, et par là on aurait perdu tout l'avantage qu'on en pouvait attendre. Il fallait donc des cérémonies qui pussent entretenir la superstition des uns, et entrer dans la politique des autres. C'est ce qui se trouvait dans les divinations. On y mettait les arrêts du ciel dans la bouche des principaux sénateurs, gens éclairés qui connaissaient également le ridicule et l'utilité des divinations.

Le ridicule d'abord, et c'est pourquoi ils avouaient que jamais augure n'avait pu regarder son camarade sans rire. L'utilité ensuite, parce que tout ce que l'intérêt de la chose publique conseillait de prescrire, était présenté au peuple ignorant et crédule, comme réglé et ordonné par les dieux. Et ainsi, c'était partout *la vérité de Dieu retenue captive* par ces superbes philosophes, dont Sénèque s'est fait l'interprète en écrivant

« Quant à cette ignoble tourbe de dieux qu'a entassés la superstition des vieux âges, nous les adorerons sans doute, mais sans oublier jamais que leur culte n'est qu'un culte de convention, que la raison du sage condamne, et que la seule coutume impose⁷⁶. »

Il est donc manifeste que, dans le célèbre passage de l'épître aux Romains, sur la méconnaissance coupable du vrai Dieu au sein de la gentilité, il n'y a de visés que ceux qu'on appellerait aujourd'hui les « intellectuels ». Et il faudra en dire autant de l'endroit parallèle du livre de la Sagesse cité au commencement de cet article, où déjà, et bien avant saint Paul, étaient sévèrement repris ces païens qui *n'avaient pas su s'élever par les biens visibles à la connaissance de Celui Qui Est, ni par la considération de ses œuvres reconnaître l'ouvrier, mais avaient regardé le feu, l'éther, et autres éléments naturels comme des dieux gouvernant l'univers* (Sap., XIII, 1-2). Car c'est toujours sur la même classe, la classe éclairée, la classe savante, que tombe la remontrance, ainsi qu'on s'en pourra facilement convaincre, pour peu qu'on prenne la peine de ne pas s'arrêter aux premières lignes, mais de lire le texte jusqu'au bout. En effet, l'auteur sacré, poursuivant le développement de sa pensée, met d'abord en relief l'impardonnable aveuglement de ceux qui, séduits par la grandeur et la beauté des créatures, s'étaient arrêtés à elles sans remonter jusqu'à celui dont elles font connaître par *analogie* [analogos] la magnificence et la gloire (vers. 3-5). Puis, mettant en comparaison ces adorateurs de la nature avec les adorateurs d'idoles fabriquées de mains d'hommes, dont il va être parlé dans le reste du chapitre, il observe que l'égarement des premiers est moindre assurément que celui des seconds, mais que, néanmoins, les premiers n'en sont pas pour cela plus dignes d'excuse, *iterum autem nec his debet ignosci* (vers. 6-8). Et enfin, il termine en justifiant son dire par le trait du verset neuvième, qui éclaire tout le passage, et en mesure exactement le sens et la portée. Car, conclut-il, s'ils ont acquis assez de science pour scruter la nature, et chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur ? *Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo hujus domirium non facilius invenerunt ?* Où l'on voit clairement qu'ici encore les objurgations ne s'adressent pas à la masse, mais seulement aux intellectuels, aux hommes adonnés à l'étude, à ceux que, dans la première aux Corinthiens, saint Paul décore du nom de chercheurs ou investigateurs de ce siècle, *conquistores hujus saeculi*, expression qui correspond exactement au *tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum* du livre de la Sagesse⁷⁷. Or, je le demande maintenant, que veut dire ce soin singulier de l'Écriture, de séparer ainsi la cause des savants d'avec celle du vulgaire, chaque fois qu'il s'agit du reproche de n'avoir pas reconnu Dieu au seul spectacle de ses œuvres, ni su lire dans le grand livre de la création le nom du Créateur ? Pourquoi n'avoir pas confondu les uns et les autres dans une même réprobation ? Pourquoi toujours apporter comme unique raison de condamnation

76 Sur toute cette matière, voir saint Augustin, De civitate Dei, 1. 6, *per totum*. Les témoignages de Varron sont aux chapitres v et suivants. Celui de Sénèque, chap. x. n. 3.

77 Ubi sapiens ? ubi scriba ? ubi conquistator hujus saeculi ? (I Cor., I, 20.)

ce qui, visiblement, ne s'adresse, ne s'applique, qu'aux maîtres de la science ? Ne serait-ce pas peut-être que, pour ceux du vulgaire, valable était l'excuse dont le bénéfice est refusé aux autres, l'excuse de l'incapacité de trouver par eux-mêmes, et de s'élever par leurs propres spéculations, de la simple vue des créatures à la vérité de Dieu ?

*
* *

Mais alors, demandera-t-on aussitôt, où sera ce commun et facile moyen d'initiation, que force nous était d'admettre plus haut, comme ayant dû être préparé et disposé pour la généralité des hommes, par *la nature elle-même* ? Pour la généralité des hommes, encore une fois, sans acception de catégories et de classes, sans distinction de grandes et de petites intelligences, sans égard enfin aux possibilités qui, réservées aux élites, ne sont pas à la disposition du grand nombre ? La réponse n'est pas à chercher bien loin. Elle est tout entière dans les observations précédemment faites sur les deux manières qui nous sont connaturelles d'arriver à la connaissance de la vérité. Et la première, celle qui consiste à la chercher et à la trouver par soi-même, étant une fois mise de côté, comme ne répondant pas aux exigences de la question présente reste la seconde, qui, de toute évidence d'ailleurs, est la seule appropriée, en matière spirituelle surtout, aux communes conditions de notre humanité, la seule que l'on puisse raisonnablement assigner comme moyen général d'initiation religieuse, voulu et institué par, la nature.

Nous disons, voulu et institué par la nature, qu'on le remarque bien par la nature elle-même, dont c'est l'ordre le plus exprès, que les enfants soient instruits par leurs parents, les petits par les grands, les peuples par leurs conducteurs. C'est que la nature, qui a fait l'homme pour la société, ne lui a préparé aussi que dans la société, tout spécialement dans la société domestique, les ressources nécessaires à son développement et à sa formation, au moral comme au physique. Il en sera donc des connaissances qui sont à la base de la vie morale, comme de celles que requièrent les multiples besoins de la vie matérielle. Leur acquisition, pour la grande masse du moins, dépendra nécessairement de l'éducation familiale, et de tout l'ambiant des institutions sociales. De là, ces exhortations si fréquentes dans les livres sapientiaux *Écoute, mon fils, l'instruction de ton père, et ne rejette pas l'instruction de ta mère. Écoutez, mes fils, l'instruction d'un père, et soyez attentifs pour apprendre l'intelligence. Moi aussi, j'ai été un fils pour mon père ; il m'instruisait et me disait que ton cœur retienne mes paroles, n'oublie pas les paroles de ma bouche.* et tant d'autres analogues qui se rencontrent partout d'un bout à l'autre du livre des Proverbes⁷⁸. De là, cet éloge magnifique des antiques patriarches, sur lequel se ferme le livre de l'Écclésiastique *Louons les hommes illustres, pères de notre race. C'étaient des souverains dans leurs royaumes, des conseillers remplis de prudence et de sagesse, des guides du peuple par leurs enseignements, des maîtres qui l'instruisaient par de sages discours, par les saintes mélodies. dont ils cultivaient l'art, par les cantiques sacrés qu'ils composaient, pour être chantés dans les fêtes et les assemblées, et perpétuer, avec la connaissance du vrai Dieu, la mémoire des actions les plus marquantes des siècles passés. Leur race se maintient fidèle à l'alliance divine, et leurs enfants à cause d'eux*⁷⁹. De là encore, ce que ces mêmes livres nous disent du riche fonds de connaissances naturelles dont Adam fut doté en sa création, et qui, au sentiment de tous les théologiens, lui fut conservé après sa chute, parce qu'il lui était dû comme au chef de notre nature, premier maître, premier pédagogue, premier instituteur de l'humanité entière⁸⁰. Aussi, quand l'auteur inspiré du psaume LXXVII, parlant des prodiges opérés à la sortie d'Égypte, disait Jéhovah a mis une règle en Jacob, et a pose une loi en Israël, enjoignant à nos pères d'apprendre ces choses à leurs enfants, pour qu'elles soient connues des générations suivantes, pour que les enfants qui naîtraient d'eux les racontent à leur tour à leur postérité, il ne faisait qu'appliquer aux faits particuliers de l'histoire sainte l'économie générale par laquelle la nature avait pourvu à la propagation et à la conservation de la vérité de Dieu dans toute l'étendue de la grande famille humaine.

Mais la mise en œuvre de cette économie était remise aux mains de l'homme, de même qu'est remise à son industrie, à son travail, à sa constante et persévérante sollicitude, la mise en valeur de tout ce qui lui a été préparé dans la création pour l'entretien de sa vie physique. Et de même qu'il est en son pouvoir de s'affranchir de la grande loi du travail, auquel cas viendraient à lui manquer les choses les plus nécessaires à sa subsistance corporelle ainsi pouvait-il corrompre et détruire l'ordre naturel d'où dépendait, pour la généralité du monde, avec le développement de la raison supérieure, la venue à maturité d'adulte, comme il arriva en effet, lorsque l'idolâtrie, née du débordement des passions brutales, commença à s'implanter par toute la terre, et que, selon la parole de l'Écriture (Act., XIV, 15), Dieu laissa toutes les nations s'engager dans leurs voies, *dimisit omnes gentes ingredi vias suas*. Ne recherchons pas ici à qui incombent les responsabilités de l'introduction des épaisses et grossières superstitions du paganisme c'est une chose qui importe fort peu à la question présente. Nous disons seulement, qu'une fois établi et consolidé le système social dont les nations païennes nous offrent le tableau où disparaît entièrement l'enseignement de la vérité de Dieu, pour faire place à la *contre-éducation* que l'on sait ; où les lois, les mœurs, les

78 Prov. I, 8 ; IV, per totum ; vi, 20, seq., etc.

79 Eccli., XLIV, 1-13.

80 Eccli., XVII, 1-6 ; XLIX, 19 ; Sap., X, 1-2.

institutions publiques, le culte officiel, l'exemple des dirigeants, la tradition des ancêtres, la mémoire des morts, la pratique des vivants, et toute l'armature de l'édifice politique, ne mettent plus devant les yeux que des divinités de contrebande, n'ayant rien à voir assurément avec des obligations quelconques imposées à la conscience : nous disons que, dans ces conditions, au sein même des civilisations les plus brillantes, comme furent celles de Rome, d'Athènes, de Babylone, et tant d'autres, il n'y avait plus, pour la grande masse, possibilité aucune d'arriver à la notion du vrai Dieu et de sa loi ; que c'était donc l'ignorance invincible, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent, au point de vue de la responsabilité morale et des sanctions de la vie future.

Telle est la solution générale que nous croyons pouvoir apporter dès maintenant à la question posée. Mais, pour en confirmer les fondements, en écarter les difficultés, en déterminer davantage le sens et la portée, bien des considérations seraient encore nécessaires. Nous les réserverons à un prochain article.

VI
LES INFIDÈLES, ADULTES D'ÂGE, NON DE RAISON ET DE CONSCIENCE.
ENCORE LA QUESTION DE FAIT. PLUS AMPLES EXPLICATIONS.

Comme il était annoncé à la fin de notre dernier article, il nous faut aujourd'hui revenir sur la question qui y fut examinée, ou, plus exactement, sur la solution laquelle nous nous étions arrêté, pour en préciser davantage le sens et la portée, en mieux éclairer les fondements, et surtout répondre aux difficultés que, selon toute apparence, elle aura soulevées. C'est que, vu la manière dont, pour la plupart, nous avons été habitués à envisager ces longs siècles qui ont précédé l'Incarnation, ceux mêmes qui l'ont suivie pour tant de peuples privés de la lumière de l'Évangile, avec l'idée plus ou moins préconçue de l'inévitable sort d'enfer réservé à la presque totalité du monde païen, cette solution était bien faite pour produire une impression d'étonnement et de surprise amenant avec elle une fin de non-recevoir, fondée d'ailleurs sur des raisons faciles à imaginer, tant elles se présentent naturellement à l'esprit. Plusieurs d'abord se seront fortement récriés à la seule idée de cette masse considérable d'hommes que nous supposerions avoir passé leur vie entière dans l'ignorance invincible de Dieu, et par suite, en dehors des conditions de la responsabilité morale se demandant si pareille supposition avait seulement la plus légère apparence de probabilité, de vraisemblance même, et méritait qu'on s'y arrêtât, ne fût-ce qu'un seul instant. D'autres auront vu la difficulté s'aggraver considérablement de l'opposition, irréductible à leurs yeux, de notre manière de voir avec la tradition des théologiens, la commune façon de parler des auteurs spirituels, et notamment avec l'interprétation des deux textes de saint Paul et du livre de la Sagesse, telle qu'elle a toujours été reçue et comprise parmi nous. D'autres, plus prévenus encore, auront trouvé dans notre processus et la conclusion à laquelle il aboutit, sinon l'erreur formelle et flagrante du traditionalisme, du moins quelque chose qui l'avoisine et s'y pourrait facilement réduire. Qui sait même, si quelques uns n'auraient pas été jusqu'à se poser la question de savoir comment une hypothèse qui garantirait ainsi, sans autres conditions, des peines de l'éternel enfer, un si grand nombre de païens, n'entraînerait pas après elle l'inutilité des missions auprès des infidèles chose autrement grave, celle-là, qui n'irait à rien moins qu'à tarir la source de l'apostolat, et à bouleverser dans son fond toute l'économie de la religion chrétienne. Tels sont, autant qu'il nous a été donné de le conjecturer, les différents chefs auxquels se ramènent les objections soulevées, dans l'esprit de plusieurs, par la témérité ou réelle ou supposée de notre solution. Nous devons donc, sur chacun de ces points, quelques explications à nos lecteurs, auxquels, bien entendu, nous laisserons ensuite le soin de conclure et de juger par eux mêmes en dernier ressort.

*
* *

Mais avant d'entrer dans les explications qui vont suivre, qu'on nous permette de demander à tous ceux qui nous ont fait l'honneur de nous lire, de ne pas nous imputer ce qu'en réalité nous n'avons pas dit, en prenant certaines expressions de la précédente étude dans le sens *outré* que le contexte, le sujet du discours, et le renvoi final à des déterminations ultérieures ne permettaient pas de supposer. En effet, partout où il a été parlé de *grandes masses*, de la masse de la gentilité, de cette masse du vulgaire restée, au spirituel, comme en un état de perpétuelle minorité, était-ce donc du genre humain pris dans son ensemble qu'il était question, et qu'il pouvait s'agir ? Nous pensions que l'idée n'en viendrait à l'esprit de personne. Car d'abord, c'est l'antiquité qui était principalement visée, cette antiquité reculée qui a précédé l'avènement de Jésus-Christ, et ensuite, dans cette antiquité même, les temps avaient été soigneusement délimités et circonscrits. Nous prenions les choses à partir du moment où fut *établi et consolidé* le système social dont les nations idolâtres nous offrent le tableau. Or, l'idolâtrie ne régnait pas à l'origine *elle n'existait pas au commencement*, lisons-nous au livre de la Sagesse (XIV, 13), *et elle ne subsistera pas toujours c'est la folie des hommes qui l'a introduite dans le monde*. Aussi bien voyons-nous que, jusqu'au temps du déluge, aucun document ne permet d'en supposer l'existence, si ce n'est que son introduction fut peut-être le crime de ces fameux géants, fruits de l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes, dont l'impiété amena la catastrophe qui renouvela la face du monde (Gènes., vi, i-4). Après le déluge jusqu'à Abraham, on ne voit pas davantage que l'idolâtrie ait pris racine quelque part. On voit plutôt que ce fut la première apparition de ce grand mal, qui motiva l'ordre que reçut le patriarche de quitter son pays, sa famille, sa parenté, pour aller dans la terre que Dieu promettait de donner en toute propriété à sa postérité, mais où il dut s'établir lui-même comme dans une terre étrangère, n'habitant que sous des tentes, ainsi qu'Isaac et Jacob, héritiers comme lui de la même promesse (Heb., xi, 8-10). On voit de plus par l'épisode de Balaam dans le livre des Nombres, et surtout par le livre de Job qui témoigne d'une si grande pureté de religion et de morale, qu'au temps même de Moïse, l'idolâtrie se trouvait encore à l'état sporadique parmi les Gentils, qu'elle y était d'implantation récente, et que la grande, l'universelle corruption ne vint que plus tard. C'étaient donc déjà les vingt-cinq premiers siècles de l'humanité, que laissait hors de compte notre

précédent article.

Quant aux siècles suivants jusqu'à nos jours, nous nous réservons de faire observer ultérieurement, que la même mesure n'était pas applicable à toutes les anciennes nations païennes indifféremment ; mais qu'il y avait lieu de faire une distinction entre celles que leur position géographique privait de toute communication, avec le centre où se conservèrent toujours la connaissance et le culte du vrai Dieu, et celles où le voisinage du peuple hébreu, les multiples relations qui en résultaient, et les fréquents contacts, dont témoigne l'histoire tant profane que sacrée, entretenaient comme une sorte de lumière diffuse tempérant pour elles l'obscurité de la nuit. Que pareille observation valait, à bien plus forte raison, pour les temps qui ont suivi la venue de Jésus-Christ ; qu'en conséquence, dans la supputation *des masses* dont nous parlions, n'entraient plus, ni le monde gréco-romain qui fut si rapidement pénétré jusque dans ses plus humbles classes, par la lumière de l'Évangile ; ni le monde barbare, à partir de l'époque des invasions, suivie bientôt de celle des conquêtes de Charlemagne, et des dernières expéditions apostoliques dans les pays du Nord ni le monde mahométan qui a toujours retenu, soit de la loi mosaïque, soit de l'Évangile même, la croyance au vrai Dieu créateur du ciel et de la terre, comme fondement et base de sa religion. Qu'ainsi, à l'aurore des temps modernes, les masses en question ne pouvaient plus guère se trouver que dans les peuples d'Extrême-Orient, dans ceux du centre de l'Afrique, et parmi les tribus sauvages ou demi-sauvages de l'Amérique et de l'Océanie portions du monde encore très considérables, c'est vrai, mais qui allant toujours en se réduisant, vu les progrès de l'évangélisation réalisés depuis, ou à réaliser dans l'avenir, ne laissent rien subsister de l'exorbitante hypothèse qu'on nous attribuerait bien à tort, d'une humanité placée presque entièrement, depuis son origine, en dehors des conditions de la vie et de la-responsabilité morales.

Enfin, une dernière et plus importante remarque achèvera de circonscrire l'objet de la présente discussion, en même temps qu'elle en fera mieux ressortir le point essentiel, celui qui seul tire à conséquence. C'est que la question ne porte nullement sur l'évaluation, même approximative, du nombre d'hommes qui se seraient trouvés, ou se trouveraient toujours dans le cas de minorité spirituelle envisagé ici ; beaucoup moins encore, sur la détermination précise des lieux, des temps et des personnes. Tout cela, en effet, est à laisser au jugement de Dieu, qui seul sonde chaque âme en particulier, seul en découvre les plis et replis les plus cachés, et seul aussi rendra à chacun selon ses œuvres entendons, selon la qualité de ses œuvres, dépendante elle-même de l'état d'une conscience dont nul autre que lui n'aura eu en main la clef. Nous n'avons donc pas à descendre aux particularités, et du reste, n'en avons non plus jamais eu la prétention. Mais, que nous le voulions ou ne le voulions pas, nous nous trouvons en présence d'un fait qui s'impose, que les recherches récentes de l'histoire des religions ont mis en plus grande lumière, et qu'aucun artifice ne réussira à dissimuler, aucune subtilité à amoindrir du fait de peuples ou de catégories nombreuses, qui, soit par la faute de leurs ancêtres, soit par celle de leurs instituteurs immédiats, sont demeurés dans les temps passés, ou demeurent encore aujourd'hui, entièrement privés, non seulement du bienfait de la révélation (tant de la révélation primitive que de la révélation chrétienne), mais encore de toutes les ressources d'éducation morale et religieuse ménagées et disposées par la providence de la pure et simple nature. De là, dans lesdites catégories, un état de complète indigence spirituelle, s'étendant, autant que tout porte à le croire, et sauf les exceptions sur lesquelles nous aurons à revenir plus bas, à la plus grande généralité des individus. C'est donc de ces délaissés, de ces abandonnés, où qu'ils aient jamais existé, et quel que soit le montant de leur évaluation numérique, que se composent les masses dont il a été parlé. C'est sur eux, et sur eux seulement, que porte tout le formel, tout l'intérêt aussi de la question présente. Car, au sujet du sort éternel qui leur serait réservé en conformité avec les principes de la révélation chrétienne, s'élève une difficulté pressante, angoissante même, à laquelle il faut une réponse mais une réponse acceptable, une réponse qui ne se réduise pas à un appel à peu près constant au *deus ex machina* qu'est le miracle, une réponse enfin propre à justifier la Providence, et à la venger de reproches qui se tournent en blasphèmes chez les uns, en pénibles points d'interrogation chez les autres. D'autre part, nous avons la conviction que les plus solides raisons militent en faveur de la solution précédemment donnée, et que, nous allons essayer de le montrer, les objections ci-dessus rapportées ne sont pas pour la détruire. Ces objections du reste sont de valeur fort inégale. Aussi, commencerons-nous par écarter celles de moindre consistance, pour en venir ensuite aux plus sérieuses, aux seules qui comptent, et à ce titre demanderont la meilleure part de notre attention et de notre effort.

*

* *

Parmi les objections de moindre consistance à écarter d'abord, il faut assurément mettre en toute première ligne, celle qui, proposée en dernier lieu, se tirait de la prétendue inutilité des missions chez les infidèles, que notre thèse aurait pour conséquence. Si peu, en effet, qu'on y réfléchisse, on voit qu'elle tombe d'elle-même, et ne résiste pas au premier examen. Car, même en prenant les choses dans le sens outré contre lequel protestent les observations qui précèdent, c'est-à-dire en supposant l'entière collectivité du monde païen réduite aux conditions de

carence morale qui excusent du péché et de ses terribles suites en la vie future (ce qui pourtant est bien loin de notre pensée et de notre dire), où serait encore la conséquence, et le lien logique qui doit exister entre la conclusion et les prémisses ? Comme si, en quelque hypothèse que ce soit, il n'y avait pas toujours à dispenser à ces infidèles le sang de Jésus-Christ, à les relever de la déchéance originelle, à les remettre en possession de tout ce que nous avons perdu en Adam, à en faire des enfants de Dieu et de l'Église, à leur ouvrir le ciel, et, d'un mot, à sauver leurs âmes ! – leurs âmes destinées aux splendeurs de la vie éternelle qui nous est annoncée dans l'Évangile.

Déjà, dans nos études précédentes, nous avons eu l'occasion de faire ressortir l'immensité de la perte subie par quiconque est exclu de cette céleste Jérusalem où l'on voit Dieu face à face, tel qu'il est en lui-même, et de montrer par là l'incommensurable distance qui sépare les limbes du paradis. On ne nous demandera pas de revenir ici sur des explications déjà données ; on ne s'étonnera pas non plus de la conséquence qui en découlait, savoir que tous ceux qui, en partageant le sort des enfants morts sans baptême, échappent aux flammes de l'éternelle géhenne, n'en sont pas moins pour cela, au sens théologique du mot, du nombre des *damnés* ; des damnés, encore une fois, non de la damnation, majeure de l'enfer, mais de la damnation mineure des limbes, ne l'oublions pas. Tous, en effet, sont rejetés hors du royaume des cieux ; tous portent cette grande peine du *dam*, qui consiste dans la privation de la vision intuitive de Dieu, encore que, selon qu'il a été dit, cette privation dont ils n'ont ni l'idée ni la conscience, ne soit pour eux la source d'aucune affliction ni d'aucune douleur. Ils bénéficient donc de l'ignorance où ils sont, de l'incompréhensible bonheur auquel ils étaient destinés. Mais nous que la lumière de la foi éclaire, nous qui savons ce qu'ils ont perdu, et ce que contient d'ineffable au dire de l'apôtre (I Cor., II, 7-9), la béatitude surnaturelle, prix de la rédemption de Jésus-Christ, nous serons facilement de l'avis de ce missionnaire qui s'estimait surabondamment compensé de ses fatigues, au cas même où il n'aurait réussi qu'à apporter à un seul petit moribond la grâce de la régénération, non pour le sauver des peines de l'enfer qu'il n'aurait pas encourues, mais pour lui ouvrir les portes du ciel qui autrement lui seraient restées à jamais fermées.

On voit donc déjà, et sans qu'il soit besoin d'insister davantage, combien nous sommes en droit de conclure, que de la première objection qu'il s'agissait d'évincer, il ne reste pas même une ombre.

*

* *

Un peu plus spécieuse peut-être, mais certainement non mieux fondée en raison, sera la seconde. Elle se tire, celle-là, d'un ordre d'idées tout différent, et met en cause le dogme lui-même. C'est qu'il aurait paru à quelques-uns que notre processus, ou plutôt les principes sur lesquels il s'appuyait pour conclure à l'invincible ignorance de Dieu et de sa loi chez un si grand nombre d'hommes déjà parvenus à l'âge adulte, étaient entachés ni plus ni moins de l'erreur du traditionalisme.

Le traditionalisme est, en effet, une très grande erreur, une erreur pernicieuse entre toutes, solennellement anathématisée de nos jours par le concile œcuménique du Vatican [I] erreur qui se présentait sous deux formes différentes. Dans sa forme la plus rigide, elle refusait à la raison humaine tout pouvoir de s'élever par ses forces naturelles à la connaissance certaine de Dieu auteur et créateur du monde, et posait que Dieu n'était connu et n'avait jamais pu l'être, autrement que par la foi à une révélation primitive faite au chef du genre humain, et propagée ensuite *par tradition* à tous ses descendants. Dans sa forme mitigée, elle maintenait toujours la nécessité absolue d'une révélation primordiale, mais concédait du moins, que, mise une fois en possession de cette révélation et de la tradition s'y référant, la raison pouvait démontrer par ses propres principes l'existence et les attributs du Créateur. D'une façon comme de l'autre pourtant, quoique à des degrés divers, le traditionalisme minait jusqu'en ses fondements la vérité catholique. En premier lieu, il était en opposition formelle avec l'Écriture qui, dans les deux passages, soit de saint Paul, soit du livre de la Sagesse, cités en notre précédent article, affirme que Dieu, que ses perfections invisibles sont depuis la création du monde rendues visibles à l'intelligence de l'homme, abstraction faite de toute révélation, par la seule considération de ses ouvrages *ex is quae jacta sunt* (Rom., 1, 20), *de his quae videntur bona* (Sap., XIII, 1). En second lieu, il faisait, du bienfait gratuit de la révélation, une chose due à la nature, ce qui était confondre ensemble deux ordres essentiellement distincts, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. En troisième lieu enfin, par l'exclusion de la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu et de ses attributs, il détruisait la foi elle-même dans ce qu'elle doit avoir de raisonnable et de prudent, et la réduisait à un fidéisme aveugle, qu'aucun jugement préalable de crédibilité ne pouvait plus ni régler ni éclairer. Nous ne rappelons du reste ces choses que pour mémoire, sans entrer dans des explications dont ce n'est pas ici le lieu ; nous le faisons à seule fin de faire toucher au doigt, combien inconsistante, combien dénuée de fondement serait toute objection qui verrait dans l'ensemble de notre thèse, ou dans l'une quelconque de ses parties, ne fût-ce que l'ombre vague du traditionalisme.

De fait, il n'y en a pas, d'un bout à l'autre, la plus imperceptible trace. Car d'abord, bien loin de refuser à la raison humaine la puissance de s'élever par ses propres lumières à la connaissance certaine de Dieu auteur et créateur du monde, nous la mettons au contraire dans son plus grand jour, en la personne de ces philosophes et de ces lettrés « qui retenaient injustement la vérité de Dieu captive ». D'autre part, en ce qui regarde le vulgaire, nulle allusion, même lointaine, à la nécessité d'une révélation quelconque, comme source indispensable de connaissance, pour les vérités qui sont à la base de la vie morale. Mais à la place de la nécessité d'une révélation, nous mettons la nécessité de l'enseignement, *du modus disciplinae* opposé au *modus inventionis* dont parle saint Thomas dans la question de *Magistro* ce qui est bien différent, entièrement différent, si différent même, que rien ne saurait l'être davantage, puisqu'il y va de toute la distance qui existe entre l'ordre de la nature et l'ordre supérieur de la grâce. Ici donc, il faut se remettre devant les yeux trois choses. La première, que l'enseignement, je dis l'enseignement des petits par les grands, des enfants par leurs parents, des ignorants par les maîtres, est la chose du monde la plus évidemment requise par le pur et simple droit naturel. La seconde, que, sans le secours de l'enseignement, les vérités même les plus banales, jusqu'aux premiers éléments du calcul et des quatre règles de l'arithmétique, resteraient hors de la portée du plus grand nombre, comme l'atteste la nécessité si hautement vantée aujourd'hui de l'école primaire. La troisième enfin, et c'est ici la plus digne de remarque, que l'enseignement n'est pas fait seulement pour conduire à la foi, mais aussi, et plus naturellement encore, à la science, autrement dit, à la connaissance rationnelle des choses. « De même, nous disait saint Thomas dans la question précitée de *Magistro*, qu'il y a une double manière de guérir, ou par l'opération de la seule nature, ou par l'opération de la nature aidée de l'art de la médecine ainsi y a-t-il pour la raison naturelle une double façon d'acquérir la science (entendons bien, la *science*) ou bien en arrivant par soi seul à la connaissance rationnelle d'une vérité, et c'est alors la voie de l'invention ; ou bien en y parvenant (à cette même connaissance rationnelle), conduit et aidé par un maître, et c'est alors la voie de l'enseignement⁸¹ » C'est qu'en effet, le maître comme tel, n'est qu'un simple manufacteur, n'ayant pas qualité pour se faire croire sur parole, et par là, pour imposer la foi. Le maître dans sa pure et simple fonction de maître, n'apporte pas des dogmes, mais des démonstrations il ne supprime pas dans le disciple le travail du raisonnement, mais l'initie au contraire à ce travail, et l'y aide, en le conduisant comme par la main dans la voie qui va des principes aux conclusions tel le guide sur lequel, dans l'ascension d'une montagne, le voyageur règle ses mouvements, passant par où il passe, et posant le pied là où le premier il l'a posé. On serait donc bien mal fondé à inférer de nos précédentes considérations sur la nécessité de l'enseignement, que nous refusions à la majorité du genre humain la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu et de ses attributs. Nous maintenons au contraire que cette connaissance, plus ou moins explicitement raisonnée, est pour l'entière généralité des hommes, et précisément par la voie que nous assigne l'Écriture, la voie qui, remontant des effets à la cause, amène à voir écrits dans les ouvrages de la création le nom et les perfections du Créateur. Nous disons aussi, d'accord avec tous les théologiens, que cette connaissance, que cette voie est facile, qu'elle est aisée, qu'elle est à la portée des plus humbles intelligences ; mais à la condition toujours sous-entendue pourtant, de ne pas disjoindre ce qui a été uni par la providence de la nature, le *modus inventionis* qui ne sera jamais que pour l'élite, et le *modus disciplinae* nécessaire pour la grande majorité.

Et par tout ce qui vient d'être dit, on verra peut-être le cas qu'il convient de faire de l'objection tirée de la note de traditionalisme dont notre processus était entaché. Dans cette objection, tout reposait sur une pure équivoque, savoir sur la confusion entre l'enseignement d'ordre purement naturel dont nous parlions, et la tradition d'une révélation surnaturelle que posaient les traditionalistes comme fondement et base nécessaire de toute connaissance de Dieu en l'état présent du genre humain. Il nous semble donc que, l'équivoque une fois levée, il ne reste absolument plus rien de l'objection elle-même.

*
* *

Va-t-on être maintenant mieux fondé à objecter l'invraisemblance de l'hypothèse que nous faisons nôtre, de ce grand nombre d'hommes qui, en dépit des années, n'auraient jamais atteint leur majorité spirituelle, mais seraient restés, quant à la responsabilité morale, en la condition des enfants encore au-dessous de ce *septennium* accompli, communément tenu pour l'âge de la raison. L'objection va devenir un peu plus sérieuse assurément, mais peut-être aussi disparaîtra-t-elle devant les quelques observations que nous, allons présenter au lecteur.

Et qu'on se remette d'abord dans le cadre de la question. Il est entendu que nous ne raisonnons pas ici, d'après les principes de la morale laïque, que nous ignorons Kant et son, école que nous ne prenons pas mesure sur ce qui suffit pour faire un « électeur », ou pour réaliser le citoyen « conscient » dont les socialistes et autres constructeurs de la cité future nous emplissent les oreilles. C'est que les conditions de la majorité spirituelle sont

81 « Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam, unus quando naturalis ratio perse ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio ; alius quando rationi naturali aliquis exterius adminicolatur, et hic modus dicitur disciplina. » (De Verit. Quaest. XI, a. I.)

établies sur de bien autres bases. Elles ne se déterminent, celles-là, que d'après les règles de la moralité vraie, tout entière dépendante de Dieu comme de son principe et de sa fin. Elles impliquent donc le discernement du bien que la loi de Dieu commande, d'avec le mal que la loi de Dieu prohibe. Elles supposent, enfin, ce grand principe de la doctrine catholique, que non seulement tout acte moralement mauvais est une offense de Dieu, mais encore, que c'est dans cette offense même que consiste la raison propre, intrinsèque, formelle, essentielle, du dérèglement moral en tant que tel, de ce dérèglement que d'un autre nom on appelle le péché. Lequel principe étant une fois admis, et une fois éliminée l'idée erronée du péché dit philosophique, il s'ensuit que, pour être adulte capable de péché, la première des conditions requises est la connaissance de Dieu, ainsi que de la loi, expression de sa volonté conséquence inéluctable, s'il en fut, à moins qu'on ne veuille prétendre qu'il est encore possible d'offenser Dieu sans le connaître, ou de l'offenser par la violation d'une loi dont on ne le saurait l'auteur ce que personne, que nous sachions, n'a encore dit, ni ne dira sans doute jamais. Jusqu'ici donc il n'est pas de désaccord possible.

Mais maintenant se présente l'observation déjà faite, qu'il y a différents degrés de connaissance de Dieu, comme il y a aussi différents degrés de lumière. Autre, par exemple, est la lumière commençant à peine à poindre, bien faible et bien incertaine encore, à l'heure de l'aurore naissante ; autre la lumière croissante de l'aube, autre la lumière du plein jour, autre surtout celle du plein midi. Ainsi, dis-je, de la connaissance de Dieu et de ses divers degrés ce qui aussitôt amène la question de savoir quel est, dans l'espèce, le degré requis et suffisant. Serait-ce peut-être celui qui ne consiste encore que dans l'idée vague, imprécise, indéterminée, que nous signalions précédemment, et qu'en effet on retrouve à peu près partout, d'un principe, d'une cause mouvant la machine de l'univers d'un *numen* indéfini qui, par son indétermination même, se prête à toutes les identifications, et laisse le champ ouvert à tous les points d'interrogation ? Ame du monde corps célestes roulant au-dessus de nos têtes ? éléments générateurs de chaleur et de vie habitants de l'Olympe, ou fétiches grossiers que le sauvage adore au fond de ses forêts Toutes divinités qui, on le reconnaîtra, n'ont que faire avec une loi morale s'imposant à la conscience. Encore une fois, est-ce bien là ce qui suffirait pour être dans le cas d'offenser Dieu, et d'encourir, en l'offensant, la peine d'un éternel enfer ?

Singulière inconséquence de certains théologiens S'agit-il d'assigner en général les conditions du péché mortel ? Ils ne manqueront pas de marquer avec l'universalité des docteurs, les trois suivantes matière grave, pleine advertance, plein consentement et c'est la vérité, c'est l'évidence même. Que si en outre on leur demande ce que nous devons entendre au juste par la pleine advertance, ils répondront sans faute comme tout le monde, que cette condition, ou bien n'a pas de sens, ou bien signifie qu'il faut avoir pleine conscience de ce que l'on fait, savoir de l'acte que l'on pose, de l'interdiction de Dieu qui le défend, de l'offense dont on se rend coupable envers lui en le posant. Et quand ensuite, embarrassés dans les difficultés de fait, que rendit plus pressantes et plus aiguës la condamnation de 1690 touchant le péché philosophique, ils en viennent à examiner le cas de ces malheureux sauvages *qui, élevés dans les forêts, n'ont jamais entendu parler du vrai Dieu, ni de la loi qu'il impose* voici que, reculant devant les conséquences, et n'osant pas aller jusqu'au bout des principes, ils nous diront que, pour offenser Dieu mortellement, il suffit d'une *advertance à la défense divine, implicite et confuse* que c'est assez de percevoir distinctement l'opposition au *dictamen* de la raison, et que tel serait le cas de ces sauvages, lesquels selon eux, pèchent véritablement, *quoique n'ayant pas la connaissance claire (d'où s'ensuivrait l'injure de Dieu), que la loi ou volonté prohibitive de l'action qu'ils commettent, est la loi ou volonté de Dieu même*⁸². Et nous voilà, du coup, passés de la pleine advertance à l'advertance confuse et implicite, comme si l'une était l'équivalent de l'autre. Je le demande, n'y aurait-il pas là déjà une première et bien notable inconséquence ? Mais si du moins, cette advertance implicite qu'ils posent comme suffisante, ils la trouvaient dans la seule chose dont il y ait à tenir compte en matière de culpabilité, savoir, dans la mentalité *subjective* de ceux qu'ils condamnent, passe encore ! Mais non. Ils sont forcés de la déduire au moyen de l'analyse métaphysique, du concept *objectif* de prohibition absolue, d'obligation transcendante, montrant comment ce concept contient implicitement en soi l'idée de Dieu législateur, et concluant de là, qu'il la contient aussi, et de façon à influencer sur leur jugement pratique, dans la conscience plus que rudimentaire des simples dont ils parlent⁸³. Est-ce logique, est-ce raisonnable, est-ce admissible ?

Par là pourtant, nous sommes loin de prétendre que pour être capable de péché, il soit nécessaire d'avoir de Dieu une idée aussi précise et aussi nette que celle qu'en a le chrétien bien instruit de sa religion. Nous ne disons pas davantage qu'elle doive être absolument épurée de toute erreur, notamment de ces erreurs qui, provenant de la

82 « Quod confusa et implicita advertentia ad divinam prohibitionem sufficiat ad contrahendum reatum odii divini, ex eo patet, quia qui in sylvis enutritus invincibiliter nunquam audivit de Dei exsistentia, ut ad illam non advertit dum peccat, si vere advertit ad dissonantiam culpae cum rationis dictamine, atque adeo ad prohibitionem sibi fac tam ab aliquo superiore, ita ut nulla tenus possit ea operatio sibi licere... Adhuc fit reus odii divini per hoc praecise, quod consentiendo in operationem illam sibi interdictam, implicite consentiat in violationem legis prohibentis, atque ad eo in contemptum talis voluntatis, etiamsi careat clara notitia, quod lex seu voluntas illam prohibens, sit voluntas divina, unde Deus conlemnatur. Et consequenter, metaphysice répugnat peccatum pure philosophicum, quod non sit Dei offensa, nec ejus amicitiam rescindat. » Viva, De duabus propositionibus ab Alexandro VIII proscripitis 24 Augusti 1690, n. 9.

83 « Quoties peccatum apparet ut prohibitum, ita ut nullatenus liceat, apparet ut prohibitum ab ea voluntate quae unice potest illud prohibere. Atqui sola Dei lex et voluntas potest peccatum prohibere, ita ut nullatenus liceat, quibus cumque creaturis illud praecipientibus, etc. » Viva, loc.cit.

difficulté d'outrepasser la région des sens, s'égarant au sujet de la divinité, dans les phantasmes corporels où saint Augustin lui-même confesse qu'il s'était embrouillé avant sa conversion⁸⁴. Nous disons seulement qu'elle doit être d'abord, assez précise et assez déterminée déjà, pour représenter Dieu à l'esprit, comme distinct du monde et de chacune de ses parties. Nous disons ensuite qu'il y faut la notion de cette perfection transcendante qui constitue Dieu, fin et législateur de l'ordre moral ; savoir, la notion de cette raison et volonté souverainement droite, règle suprême de toute rectitude et de toute justice, nous imposant de garder l'ordre naturel, nous défendant de le violer. Nous disons enfin, que l'idée de Dieu, base suffisante de moralité, est absente, tant qu'elle reste dans le vague absolu dont nous parlions plus haut ou bien, tant qu'elle ne se détermine que sous l'une ou l'autre des mille et une formes du panthéisme ou bien encore, tant qu'elle ne se lie qu'à la seule idée d'une surintendance sur les choses de la vie matérielle et les intérêts de l'ordre temporel. Toute cette conception de la divinité que Cicéron, à la fin de son traité de la nature des dieux, met dans la bouche du sceptique Cotta « Tous les hommes sont dans cette persuasion, qu'ils tiennent des dieux les biens extérieurs, les vignes, les blés, les oliviers, toutes les commodités de la vie. Que nous soyons élevés à de nouvelles dignités, que nous devenions plus opulents, qu'il nous arrive quelque chose d'agréable, ou d'éviter quelque danger, nous en rendons grâces aux dieux. On les remercie de ce qu'on a des richesses, des honneurs, de la santé ; c'est pour en avoir que l'on invoque le très bon, le très grand Jupiter, mais on se garde bien de lui demander la justice, la tempérance, la sagesse ; etc.⁸⁵. » A quoi se réduirait, au dire de beaucoup de missionnaires, la religion de tant de pauvres idolâtres, dont l'ignorance ne voit dans le culte de la divinité, rien autre chose absolument, que le moyen d'écartier d'eux, par le paiement de cette redevance, les accidents malheureux, et de s'assurer, en retour des hommages rendus, la bonne réussite de leurs chasses ou la prospérité de leurs moissons.

Si l'on admet tous ces principes, si on les trouve conformes aux règles, tant de la simple raison que de l'enseignement de l'Église sur la nature du péché, du péché qui dit essentiellement, ne nous laissons pas de le répéter, offense de Dieu et transgression consciente de sa loi peut-être aussi pourra-t-on ne plus trouver si invraisemblable l'hypothèse précédemment visée d'un nombre fort considérable d'hommes qui, faute de l'éducation requise, seraient demeurés quant à la capacité de pécher, dans l'état et la condition des mineurs. Faisons, en effet, la part la plus large possible à ceux que la nature a avantagés d'une supériorité d'intelligence les élevant bien au-dessus du niveau moyen, tenons compte encore des privilégiés que les circonstances du milieu, où ils sont nés, ont dotés par surcroît d'une culture propre à mettre en pleine valeur leurs talents naturels réservons, tant qu'on le voudra, une place à cet illogisme, triste apanage de notre pauvre humanité, qui fait que s'allient souvent dans un seul et même esprit les choses les plus contradictoires, de façon à permettre d'y supposer, à côté des plus basses conceptions de la divinité, la coexistence d'idées plus pures résidant au fond de la conscience réunissons en un mot toutes les hypothèses les plus favorables à l'objection: ne reste-t-il pas toujours vrai, que, dans notre état présent, le *modus disciplinae* est, pour le commun des hommes, la condition nécessaire du développement intellectuel, et le moyen indispensable de parvenir à la connaissance claire et distincte des vérités d'ordre supérieur qui commandent toutes les entrées de la vie religieuse et morale ? Et si cela reste toujours vrai, comme le persuadent facilement les plus évidentes données d'une expérience constante et universelle, il restera aussi que l'hypothèse de masses, qu'un manque absolu d'instruction, aggravé encore des influences contraires de l'éducation païenne, aurait laissées croupir dans l'inconscience invincible de la loi et des commandements de Dieu, n'a rien en soi d'invraisemblable (c'est le moins qu'on puisse dire) ; rien qui a priori la puisse faire regarder comme téméraire et inadmissible, si ce n'est peut-être quelque idée préconçue, ou quelque préjugé non encore suffisamment soumis au contrôle de la raison.

*

**

Mais passons, et venons-en de suite à ce qui touche plus directement encore le vif de la question. Car nous n'oublions pas que la question présente n'est pas une simple question de vraisemblance ou de possibilité, mais une question de fait. Or là, on nous arrête ; là, on nous dit que, dans la question de fait du moins, l'Écriture dépose formellement contre nous. C'est l'auteur inspiré du livre de la Sagesse c'est surtout saint Paul qui, dès le début de l'épître aux Romains, parlant des anciens païens adorateurs des idoles, les condamne tous *en bloc*, pour avoir vraiment connu Dieu sans l'avoir glorifié comme Dieu, et pour s'être ensuite rendus coupables des monstrueux débordements d'immoralité dont il esquisse aussitôt le lamentable tableau. Tous en bloc, encore une fois, car saint Paul ne faisait aucune restriction, mais englobait dans une réprobation générale l'entière gentilité idolâtre. Il excluait donc, *en fait*, l'existence de ces masses que le défaut de lumières suffisantes aurait excusées de péché, et fermait d'avance la porte à toute opinion qui chercherait à se produire, plus ou moins conforme à notre manière de

84 August., *Confess.*, I. 7, c. 5.

85 Cicéron, *De natura deorum*, I. 3, c. 36.

voir. Voilà, d'un mot, le fort de l'objection.

Nous venons de dire le fort de l'objection. Il est vrai pourtant que nous croyions en avoir précédemment démontré plutôt le faible, et cela, par des raisons tirées, non de considérations quelconques, mais du contexte lui-même à savoir, des propres et expresses paroles de l'apôtre déclarant s'en prendre à ceux des gentils qui « se disaient sages » (Rom., I, vers. 23), à ceux qu'il appelle, lui, « les injustes détenteurs de la vérité de Dieu » (vers. 18). Nous pensions aussi qu'une déclaration si formelle, loin de nous fermer la porte, nous l'ouvrait au contraire, toute grande et toute large. Mais on ne veut rien entendre, et, pour éluder la conséquence qui se dégage d'elle-même, on se rabat sur le but que se proposait saint Paul, lequel était de prouver que tous, juifs et gentils, étaient également sous le péché (III, 9), et que les uns comme les autres s'étaient rendus, par le péché, également indignes de la grâce de l'Évangile (III, 23). En effet, tel était bien le but de l'apôtre, nous n'y contredisons certes pas ; tel le thème qu'il développe avec une incomparable richesse d'aperçus, dans toute la partie dogmatique de son épître, du chapitre premier au chapitre onzième inclusivement. Pour mettre un terme aux disputes qui s'étaient élevées entre les nouveaux convertis, tant du judaïsme que de la gentilité, il se proposait de démontrer que les uns n'avaient pas à se glorifier au-dessus des autres, ou à se prévaloir de prétendus mérites les plaçant, relativement aux autres, dans une condition privilégiée: que tous indistinctement sortaient de milieux où le péché avait surabondé, tellement qu'il ne leur restait qu'à se confondre dans un même *miserere*, une même confession d'indignité, et un même sentiment d'humble reconnaissance envers la miséricorde de Dieu, *qui les avait tous justifiés gratuitement par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ* (III, 24) qu'en conséquence, devaient cesser, et cesser absolument, les contestations ou rivalités occasionnées, au sein du christianisme naissant, par l'accession des vieilles nations païennes au giron de l'Église, et leur fusion avec les juifs convertis, fiers de leur titre d'ancien peuple de Dieu, de descendants des patriarches et des prophètes, d'olivier franc sur lequel venait s'enter l'olivier sauvage de la gentilité (XI, 11-24). Tel est, en toute rigueur d'analyse, le contenu intégral des onze premiers chapitres de l'épître aux Romains. Tout s'y réduit à une estimation comparative des mérites respectifs des contendants, et va à les mettre sur le pied d'une entière égalité quant à la gratuité absolue de la vocation à la foi, et à l'absence de toute raison qui permît aux uns de s'avantager sur les autres, comme plus dignes des égards et des attentions de Dieu.

Or, ceci étant une fois posé, nous demandons maintenant en quoi notre thèse contredirait à l'idée que saint Paul avait en vue, ou infirmerait l'argumentation par laquelle il la met en lumière. On nous dit elle contredit à l'une, et infirme l'autre, en ce qu'elle fait d'une foule considérable de gentils autant d'innocents, purs absolument de tout péché personnel, ce qui va directement contre tout le processus de l'épître, du commencement jusqu'à la fin contre ses prémisses, contre sa conclusion, contre la balance égale tenue entre les juifs et les païens, contre l'exclusion catégorique d'un mérite quelconque, pouvant donner à l'une des deux parties le droit de s'enorgueillir aux dépens et au préjudice de l'autre. Voilà ce qu'on nous objecte, voilà ce qu'on nous oppose. Mais en raisonnant de la sorte, a-t-on bien pesé la valeur des termes, et s'est-on rendu compte de l'équivoque cachée dans les mots ?

Une masse considérable de païens innocents de tout péché ! Soit réserve faite, bien entendu, du péché originel qui est ici hors de considération. Nous disons donc, innocents de tout péché actuel. Mais observons maintenant qu'il y a deux sortes d'innocence, lesquelles sont aussi dissemblables entre elles que le jour et la nuit, que la lumière et les ténèbres. Il y a d'abord l'innocence de ceux qui, pouvant transgresser, n'ont pas transgressé, et pouvant faire le mal, ne l'ont pas fait (Eccli., XXXI, 10). Il y a ensuite l'innocence de qui n'a pas péché, pour la seule et bonne raison que, par défaut d'une conscience suffisamment éveillée, et d'une intelligence régulièrement développée, il n'était pas en état de le faire, mais se trouvait aussi incapable de mal qu'incapable de bien ; l'innocence de qui n'est pas encore entré en pleine possession de sa dignité d'homme ; l'innocence enfin, que Dieu mettait au même rang que celle des animaux, quand il répondait à Jonas irrité du pardon accordé à Ninive « Tu voudrais que je ne m'afflige pas au sujet de Ninive, la grande ville, dans laquelle il y a plus de cent vingt mille hommes qui ne savent pas distinguer leur droite de leur gauche, et des animaux en grand nombre⁸⁶ ? » Mais de toute évidence, cette innocence-là est purement négative ; elle tient plutôt du défaut que de la perfection ; elle était donc hors de propos, elle ne pouvait entrer en ligne, alors qu'il s'agissait d'établir le bilan des mérites respectifs de l'une et l'autre catégorie envisagée par l'apôtre. Personne non plus, pensons-nous, n'imaginera avec une ombre de vraisemblance, que les néophytes sortis du monde idolâtre aient songé à se prévaloir de ces masses avilies et dégradées que la seule ignorance aurait excusées du péché formel. Il reste, par conséquent, que, du côté des gentils, le parallèle avec les juifs ne se soutenait, que quant à la classe instruite instruite par les lumières de la raison, des vérités fondamentales que les autres connaissaient, plus clairement encore, et surtout plus universellement, par celles de la révélation. C'est pourquoi, selon que nous l'avons si souvent fait observer déjà, saint Paul, au regard des gentils, s'en prend à la classe cultivée et laisse l'autre dans l'ombre, tandis qu'on n'aperçoit pas la moindre trace d'une semblable distinction d'un bout à l'autre du réquisitoire dressé contre Israël.

86 « Et ego non parcam Ninive civitati magna, in qua sunt plus quam centum viginti millia hominum qui nesciunt quid ait inter dexteram et sinistram, et jumenta multa ? » (Jon., IV, II)

Que si, d'ailleurs, l'apôtre ne s'explique pas davantage sur ce point, c'est que ce point n'entraîne pas directement dans la ligne de son argumentation. On peut observer pour autant, que, plus bas, amené à montrer comment les païens, eux aussi, avaient connu et connaissaient la loi de Dieu, cette loi que les juifs se glorifiaient de posséder en propre dans les livres de Moïse, il ne manquait pas d'insinuer à nouveau la différence que nous venons de signaler ici. En effet, s'agit-il de la connaissance qu'avaient les juifs ? Il emploiera des termes s'appliquant à tout juif indistinctement, par cela seul qu'il était juif *Toi qui portes le nom de juif, qui te reposes sur la Loi, qui te glorifies en Dieu, qui connais sa volonté*, etc. (II, vers. 17). S'agit-il au contraire de la connaissance qu'avaient les païens ? Il se servira d'une expression restrictive n'embrassant pas la collectivité entière, mais une de ses parties seulement *Quand DES païens, dit-il, qui n'ont pas ta Loi (écrite), accomplissent naturellement ce que la Loi commande, ils montrent que ce que la Loi ordonne est écrit dans leurs consciences* (II, vers. 14). Il dit, DES païens, entendons-le bien, et non pas, LES païens [-]. Et par cette façon de parler qui contraste si nettement avec celle dont il se sert au regard des juifs, ne laisserait-il pas supposer, chez les gentils, l'existence d'une classe plus ou moins nombreuse, demeurée, quant à la loi de Dieu, vierge de toute connaissance suffisante, et comme à l'état de table rase où rien encore n'aurait été écrit ? P

Plus bas encore (v, vers. 14), voulant démontrer l'existence et l'universalité du péché originel que tous sans exception nous contractons à notre naissance, saint Paul nous dira que la mort, peine de ce péché, a régné depuis le commencement du monde sur toute créature humaine, *même sur ceux qui n'avaient jamais péché par une transgression semblable à celle d'Adam*, c'est-à-dire, par un acte de volonté propre et personnelle, en d'autres termes, par quelque péché actuel. Or maintenant, quels sont-ils ceux qu'il désigne ainsi, comme n'ayant jamais péché par une transgression semblable à celle d'Adam, *qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae* ? Ce sont, bien entendu, et sans contestation possible, les enfants morts avant l'âge de discernement. On pourra y adjoindre, si l'on veut, les justes de l'ancienne Loi, encore que, d'aucun d'eux il ne conste qu'ils n'aient jamais offensé Dieu par une faute mortelle. Mais serait-ce tout peut-être ? Et la généralité indéfinie des termes dont se sert l'apôtre, alors qu'il lui eût été si facile de préciser en disant « Même sur les petits enfants, même sur les justes qui ne péchèrent pas par une transgression du précepte de Dieu, pareille à celle dont Adam se rendit coupable », cette généralité, dis-je, si large et si indéterminée, ne laisserait-elle pas aussi une place pour ces adultes d'âge, mais non de raison et de conscience, qui font l'objet de l'enquête présente ? Évidemment, nous ne prétendons pas trouver ici un argument positif ; nous disons seulement qu'ici encore, il y a une porte laissée ouverte, et qu'en fin de compte, la doctrine de saint Paul, d'un bout à l'autre de l'épître aux Romains, non seulement n'a rien qui détruise ou infirme notre thèse, mais aurait plutôt de quoi la fortifier et lui prêter appui.

Quant au livre de la Sagesse qu'on nous oppose encore, comme contredisant aux arguments donnés sur l'ignorance invincible de Dieu, nous répondrons de même, que, loin d'y contredire, il semblerait au contraire les confirmer entièrement. Il n'y contredit pas d'abord, là où il dit (XIII, vers. 1), que *vains sont PAR NATURE, [-], tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et n'ont pas su par les biens visibles s'élever à la connaissance de Celui Qui Est* ; car, par là, il ne fait encore que déplorer une ignorance dépendante de la naissance, de l'atavisme, de l'hérédité, de l'éducation, et autres causes analogues que nous mettions nous-même en évidence, et qui sont toutes comprises dans ce mot [-], omis, il est vrai, par la Vulgate, mais existant très certainement dans l'original. Il les confirme ensuite, quand, plus bas (vers. 8-9), venant à condamner les inexcusables, c'est-à-dire ceux que leurs moyens personnels auraient mis à même de vaincre les susdites causes d'ignorance et d'erreur, il ne nomme que ceux qui, *ayant acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, devaient plus facilement en connaître le Seigneur*. Et ainsi, nous sommes toujours ramenés au point de vue de saint Paul dans l'épître aux Romains, lequel cadre d'autant mieux avec le caractère propre du livre de la Sagesse, que ce livre en son entier s'adressait aux dirigeants, aux maîtres, aux conducteurs de peuples, selon que l'a fort bien remarqué Bossuet, dans la préface du commentaire latin qu'il nous en a laissé. « Il ne faut pas omettre, écrit-il (Praef., n. 3), ce qu'il y a de plus important pour entendre le but, l'intention, et tout le sens de ce livre, savoir qu'il est adressé et dédié aux rois, aux grands, à ceux qui, à un titre ou à un autre, ont les peuples sous leur dépendance. De là, dès le début *Aimez la justice, vous qui êtes les juges de la terre* (I, 1). *Écoutez donc, rois, prêtez l'oreille, vous qui contenez les multitudes, et vous complaisez à gouverner les nations* (VI, 2). *C'est donc à vous, ô rois, que s'adressent mes discours* (VI, 10). *Le grand nombre des sages fait le salut de la terre, et un roi sage le salut de son peuple* (VI, 26), etc. »

*

**

Resterait donc, enfin, la tradition des Pères et des théologiens, à laquelle notre opinion serait irréductible. Moins irréductible toutefois, pensons-nous, qu'on le pourrait croire.

Car d'abord, sur tous les points qui appartiennent à la doctrine proprement théologique, nous sommes à l'unisson. Les Pères et les théologiens disent que la connaissance de Dieu est facile, aisée, à la portée de toutes les

intelligences, des plus humbles comme des plus hautes, et nous le disons aussi, selon qu'il a été expliqué plus haut, à propos du traditionalisme. Les Pères et les théologiens disent encore que l'ignorance invincible de Dieu ne se peut rencontrer chez un homme déjà en possession de sa raison, de son libre arbitre, de toutes les conditions de l'adulte formé, et nous avons garde d'y contredire. Nous demandons seulement qu'on ne prenne pas la raison pour la seule raison inférieure nous voulons que, par possession du libre arbitre, on n'entende pas l'usage d'une liberté encore privée de toute ouverture sur la fin dernière de la vie humaine. Nous prions, enfin, qu'on se souvienne que saint Thomas, renchérissant de beaucoup sur notre humble manière de voir, ne tient pour adulte formé et responsable de ses actes devant Dieu, que celui qui aurait déjà conscience de l'obligation de s'orienter vers cette fin suprême, dès le premier instant, par un acte de parfait amour. Les nombreux textes qui en témoignent ont été indiqués avec toutes les références désirables dans le numéro de décembre dernier, p. 517.

Où est donc la tradition à laquelle notre humble opinion serait irréductible ? Nous pensons que c'est une tradition plus négative que positive, portant sur un point qui n'a été encore, ni étudié à fond, ni suffisamment discuté, ni surtout réglé d'une manière définitive. Mais la preuve en serait longue. Aussi, pour ne pas allonger démesurément le présent article, nous voyons-nous obligé de la remettre au suivant

VII

LES INFIDÈLES, ADULTES D'ÂGE, NON DE RAISON ET DE CONSCIENCE. ENCORE LA QUESTION DE FAIT. PLUS AMPLES EXPLICATIONS (SUITE) – LA TRADITION DES THÉOLOGIENS

Il reste contre nos précédentes conclusions, sur ce grand nombre d'infidèles adultes que nous disons tributaires des limbes au même titre que les enfants morts sans baptême, une objection réputée, à tort ou à raison, la plus sérieuse de toutes. Elle se tire de la tradition des théologiens, à laquelle notre manière de voir serait *premièrement* complètement étrangère, et *secondement* positivement contraire. D'ailleurs, en partie déjà examinée à la fin de notre précédent article, elle n'avait été renvoyée au suivant que faute d'espace suffisant pour la traiter avec l'ampleur qu'elle comporte. Aussi ; la pouvons-nous aborder maintenant de plain-pied, sans autres préambules.

*
* *

Le premier point de la difficulté ne vise encore, dans la thèse en discussion, que le simple fait d'être en dehors de la ligne traditionnelle. On nous oppose qu'étant sans précédent comme sans racine aucune dans les solutions apportées jusqu'à ce jour en la question présente, elle serait, de ce seul chef déjà et indépendamment de tout autre raison plus grave, à rejeter comme téméraire ou tout au moins comme entachée de nouveauté, au sens défavorable qui, le plus ordinairement, s'attache à ce mot en matière théologique. A quoi nous répondons simplement que ce premier chef d'accusation aurait une valeur, en effet, fort appréciable, au cas toutefois où existerait en fait, sur le sujet si complexe que nous traitons ici, une tradition ferme et arrêtée, une tradition solidement établie, *adéquate surtout à toute l'étendue du problème* et, par suite, ne laissant plus le champ libre à des solutions nouvelles. Or, pareille tradition existe-t-elle véritablement ? C'est la question qui se pose d'elle-même et, avant d'aller plus loin, disons tout de suite qu'à n'en-juger encore qu'*a priori*, bien des raisons en feraient grandement douter.

Et, d'abord, il faut observer que le cas des *infidèles négatifs* visés en cette partie de notre étude, de ces infidèle qui ont vécu dans le passé ou vivent encore présentement, privés de tout contact avec les prédicateurs de l'Évangile, est un point sur lequel la révélation ne fournit à elle seule, c'est le moins qu'on puisse dire, aucune base suffisante de solution. Que l'on fouille les Écritures, que l'on compulse les monuments de la tradition divine, que l'on parcoure la longue liste des décisions de l'Église, on n'y trouvera, sur la spécialité du cas, ni renseignements précis, ni informations particulières ; ce qui, du reste, ne sera pas pour nous surprendre. A qui, en effet, ces informations auraient-elles profité ? Non certes aux intéressés eux-mêmes, ne serait-ce que pour la bonne raison qu'à s'en tenir aux termes mêmes de la question, ils n'en auraient reçu aucune connaissance. A nous alors, et à nous exclusivement. Mais, si elles ne nous concernaient pas, quel besoin en pouvions-nous avoir et où était l'utilité de nous les fournir ? La révélation avait à nous instruire de la vie éternelle à laquelle Dieu nous convie, des moyens disposés par lui pour nous y donner accès, des vérités qui servent à nous en marquer ou faciliter les voies, et, parlant en général, de tout ce qui intéresse la science, seule nécessaire, du salut à assurer, de la damnation à éviter. Elle n'avait pas à nous renseigner sur des choses qui, pour être entièrement en dehors de la sphère où s'étendent nos relations et s'exerce notre activité, ne nous regardent et ne nous touchent, curiosité mise à part, ni de près ni de loin, ni directement ni indirectement. Et n'est-ce pas à cela, en somme, que revenait la comparaison bien connue de Bossuet répondant à une personne qui, troublée plus que de raison du problème de la providence salvifique de Dieu sur la généralité des hommes, s'embrouillait sans en pouvoir sortir, dans les difficultés de toutes sortes qu'elle y rencontrait ?

En général, lui écrivait-il, c'est à nous à profiter du remède que Jesus-Christ nous a apporté, et non pas à nous tourmenter de ce que deviennent ceux qui, pour quelque chose que ce soit, n'en usent pas.

Comme dans un grand hôpital et dans une grande salle de malades, celui-là serait insensé, qui, voyant venir à lui le médecin avec un remède infaillible, au lieu de le recevoir et d'en profiter, se tourmenterait à lui demander ce qu'il voudrait faire des autres malades, tout prêt à le renvoyer s'il refusait de l'éclairer sur ce point. Il en serait de même de nous⁸⁷.

En vérité, exactement de même. Et contre cette réponse de pur et simple bon sens, il ne servirait de rien de répliquer que, malgré tout, nous eussions été bien aises de connaître les voies de la Providence sur tant d'êtres humains que n'atteignent ni la prédication ni les sacrements de l'Église ; de voir comment se concilie l'abandon où

87 Lettre huitième à la soeur Cornuau.

tout ferait supposer qu'ils sont restés, avec cette volonté qu'on nous dit que Dieu aurait de sauver tous les hommes, et surtout de savoir catégoriquement ce qu'il advient d'eux dans ce monde à venir, où la destinée d'un chacun est irrévocablement fixée. Bien aises, dites-vous, de le savoir ! soit, nous n'en disconvenons pas ; mais, de grâce, pourquoi ? Pour nous assurer que, pour eux aussi, Dieu a été un Dieu de miséricorde et de bonté ? Qu'il n'a pas exigé d'eux ce qu'ils étaient dans l'impossibilité de rendre Qu'il ne les a pas condamnés à un sort cruel, injuste et immérité ? Mais Dieu nous répondrait, j'imagine, que pour nous donner cette assurance, tant d'informations n'étaient pas si nécessaires ; qu'il avait bien quelques droits à ce que nous lui fissions crédit jusqu'au jour des révélations suprêmes, crédit à sa bonté, crédit à sa justice surtout ; et qu'après tant de déclarations si souvent répétées, et en tant de manières différentes, qu'il rendrait à chacun selon le mérite de chacun, vouloir encore que,

pour nous mettre en mesure de contrôler la régularité de ses comptes, il nous eût fait d'avance le détail de sa conduite dans le gouvernement du monde, serait peut-être d'une prétention quelque peu impertinente et, dans tous les cas, assez difficile à justifier.

Aussi voyons-nous que le message de la révélation se terminait par ces paroles que Jésus-Christ, sur le point de remonter au ciel, adressait à ses apôtres: *Allez, prêchez l'Évangile à toute créature ; celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné* ; où, manifestement, ceux-là seuls étaient visés, à qui devait arriver la prédication de l'Évangile. Quant aux autres, quant à ceux que, pour une cause ou pour une autre, elle ne parviendrait pas à atteindre, ils étaient, comme de juste, passés sous silence ; et, par suite du traitement spécial éventuellement réservé à nombre d'entre eux, en raison des conditions très particulières de mentalité et de conscience où d'aventure ils se seraient trouvés, la grande tradition, la tradition par excellence qui, venue directement de la révélation de Dieu par l'organe des apôtres, s'est ensuite continuée d'âge en âge par le magistère toujours vivant de l'Église, n'aura rien à nous apprendre.

Commençons donc par nous bien persuader que la question de savoir si, pour tous les infidèles négatifs indistinctement, il n'y aurait *en fait* que l'inévitable alternative du paradis ou de l'enfer marquée dans l'Évangile: ou si, au contraire, ne se trouveraient pas chez eux des multitudes considérables dont le sort serait de n'être ni dans la béatitude des élus de Dieu, ni dans les peines non plus de l'éternelle géhenne: que cette question, dis-je, est, par rapport à l'objet propre de la révélation divine, une question d'à côté ; une question qui n'entre pas, pour employer la formule consacrée par le concile de Trente, dans le cadre des choses de la foi et des mœurs ayant trait à l'édification de la doctrine chrétienne ; une question, enfin, sur laquelle Dieu n'a pas jugé à propos de nous renseigner, du moins directement. Tout ce qu'il nous sera possible d'en savoir devra se déduire par voie de conséquence, avec plus ou moins de certitude ou de probabilité, *des principes généraux de la révélation, mis en confrontation avec les données fournies nées par l'expérience et l'étude raisonnée des faits*, et, sur ce point, comme sur bon nombre d'autres questions que soulève le problème du salut des infidèles, il n'y aura pour nous aucune autre source d'information. Mais aussi, dans de telles conditions, que la lumière sera lente à se faire ! Que les tâtonnements seront inévitables ! et que les solutions complètes et définitives, si tant est qu'on y arrive jamais, seront longues à s'établir !

C'est ce qui se faisait remarquer déjà, et d'une manière bien frappante, dans la cause précédemment étudiée, des enfants privés de la grâce du baptême. Car, de ces enfants non plus, ni de ces limbes où nous croyons qu'ils sont dans la tranquille et paisible jouissance des biens de l'ordre naturel, la révélation ne nous dit un seul mot ; non, pas un seul. La révélation nous parle du paradis, de l'enfer, du purgatoire ; elle parle aussi du limbe des patriarches où descendit Jésus-Christ aussitôt après avoir expiré sur la croix, pour apporter aux justes de l'ancienne Loi qui y attendaient sa venue, la bonne nouvelle de la consommation de notre rédemption et, par suite, de l'ouverture des portes de la vie éternelle ; quant au limbe des enfants, on n'en voit pas la moindre mention, ni dans l'Écriture, ni dans quelque autre document que ce soit, de la révélation divine. Seulement, voici, d'une part, l'Évangile qui nous déclare que sans le baptême, au moins de désir, on n'entre pas dans le royaume des cieux⁸⁸, qui, de plus, nous assure qu'à être condamnés aux peines de l'enfer, il n'y a que ceux qui auront fait le mal⁸⁹ ; et voici, de l'autre, le fait palpable, évident, s'étalant au grand jour, d'une quantité innombrable d'enfants qui meurent sans baptême d'aucune sorte, et sans avoir pu non plus, personnellement du moins, commettre aucun mal. Que l'on mette maintenant ce fait, fourni par l'expérience, en regard des données générales de la révélation que nous venons de dire, et voici du même coup la voie ouverte à la conclusion, que pour eux il n'y a ni paradis ni enfer, mais ce lieu intermédiaire qu'on a appelé les limbes. Hé bien, cette conclusion, qui nous semble maintenant si facile et si aisée, et qui, du reste, une fois rectifiées ou débrouillées toutes idées fausses ou confuses sur la nature propre du péché originel, l'était en effet: cette conclusion, dis-je, est-elle, depuis longtemps déjà, passée sans conteste dans la tradition et l'enseignement régulier de l'École ? Pas le moins du monde, l'histoire est là pour l'attester, et nous en voyions

88 Cf. Joan., III, 5 ; Marc, XVI, 16, etc. Pour ce qui est du baptême de désir, nous aurons à expliquer plus tard en quoi proprement il consiste, et sur quels fondements on en établit la suffisance.

89 Sur ce point, tous les textes de l'Écriture se résument dans la clause finale du symbole dit de saint Athanase: Et qui bona egerunt ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternam.

précédemment une bonne preuve dans ce fait de cinq évêques de France dénonçant en pleine époque moderne, par la plume de Bossuet, au pape Innocent XII, le livré du cardinal Sfondrate, pour cause de soutenir, sur le sort des enfants non baptisés, une doctrine jugée par eux d'une nouveauté inouïe, *inaudita novitatis*, bien que, quant au fond des choses du moins, elle se réduisît à celle qui, déjà bien ancienne et devenue depuis de plus en plus commune, a fini par réunir, mais de nos jours seulement, la quasi-unanimité des suffrages des théologiens.

Si donc il en va ainsi du cas des enfants, qu'en sera-t-il de celui qui fait présentement l'objet de notre étude, de ce cas entièrement analogue au précédent, mais sans aucune comparaison possible, plus compliqué, et plus ardu ? Et si une solution définitivement reçue et acceptée a tant tardé à s'établir sur un point où pourtant l'accord eût semblé relativement si facile, est-il présumable que, sur ce formidable problème du salut des infidèles adultes, nous ayons déjà une tradition de théologiens tellement ferme et tellement assurée, que l'on ne puisse plus sans témérité en dépasser le cadre ? C'est ce qui nous faisait dire plus haut, qu'à n'en juger encore qu'a priori, l'existence d'une tradition pareille semblerait extrêmement douteuse et plus que problématique. Or, ce que l'estimation *a priori* ne donnait qu'à conjecturer, l'examen des documents le confirmera et le mettra en pleine évidence⁹⁰, en montrant que, bien loin d'avoir donné ici son dernier mot, la théologie n'en est toujours, quant au côté le plus embarrassant de la difficulté, qu'aux tâtonnements ou timides essais du chercheur, encore en quête de la solution de son problème.

*
* *

Nous venons de dire, quant au côté *le plus embarrassant* de la difficulté. Mais ce qu'il est essentiel d'ajouter aussitôt, pour l'exacte compréhension de l'état de la question, c'est que ce côté le plus embarrassant est précisément celui qui, longtemps dissimulé aux yeux des théologiens, n'a commencé à se découvrir à eux qu'à une époque relativement fort récente, puisque ce ne fut guère qu'au début de la période moderne, qui s'ouvre, comme on sait, avec le seizième siècle. En effet, jusqu'à la fin du moyen âge, les théologiens n'avaient pas encore été mis en possession des principales données du problème. Naturellement, ils ne pouvaient que partager les idées de leur temps sur l'étendue du monde habité ; ils n'avaient pu, non plus, devancer les travaux de la critique sur tant de documents, autrefois tenus pour authentiques, et maintenant reconnus comme faux et apocryphes. De là, chez eux, une conception des conditions du monde, tant avant qu'après l'Évangile, qui leur permettait de résoudre la question du salut des infidèles d'une façon fort satisfaisante, il est vrai, mais satisfaisante seulement dans l'hypothèse que posait l'opinion d'alors ; insuffisante du reste, et bien incomplète dès que l'on se met en face de la réalité des choses, telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Voici, en premier lieu, le monde des Gentils d'avant Jésus-Christ. Et d'abord, il va sans dire qu'aux yeux des anciens théologiens, ce monde de la gentilité était considérablement réduit, vu qu'on en était toujours, en fait de connaissances géographiques et ethnographiques, à très peu de chose près du moins, aux données de Polybe et de Strabon. A l'occident, les colonnes d'Hercule ; à l'orient, l'extrémité de la chaîne des monts Taurus ; au sud, le littoral méditerranéen de l'Afrique ; au nord, une ligne allant des pays Scandinaves à la mer Caspienne, telles étaient les bornes de la terre habitée, au delà desquelles il n'y avait plus rien. Et puis, ce qu'il importe davantage de remarquer, c'est que, dans cette gentilité ainsi réduite, la vérité révélée était censée avoir été beaucoup plus répandue que ne permettent de le supposer maintenant les véridiques dépositions de l'histoire. Non seulement les livres des Juifs étaient considérés comme venus de très bonne heure à la connaissance des païens, mais, de plus, on ne faisait nulle difficulté d'admettre que les Gentils avaient eu, eux aussi, leurs propres prophètes, leurs prophètes particuliers, comme Hermès Trismégiste par exemple, comme les Sibylles surtout, dont les oracles passaient pour avoir annoncé, et dans les termes les plus clairs du monde, le Christ rédempteur⁹¹. Tout cela était courant dans la théologie du moyen âge, s'appuyant du reste sur le sentiment des plus anciens apologistes chrétiens, tels que Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Lactance, etc. Aussi entendrons-nous saint Thomas lui-même nous dire dans son commentaire sur le troisième livre des Sentences

... qu'encore qu'aux autres nations n'ait pas été donnée comme aux Juifs de qui le Christ devait naître, et chez qui par conséquent la foi au Christ devait plus spécialement fleurir, une commune loi, d'origine et d'autorité divines: cependant, à beaucoup de Gentils furent faites par les anges des révélations sur le Christ, comme il apparaît par la Sibylle qui a expressément prophétisé son avènement.

90 A l'appui de la preuve que les étroites limites de ce modeste article obligeront de réduire considérablement, nous renverrons le lecteur, désireux d'informations plus amples, aux travaux spéciaux qui sont paru sur la matière. A signaler très particulièrement le beau livre de M l'abbé Capèran, le problème du salut des infidèles (Paris, Beauchesne, 1912), où tout l'historique de la question est présenté avec une abondance de documents, une plénitude d'érudition et une exactitude d'analyse qui ne peut rien laisser à désirer.

91 Tous ces prétendus oracles sont généralement reconnus, aujourd'hui, comme ayant été composés par des chrétiens du second siècle.

En confirmation de quoi le Docteur angélique ne faisait pas faute d'ajouter aussitôt qu'on lit dans les histoires des Romains, qu'au temps de l'empereur Constantin fut trouvé en Grèce, dans un sépulcre, un corps ayant sur la poitrine une lame d'or avec cette inscription: « Le Christ naîtra de la Vierge et je crois en lui. Ô soleil, tu me reverras de nouveau au temps d'Irène et de Constantin⁹². » Même chose dans la Somme théologique⁹³. Même chose dans les Questions disputées: « Il est à croire, y lisons-nous, que le mystère de notre rédemption fut révélé avant l'avènement du Christ à beaucoup de Gentils, comme on le voit par les oracles sibyllins⁹⁴. » Et telle était, répétons-le, en ces temps-là, l'opinion universellement reçue. D'où il est facile de comprendre que les théologiens d'alors ne pouvaient guère être arrêtés par la difficulté de trouver, même au sein du paganisme ancien, à toutes les âmes de bonne volonté pratiquant le bien et évitant le mal selon la mesure de leurs lumières (*facientibus quod in se est*), des prédicateurs de la foi qui fussent, sinon à portée toujours immédiate, du moins d'une rencontre toujours possible sous la seule conduite de la pure et simple Providence ordinaire.

Mais que c'est bien autre chose encore quand on arrive au temps de l'Évangile. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains, saint Thomas nous dira que dès le temps des apôtres, la bonne nouvelle avait retenti dans le monde entier, jusqu'aux extrémités de la terre habitée et qu'il n'était pas de nation à laquelle ne fût parvenue, au moins quelque renommée de la prédication, soit des apôtres eux-mêmes, soit de leurs disciples. *Tempore apostolorum*, écrit-il en propres termes, *ad omnes gentes, etiam usque ad fines mundi, pervenit aliqua fama de praedicatione apostolorum per ipsos apostolos vel discipulos eorum* : si bien que dans sa pensée, comme aussi dans celle de ses contemporains, à se trouver loin de tout contact, médiat ou immédiat, avec la révélation évangélique, ne seraient plus restés que ceux que des circonstances tout à fait extraordinaires auraient séparés du consortium humain, à savoir, quelques rares sauvages, ayant d'aventure grandi au fond des forêts et n'en étant jamais sortis: *ad quos non pervenit (praedicatione), utpote si fuerunt in silvis enutriti*⁹⁵. Au fond des forêts, ou *au milieu des loups*, dit-il plus expressément encore dans la question quatorzième de *Veritate*, article II, où se lit la fameuse réponse (ad lum), si souvent citée et commentée depuis, disant que

... si cet habitant des forêts faisait ce qui est en lui pour pratiquer le bien et éviter le mal, Dieu ne manquerait pas, ou bien de lui révéler par une inspiration intérieure ce qu'il est nécessaire de croire pour le salut, ou bien de lui envoyer un prédicateur de la foi, comme il a envoyé saint Pierre au centurion Corneille (Act., X), et saint Paul aux Macédoniens (Act., XVI, 9.)

C'est aussi cette réponse qui contient le dernier mot de la grande théologie du moyen âge touchant la question présente, au surplus, nous n'avons nulle intention d'en contester ici la recevabilité. Nous disons seulement que ce serait bien à tort que l'on voudrait y voir une solution de portée générale, satisfaisante en tout état de cause, bonne pour n'importe quelle hypothèse, indépendante, en un mot, des conditions si particulières où, conformément aux idées du temps, l'objection se trouvait alors circonscrite. Nous disons que si, au lieu du Robinson perdu au milieu des loups que saint Thomas avait devant les yeux, s'étaient présentées à sa considération ces masses énormes répandues sur tant de plages où n'avait encore pénétré aucun écho de la prédication apostolique, il n'aurait certainement pas cru satisfaire aux exigences de l'immense problème, par le seul recours aux deux moyens miraculeux qu'il assigne : lesquels, parfaitement admissibles sans doute en thèse d'exception, cessent de l'être dès que la thèse vient à s'étendre aux multitudes innombrables qui entrent réellement en cause. Certes, l'envoi de missionnaires au Mexique ou au Pérou par exemple, eût supposé, avant les découvertes de Christophe Colomb, la mise à l'ordre du jour du miracle par lequel Habacuc fut transporté de Judée en Babylonie, au-dessus de la fosse aux lions où Daniel se trouvait enfermé (Dan., XIV, 32-38). Et quant à l'inspiration intérieure suppléant au défaut du missionnaire, il suffit, pour comprendre jusqu'à quel point elle est en dehors de l'ordre de la Providence commune et ordinaire, de se rappeler les paroles de l'Apôtre (Rom., X, 14) :

Comment croira-t-on en celui dont on n'a pas entendu parler ? Et comment en entendra-t-on parler s'il n'y a pas de prédicateur ? Et comment seront-ils prédicateurs s'ils ne sont pas envoyés ?.. Ainsi la foi vient de la prédication entendue, et la prédication se tait par la parole de Dieu.

Telles sont, en abrégé, les raisons sur lesquelles nous nous fondions pour dire que la solution des grands docteurs du moyen âge, si suffisante qu'elle eût été, tant que put passer pour absolument exceptionnel le cas de qui vivrait bien loin de toute communication avec le centre d'où s'est répandue sur le monde la vérité évangélique, n'en devait pas moins finir par apparaître incomplète et de tous points déficiente, dès que le cours des temps aurait

92 In IIIum, dist. 25, quaest. 2 a. 2, q. 2 ad 3um.

93 2a-2ae., q. 2, a. 7 ad 3um.

94 In cap. X, Epist. ad Rom., lect., 3.

95 De Verit. q. 14, a II ad 5um.

amené une plus exacte connaissance du véritable état des choses⁹⁶. Et c'est ce qui arriva, en effet, lorsque la découverte des deux Amériques, ainsi qu'un contact étendu avec les masses païennes aux Indes, en Chine. et au Japon, eurent changé, du tout au tout, l'idée que s'étaient faite des conditions, de la population du globe les âges antérieurs, et eurent par là même averti les théologiens de la nécessité de reprendre, en vue d'une nouvelle mise au point, une difficulté, qui, depuis, n'a cessé de se poser toujours plus ardue et toujours plus pressante.

*
* *

Difficulté considérable, en effet, pour la solution de laquelle bien des voies allaient être essayées, bien des explications tentées. Nous ne pouvons que signaler ici les principales. Il s'agissait d'expliquer comment la Providence aurait pourvu au salut de tant de peuples, auxquels pendant tant de siècles n'avaient été envoyés ni apôtres, ni prédicateurs : alors pourtant que la foi est le nécessaire fondement du salut, qu'elle a pour objet ce qui nous a été révélé par Dieu, et qu'elle suppose, comme condition essentiellement requise, la connaissance préalable de cette révélation. Y avait-il donc encore quelque moyen de résoudre le problème, en établissant des possibilités de salut, et de salut surnaturel, là même où nul missionnaire ne serait jamais intervenu, porteur de la bonne nouvelle, de l'Évangile ?

Ce sont ces possibilités que d'abord on essaya d'établir, Et ! les premiers qui tentèrent l'entreprise, le firent pour la plupart en cherchant à élargir la notion de la foi. Ils distinguèrent premièrement la foi strictement dite, appuyée sur le témoignage direct de Dieu qui, nous ayant parlé par la bouche de son Fils, ou par celle des prophètes et des apôtres, a remis cette parole ; avec mission de la propager, aux mains de l'Église ; et, secondement, la foi au sens large du mot, appuyée celle-là sur ce qu'ils appelaient le témoignage de la création: de la création, disaient-ils, qui elle aussi est comme une parole que Dieu nous adresse, comme une révélation qu'il nous fait de lui-même, comme un livre où il nous donne, à lire ses infinies perfections, suivant ce qui est écrit: *Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains*. De là, dans leur idée, deux manières différentes de croire: l'une régulière et normale, supposant une instruction préalablement reçue de la révélation dont l'Église est la dépositaire et la dispensatrice ; l'autre, ne requérant que la simple catéchèse qu'apportent à toute intelligence humaine la voix et le langage de la nature, et néanmoins suffisante encore à leurs yeux pour le salut, partout où la carence du missionnaire n'aurait pas permis d'exiger davantage. Au surplus, à qui leur eût demandé comment concilier cette manière de voir avec le principe élémentaire de la doctrine chrétienne, qui est que la foi nécessaire au salut est la foi en Jésus-Christ, la foi de l'incarnation et de la rédemption, et pour tout dire en un mot, la foi de mystères dont « les cieux qui racontent la gloire de Dieu, le firmament qui annonce l'œuvre de ses mains » ne peuvent évidemment donner aucune idée ni aucune connaissance: ils auraient répondu que saint Paul, dans l'épître aux Hébreux, ne demande de celui qui s'approche de Dieu, comme minimum absolument indispensable, que la foi *explicite*, premièrement à l'existence de Dieu lui-même, et secondement à la Providence par laquelle il pourvoit à la rémunération de ceux qui le cherchent, *quia est, et inquirentibus se remunerator siti*⁹⁷ ; vu que, pensaient-ils, dans ces deux articles fondamentaux, même entendus au sens où ils les comprenaient, était implicitement contenu tout le fond de la foi chrétienne: dans le premier (*quia est*), ce qui concerne l'être éternel de Dieu, savoir, la trinité des personnes avec tout ce qui s'y rapporte, et dans le second (*et inquirentibus se remunerator sit*), ce que Dieu a disposé dans le temps comme moyens de nous amener à la béatitude du royaume des cieux, l'incarnation, la rédemption, l'Église et le reste des choses qui sont dans le symbole. D'où, enfin, nos hardis théologiens tiraient l'in vraisemblable conclusion, que les infidèles, instruits de l'existence de Dieu et de Providence par le seul spectacle de la création et de l'ordre du monde, auraient eu toujours et partout, sans qu'il été besoin de l'intervention d'autres prédicateurs, tout nécessaire pour arriver à la foi, et à la foi surnaturelle, à la foi *au moins implicite* de la révélation chrétienne, fondement et racine, pour parler avec le concile de Trente, de toute la justification. Mais cette solution, comme il n'est que trop facile de le voir, était de tous points paradoxale. D'abord, elle jouait, en parlant de révélation, sur une pure équivoque ; ensuite, elle dénaturait, en voulant l'élargir, la notion de la foi ; et quant au texte de saint Paul, elle le tirait complètement, ainsi que nous aurons l'occasion de le montrer en son lieu, hors de son véritable sens et de sa légitime interprétation. Aussi finissait-elle par être condamnée par l'Église, et dès lors ce

96 NdSalettensis : le cardinal Billot passe à la relation de causalité un peu rapidement : montrant quel était l'état d'avancement des sciences humaines au temps où St Thomas enseigne, on ne montre pas pour autant que ce qu'il enseignait était dû au fait de cet état d'avancement. Le Card. Billot émet sous forme affirmative ce qui reste une hypothèse : que l'opinion exprimée de St Thomas dépendait du fait de croyance sur le degré d'avancement de l'évangélisation.

Interpréter l'exemple d'un homme perdu aux fonds des bois vivant parmi les loups comme étant dans l'esprit de St Thomas les seules circonstances qui permettent de produire trouver un individu que l'Évangile n'a pas touché i.e. à moins que cela comme on ne trouvera pas, est quand même forcé. St Thomas prend un exemple archétypique, ce qu'on nommerait de nos jours un cas d'école. Cette dernière phrase est typique de certains traits que l'on retrouve dans ce traité. Sans doute une tendance jésuite à chercher à donner à l'état de chose, aux circonstances, une valeur ou légitimité théologique.

97 Heb. XI, 6.

fut chose réglée, elle était définitivement abandonnée⁹⁸.

Plus solide et plus acceptable, en principe surtout, fut une autre solution, qui, d'abord indiquée par quelques théologiens du dix-septième siècle, devait obtenir la plus grande faveur à la fin du dix-huitième et dans la première moitié du dix-neuvième. Ce n'était plus, ainsi que dans l'opinion précédente, au témoignage des créatures abusivement décoré du nom de révélation, que l'on prétendait en appeler, mais bien à la révélation primitive, faite par Dieu à nos premiers parents au paradis terrestre, et en leurs personnes à leur postérité entière. Révélation très véritable, celle-là, qui contenait déjà tous les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne dès lors inaugurée: la chute originelle, la promesse du Rédempteur, et par le Rédempteur promis, le rétablissement de l'humanité dans les prérogatives d'ordre surnaturel d'où le péché l'avait fait déchoir. Révélation, par conséquent, où ne manquait, absolument rien de ce qu'il fallait pour que, conservée par tradition de génération en génération dans les diverses branches de la famille humaine, elle fût à elle seule, toujours et partout, avant comme après l'Évangile, le fondement suffisant de la foi en Jésus-Christ, et, par là même, de la voie qui conduit au bienheureux terme de la vie éternelle. N'était-ce donc pas là le terrain solide sur lequel on allait enfin établir la solution d'une difficulté dont l'incrédulité du dix-huitième siècle, par la plume de Rousseau, de Voltaire, de Diderot et des autres encyclopédistes, avait tant abusé ? De toute évidence pourtant, il y fallait une condition indispensable, et la condition était que cette révélation primitive se fût effectivement conservée intacte quant à la substance, suffisamment explicite quant au mode, à travers tous les âges, dans toutes les parties du globe, parmi toutes les nations de la terre. Or, le fait de cette conservation était-il admissible ? Se pouvait-il soutenir en face de l'histoire ? Avait-il des garanties sérieuses dans les enquêtes ouvertes sur les diverses religions de tant de peuples, tant du nouveau que de l'ancien monde ? Beaucoup le pensèrent, et crurent même avoir trouvé de cette universelle et toujours persévérante diffusion de la vérité révélée à l'origine, des démonstrations claires, concluantes, apodictiques. Voici, à la suite du grand de Maistre, toute une pléiade de brillants apologistes, tels que Lamennais, Ventura, Auguste Nicolas, Hettinger, etc., qui ne tarissent pas d'affirmations en ce sens, et ne savent comment exprimer la plénitude de leur conviction à cet égard.

Nous trouvons, écrit Hettinger⁹⁹, l'antique révélation par tout l'univers. Plus nous nous enfonçons dans l'antiquité, plus les filons de la révélation primitive se montrent riches et intacts. Aucun peuple n'est sans religion, sans prière, et sans sacrifice. Le sacrifice est partout dans le monde, et dans le sacrifice seul sont déjà compris les principes fondamentaux du christianisme, la foi en Dieu souverain seigneur et rémunérateur, la conscience du péché, la foi au Rédempteur.

De là, l'*Eureka* résonnant comme un cri de victoire: « Nous avons trouvé la solution !... Le christianisme est aussi ancien que le monde, etc., etc. » Et les livres allaient se multipliant, renchérissant encore sur ces déclarations. Si ce n'est que, comme on l'a fort bien observé¹⁰⁰, la surenchère était d'autant plus facile, que l'on se montrait moins difficile dans le choix et l'admission des preuves.

On ne se donnait pas la peine de rechercher si ces cérémonies, ces pratiques, ces rites censés dérivés, et non sans grande raison d'ailleurs, de la religion révélée des antiques patriarches, n'avaient pas été vidés, au cours des siècles, de leur sens primitif ; s'ils n'avaient pas dégénéré avec le temps en pures superstitions, restes dès lors incompris de croyances perdues ; si la lettre n'était pas demeurée sans l'esprit, le corps sans l'âme, et l'enveloppe sans le précieux dépôt des dogmes qu'elle contenait d'abord. De plus, on laissait soigneusement dans l'ombre tout ce qui aurait obscurci le brillant de la démonstration, pour ne présenter que ce qui pouvait s'adapter aux nécessités de la cause. On ne tenait aucun compte de l'ignorance religieuse à peu près absolue que constataient chez tant de peuples sauvages, pour ne pas parler ici des autres, les relations des voyageurs et les dépositions plus autorisées encore des missionnaires. On ne songeait pas davantage à se mettre d'accord avec l'Écriture elle-même, qui, dans le tableau qu'elle nous fait des nations anciennes, tant barbares que civilisées, *ignorantes les unes et les autres du vrai Dieu* (Tob., XIII, 4 ; Eccli., XXXV, 12,), *assises dans les ténèbres et à l'ombre de la mort* (Isai., IX, 2 ; Luc, 1,79), *sans Christ, étrangères aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu en ce monde* (Eph., II, 12), nous donne, de l'état de choses existant alors, une idée que l'on ne conciliera pas facilement avec l'hypothèse optimiste mise en avant par nos ardents apologistes. Et puis, si l'antique révélation eût été à ce point répandue parmi les païens, comment se fait-il que saint Paul, voulant, dans le passage bien connu de l'épître aux Romains (I, 18), ôter aux sages de la gentilité l'excuse de l'ignorance, n'ait pas même fait une allusion aux secours qui leur seraient venus de ce côté, et n'en appelle, en tout et pour tout, qu'aux lumières qu'ils tenaient du fonds de leur raison naturelle ? que l'auteur du livre de la Sagesse, traitant le même sujet, se tienne dans la même réserve, et ne parle, lui aussi, que de la voie par laquelle, de la vue des biens visibles, on remonte rationnellement à la connaissance du Créateur ?

Toutes ces considérations, on l'avouera, n'étaient pas pour engager à souscrire aveuglément aux

98 Proposition 23^e des soixante-cinq condamnées par Innocent XI, 2 mars 1679.

99 Cité par Capéran, le Problème du salut des infidèles, 2^e édit., p. 455s qq.

100 Capéran, op. cit., p. 450.

triomphantes conclusions des auteurs précités. Non pas pourtant que leur thèse fût à rejeter en bloc, qu'elle n'eût aussi sa part de vérité, et qu'on n'y trouvât des ressources précieuses à utiliser pour l'éclaircissement intégral de la question du salut des infidèles, ainsi que nous ne manquerons pas de le faire en avançant dans cette étude. Mais il n'en restait pas moins que leurs conclusions étaient considérablement exagérées, qu'elles dépassaient même toute mesure ; que les faits sur lesquels ils les appuyaient n'en autorisaient ni l'extraordinaire assurance, ni surtout la généralité, et qu'ainsi, ce que nous appelions le côté le plus embarrassant de la difficulté demeurait toujours, pour la plus grosse part du moins, sans solution ni explication proportionnée. Aussi bien, ne tardait-on pas à s'en apercevoir, car, dès la seconde moitié du siècle dernier, on commençait à rabattre considérablement des prétentions précédentes ; la force des choses obligeait de renoncer à l'illusion d'une conservation aussi universelle de la révélation primitive par le moyen de la tradition des peuples, et la brillante thèse, accueillie un instant comme une large source de lumière s'ouvrant tout à coup sur les mystérieuses profondeurs de l'histoire religieuse pour en dissiper les obscurités, perdait peu à peu de son crédit, et finissait, elle aussi, par être à peu près abandonnée.

Et nous arrivons ainsi à l'époque contemporaine, qui d'ailleurs ne se signale par aucun apport nouveau au dossier de la question. Plus généralement, théologiens et apologistes s'y tiennent à l'ancienne solution classique, qui assurait à l'infidèle négatif ayant consciencieusement vécu selon le dictamen de l'honnêteté naturelle, ou bien l'envoi miraculeux d'un missionnaire, ou bien une révélation directe, par inspiration intérieure, des vérités de la Foi.

De cette solution pourtant, beaucoup ne voudront pas se contenter, estimant avec raison que, valable pour des cas d'exception, elle cesse d'être applicable, en voie de Providence commune et ordinaire, aux immenses multitudes dont les découvertes de l'âge moderne nous ont révélé l'existence. C'est pourquoi ils voudront le complément que semble exiger impérieusement les données actuelles du problème, mais iront malheureusement le chercher dans l'hypothèse plus que hasardée, qui, imaginée d'abord par le Dante usant en cela de la licence permise aux poètes, et proposée un peu plus tard par quelques théologiens de l'époque de la Renaissance, avait ensuite été reprise en désespoir de cause, par ceux que démontaient les raisons de Voltaire et de Rousseau. Et nous entendrons de nouveau parler du *limbe des infidèles*, des *infidèles vertueux*, en d'autres termes, *d'un ciel naturel, récompense de vertus ou de mérites purement naturels*, avec son purgatoire correspondant. Mais, qu'est-il besoin de le dire ? L'hypothèse heurtait de front tout ce qu'il y a de plus constant et de plus avéré en théologie, touchant l'état présent de nature déchue et réparée par Jésus-Christ, où le mérite n'est possible que par la grâce du Rédempteur, et la récompense ne consiste que dans la fin surnaturelle, ou vie éternelle dont il nous a rouvert les portes par son sang. Aussi, ladite hypothèse ne fut jamais prise en considération sérieuse, et c'est ce qui nous la faisait passer sous silence dans la présente recension des explications tentées jusqu'à nos jours. Il n'y a donc pas lieu de s'en occuper davantage. Si ce n'est que sa réapparition périodique au catalogue des opinions émises sur la question qui nous occupe nous sera un signe du manque, comme du besoin toujours senti d'une solution adéquate et satisfaisante, en même temps qu'une preuve de plus (*in actu exercito*) qu'on en est jusqu'à présent, relativement au gros point noir de la difficulté, à ce que ; nous croyions pouvoir appeler plus haut, les tâtonnements ou timides essais de qui cherche ce qu'il n'a pas trouvé encore. Dans ces conditions, nous demandons s'il y aurait une si grande témérité à essayer d'une hypothèse nouvelle, laquelle suffisamment appuyée, à ce qu'il semble, sur les faits observés, verrait dans le plus grand nombre des infidèles négatifs des êtres humains n'ayant jamais atteints leur majorité spirituelle, demeurés incapables, pour faute de lumières suffisantes, aussi bien de mérite que de démerite devant Dieu, et par là même, à adjoindre à la catégorie de ceux à qui la vie future ne réserve ni peines ni récompenses, mais qu'elle laissera en possession des biens que leur a départis la pure et simple nature. En tout cas, si l'hypothèse est à rejeter, ce ne sera pas pour le tort de n'avoir ni précédent ni racines dans une tradition théologique que nous venons de démontrer imaginaire et de tous points inexistante.

*

**

Cela peut-être, on nous l'accordera, On nous accordera que, si notre thèse n'avait d'autre tort que d'être en marge des solutions données ou tentées jusqu'à ce jour, dans la question particulière du salut des infidèles, les raisons qui précèdent suffiraient abondamment pour la mettre à l'abri de toute censure, si rigoureuse qu'on veuille la supposer. Mais voici maintenant chose plus grave. Voici le gros de l'objection, qui se tire, non plus de la nouveauté de la thèse, en tant que nouveauté, mais bien de son opposition positive et directe au sentiment général des théologiens, précisément quant à ces multitudes d'hommes de condition d'ailleurs régulière, jouissant de toutes leurs facultés, nullement atteints d'aliénation mentale, qu'elle mettrait au même rang que les enfants de quelques jours qui n'ont pas eu le suffisant pour pécher. Jusqu'ici, en effet, à cette catégorie n'avaient été adjoints que les *perpetuo amentes*, autrement dit, ceux qu'une déformation congénitale du cerveau, ou un développement insuffisant de cet organe, aurait à perpétuité mis hors de sens, et privés entièrement de l'usage de leur raison. Au demeurant, exception une fois faite de ces anormaux, tout homme arrivé à l'âge de puberté était, par cela seul, considéré

comme parvenu au moins à la connaissance des premiers principes de la loi naturelle, et donc, tenu pour conscient de l'obligation morale, capable de péché, responsable devant Dieu, adulte enfin, et adulte formé au spirituel comme au physique: tout cela, répétons-le, conformément au sentiment commun et traditionnel de tous les théologiens. Comment donc notre thèse, qui pose formellement le contraire pourrait-elle être encore excusée de témérité ?

Tel est le fort de l'objection des adversaires, et s'il fallait ici en reprendre *ab ovo* tous les tenants, la réponse serait plutôt longue et compliquée. Mais, après tout ce qui a été dit déjà sur la matière dans les précédents articles, quelques courtes observations suffiront, ce nous semble, pour mettre les choses au point et montrer du moins que la témérité, si témérité de notre part il y a, n'est pas si grande qu'on le pourrait croire,

A vaut toute chose, qu'il soit et reste bien entendu que l'opposition, qui vient d'être relevée entre notre thèse et le sentiment communément reçu jusqu'ici chez les théologiens, ne porte en aucune façon sur un point de doctrine. Ce qui tient à la doctrine, nous l'avons exposé au long et au large dès le début de la présente étude. C'est ce qui concerne la notion de moralité, le principe de l'obligation, la nullité radicale de l'impératif dit catégorique, la connaissance de Dieu, enfin, en tant que se présupposant essentiellement à la connaissance du devoir moral, et par là même à la capacité de pécher. Or, sur l'un quelconque de ces différents points, et notamment sur le dernier, aucun dissentiment ne pourra jamais exister entre théologiens dignes de ce nom : toute opinion y contredisant, et tendant, de quelque façon que ce soit, à détacher la notion de l'obligation de conscience de la notion *préalable et antécédente* de Dieu suprême législateur, devant être mise au nombre des opinions qui se confondent avec l'erreur Kantienne, ou y conduisent logiquement, ou en dérivent plus ou moins directement. Donc, dans l'espèce, l'opposition ne porte que sur un pur et simple point de fait : question de savoir s'il existe des hommes qui, nullement atteints de démence, réguliers de constitution, jouissant de leur raison en ce qui est des choses de la vie ordinaire, seraient en même temps, vis-à-vis de Dieu et de sa loi, dans les ténèbres de l'ignorance, non par un effet de leur mauvais vouloir, mais pour avoir manqué des moyens de venir à la lumière : adultes au temporel, mais non adultes, disions-nous, au point de vue moral et théologique. Or, cette question de fait ne se trouve nulle part, que nous sachions, touchée dans l'Écriture ; elle ne se peut non plus résoudre *a priori*. Elle est donc de celles qui, relevant de l'expérience et de l'observation, ne comportent que des solutions *toujours sujettes à révision* : à révision, entendons-nous, pour le cas où des faits nouveaux, ou bien des enquêtes plus étendues où plus approfondies viendraient à démontrer le déficit des informations précédentes sur lesquelles on les avait fondées.

Hé bien ! le cas ne se présenterait-il pas ici peut-être ? Et ne serions-nous pas autorisé à nous demander si ce commun sentiment des théologiens qu'on nous oppose, ne se serait pas établi dans les siècles passés, sous l'influence de causes analogues à celles que nous disions plus haut leur avoir si longtemps voilé le véritable état des choses relativement à la question du salut des infidèles ? C'est que les théologiens du passé vivaient au sein d'une société toute imprégnée et, si je l'osais dire, inondée de la lumière du christianisme, loin de tout contact avec les masses que n'avait pas éclairées la vérité de l'Évangile, en des temps où l'ignorance de Dieu passait pour à peine concevable, même chez l'homme arrivé au dernier et plus bas degré de la dégénérescence et de l'abrutissement. C'était l'époque où se vérifiait à la lettre le célèbre oracle de Jérémie (XXXI, 31-34) : Des jours viennent, dit le Seigneur, où je ferai avec la maison d'Israël (l'Israël spirituel qui est l'Église chrétienne), une alliance nouvelle... En ces jours-là, un homme n'aura plus besoin d'enseigner son prochain ni un homme son frère, en disant: connaissez le Seigneur, car ils me connaîtront tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. Quoi d'étonnant alors que, placés en ce plein soleil et cet intense rayonnement de la vérité religieuse, dans une telle ambiance et un tel poste d'observation, ils aient été portés à regarder comme inadmissible l'hypothèse d'athées négatifs, inconscients et irresponsables, tels que nous les supposons ici ; d'athées autres que ceux dont parle l'Écriture qui, par un volontaire aveuglement, ont dit dans leur cœur : il n'y a point de Dieu ? Mais, en auraient-ils jugé de la sorte si, aux renseignements que permettaient leurs moyens d'information, s'était ajouté ce que nous savons et voyons aujourd'hui ? Ce que nous savons, dis-je, ne serait-ce que par les enquêtes et recherches récentes de l'histoire des religions ; ce que nous voyons surtout, et voyons de nos yeux dans nos vieux pays chrétiens où l'athéisme, cette monstruosité d'autrefois, est maintenant officiellement professé par les puissances de la terre, se propage partout au nom magique de la « Science », empoisonne toutes les sources de l'instruction publique, et livre sans défense des masses incalculables d'enfants aux mains de dirigeants autrement corrupteurs que ces philosophes du paganisme auxquels saint Paul ne reprochait encore que de retenir par devers eux la vérité de Dieu captive.

Voilà donc des faits nouveaux qui eussent sans doute sensiblement modifié la manière de voir des théologiens du passé, sur le point qu'on nous objecte. D'où une première raison de reprendre la question¹⁰¹.

Mais en voici une seconde incomparablement plus pressante. C'est qu'il n'y a pas que le cas de l'athéisme pur et simple à considérer ici, mais encore et surtout, celui que nous met sous les yeux la longue histoire des religions idolâtriques, et que décrit saint Thomas au troisième livre de sa Somme contre les Gentils:

101 NdSalettensis : outre qu'il n'est pas établi par le Card. Que l'opinion qu'il critique se fondât sur des données de fait, ainsi qu'il aimerait à le faire penser ; il affirme un peu rapidement que les données de fait ont changées, que nous serions devant une nouvelle réalité. Non seulement les contemporains de St Thomas n'ignoraient pas l'existence d'autres civilisations, St Louis dépêchant par exemple un émissaire au Khan, mais la fondation même de l'Ordre Pêcheur suppose des peuples, y compris dans la chrétienté, à évangéliser.

« Il est, dit-il, une connaissance de Dieu commune et confuse qui se trouve chez presque tous les hommes..., lesquels, voyant la nature procéder suivant un ordre constant et régulier, comprennent pour la plupart, qu'il doit y avoir quelque ordonnateur de qui dépend l'ordre du monde. Mais, cet ordonnateur, qui ou quel est-il ? cela ne ressort pas encore de cette commune considération : comme quand nous voyons un homme se mouvoir et agir, nous concevons aussitôt qu'il y a en lui un certain principe d'opérations qui lui est propre et que nous appelons l'âme, sans pourtant savoir encore ce que c'est que l'âme, un corps ou un esprit, ni de quelle manière elle agit... Ainsi quelques-uns ont-ils cru que la cause ordonnatrice du monde est dans les corps célestes qu'ils ont appelés dieux. Quelques autres l'ont reconnue dans les éléments qui en sont engendrés. D'autres ont pensé que les actes humains ne dépendent que d'une ordination humaine, et ont appelé dieux ceux qui président au gouvernement des peuples¹⁰² etc.. »

Tel est, encore une fois, le cas que, bon gré mal gré, il faudra bien admettre comme ayant été, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, celui d'un nombre incalculable de malheureux idolâtres, destitués sans aucune faute de leur part de toute culture ou instruction religieuse, ou bien trompés par leurs législateurs, leurs instituteurs et leurs éducateurs. Évidemment, ce n'étaient pas des athées au sens strict du mot, puisqu'ils avaient une certaine notion de la divinité, dont ils retenaient et conservaient le culte. Mais cette notion de la divinité si rudimentaire, si vague, si informe, affublée encore par surcroît de tant de travestissements de fabuleuses légendes, était-elle suffisante pour former en eux la conscience de l'obligation morale, et, conséquemment, pour les constituer capables de péché ? Voilà ce qu'on est fondé à se demander, et quoi que l'on en puisse penser par devers soi, on devra du moins avouer que la question méritait d'être soumise à un examen approfondi ; que même, au point où nous en sommes, nulle autre ne pourrait l'égaliser en importance.

Or, il se trouve précisément que les théologiens l'ont toujours négligée jusqu'ici. Sous l'influence, pensons-nous, des causes exposées plus haut, ils ont passé comme à pieds joints par-dessus toutes ces investigations, et se sont contentés d'écarter sommairement la possibilité du cas des athées négatifs, sans s'appliquer du reste à rechercher jamais le degré de précision auquel doit être arrivée la notion de Dieu, pour que, commençant à pénétrer le sanctuaire de la conscience, elle y pose, avec les premières bases de la responsabilité morale, les véritables conditions de l'adulte spirituel. Et c'est là une lacune considérable, qui enlève beaucoup de sa valeur à la soi-disant tradition qu'on nous oppose ; une lacune qui nous est un nouveau motif de souhaiter la révision d'une cause trop légèrement préjugée dans le passé, et de la demander en appel des théologiens d'hier insuffisamment renseignés, aux théologiens de demain mieux avertis et plus complètement informés.

102 S. Thom. Contr. Gent. I, III, c. 38

– Résumé et conclusion de la question –

Nous sommes ici-bas, relativement à l'économie providentielle dans la distribution des moyens de salut, fruits de l'universelle rédemption de Jésus-Christ, en pleine obscurité de mystère, et comme des gens enfermés dans une chambre noire, où perceraient à peine, par les fentes des cloisons et les jointures des volets, quelques rares et faibles rayons de la lumière du dehors. Et ainsi en sera-t-il jusqu'à ce que vienne le dernier jour du monde, qui sera le jour des grandes révélations, et aussi de l'éclatante justification de la Providence, parce que Dieu, mettant en lumière ce que saint Paul appelle *abscondita tenebrarum*, y découvrira enfin le secret, maintenant impénétrable, de ses conseils.

En attendant, nous devons nous reposer sur sa parole et vivre de la foi, sans que d'ailleurs l'obscurité du présent soit pour nous surprendre, beaucoup moins encore pour nous déconcerter ou nous troubler. N'est-il pas naturel, en effet, n'est-il pas nécessaire même, que, selon qu'il est écrit en Isaïe (lv, 9), les voies de Dieu soient élevées au dessus de nos voies, ses pensées élevées au-dessus de nos pensées, autant et plus que les cieus le sont au-dessus de la terre ? Et d'autre part, la moindre idée que nous puissions nous faire de son infinie perfection ne nous est-elle pas garante que, finalement et en toute hypothèse, il sera trouvé juste en toutes ses sentences, sans reproche en chacun de ses jugements ? (Ps. L, 6.) Que faudrait-il alors de plus, pour nous rassurer et nous suffire ?

C'est ce qui faisait dire à l'auteur déjà cité du livre *de Vocatione omnium gentium* (et on nous permettra de le remettre une fois encore sous les yeux du lecteur)

Ayant donc fixé dans nos esprits, et immuablement établi la foi, que tous les biens, et ceux-là surtout qui font arriver à la vie éternelle, s'obtiennent, s'augmentent et se conservent par un bienfait gratuit de Dieu, nous n'aurons pas à nous troubler en face de la question qui se pose au sujet des moyens de salut donnés ou non, à l'universalité des hommes pourvu seulement que nous n'obscurissions pas ce qui est clair par ce qui est obscur, et que, pour insister outre mesure sur ce qui nous est fermé, nous ne nous fermions pas ce qui nous est ouvert. Pourquoi, par exemple, dans les siècles anciens, toutes les nations laissées à elles-mêmes, à l'exception du seul Israël, seul maintenu par une providence spéciale en la possession de la vérité ? Pourquoi, ensuite, la défection d'Israël donnant lieu au salut des nations, comme si, Israël demeurant fidèle à son passé, la miséricorde divine n'eût pu s'ouvrir en même temps sur le reste du monde ? Pourquoi encore, ce même Israël, dont la chute fut cause occasionnelle du salut des Gentils, ne doit-il à son tour être guéri de son aveuglement qu'après que ceux-ci auront fini d'entrer dans le giron de l'Église ? Pourquoi, pourquoi ? Pourquoi tant et tant d'autres énigmes de pareille, sinon de plus grande difficulté encore, à l'énumération desquelles le jour entier ne suffirait pas ? Mais saint Paul, discourant de ces mystères, préférerait en laisser les raisons en suspens dans la hauteur de la sagesse et de la science de Dieu, plutôt que de les discuter en une téméraire enquête *O abîme*, s'exclamait-il en finissant, *des richesses de la sagesse et de la science de Dieu Que ses jugements sont insondables, et qu'incompréhensibles sont ses voies ! De lui, par lui, et en lui sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles !* Ce que disant, il donnait à toutes les questions troublantes qui se peuvent présenter à l'esprit, la plus topique, en même temps que la plus rassurante des réponses, puisque, en dernière analyse, elle consistait à nous ramener de nos vues si faibles, si étroites, si courtes, si incertaines, à ce qui a été réglé dans les conseils de Celui qui est tout à la fois la Sagesse infinie, la Bonté essentielle, et la Justice en personne¹⁰³.

Nous n'aurions donc rien à demander de plus.

Néanmoins, et précisément parce que l'obscurité de la foi en cette vie ne laisse pas que de comporter quelque tempérament, comparable à celui qu'apporte à l'obscurité de nos nuits « cette sombre clarté qui tombe des étoiles », il ne nous est pas interdit de chercher, en toute humilité et soumission à l'autorité que Dieu a constituée interprète de sa parole, la petite dose de lumière diffuse qu'une étude attentive des données *combinées* de la révélation, de la raison naturelle, de l'expérience et des enseignements de l'histoire pourrait peut-être nous fournir. Et c'est ce que nous avons commencé de faire dans les articles précédents, non en vue d'éliminer le mystère qui demeurera toujours en son entier, mais de détruire du moins les fausses idées qui tendraient à l'accréditer comme positivement contraire à la justice et à la bonté de Dieu. Nous avons donc cherché, pour le point le plus épineux de

103 *De Vocatione omnium gentium*, I, 1, c. 9 et 13 (P. L., t. LI, col. 657, 666).

la question, c'est-à-dire pour ces masses d'infidèles que toutes les apparences feraient supposer avoir été laissés en complet abandon, une solution acceptable acceptable, disions-nous, au double point de vue des principes théologiques d'une part, des faits observés de l'autre ; acceptable, notamment, comme ne se réduisant pas à un appel à peu près constant au miracle, ou, ce qui revient au même, à l'in vraisemblable ressource d'une continuelle dérogation aux lois de la Providence commune et ordinaire. Avons-nous réussi, et la solution proposée offre-t-elle les garanties d'une suffisante solidité ? D'autres en jugeront. A nous, il appartenait de réunir les pièces du procès, d'exposer les arguments, de répondre aux objections que l'on élève contre la thèse. Et voici finalement, dans le présent article, quelques explications complémentaires, pour achever d'éclairer le jugement du lecteur sur l'ensemble de la question, ainsi que sur la valeur de préjugés fort répandus, il est vrai, et, pour autant, acceptés de confiance par la plupart, mais que peut-être ne justifieraient assez, ni les données de la foi, ni les principes de la raison, ni surtout le témoignage des faits.

I

Et d'abord, on nous signale certaines difficultés qui ont pour tout fondement de purs et simples malentendus, comme si, par cette nouvelle distinction d'adultes quant à l'âge, mais non quant à la conscience, nous allions à l'encontre de la doctrine traditionnelle, jusqu'à bouleverser, jusqu'à renverser même, les règles les plus certaines et les plus assurées de la théologie morale. Il nous faut donc commencer par mettre les choses un peu mieux au point, en réduisant le désaccord, si désaccord il y a, à ses véritables proportions, et en séparant nettement ce qui est et demeure hors de conteste, d'avec ce qui fait l'objet précis, unique, et bien déterminé du présent débat.

Pour cela remarquons que la question de la distinction entre adultes et non adultes spirituels se pose devant le théologien à deux points de vue fort différents. D'abord, au point de vue pratique de l'administration des sacrements en la vie présente ; ensuite, au point de vue purement spéculatif du sort des âmes dans la vie future.

D'abord, disons-nous, au point de vue pratique de l'administration des sacrements, et très particulièrement, du premier et plus nécessaire de tous, qui est le baptême. Il y a, en effet, comme chacun sait, une distinction à faire entre le baptême des adultes, et celui des non-adultes non pas évidemment, quant au baptême pris en soi, mais quant aux conditions requises ou non, suivant la diversité des sujets, en ceux qui le reçoivent. S'agit-il d'abord des non adultes ? Il va sans dire que rien absolument n'est demandé d'eux, ni pour la validité du sacrement, ni pour la grâce de la justification qui en est le fruit, mais que c'est assez, en tout et pour tout, que leur soit appliqué en bonne et due forme le rite sacramentel. S'agit-il au contraire des adultes ? Alors il n'en va plus de même, car, d'abord, le baptême pour eux ne sera valide qu'à la condition qu'ils auront l'intention et la volonté de le recevoir. En outre, si valide qu'il soit, il ne leur confèrera jamais la grâce de la justification, que sous réserve des dispositions requises, dont la première, la plus essentielle, la plus nécessaire est la foi en Jésus-Christ, supposant un enseignement, préalablement reçu, des vérités et mystères fondamentaux de notre religion. De là, un double régime dans l'administration du baptême, répondant à la différence des deux catégories, qu'il importe par conséquent de distinguer nettement l'une de l'autre. Mais ici, y aura-t-il place pour un désaccord quelconque entre nous et le commun des théologiens ? En aucune façon, vu qu'il va de soi qu'au point de vue du baptême à administrer, il faudra tenir pour adultes, ou traiter comme tels, tous ceux, sans exception, qui, réguliers de constitution et non affectés d'aliénation mentale, sont arrivés à l'âge de discernement. Et la raison en est aussi simple que claire. C'est que, s'il s'en trouvait dans le nombre n'ayant pas encore, faute des connaissances voulues, atteint en fait leur majorité spirituelle, ce serait seulement en raison de l'instruction qui jusqu'alors leur aurait manqué, mais dont les données mêmes de l'hypothèse les supposeraient capables. Or, du moment qu'ils sont supposés capables d'instruction, qui ne voit aussitôt, et jusqu'à entière évidence, qu'elle leur devra être nécessairement donnée, tout aussi bien qu'au commun des catéchumènes, avant que le sacrement puisse leur être dûment administré ? Qu'on ne dise donc pas qu'il s'ensuivrait de notre opinion que l'on pourrait baptiser les infidèles en question, comme on baptise les enfants trouvés, sans autre forme de procès à leur insu pendant qu'ils dorment, ou même malgré eux à l'état de veille, sans faire plus de cas de leur résistance que de celle du nouveau-né qui marque sa répulsion par ses pleurs et ses cris, au contact de l'eau versée sur son front, ou du sel mis sur sa langue. Non, en vérité, une si absurde conséquence ne découle pas de notre thèse, ainsi que plusieurs le pourraient croire, ou le voudraient peut-être faire accroire. Et pour le répéter une dernière fois, au point de vue susmentionné, qui est aussi le seul d'ordre pratique, le seul même, pourrait-on dire, sur lequel se soit jusqu'ici sérieusement portée l'attention des théologiens, il n'y a ni désaccord possible, ni modification à introduire dans la formule traditionnelle, ne comptant comme non-adultes que les enfants et les perpétuels déments.

Mais, tout autre, maintenant, est le point de vue auquel nous place le présent débat. Car maintenant, il ne s'agit plus du processus de la justification en la vie présente, ni des règles à observer selon la condition des sujets, dans l'administration des sacrements ; mais bien du sort définitif qui échoit à un chacun en la vie future, suivant l'état dans lequel l'aura trouvé le moment précis où l'âme, se séparant du corps, arrive au terme de sa voie, et entre

en son éternité.

Et, à ce nouveau point de vue, la distinction entre adultes et non adultes ne se prend plus qu'en un sens rétrospectif sur la carrière désormais terminée de la vie d'ici-bas. Ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il faut entendre maintenant par adultes ceux qui auront eu, pendant leur vie, à *un moment au moins ou à un autre*, avec le plein et entier usage de leur raison, la capacité soit du bien soit du mal. Par non-adultes, au contraire, ceux qui, *d'un bout à l'autre de leur existence terrestre*, auront été constamment privés des lumières nécessaires à l'éveil de la conscience, et destitués, en fait, des connaissances qui font l'homme capable de péché, et responsable de ses actes devant Dieu. Et nous disons, d'accord avec le commun des théologiens, que la condition des premiers est bien différente de celle des seconds ; que, pour les premiers, c'est l'inévitable alternative, ou du ciel ou de l'enfer, selon qu'il est écrit dans l'Évangile « L'heure vient où ceux qui sont dans les sépulcres en sortiront à la voix du Fils de l'homme, les uns ayant fait le bien, pour une résurrection de vie, les autres ayant fait le mal, pour une résurrection de condamnation, et ceux-ci iront à l'éternel supplice, les justes à la vie éternelle¹⁰⁴ » ; tandis que, pour les seconds, qui n'auront été dans le cas d'aucun péché personnel, ce n'est plus que l'alternative du ciel ou des limbes, selon qu'ils auront ou n'auront pas reçu le sacrement qui efface la tache originelle, et nous rétablit dans les privilèges perdus par le péché d'Adam¹⁰⁵.

Nous disons, en outre, que, de toute évidence, au premier rang de ces derniers doivent être mis ceux que la mort aura cueillis, ou bien dans leur première enfance, ou bien en état de perpétuelle aliénation mentale, *pueri et perpetuo amentes* en quoi nous continuons toujours d'être pleinement à l'unisson de la tradition classique.

Où est donc exactement le point sur lequel porte tout le différend ? Il porte *exclusivement* sur la question de savoir si le nombre de ceux qui, pour une cause ou pour une autre, auront *en fait* traversé toute la vie présente sans avoir jamais eu le suffisant pour la moralité des actes, se réduit aux deux seules classes des enfants morts en bas âge et des aliénés à perpétuité, ou au contraire les déborde toutes les deux, et dans une mesure qui, selon qu'il nous paraît, serait des plus considérables. Tel est, qu'on ne l'oublie pas, le point unique du présent débat, qui n'intéresse, comme on le voit, aucune des positions de la théologie morale, et ne touche non plus, quelle que soit la solution à laquelle on croie devoir s'arrêter, à rien de ce qui pourrait en bouleverser les règles. Ce qui soit dit une fois pour toutes, afin de dissiper les malentendus et d'écarter, du même coup, les objections ou difficultés imaginaires qui en résulteraient.

II

Mais ce n'est pas assez de circonscrire le champ du débat. Il importe plus encore de reconnaître les adversaires, et de les diviser par catégories, car ils ne partent pas tous des mêmes principes, et ne se confondent pas dans une même manière de voir. Il faut donc les prendre à part, les uns après les autres, et examiner séparément chacune de leurs explications. Peut-être ressortira-t-il de cet examen, que depuis l'époque *relativement fort récente* où la question a commencé à être étudiée *ex professo*, et où l'on a cherché à justifier par des arguments précis le postulat traditionnel, aucune raison valable n'a pu encore être donnée¹⁰⁶.

Voici, en premier lieu, ceux qui ne craignent pas de poser en principe que les notions premières de la morale ne relèvent pas nécessairement de la notion de Dieu ; que quiconque est en possession de son bon sens a *de ce seul fait*, au moins quant aux premiers et plus évidents préceptes de la loi naturelle, la conscience du devoir ; que la conscience du devoir est par elle seule règle obligatoire ; qu'en conséquence, « ceux là mêmes qui n'ont des commandements de Dieu aucune sorte de connaissance, n'en pèchent pas moins, lorsqu'ils violent les lois de la nature inscrites d'une façon indélébile dans l'âme de tous les hommes¹⁰⁷. ».

C'est là, comme on le voit, c'est ni plus ni moins l'affirmation *équivalente* du principe fondamental de la morale dite « laïque et indépendante », ce principe générateur de l'athéisme pratique et destructeur de toute moralité, sur lequel nous nous sommes trop longuement expliqué déjà dans les articles précédents, pour qu'il nous reste quelque chose de bien nouveau à ajouter ici. Nous y disions, en substance, que la règle directive des actions de l'homme, en tant que créature intelligente et libre, ne peut être que dans la loi éternelle, cette loi venue d'en haut, qui n'est pas une abstraction de notre esprit, ni un idéal qu'il se crée à lui même, beaucoup moins encore une règle

104 Joan., v, 28-29 Matth., XXV, 46.

105 Voir les articles précédents, et spécialement le troisième de la série.

106 Nous disons l'époque *relativement fort récente* quiconque, en effet, est tant soit peu versé dans la lecture de nos auteurs devra avouer que la question ne se trouve traitée ni dans les théologiens du Moyen Age, (lesquels d'ailleurs, très mal informés des véritables conditions historiques de l'humanité, manquaient par là même de l'élément le plus nécessaire à la solution du problème), ni même dans les théologiens postérieurs jusqu'à l'entrée de nos temps modernes. Bien plus, c'est à peine si vers la seconde moitié du siècle dernier, viennent à apparaître dans les manuels de théologie ou de théodicée, en réaction exagérée contre les idées du traditionalisme alors fort répandues, les premières thèses formulant d'une manière catégorique la contradictoire de celle que nous avons exposée et défendue jusqu'ici.

107 Proposition tirée du commentaire de Dom Calmel sur l'épître aux Romains (V, 14) : « Neque illud existimaveris, mortis et peccati regnum in eos duntaxat qui Dei voluntatem luculenter aeque Adamus agnoverant, sese porrexisset. Illi ipsius quia nulla erat Dei praeceptorum cognitio, in eo peccabant, quod naturae leges, in singulorum hominum animis insculptas, violarent. »

imposée par un destin aveugle, mais bien la loi du Dieu vivant, ordonnance ou disposition de sa sagesse souveraine, portant injonction inviolable de ce qui est dans le sens de la fin dernière qu'il est lui-même, prohibition de ce qui lui est contraire ; et qu'au demeurant, Dieu une fois mis de côté, il n'y a plus aucune fin par rapport à laquelle se puisse déterminer la rectitude ou la perversité de l'agir humain. Que, d'autre part, il n'est pas vrai qu'il y ait une loi de la raison, pouvant *comme telle*, et par sa seule vertu, lier et astreindre le libre arbitre ; que la notion de l'obligation suppose évidemment la notion d'un supérieur ayant qualité pour obliger, et obliger surtout de cette manière absolue, indéclinable, imprescriptible, qui est propre à la loi morale. Que vainement on m'oppose le commandement de la conscience, car je demande aussitôt, au nom de qui serait intimé ce prétendu commandement, et tant qu'on ne me le peut dire, je me persuade qu'il a tout juste la valeur d'une suggestion sentimentale que l'éducation, que la coutume, que l'atavisme suffiraient à expliquer ; qu'en admettant même un fondement dans la nature, j'en pourrais tout au plus conclure que la nature est portée à certaines conceptions auxquelles nous imposons ensuite la forme impérative, mais en vain, tant il est clair qu'un commandement est sans force, s'il ne me vient de qui est au-dessus de mon libre arbitre, et le domine en maître. Voilà un court abrégé de nos raisons. Que pourra-t-on maintenant leur opposer ?

Hé bien ton nous dira, par exemple, qu'il n'est pas homme au monde, sain de corps et d'esprit, fût-il dans la plus invincible ignorance de la loi de Dieu, qui ne tienne pour défendues des actions comme le vol, le viol, le meurtre, l'assassinat, et n'ait conscience d'agir mal en les commettant. A quoi nous répondrons, toutes concessions faites le plus largement et le plus libéralement possible, que cet homme aura conscience d'agir mal, c'est-à-dire d'agir contre l'instinct de la sensibilité, ou contre l'ordre social, et aussi contre les lois humaines qui le protègent, peut-être. D'agir mal, *c'est à-dire d'agir* contre une loi plus haute lui imposant le respect de cet ordre, l'obligeant à en mettre l'intérêt au-dessus du sien propre, et liant sa liberté en ce for intime où nul œil humain ne pénètre, où nul règlement de police ne vaut par lui-même, voilà ce qui resterait à démontrer.

On nous dira que les actions de celui qui, tout en ignorant Dieu, aurait pourtant le plus vulgaire usage de la raison, seraient toujours des actes humains, savoir, des actes délibérés et libres, et que, d'ailleurs, c'est une doctrine communément reçue, qu'il n'est pas d'actes humains indifférents, mais que tous sont nécessairement, ou moralement bons, ou moralement mauvais, et partant, actes louables, ou actes de péché. Sur quoi il suffira de faire observer que les actes susdits ne seraient pas des actes humains dans la pleine et entière acception du mot, lesquels supposent l'exercice de la raison supérieure, encore endormie dans les sujets en question ; que ce seraient donc des actes humains *secundum quid*, comme on dirait dans l'École, à mettre dans la même catégorie que ceux des enfants en qui la raison a commencé à s'éveiller, sans cependant être arrivée déjà à ce point de développement qui est requis pour la moralité de l'agir.

On nous dira encore que, principe d'immédiate évidence est le principe qu'il faut faire le bien, et éviter le mal ; que c'est le principe premier de la raison pratique, celui sur lequel portent en dernière analyse toutes les conclusions de la morale, lequel, aussitôt présenté à l'esprit, est admis d'emblée comme se suffisant à lui-même par sa propre lumière. A quoi il est de plus en plus facile de répondre que tout cela sans doute est fort vrai, à la condition pourtant, essentielle celle-là, et toujours sous-entendue, que soit présupposée la compréhension des termes. Car, comment me serait-il évident qu'il faut faire le bien et éviter le mal, si je n'ai d'abord la notion du bien et du mal, j'entends du bien et du mal d'*ordre moral* dont il s'agit ici ? Or, cette notion ne m'est fournie que par la raison spéculative, et en dépendance nécessaire, selon qu'il a été démontré en son lieu, de la connaissance de Dieu comme fin, et de sa loi comme règle à laquelle, pour être droit, se doit conformer tout mon agir. Aussi, saint Thomas parlant des principes évidents par eux-mêmes, qui sont au premier point de départ de la raison pratique « Comme est celui, dit-il, qu'il ne faut pas faire le mal, et *qu'il faut obéir aux préceptes de Dieu*¹⁰⁸. » Dira-t-on, peut-être, qu'il m'est évident que je dois obéir aux préceptes de Dieu, même si je suis supposé ne pas connaître Dieu ?

Mais à quoi bon poursuivre davantage une réfutation superflue ? Car, enfin, les adversaires à qui nous avons ici affaire devront bon gré mal gré convenir de deux choses qui suffisent, et bien au delà, à dirimer le débat. Ils devront convenir premièrement, que la doctrine catholique dont ils s'honorent de faire profession, voit dans tout acte moralement mauvais une offense de Dieu ; ce qui ne se pourrait absolument concevoir, si la connaissance de la loi de Dieu n'était en même temps admise comme présupposé nécessaire de l'acte immoral, autrement dit, du péché. Ils devront convenir, secondement, qu'à supposer une fois (nous disons, nous, par impossible), l'existence d'actes moralement mauvais, lesquels n'impliqueraient pas l'offense de Dieu invinciblement ignoré, force serait à tout le moins de proclamer pour l'hypothèse, le non-lieu des peines éternelles, tant il est évident que rien de ce qui n'est offense à l'infinie Majesté ne saurait mériter un châtiment sans fin. Et les voilà ramenés, sous la seule réserve d'un purgatoire de plus ou moins longue durée, à ces limbes d'adultes et d'adultes formés, qu'ils dénonçaient, eux aussi, comme une intolérable nouveauté. Donc, de quelque manière qu'on la prenne, leur position ne saurait se soutenir.

108 « Oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est, malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis. » In Iam Sent. Dist. 24, q. 2, a. 3.

Venons-en maintenant à une seconde classe d'adversaires ceux qui ne font pas difficulté d'avouer qu'en effet, tout acte moralement mauvais étant essentiellement une offense de Dieu, c'est-à-dire un acte commis au mépris de sa loi, en suppose par cela seul la connaissance ; mais qui veulent que cette connaissance, ne l'eût-on pas d'ailleurs, se tire nécessairement et toujours de la conscience même de l'obligation, dont, selon eux, aucun adulte de sens lucide ne peut être destitué. En sorte que, d'après cette nouvelle manière de voir, ce ne serait plus *la connaissance préalable de Dieu* souverain législateur qui induirait la conscience de l'obligation, mais au contraire, *la conscience préalable de l'obligation* qui donnerait à induire l'existence du législateur. Étrange renversement d'idées en vérité, qu'on aurait peine à croire possible chez des théologiens avisés, si les textes n'étaient pas là pour témoigner du fait.

Ce fut au commencement du dix-huitième siècle, et à l'occasion de la fameuse proposition condamnée par Alexandre VIII touchant le péché philosophique, que pour la première fois, autant qu'il nous est donné d'en juger, fut mise en avant une conception si singulière. Il s'agissait de démontrer que le péché philosophique, non seulement n'existe pas, mais ne peut même pas exister le péché philosophique ainsi nommé parce que, étant supposé commis en complète ignorance de Dieu et de ses préceptes, il ne violerait d'autre loi que celle de la raison. Or, se présentait à l'encontre le cas du sauvage élevé dans les forêts, sans avoir jamais ni entendu parler, ni discoursé par lui-même de l'existence de Dieu. D'autre part, et c'est ce qui rendait le cas fort intéressant, on ne mettait pas un seul instant en doute, conformément aux idées reçues, que ce malheureux sauvage ne pêchât très véritablement, tout au moins en commettant les actes contraires aux premiers et plus évidents préceptes de la loi naturelle. Et comment, alors, ne pas voir en lui un exemple entre mille de ce péché philosophique qu'on prétendait reléguer dans la région des chimères ? De fait, tout bien considéré des données de l'hypothèse, il ne restait qu'une échappatoire possible montrer comment ce sauvage trouverait nécessairement, trouverait forcément, trouverait toujours dans la lumière même du dictamen de sa conscience, cette idée de Dieu souverain législateur, qui par aucune autre voie n'aurait encore pénétré en son esprit. L'entreprise, il est vrai, ne pouvait manquer de paraître grosse de difficultés. Mais ne fallait-il pas, coûte que coûte, sauver les principes ? Et l'on imagina alors le raisonnement dont voici en abrégé la teneur.

Cet habitant des forêts, arrivé à l'âge adulte, que n'aurait cependant instruit sur l'existence de Dieu, ni le spectacle de la nature, ni l'enseignement des hommes, n'en percevrait pas moins la disconvenance qu'il y a entre certaines actions et le dictamen de la droite raison. « Or, ce que l'on perçoit comme étant en disconvenance avec le dictamen de la droite raison, on le perçoit par là même comme illicite en soi. Et ce que l'on perçoit comme illicite en soi, on le perçoit comme ne pouvant jamais être permis. Et ce que l'on perçoit comme ne pouvant jamais être permis, on le perçoit aussi comme défendu par un supérieur ayant suffisante autorité pour faire, par sa défense, qu'une chose ne puisse de venir licite en aucun cas, en aucune circonstance, en aucune hypothèse, quand toutes les créatures s'uniraient ensemble pour inciter à la commettre. Mais à pouvoir faire qu'une chose ne devienne licite en aucun cas, en aucune circonstance, en aucune hypothèse, alors même que l'univers entier conspirerait pour l'autoriser et la prescrire, il n'y a que la loi et la volonté de Dieu. Donc, pour peu qu'il ait conscience de la disconvenance de la faute avec le dictamen de la raison, et par là, de la prohibition portée par un supérieur dont rien au monde ne saurait ni abroger ni infirmer la défense cet habitant des forêts qui, de l'existence de Dieu, n'aurait jamais entendu parler, ce barbare, ce sauvage, cet ignorant, trouvera dans cette conscience elle-même, et y trouvera nécessairement, y trouvera toujours la notion de Dieu suffisante pour le mettre dans le cas de l'offenser et d'encourir sa disgrâce, si au mépris de la volonté souveraine qui le lui défend, il vient à commettre l'acte prohibé¹⁰⁹. »

Ainsi raisonnent ceux qui, tout en admettant que la notion de Dieu est nécessairement et inséparablement liée à la conscience de l'obligation morale, veulent néanmoins qu'elle ne lui soit pas nécessairement *présupposée*, mais qu'elle en résulte au contraire, et en découle ainsi qu'une conséquence de son principe, comme dans le cas du sauvage dont il vient d'être parlé.

Mais peut-être trouvera-t-on que toutes ces considérations ne sont pas très concluantes. Quant à nous, s'il nous était permis de donner ici notre modeste manière de voir, nous dirions que deux choses nous semblent leur enlever, non pas seulement toute force démonstrative, mais encore toute valeur d'argument, même purement probable. La première est que le sauvage qu'on nous propose en exemple aurait tout l'air d'un sauvage à la Jean-

109 Praeciseper hoc quod (aliquid) attingitur explicitè ut disconveniens naturae rationali et rectae rationi, attingitur implicitè ut illicitum, atque adeo ut prohibitum. Et nullatenus patrandum... (Etquod) apparet ut prohibitum ita ut nullatenus liceat, apparet ut prohibitum ab ea voluntate quae unice potest illud prohibere. Atqui sola

Dei lex et voluntas potest aliquid prohibere ita ut nullatenus liceat, quibus cumque creaturis illud suadentibus aut praecipientibus. (Ergo) qui in sylvis nutritus invincibiliter nunquam audivit de Dei existentia, si vere advertit ad dissonantiam culpae cum natura rationali et rationis dictamine, adeoque ad prohibitionem sibi faciam ab aliquo superiore ita ut nullatenus possit ea operatio sibi licere, quibuscumque creaturis ad illam impellentibus adhuc fit reus odii divini, per hoc praecise quod, consentiendo in operationem illam sibi interdictam implicitè consentiat in violationem legis prohibentis atque adeo in contemptum talis voluntatis... Et consequenter repugnat pure philosophicum, quod non sit dei offensa nec ejus amicitiam rescindat. » Viva de duabus propositionibus Alexandro VIII proscriptis, 24 Augujti 1690, n. 9.

Jacques, c'est-à-dire d'un être idéal éclos sous la baguette métaphysique, que l'on devrait se garder d'aller déranger dans les espaces imaginaires qu'il habite, pour appliquer ensuite ses ratiocinations aux hommes réels à qui seuls, pour le moment, nous avons affaire. La seconde, et plus sérieuse, celle-là, est que si subtils et si serrés qu'ils puissent paraître, les raisonnements qu'on lui prête n'en pécheraient pas moins contre les règles les plus essentielles, et notamment, par une déduction artificielle d'une série de conséquences dont le moindre tort serait de n'être nullement dans les prémisses d'où on les voudrait faire sortir. Et comme c'est sur cette seconde chose qu'en définitive porte le substantiel de la réponse, tâchons de la mettre en lumière, aussi brièvement qu'il nous sera possible.

On nous dit donc d'abord que l'homme des forêts, supposé encore dans une invincible ignorance de l'existence de Dieu, *qui invincibiliter nunquam audivit de Dei existentia*, n'en percevrait pas moins la disconvenance qu'il y a entre certaines actions et le dictamen de la droite raison. C'est le premier anneau auquel va s'accrocher toute la chaîne du raisonnement, et déjà, avant même d'aller plus loin, que de réserves peut-être n'y aurait-il pas ici à faire. Car enfin, quel dictamen bien ferme prétendra-t-on trouver chez celui dont la raison borgne, ouverte seulement sur l'ordre temporel et humain, serait par hypothèse toujours fermée sur l'ordre supérieur, sur la fin suprême à laquelle la vie de l'homme est ordonnée, sur tout ce qui *transcende* les arrangements, les convenances, les intérêts de la vie présente ? Que si l'on me dit, par exemple, que sa raison ne pourra pourtant pas manquer de lui dicter que le vol et l'homicide sont contraires au bon ordre du *convict* humain, je répons que beaucoup moins encore elle lui pourra dissimuler qu'en bien des cas, le vol et l'homicide seront en pleine conformité avec un autre bon ordre, qui est celui de ses propres affaires. Et dépourvu qu'il est de toute idée plus haute, où trouvera-t-il le principe qui lui enseignera que le bon ordre de la société, que le prétendu droit d'autrui, que le respect des biens, de la vie même du prochain, doivent l'emporter sur ses convenances personnelles ? Après tout, le principe qu'en cas de conflit entre l'intérêt propre et l'intérêt d'autrui, il faille donner la préférence au second, est un principe qui, dans sa généralité, n'est admis, certes, ni par la bonne philosophie, ni par l'Évangile lui-même. Et d'autre part, voudra-t-on prétendre, peut-être, que les distinctions et sous-distinctions que comporte le sujet entreront d'emblée dans l'esprit de cet ignorant, enfant de la pure nature, dont aucune culture religieuse n'aurait encore dégrossi la conscience ? Mais n'insistons pas, et que tout cela soit dit comme en passant, pour montrer seulement que le fameux dictamen de la droite raison, dont on mène si grand bruit, ne serait dans l'hypothèse ni aussi ferme ni aussi net qu'on voudrait bien croire. Au surplus, ce n'est pas le point sur lequel nous entendons nous appesantir ici. Donnons pour le moment aux adversaires tout ce qu'ils veulent qu'on leur accorde, et attirons leur attention sur une autre considération qui sans doute les aura fuis, mais dont l'omission nous semble être la première origine de tant et tant de confusions dont la matière présente est pleine.

C'est que, quand on parle de la raison et du dictamen de la raison, on le peut faire en deux sens fort différents. Et d'abord, en prenant la raison purement et simplement pour ce qu'elle est en elle-même, à savoir: ni plus ni moins pour la faculté donnée à l'homme, de connaître, de juger, de raisonner, de déduire les conséquences de leurs principes, de remonter des effets à leurs causes, ou bien, s'il s'agit de la raison pratique, d'ordonner les moyens à des fins déterminées, de les disposer en vue de l'action, de diriger l'exécution dans toutes les branches de l'activité humaine, soit des arts et de l'industrie, soit de la conduite de la vie tant publique que privée ; mais, qu'on le remarque bien, encore en *complète et totale abstraction d'une raison supérieure et divine*, dont cette même raison humaine serait comme un reflet, dont elle aurait en elle-même la marque et l'impression selon cette parole de l'Écriture *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, dont enfin elle notifierait par son dictamen, la loi éternelle et les ordonnances souveraines. Or, cette première manière de considérer la raison est aussi, et de toute évidence, la seule qui puisse entrer en ligne de compte, au point où nous en sommes vu que, à ce point de la question, l'existence de Dieu est supposée encore invinciblement ignorée, que c'est la chose même qu'il s'agit par hypothèse de démontrer, et que, bien loin de trouver place dans les prémisses du raisonnement, elle en doit au contraire ressortir comme conclusion dernière. Ce qui étant une fois bien établi, et mis hors de toute contestation, reprenons l'argument des adversaires, et considérons la suite des conséquences qu'ils prétendent tirer du principe d'où ils partent: Que l'homme destitué de toute notion *préalable* de Dieu, n'en percevrait pas moins la disconvenance qu'il y a entre certaines actions et le dictamen de la raison.

En premier lieu, de ce que cet homme percevrait telle ou telle action comme contraire au dictamen de la raison, ils prétendent tirer que, par là même, il la percevrait comme illicite et défendue. Mais, doucement. Nous les arrêtons des ce premier pas, en leur contestant la légitimité d'une déduction qui ne pourra manquer de paraître, pour peu qu'on y réfléchisse, on ne peut plus forcée. Nous dirions, nous, qu'il la percevra, cette action, tout au plus comme déraisonnable, et que de l'opposition à la raison on ne tirera jamais autre chose, *tant que la raison sera prise comme elle doit l'être ici*, en complète et totale abstraction, selon qu'il a été dit plus haut, d'une raison supérieure et divine, dont elle intimerait l'ordre, et promulguerait la loi. Assurément, il en serait bien autrement de qui, comme nous, saurait *d'avance* qu'il y a un Dieu nous commandant de garder, et nous défendant de violer l'ordre naturel que notre raison nous montre *ordinem naturalem*, dit saint Augustin, *servari jubens, perturbari vetans*. Dans

ces conditions, en effet, la raison ne serait plus prise que comme règle prochaine de l'agir, autrement dit, comme interprète ou héraut de la règle suprême qui est au dessus d'elle. Dans ces conditions aussi, la philosophie morale, tout en ne considérant *explicitement* que le seul dictamen de la raison, n'en aura pas moins comme objet implicite, et comme présupposé toujours *sous-entendu*, l'ordonnance éternelle en vertu de laquelle, et non autrement, la conscience peut lier le libre arbitre. Dans ces conditions enfin, de ce qu'une action soit contraire à la règle de la raison, on infèrera très légitimement qu'elle est illicite, qu'elle est prohibée, qu'elle est défendue, et c'est aussi le juste procédé de l'éthique naturelle. Mais, si je suis supposé ne connaître encore aucun directoire supérieur, dont celui de ma raison ne serait qu'une participation ; si, de plus, en concurrence du dictamen de ma raison vient à entrer celui de mon bon plaisir ; si enfin, usant de ma liberté, je néglige le premier pour obéir au second, j'aurai conscience de faire chose que la raison réprouve, tant qu'on le voudra chose défendue et prohibée, si ce n'est peut-être par quelque loi ou convention humaine, c'est ce qu'il sera plus que difficile de me démontrer jamais.

Cette première déduction n'est donc pas une déduction véritable. Ce n'est qu'un *bond* par lequel, à défaut du pont qui les relie, on saute à pieds joints d'une idée à une autre, de l'idée de chose contraire à la raison, à l'idée de chose illicite et défendue. Et comme, d'ailleurs, il n'y a, selon le proverbe, que le premier pas qui coûte, tout le reste de l'argumentation des adversaires sera à l'avenant. Les voilà qui, au rebours de l'ordre naturel, font passer leur sauvage de l'idée d'action défendue, à l'idée d'un supérieur qui la défend ; et de cette dernière, à celle d'un Dieu vivant, souverain maître du monde, connaissant tout ce qui s'y passe, auteur et défenseur de la loi morale, récompensant ceux qui l'observent, punissant ceux qui la violent mais tout cela, de grâce, en vertu de quel enchaînement rationnel et logique ? De plus en plus il sera difficile de le saisir. Car, si le barbare en question a pu une fois prendre possession de l'idée d'action défendue, antécédemment à toute notion d'un supérieur qui la défende, il se persuadera qu'elle est défendue, hé bien ! parce qu'elle est défendue autrement dit, par la nature et la seule force des choses. Mais on ne voit vraiment pas comment ni pourquoi cette notion du supérieur prohibant, qui n'entrait pour rien dans l'idée qu'il s'était d'abord faite de la prohibition, lui viendrait ensuite par manière de conséquence, et surtout de conséquence s'imposant nécessairement et forcément, selon que le système l'exige, son esprit. Concluons donc que l'argument qui a son point de départ dans la conscience de la disconvenance de certains actes avec le dictamen de la raison porte d'un bout à l'autre à faux, et ne pourra jamais être, pas plus pour l'habitant des forêts, que pour qui que ce soit au monde, une voie rationnelle d'arriver à la connaissance de Dieu, essentielle condition de la moralité de l'agir.

Tout ce que nous venons de dire jusqu'ici se confirme par l'autorité de l'Écriture, qui partout où elle parle du moyen naturel que nous avons de nous élever jusqu'à Dieu, n'assigne jamais que la vue des ouvrages de la création, et nulle part n'insinue, même de loin, qu'il y ait, pour démontrer son existence, une autre voie ouverte dans la conscience de l'obligation morale¹¹⁰. Et cela seul déjà serait une très forte présomption contre la légitimité d'une démonstration entièrement inconnue de l'ancienne et grande théologie, que beaucoup de nos modernes ont commencé à introduire dans leurs manuels de théodicée. Forte présomption, disons-nous, mais qui bien vite se changera en argument péremptoire, aux yeux de quiconque voudra bien y regarder de près.

Ce n'est pas que l'ordre moral ne dépende de Dieu, aussi bien que l'ordre physique. Il va sans dire que si la loi morale existe, si elle existe, dis-je, non pas seulement en idée ou vaine appréhension, mais dans la réalité des choses, Dieu seul peut en être l'auteur ; lui seul, le principe de l'absolue et invincible nécessité qui m'astreint à l'observer, qui m'oblige à faire ce qu'elle m'ordonne, à m'abstenir de ce qu'elle me défend. Toutefois, ce n'est pas assez pour que, de la conscience de cette obligation je puisse tirer la démonstration qui est ici en vue. Car, si je ne connais la dite obligation qu'en force de la connaissance *préalable* que j'ai du souverain législateur et maître qui me l'impose, il est évident que toute ma démonstration roulerait dans un cercle vicieux, et pécherait par pure pétition de principe, puisqu'elle amènerait en conclusion dernière cela même d'où elle dépendrait comme de son premier et plus nécessaire présupposé. Or, c'est précisément le cas, et voilà en quoi consiste la différence essentielle entre la conscience de l'obligation morale et la perception des choses de l'ordre physique. En effet, les choses de l'ordre physique, les choses de la nature, les beautés de la création, les magnificences de ce grand univers, je les atteins directement en elles mêmes, indépendamment de toute notion antécédente de Dieu. Je les vois de mes yeux, je les touche de mes mains, je les expérimente par toutes les puissances de mon âme et de mon corps, et c'est pourquoi, constatation une fois faite qu'elles n'ont pas en elles-mêmes la raison suffisante de leur être, elles me sont un moyen de conclure à l'existence d'une cause placée en dehors et au-dessus de tout l'ordre du monde, que nous appelons Dieu. C'est tout ce qu'il peut y avoir de plus rationnel et de plus logique. Mais maintenant, à moins de passer sous les fourches caudines de l'impératif catégorique, force sera de reconnaître que la conscience de l'obligation morale

110 A creatione mundi per ea quae jacta sunt (Rom. I, 20). Dehis quae videntur bona (Sap., XIII, 1). A magnitudine speciei et creaturae (Sap., XIII, 5). Sans parler de tant d'autres passages qu'il serait trop long de rapporter et de commenter ici. Tel, par exemple, celui des Actes (XIV, 16), ou saint Paul voulant montrer aux habitants de Lystris que Dieu, dans les siècles passés, tout en laissant les nations suivre leurs voies, n'avait pas cessé pour cela de se rendre témoignage à lui-même, ne leur parle que des pluies et saisons favorables par lesquelles nous donne la nourriture en abondance et, remplit nos cœurs de joie. Car, si l'apôtre avait eu soupçon du nouveau chef de preuve que l'on met maintenant en avant, n'eût-il pas plutôt cherché à s'en prévaloir comme d'un argument plus direct et plus irrécusable ?

suppose, et suppose essentiellement, Dieu déjà connu. D'où l'on déduira aussitôt que quiconque prétend tirer de l'existence de l'ordre moral la preuve de Dieu, celui-là, ou bien 'se met dans le cas d'une vaine pétition de principe, ou bien se doit ranger, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, à l'opinion de Kant et de Rousseau, qui estiment « que la conception du devoir devance la conception de Dieu, et que la moralité précède la théologie ».

IV

Il ne reste donc plus, dans la question débattue, qu'une seule catégorie d'adversaires ceux qui admettent avec nous, que la notion de Dieu est bien véritablement une condition essentielle de l'adulte spirituel qui admettent aussi que, bien loin d'être donnée par la conscience de l'obligation morale, elle lui est au contraire nécessairement présupposée, et doit conséquemment se tirer d'ailleurs ; mais n'en pensent pas moins que, d'où qu'elle se tire, elle se trouvera toujours, et au degré suffisant de précision et de détermination, en tout homme de constitution régulière arrivé à l'âge de discernement. C'est donc encore la conclusion, que les adultes dont nous parlons, adultes d'âge ne le devenant jamais de raison et de conscience, n'existent pas. Toutefois, cette dernière manière de voir ne met plus en cause les principes. Elle se rapporte tout entière à ce que nous appelions la question de fait, et c'est à sa réfutation qu'ont été consacrés les articles précédents, cinquième, sixième, et septième de la série. Aussi, afin d'épargner au lecteur l'ennui d'inutiles redites, nous contenterons-nous, pour tout nouvel apport, de trois témoignages choisis entre beaucoup d'autres, qui nous ont paru particulièrement propres à fortement appuyer les conclusions auxquelles nous étions arrivés, et par là, à leur donner des conditions de solidité ne laissant rien à désirer.

Le premier témoignage est de saint Thomas, au quatrième livre des Sentences « Pour ce qui est de l'usage de la raison, dit-il, on remarque selon le Philosophe (i Ethic.), trois phases différentes. La première, où l'on ne comprend rien, ni par soi-même, ni avec l'aide des autres, *cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest*. La seconde, où l'on est en état de comprendre, instruit par un autre, mais sans se suffire encore pour raisonner par soi-même, *cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum*. La troisième enfin, où l'on est devenu capable tout à la fois, et de profiter de l'enseignement d'autrui, et de raisonner aussi par ses propres moyens, *cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare*. Et comme la raison ne se développe dans l'homme que lentement et par degrés insensibles, la première phase prend les sept premières années de l'existence. La seconde les sept suivantes, qui sont aussi celles où l'on envoie les enfants aux écoles. Quant à la troisième, qui commence aux environs de la quatorzième année, elle n'arrive à son plein qu'à la fin du troisième septénaire, autrement dit, après vingt et un ans accomplis, âge de la majorité légale¹¹¹. » Voilà, pensons-nous, un témoignage qui ne sera récusé par personne, car il ne fait qu'énoncer une loi d'expérience constante et universelle, reconnue dans ses grandes lignes par toutes les législations du monde, jusqu'aux plus modernes inclusivement. Qu'on nous permette donc d'en faire ressortir deux choses. Premièrement, que l'enseignement est, dans les conditions présentes de la nature humaine, le moyen régulièrement requis pour amener la raison à l'état adulte. Secondement, que par une suite nécessaire, partout où l'enseignement aura fait défaut, et dans la mesure même où il aura été en défaut, la seconde des trois phases ci-dessus indiquées, où l'on n'est pas capable encore de comprendre et de raisonner par soi-même, mais seulement initié et instruit par autrui que cette seconde phase, dis-je, devra naturellement se prolonger indéfiniment, et, sauf de bien rares exceptions, surtout s'il s'agit des choses de l'ordre suprasensible ou métaphysique, jusqu'à la dernière heure et aux derniers instants de la plus longue vie. Ceci posé, que l'on se mette une fois en face des conditions historiques de l'humanité ; que l'on porte son attention sur ce qui n'avait jamais, suffisamment du moins, attiré celle des anciens théologiens ; que l'on considère ce que pouvait, ce que peut être encore l'état de l'enseignement sur Dieu et les choses divines au sein de ces nations païennes dont l'histoire, tant sacrée que profane, tant ancienne que moderne, nous fait le tableau, et que l'on juge ensuite de la possibilité laissée au plus grand nombre d'arriver à la notion de Dieu. Je ne dis pas, à la notion d'une divinité quelconque, vague, susceptible des mille formes du panthéon mythologique, mais je dis, à la notion du Dieu vrai et vivant, sur laquelle seule se fonde la notion de la loi morale et de l'obligation qui s'ensuit.

Le second témoignage viendra en confirmation de ce qui vient d'être dit. Nous le prendrons de Suarez, qui, traitant de la providence surnaturelle de Dieu à l'égard des réprouvés, dit en propres termes « Il se trouve beaucoup de gentils qui ont ignoré entièrement les vérités de la religion, même ce qui est du ressort de la pure raison naturelle, comme l'existence de Dieu et la nécessité de son culte, et cela, au point de n'en avoir jamais eu ni appréhension, ni conception d'aucune sorte¹¹² » On ne saurait être plus catégorique, et tout commentaire serait superflu.

111 S. Thom. in IVum Sent. Dist. 27, q. 2, a. 2.

112 « Inveniuntur multi gentiles qui genitus ignorarunt omnia, etiam quae de Deo naturaliter cognosci possunt, ita ut neque apprehensionem, nec conceptionem illorum habuerint. » Suarez, *de Deo*, Tract. 2, l. IV, c. 3, n. 18. – Et au numéro précédent, il avait spécifié ce qu'il faut entendre par ces choses qui se peuvent connaître naturellement de Dieu « Quae de Deo naturaliter cognosci possunt, ut Deum esse, et colendum esse » n.17.

Le troisième témoignage, enfin, nous viendra du fond de la Chine, et de la Chine contemporaine, d'un missionnaire du Kiang-Nan qui s'est enquis, qui a interrogé, qui a examiné sur place. On lisait à la première page de l'un des plus récents numéros des *Relations de Chine*¹¹³ ce qui suit :

Désolé par la lecture des classiques païens, par la visite des temples et des pagodes, où nous avons dû constater l'absence de l'idée même de Dieu, essayons d'étudier quelques individus en particulier, quelques sujets mieux conservés, et qui pour cette raison, cédant aux impulsions de la grâce, sont venus au catholicisme. Ceux là, du moins, dans leur paganisme, n'auraient-ils pas entrevu l'idée d'un Être suprême, de notre Dieu. Après le baptême, interrogeons ces néophytes, alors qu'ils sont encore tout imprégnés de souvenirs païens. Avant de vous faire catéchumènes, aviez-vous déjà pensé qu'il existe un Dieu ? – Non. – Aviez-vous songé qu'il peut y avoir un être au-dessus de tout, qui sait tout, qui s'occupe de nous, qui punira les méchants ? – Non. Mais cependant les païens disent Le ciel le sait, le ciel me punisse. Qu'entendent-ils par là. Est-ce seulement le ciel matériel que nous voyons ? Est-ce le Maître du ciel. A cette dernière question nos néophytes hésitent à répondre. Décidément, ils n'ont jamais pensé à tout cela. Et les uns disent Le ciel, c'est ce que nous voyons au-dessus de nos têtes. D'autres, les plus intelligents : Le ciel le sait, cela veut dire, le Maître du ciel le sait. – Qu'entendez-vous par ce Maître du ciel. Est-ce une vague idée du vrai Dieu ? – Je ne sais pas. – Mais alors, si le Maître du ciel est le Dieu suprême, pourquoi les païens ne lui dressent-ils pas des autels. Pourquoi n'a-t-il pas de temples ? Pourquoi pas de sacrifices, de prières ? Pourquoi ? Ces nouveaux convertis n'en savent rien ; jusqu'ici ils n'avaient pas tant réfléchi. Dans ce maître du ciel, ils n'avaient guère vu qu'un mot, tout au plus un Jupiter non tonnante qu'on laisse en paix dans son Olympe. Continuons nos interrogations. Quand vous étiez païens saviez-vous qui a fait le ciel et la terre ? – C'est Pan-Kou. Qu'entendez-vous par Pan-Kou ? – Je ne sais pas. Est-ce la même chose que le Maître du Ciel. Non. De fait, Pan-Kou, dans les livres chinois, semble être un personnage mythologique qui aurait déroulé le ciel au-dessus de la terre. Mais on ne rencontre ni temple, ni autel en son honneur. C'est donc grande pitié au pays de Chine, Des milliers et des milliers de créatures humaines vivent là sans même soupçonner l'existence de Dieu, du vrai Dieu, jusqu'à ce que cette idée leur soit apportée du dehors. Il doit y avoir, il y a des exceptions sans doute, mais bien rares sont ceux qui les ont rencontrées.

Nous ne pousserons pas plus loin la citation d'un rapport qu'on pourra lire *in extenso* dans la Revue qui l'a publié. Ajoutons seulement que nous sommes en mesure d'apporter, la confirmation de l'exactitude du document, l'autorité du vicaire apostolique de Nankin, Monseigneur Prosper Paris, qui nous faisait l'honneur de nous écrire tout récemment, au sujet de la question traitée par nous dans les *Études* « Je suis persuadé de la vérité de la thèse. C'est le résultat de mes quarante années de séjour au milieu des païens. »

Maintenant, il y aurait encore certains points à élucider dans la conclusion à laquelle nous croyons devoir nous arrêter, et très particulièrement, en ce qui concerne les raisons et desseins providentiels sur l'innombrable multitude des *adultes-enfants* qu'elle suppose. Mais c'est là une question, qui, pour autant qu'elle est accessible à nos faibles intelligences, ne se peut bien envisager qu'après une vue d'ensemble sur le plan divin dans le grand ouvrage du salut du monde. Aussi nous a-t-il paru expédient de la réserver pour la fin de notre travail. Auparavant, il faut passer en revue les autres catégories d'hommes placés en dehors de la communion de la véritable Église païens, hérétiques, schismatiques, etc. Ce que nous ferons, s'il plaît à Dieu, dans les articles qui suivront.

113 *Relations de Chine*, Revue trimestrielle, 19e année, n° 4 (octobre 1921). Voir aussi le numéro précédent, juillet 1921.

Explications préliminaires sur le dogme des peines éternelles

Dans ce nombre infini d'hommes qui vivent et meurent en dehors du giron de la véritable Église, nous n'avons considéré jusqu'à présent que deux catégories : celle des enfants sortant de ce monde sans le sacrement de la régénération, et celle des infidèles n'ayant jamais atteint, malgré l'âge et les années, leur majorité spirituelle. Encore est-il bon d'observer que ces deux catégories, matériellement distinctes, il est vrai, ne laissent pas que de se confondre au point de vue formel de la question présente, puisque les conditions qui seules sont de nature à y entrer en ligne de considération sont exactement les mêmes des deux côtés absence de baptême (de baptême d'eau comme de baptême de désir) d'abord, absence aussi de toute responsabilité morale, ensuite. Ce serait donc, à parler formellement, une seule et même classe d'irresponsables, exclus sans doute, ainsi qu'il a été dit, de cette béatitude ineffable qui, selon la parole de l'apôtre, « surpasse tout ce que l'œil a vu, tout ce que l'oreille a entendu, tout ce qui est jamais monté au cœur de l'homme, et que Dieu a préparée à ceux qui l'aiment » (I Cor., II, 9), mais du moins mis à couvert de toute peine afflictive de la vie future.

Et maintenant nous arrivons, dans la seconde partie de notre étude, à des questions plus ardues. C'est l'autre portion de l'humanité, la *principale, celle-là*, qui va entrer en cause. Ce sont les adultes, mais adultes désormais, au sens moral et théologique du mot: adultes de conscience éveillée, mis en pleine possession de leur raison et de leur libre arbitre, maîtres de se déterminer, soit au bien, soit au mal. Et pour eux, aux termes du dogme catholique, plus de milieu possible entre le ciel et l'enfer, mais l'un ou l'autre de ces deux partis ou bien, « la possession du royaume préparé aux bénis du Père dès l'origine du monde », ou bien, le sort, qu'on ne peut envisager sans effroi, d'une géhenne éternelle. Telle est la condition qui leur est faite, et telle aussi la raison première des plus graves objections contre la bonté de Dieu dans le gouvernement du monde. Car déjà, sans aller plus loin, indépendamment encore de ce que les statistiques nous apprennent du nombre relativement si restreint des hommes appartenant à la communion de la véritable Église, la difficulté se pose.

Elle se pose, et resterait posée, alors même qu'on aurait satisfait à toutes celles qui se tirent du mode de répartition des moyens de salut dans l'ordre actuel de providence. C'est que, en tout état de cause, pour favorable qu'on le suppose, reste toujours à l'un des deux extrêmes de l'inévitable alternative, cette formidable éternité de peines que le sens humain ne s'explique pas, et dont la seule perspective trouble, consterne et déconcerte notre pauvre raison. Aussi, nous a-t-il semblé qu'avant d'aborder les multiples problèmes que soulève la question de savoir si et comment sont donnés à tous sans exception, en dehors comme au dedans du corps visible de l'Église, les moyens d'arriver à la vie éternelle, et par là, d'échapper à une perdition sans remède, il serait à propos de nous arrêter préalablement à la difficulté fondamentale du dogme de l'enfer. D'autant que le plus ordinairement, à ce qu'il semble, on n'a de ce dogme que des idées pour le moins fort incomplètes, qui font qu'il n'est ni vu sous son véritable jour, ni compris comme il devrait l'être. Quelques explications préliminaires, propres à éclairer un point si capital de la doctrine chrétienne, en même temps qu'à apporter une confirmation nouvelle à nos conclusions précédentes, trouveront donc ici leur place. Et c'est à ces explications que sera consacré le présent article, où nous nous proposons de rechercher, à la lumière des plus sûres données de la théologie, la véritable et solide raison, la raison intégrale et adéquate de l'éternelle durée des peines de de l'autre vie.

Nous ne pouvons pourtant nous dissimuler que la matière est difficile, qu'elle est complexe aussi, et que cette complexité même porte avec soi le risque d'engendrer la confusion dans l'esprit du lecteur. C'est pourquoi il importe, plus que jamais, de procéder avec ordre, en commençant par le principe le plus clair, celui qui domine tout le sujet, et dont la simple exposition aura, en outre, l'avantage de bien faire saisir l'état de la question.

I

Si l'on demandait à la plupart des chrétiens, d'ailleurs convenablement instruits des choses de leur religion, comment il se peut concevoir qu'une éternité de peines ait été décrétée par un Dieu juste et bon, en châtimant des fautes éphémères de la vie présente, de ces fautes d'un jour, d'une heure, d'un moment, qui passent comme passe tout ce qui est d'ici-bas, « comme le flocon de laine que le vent emporte, comme l'écume légère que disperse l'ouragan, comme la fumée qu'un souffle dissipe », ils répondraient apparemment, selon qu'il vient spontanément à l'esprit, que ce n'est pas dans la durée de la peine comparée à la durée de la faute, qu'il faut jamais chercher les éléments d'appréciation d'une exacte justice que pareille mesure n'est reçue en aucune législation, même purement humaine ; que ce n'est pas pour la raison que les grands crimes, comme le crime de haute trahison, le crime d'homicide, ou autres semblables, se commettent en un instant, qu'on estimera ne les devoir punir que de peines

transitoires et temporaires seulement mais, qu'à y regarder de près, la justice humaine, elle aussi, leur réserve des peines qui, dans leur ordre et à leur manière sont éternelles comme, par exemple, la peine d'une perpétuelle prison ou d'un perpétuel bannissement, et la plus grave de toutes, savoir: la peine de mort, dans laquelle on ne considère pas le court laps de temps que demande sa mise à exécution, mais le retranchement à perpétuité de la société des vivants. Qu'ainsi, c'est la gravité du crime qu'il s'agit d'envisager ici que, d'autre part, en raison de la suréminente, de l'infinie dignité de l'offensé, la gravité du péché est d'un ordre absolument transcendant, et qu'il n'est pas de peine possible dont l'intensité puisse jamais entrer en balance pour lui faire équilibre. Que donc, en compte d'exacte justice, ce qui manque et manquera toujours du côté de l'intensité devra être compensé par l'infinité de la durée ; et de là, pour le châtement du péché, la nécessité d'une peine interminable, de ce feu qui ne s'éteint point, de ce ver qui ne meurt point, de cette géhenne où l'on n'entre que pour n'en plus sortir jamais. Telle est, en abrégé, la meilleure réponse que l'on obtiendrait le plus ordinairement, à la question posée plus haut nous disons la meilleure, parce qu'elle résume les considérants que l'on a coutume d'apporter en cette matière, et que, du reste, nous n'aurons pas la témérité de récuser ici. Nous nous permettrons seulement de demander si cette réponse est complète, si même suffisante, si elle contient tous les éléments essentiels de solution, si, enfin, malgré l'incontestable valeur des raisons alléguées ci-dessus, elle donne du terrible arrêt que l'Évangile met dans la bouche du Souverain Juge au jour suprême, la dernière et plus nécessaire explication. Il nous semble que non.

En effet, on nous aura peut-être assez dit comment et pourquoi l'éternité des peines répondait aux conditions de la justice, mais de la justice, prise seulement, si l'on pouvait ainsi parler, dans la région idéale de l'abstrait. Or, pour peu que l'on descende maintenant des sommets de l'abstraction au concret de la réalité, se présente aussitôt un tout autre aspect de la question, celui de la conciliation avec les exigences de la miséricorde. C'est que, dans la réalité, la justice de Dieu ne se sépare pas de sa miséricorde. Elle s'en sépare si peu, qu'en Lui, justice et miséricorde sont une seule et même chose, que nous morcelons, il est vrai, par une opération de notre esprit, en deux attributs différents, mais qui n'en est pas moins, une et indivisible en elle-même. Bien plus, il faudrait aller plus loin, et dire qu'en Dieu, cela même que nous appelons miséricorde est encore une sorte de justice ; nous disons de justice, et comment ? Comme ayant aussi pour objet un *dû*, un dû cela s'entend non plus maintenant à considérer le mérite, de la créature, mais, chose autrement grave, ce que Dieu *doit* à la convenance de sa propre bonté. Auquel sens saint Thomas ne craint pas d'avancer que la justice en Dieu se dit aussi de ce qu'il appelle la *conscientia suae bonitatis*, et il cite à l'appui cette belle parole de saint Anselme « Quand vous punissez les méchants, Seigneur c'est justice parce que cela convient à leurs mérites, et quand vous leur pardonnez, c'est justice encore, c'est justice toujours, parce que cela sied à votre bonté. »

Ceci donc étant une fois admis, il apparaît clairement qu'on n'est pas arrivé à la raison dernière et intégrale de l'éternité des peines, tant qu'on n'a pas touché ce qui fait obstacle à l'intervention de la miséricorde ; – nous ne dirons pas, sans doute, d'une miséricorde qui supprimerait le châtement, une si nécessaire et si indispensable sanction de la loi morale, mais qui, du moins, mettrait une limite, une limite aussi reculée qu'on le voudra dans les infinies profondeurs du siècle futur, mais une limite enfin, à sa durée tant que, en d'autres termes, on n'est pas parvenu à la raison qui s'oppose, et pour toujours, et pour jamais, à la grâce de la rémission et du pardon. Tout cela, pensons-nous, on nous l'accordera sans difficulté. Or, maintenant, cette terrible raison qui ferait obstacle à la miséricorde divine, jusqu'à lui interdire, qu'on nous passe l'expression, l'exercice du droit de grâce, de cette prérogative vraiment royale qui est le plus bel attribut de la souveraineté, où irons-nous la chercher, et où la pourrions-nous trouver ? A la question ainsi posée, tout lecteur averti nous aura sans doute déjà répondu, tant la réponse semble indiquée, imposée même, par la seule nécessité des choses.

II

Disons donc, tout de suite, qu'au pardon de Dieu il n'est qu'un obstacle possible, un seul, entendons bien, mais absolu, mais insurmontable, celui-là. Et c'est l'absence de repentir, c'est le manque de rétractation de l'offense commise, c'est la persistance d'une disposition de volonté contraire à l'ordre éternel de l'éternelle justice, sciemment et délibérément violé par le péché.

Je dis d'abord que cet obstacle est absolu, et sans qu'il soit besoin d'apporter ici les innombrables textes de l'Écriture qui sont dans toutes les mémoires, il suffit pour s'en convaincre de songer à ce que comporte et implique le pardon de Dieu mis en parallèle avec le pardon de l'homme. Car, tant sans faut qu'il en soit de l'un comme de l'autre, et c'est précisément l'oubli de cette différence essentielle qui a donné prise à l'absurde et intolérable blasphème de ceux qui osent dire, qu'en nous imposant l'obligation de pardonner, même à qui ne nous témoigne d'aucun regret de son offense, Dieu nous a imposé vis-à-vis de nos offenseurs une loi de magnanimité qu'il n'observe pas lui-même vis-à-vis des siens. Blasphème absurde, répétons-le encore, blasphème intolérable à bien des points de vue différents, mais qui dans l'espèce témoigne, par-dessus tout, d'une entière ignorance ou d'un complet oubli de la nature et de la condition propre du pardon dont il est ici question. Car, si le pardon de Dieu se

réduisait aux proportions du pardon de l'homme, de ce pardon qui n'a pas à innocenter le coupable, qui n'efface pas la faute, qui n'en décharge pas la conscience de l'offenseur, qui se tient exclusivement du côté de l'offensé, et ne consiste de sa part que dans l'observance du précepte évangélique, d'aimer nos ennemis, de faire du bien à ceux qui nous haïssent » alors il y aurait, dans la raison mise en avant, au moins quelque apparence: encore que de cette sorte de pardon, comme le dit Notre Seigneur dans l'Évangile, Dieu nous donne aussi l'exemple, en faisant lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et descendre sa pluie sur les justes et sur les injustes.

Mais quoi ? Serait-ce peut-être en cela que consisterait, précisément et spécifiquement, le pardon du Père qui est dans les cieux ? En un pardon qui n'effacerait pas la faute ? qui ne libérerait pas la conscience du coupable qui n'y restaurerait pas la beauté de l'ordre ? qui enfin ; par la plus flagrante des contradictions, le ferait rentrer en grâce sans le tirer de l'état de disgrâce où est nécessairement aux yeux de Dieu, Sainteté essentielle, première Justice, premier et souverain Justicier aussi, quiconque porte en soi l'abominable souillure du péché. Élevons-nous donc à une conception plus haute, et comprenons que le pardon de Dieu atteint ce for réservé de la conscience où ne saurait arriver le pardon de l'homme qu'il y remet ce que le péché en avait ôté, et a pour effet, selon là si belle expression de la langue sacrée, de *justifier* le pécheur. De le justifier, dis-je, et non de cette justification légale, extrinsèque, fictive, imputative, que prêchent les luthériens et les calvinistes, mais d'une justification vraie, réelle, intrinsèque, qui fait qu'en force du pardon, et en vertu d'une rénovation intérieure, nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais le sommes redevenus en effet, et *nominamur et sumus*. Or, qui ne comprend, qui ne voit jusqu'à l'évidence qu'un tel pardon demande, comme essentielle et indispensable condition, la rupture *préalable* de toute attache volontaire au mal, ainsi que cette pleine et entière rétractation du péché commis, que la langue chrétienne appelle le repentir.

L'absence de repentir, voilà donc l'insurmontable obstacle que la nature même des choses oppose au pardon de Dieu. Mais hâtons-nous d'ajouter maintenant que c'est aussi le seul, le seul absolument, et qu'il n'en faut chercher aucun autre. Non, aucun autre, ni dans la gravité du péché, à quelque profondeur de malice qu'on le suppose arrivé, ni dans sa multiplication hors de mesure, fût-ce à l'égal des cheveux de la tête, ou des sables du rivage, ou des étoiles du ciel qui ne se peuvent compter. Car la miséricorde de Dieu n'a ni limites ni bornes ; elle est infinie, elle est immense ; et c'est sur la misère des créatures, notamment sur la plus grande de toutes, celle du péché, qu'elle s'exerce comme sur sa propre matière. Et alors, serait-il possible qu'il y eût jamais de ce côté un degré quelconque d'énormité qui la dépasse, qui l'excède, qui la rebute ou qui l'épuise ? Non, dira le Psalmiste, *usque ad coelos misericordia tua !*

L'obstacle sera-t-il davantage, à parler formellement, dans la différence des temps, du temps d'après et d'avant la mort, ainsi que beaucoup pourraient le croire et le croient en effet, pour la raison que, de fait, une fois passé le temps de la vie présente, il n'y a plus de rémission ? Mais loin de nous une idée aussi fautive, fausement déduite d'une loi dont l'explication doit évidemment être cherchée ailleurs. Comme si la miséricorde de Dieu variait avec les temps ! Comme si elle en était dépendante, ou que, ne se réservant que l'imperceptible durée de notre vie d'un jour, elle s'était récusée pour l'interminable durée des siècles éternels ! Mais non, encore une fois, elle dure à jamais, et d'éternité en éternité, *ab aeterno in aeternum*, toujours identique à elle-même, toujours et toujours constante avec elle-même, *quoniam in aeternum misericordia ejus !*

Si donc, après la mort, il n'y a plus de place pour le pardon du pécheur, ni conséquemment pour une limitation à la durée de sa peine, ce n'est nullement que, du côté de Dieu, soit passé le temps de pardonner. Par là même, et qu'on remarque bien ici l'équivalence, ce n'est pas non plus que Dieu dénie les grâces de conversion dont l'âme serait encore *connaturellement* capable, et qu'il déroge ainsi, envers les réprouvés, à l'ordre général et constant de sa providence, qui est de mouvoir au-bien chaque créature, selon que le comportent les conditions et capacités de son état. En un mot, ce n'est pas que la miséricorde se ferme elle-même la porte qu'elle se la ferme, dis-je, d'une manière ou d'une autre, ouverte ou détournée, directe ou indirecte, ou que, entrée en conflit avec la justice, elle ait dû se retirer vaincue. Mais de même qu'il n'y a qu'un obstacle à son intervention, ainsi il n'y aura qu'une raison possible de son abstention. Et cette raison, qui, indépendamment encore de ce que nous aurons à dire bientôt, ressort déjà comme la conclusion forcée des considérations précédentes, ne peut être que celle-ci, à savoir : Qu'à sa sortie du corps, l'âme n'est plus en état de changer son orientation morale, ni de se dédire de sa précédente adhésion au péché, mais qu'au contraire, elle se fixe, et *se fixe d'elle-même*, dans la disposition de volonté où la trouve l'instant précis de la mort, devenue inflexible désormais, et rebelle à toute idée de rétractation, de conversion et de repentir.

Tel l'arbre abattu par le bûcheron, qui, s'il tombe au midi ou au nord, à droite ou à gauche, reste couché du côté où il tombe ainsi, dit saint Jérôme interprétant cette parole de l'Ecclésiaste, en est-il de l'homme en son moral, quand il vient à être abattu par la mort¹¹⁴. Et Origène, dans la partie de ses écrits où il demeure fidèle à la foi de l'Église, nous apporte une autre comparaison plus expressive encore

114 Hieron, in cap. II Eccl. P. L., t. XXIII, col. 1102.

Tant que nous sommes en cette vie, dit-il, nous sommes comme des vases de terre glaise ou d'argile molle, susceptibles de changer de forme, pouvant passer du vice à la vertu, et devenir de meilleures créatures, ou au contraire, quelques progrès que nous ayons faits dans la vertu, passer de la vertu au vice, et devenir des vases de réprobation. Mais aussitôt venu le coup de la mort, eu quelque état que nous soyons trouvés, de perdition ou de salut, nous devenons comme des vases de terre cuite, lesquels, durcis par le feu, gardent pour toujours la forme dans laquelle la cuisson les a saisis¹¹⁵.

Ce que saint Jean Damascène, parlant avec la précision théologique qui lui est habituelle, formulait en disant

Après la mort, il n'y a plus lieu à conversion ou à pénitence non que Dieu ne reçoive plus la pénitence, Lui qui ne saurait se renier lui-même ou se départir jamais de sa miséricorde ; mais c'est que la nouvelle condition de l'âme lui a ôté la capacité de se convertir¹¹⁶.

A son tour saint Thomas résumant en quelques brèves propositions la doctrine des Écritures et de la Tradition, nous dira expressément que, sans une ombre de doute, si les damnés pouvaient changer en bien leur volonté, leur peine ne serait pas éternelle, *non esset perpetua poena animarum quae damnantur; si possent voluntatem mutare in melius*, car, ajoute-t-il, il serait inique de les punir à perpétuité, du moment qu'ils auraient rectifié leur volonté, *quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur*¹¹⁷. Mais que la disposition de la volonté ne change plus après la mort, ni en bien ni en mal, *non mutatur post mortem dispositio voluntatis, sive in bonum, sive in malum*¹¹⁸. Que donc la mort en état de péché entraîne, comme conséquence forcée, une définitive obstination dans la volonté du mal, en quoi précisément consiste l'obstacle, définitif aussi, à la rémission et au pardon, *habent voluntatem immutabilem in malo*¹¹⁹. Que, de cette sorte, l'éternité de la peine ne répond pas à la gravité de la faute, mais à son irrémédiableté, *non respondet gravitati culpae, sed irremissibilitati ipsius*¹²⁰, et qu'enfin, en toute dernière analyse, c'est l'éternité de la culpabilité, qui est la cause de l'éternité de la peine, *aeternitas culpae est causa aeternitatis poenae*¹²¹. Tout cela, encore une fois, en pleine conformité avec les principes les plus fermes et les plus avérés de la doctrine catholique.

Nous serions donc déjà fondé à tirer de ce qui vient d'être dit, les trois conclusions suivantes. La première, que l'éternité des peines n'existe qu'en fonction de l'éternelle persévérance de la disposition perverse où étaient les réprouvés au sortir de, là vie présente. La seconde, que l'obstination irréductible qui leur est commune avec les démons, n'est pas l'effet, mais la cause du déni définitif de pardon et que ce n'est pas parce qu'ils sont condamnés sans miséricorde à une peine éternelle, qu'ils s'obstinent dans le mal, mais que c'est au contraire, parce qu'ils sont pour toujours obstinés dans le mal que, repoussés par la miséricorde, ils sont condamnés à une peine éternelle. La troisième enfin, que c'est dans le désordre de volontés irrémédiablement dévoyées, et à jamais aliénées du bien, qu'il faut chercher la dernière explication, la raison suprême du terrible mystère.

Ces conclusions changeraient sensiblement l'aspect sous lequel on a coutume d'envisager le dogme de l'enfer. Car, le plus souvent, on ne veut y voir que l'acte transitoire du péché, en opposition à l'éternelle durée de la peine, tandis que, maintenant, on y verrait l'éternelle durée de la peine en constante dépendance de la durée éternelle, elle aussi, du désordre moral auquel a donné entrée l'acte du péché. Et vu sous ce nouveau jour, le dogme de l'enfer ne devient-il pas plus accessible à notre raison ? Et ne nous semble-t-il pas que, si les peines du siècle futur sont faites pour rétablir dans l'univers l'ordre violé de la loi éternelle, en faisant rentrer par le châtement le désordre dans l'ordre, elles doivent durer autant que dure le désordre lui-même ? Mais tout dépend ici d'un point qui n'a été encore que très sommairement indiqué dans ce qui précède, à savoir : Que l'âme, à sa sortie du corps, demeure immobilisée *ipso facto*, et pour toujours, et par la seule force ou nature des choses, dans la disposition de volonté, bonne ou mauvaise, où le coup de la mort l'a trouvée. C'est là le point capital auquel se ramène la question tout entière, mais aussi le point qui sans nul doute aura fait difficulté à plus d'un de nos lecteurs. Il demande donc à être maintenant soigneusement examiné et élucidé.

III

Et commençons d'abord par bien préciser le sens dans lequel il faut entendre une assertion qui sonnerait

-
- 115 Origen. Homil. 18 in Jeremiam, n. I. P. G., t. XIII, col. 463
116 Damasc. Dial. cont. Manich., n. 76. P. G., t. XCIV, col. 1674.
117 S. Thom., I. 4 C. Gent. c. 93.
118 De Malo, q. 5, a. 3, in corp.
119 L. 4 C. Gent. Ubi supra, et alibi saepe.
120 Prima Secundae, q. 87, a. 6 ad 3um.
121 De Malo, q. 1, a. 6, ad 15um.

facilement aux oreilles de beaucoup, comme un de ces paradoxes venus directement des antipodes de la vérité. Quand nous disons que l'âme du réprouvé, à sa sortie du corps, demeure à jamais immobilisée dans la disposition de volonté où le coup de la mort l'a trouvée, voulons-nous dire par là que sa volonté reste enchaînée aux objets mêmes des erreurs, des dérèglements, des passions, des affections criminelles qui la tenaient captive dans la vie présente ? Certes, si nous disions cela, nous avancerions une chose invraisemblable au premier chef, et que l'Écriture, que la raison, que le simple bon sens s'accorderaient d'ailleurs à démentir.

L'Écriture par exemple, au livre de la Sagesse, nous montre les méchants dans le séjour des morts, aussi désabusés qu'il est possible de l'être, jetant à tous les échos l'aveu désespéré de leur irréparable erreur. *Ergo erravimus !* Combien changés alors, combien différents de ceux qui disaient au temps où la vie leur souriait, où le monde leur apparaissait riche des seuls biens dignes d'être recherchés : *Venez, jouissons des biens présents, usons des créatures avec l'ardeur de la jeunesse. Buvons à profusion le vin précieux, et ne laissons point passer la fleur du printemps. Couronnons nous de roses avant qu'elles se flétrissent, qu'il n'y ait point de prairie qui ne soit le théâtre de nos plaisirs. Laissons partout des traces de nos réjouissances, car c'est là notre part à nous, c'est là notre destinée*¹²². Et maintenant que la mort est venue, quel revirement dans leurs pensées ! Par suite, quel changement de ton et de langage ! *Nous nous sommes donc trompés !... Nous avons erré loin du chemin du véritable bonheur ?... A quoi nous a servi l'orgueil, et de quel profit a été pour nous la richesse jointe à la jactance ? Toutes ces choses ont disparu comme l'ombre*¹²³ ! Ainsi parlent dans le Schéol, dit l'écrivain sacré, ceux qui ont péché. Et quoique le discours qu'il leur met dans la bouche soit plutôt tourné par lui en forme de leçon propre à faire impression sur les vivants, le fond, la substance n'en atteste pas moins, chez ces morts désabusés, une entière et pleine désaffection des faux biens qui les avaient précédemment séduits.

Au surplus, n'est-il pas dans la nécessité des choses que la mort, bien loin de les fixer dans l'adhésion aux objets de leurs anciennes amours, leur en ôte au contraire, et radicalement, et à jamais, l'appétence et le goût ? Car ces appétits d'antan ne dépendaient que de la fièvre des passions, laquelle tombe et cesse forcément, à peine l'âme séparée du corps est-elle dégagée des liens de la chair et du sang, à peine a-t-elle dépassé la région de notre mortalité. D'où résulte, forcément aussi, un absolu renversement de goûts, comparable à celui que nous expérimentons journellement en nous-même et dans les autres, quand nous passons d'un accès de fièvre à notre état naturel et normal. C'est l'exemple qu'apportait saint Augustin, contre l'épaisse imagination de ceux qui ne pouvaient concevoir la béatitude future sans les grossières satisfactions des sens, mais qu'il aurait pu appliquer à notre sujet avec un même à-propos et une égale vérité.

Comprenez par un exemple, disait-il, ce que je ne saurais vous bien expliquer autrement. Vous avez souvent expérimenté que les malades sont sujets à certaines envies ils brûlent d'ardeur pour je ne sais quelle boisson, je ne sais quel fruit, et les souhaitent si passionnément qu'ils s'imaginent devoir jouir de l'objet de leur désir.

Mais ce n'est là qu'une illusion passagère, car, à peine la santé revenue, ces ardents appétits disparaissent incontinent. Le malade commence à avoir le dégoût des choses qui naguère lui causaient un appétit si immodéré, et pour la bonne raison que ce n'était pas lui, mais la fièvre, qui cherchait ces choses, et que, la cause disparaissant, il faut que l'effet disparaisse en même temps. Or, comme il y a beaucoup de désirs de malades que la santé dissipe, ainsi l'immortalité enlèvera toutes les cupidités de cette vie mortelle, parce que notre santé consiste dans l'immortalité¹²⁴.

Il est vrai que c'est de l'immortalité bienheureuse, la seule véritable et éternelle santé, que parlait saint Augustin. Mais il n'en est pas moins clair qu'au point de vue particulier où nous sommes ici, de l'absolue désaffection des biens grossiers du monde d'ici-bas, la raison vaut pour l'immortalité de la vie future dans sa plus grande généralité, et pour celle de l'enfer comme pour celle du paradis, indifféremment.

Quand donc nous disons que l'âme du réprouvé, à sa sortie du corps, reste à jamais immobilisée dans la disposition de volonté où la trouve le coup de la mort, assurément il ne pouvait être question de l'attache aux biens qu'elle convoitait en cette vie mortelle, et dont l'appétit sera passé sans retour : plaisirs charnels, commodités des richesses, fins particulières de la luxure, de l'avarice, de l'orgueil mondain, ou de toute autre passion d'autrefois, de quelque nom qu'on la nomme, et à quelque catégorie qu'elle appartienne. Mais nous parlions de ce qui était la raison et la racine première de ces attaches de péché. Nous parlions de l'adhésion à la chose aimée par-dessus tout, à la chose dont l'amour se subordonnait tous les mouvements du cœur et était comme le pivot sur lequel tournait le libre arbitre en ses diverses et multiples déterminations. Cette chose dans le réprouvé, c'était le *moi* le moi érigé en fin dernière de l'existence ; le moi à satisfaire, même au mépris de Dieu, de sa loi, de ses préceptes, de ses commandements le moi constitué maître et seigneur au lieu et place de Celui qui nous avait créés pour le louer, le

122 Sap., II, 6, seq.

123 Sap., V, 6, seq.

124 August., Serm.255, n. 7. P. L., t. XXXIII, col. 1189.

révérer et le servir ; le moi, enfin, devenant après la mort le motif exclusif d'une pénitence pareille à celle de l'impie Antiochus, quand, sous l'étreinte du mal terrible dont il allait mourir, il regrettait, non en raison de la faute, mais uniquement de la peine, les monstrueux excès de son règne.

On connaît le mot célèbre de saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu* « Deux amours ont fondé deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier a fait la cité du mal, du désordre, de la confusion, de l'inférieure Babylone ; le second, celle de l'ordre, de la paix, de l'éternelle Jérusalem¹²⁵. » Voilà les deux amours suprêmes, contrairement opposés entre eux, auxquels respectivement se subordonnent tous les autres. Voilà aussi les deux fins dernières, entre lesquelles nous avons à choisir en la vie présente. D'une part, Dieu placé dans nos affections au-dessus du moi, et conséquemment, au-dessus de toutes choses, fin dernière de la vertu. De l'autre, le moi mis au dessus de Dieu, idole indûment adorée, indûment obéie, indûment servie, fin dernière du vice et du péché. Que maintenant survienne la mort, et quelle que soit celle de ces deux fins à laquelle l'âme est alors adhérente, elle y reste, disons-nous, fixée, et par la nature, par la force même des choses, pour l'éternité. Et comme c'est de la fin dernière à laquelle s'ordonnent nos actions, que dépend toute la bonté ou malice de la volonté, il en résulte *ipso facto*, pour les uns, une définitive obstination dans le mal ou désordre moral, et, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité d'en jamais sortir.

Tel est donc le sens de la proposition avancée plus haut, sur l'immobilisation de l'âme dans la disposition de volonté où la trouve l'instant suprême, point final de la vie mortelle, et initial de celle qui ne finira plus.

IV

Cette nécessaire et définitive fixation de l'âme *dans la fin dernière* qu'elle se sera librement donnée ici-bas, et à laquelle elle se trouvera adhérente au moment précis de la séparation d'avec le corps, fait l'objet de l'une des plus graves questions, aussi bien de la théologie que de la simple philosophie naturelle, en même temps qu'elle fournit une matière inépuisable aux plus sérieuses réflexions sur la direction à imprimer présentement à notre vie morale. Et maintenant, à la vérité, les volontés humaines assujetties à la condition du corps, dépendantes en tant et tant de manières, des impressions, des dispositions, des variations des sens, sont changeantes et versatiles versatiles, dis-je, non seulement quant au choix des moyens, mais quant aux fins suprêmes elles-mêmes tantôt tournées vers la fin véritable qui est Dieu, et tantôt vers la fin contraire qui est le moi, oscillant ainsi entre l'un et l'autre pôle, se mouvant aujourd'hui d'un mouvement de conversion au bien, demain d'un mouvement opposé de déchéance vers le mal, et décrivant leurs courbes ainsi que des roseaux agités par le vent. Mais quelle ne serait pas notre erreur, si, comme nous n'y sommes que trop portés, nous voulions juger de notre état futur d'après celui d'à présent, seul encore par nous expérimenté et vécu ! Car voici venir le moment où cessera pour toujours la possibilité de transposer le gond sur lequel roule notre libre arbitre, de changer l'axe de notre vie spirituelle, en d'autres termes, de nous détacher de la fin dernière vers laquelle nous l'aurons librement orientée, pour nous retourner vers sa contraire.

Et s'il nous était permis d'esquisser ici quelque argument d'ordre métaphysique, nous donnerions d'abord à considérer que l'attache à une chose comme à la fin dernière est, de sa nature, irrévocable et définitive et cela, pour la raison que l'amour de la fin dernière est par définition l'amour suprême, n'ayant au-dessus de soi aucun autre amour plus fort qui puisse en retirer la volonté¹²⁶. Que si, comme il vient d'être dit plus haut, et comme du reste l'expérience journalière ne le montre que trop, les continuelles oscillations des volontés humaines semblent donner un démenti catégorique à ce principe, cela tient à une cause tout accidentelle. Et cette cause, c'est l'état présent d'union avec le corps, qui fait que dans notre mode actuel de connaître et de vouloir, nous sommes encore en marge des conditions normales de l'agir spirituel en tant que tel précisément parce que tributaires des sens, participant pour autant de la versatilité propre à la nature corporelle, et toujours en dépendance de l'idée vague et confuse du bien en général, dont l'indétermination même laisse aux variations possibles de notre libre arbitre, un champ quasi illimité, Mais qu'il reste bien entendu que ce mode de connaître et de vouloir ne dure que ce que dure la vie d'ici-bas. En effet, aussitôt rompus les liens du corps mortel, l'âme devient participante du mode d'être, et conséquemment aussi, du mode d'opérer des purs esprits. Or, le point d'attache des purs esprits n'est plus dans la vague de cette abstraction que les philosophes nomment le *bonum in genere*, mais n'est et ne peut être que dans une fin précise et déterminée, celle qui, dès le premier instant de leur existence, voulue et choisie par eux, devient du coup, devient par le fait même, le centre inamovible autour duquel gravitera à tout jamais le libre arbitre de leur

125 « Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, coelestem vero, amor dei usque ad contemptum sui. » De Civit., I, 14, c. 28). P. L., t. XLI, col. 436.

126 « Dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur. Unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. » S. Thom., I, 4, C. Gent, c. 90.

volonté. C'est là une chose qu'il nous est présentement difficile de concevoir sans doute, mais que, à défaut d'arguments plus topiques dont ce ne serait pas ici le lieu, nous fera entendre l'exemple des anges.

Car, pour ce qui est des anges, nous savons par la révélation que leur premier acte délibéré, l'acte par lequel, aussitôt sortis des mains du Créateur, ils s'attachèrent, comme à la fin dernière, les uns à Dieu, le Souverain Bien, les autres à l'excellence de leur propre moi que cet acte, dis-je, décida de leur sort, et ne laissa aucune possibilité de retour ni aux bons, incontinent mis en possession de la vie éternelle, ni aux mauvais, sur-le-champ, sans délai, enchaînés selon l'expression de saint Pierre, dans le Tartare, et livrés aux abîmes des ténèbres¹²⁷. Et ici, nous ne saurions en aucune façon nous ranger à l'avis de ceux qui, pour exalter la miséricorde de Dieu sur le genre humain, ont coutume de dire et de prêcher que le *spatium poenitentiae* que Dieu a accordé à l'homme, il l'a refusé aux anges. Non, en vérité, Dieu n'a pas refusé à l'ange ce qui aurait été encore dans les possibilités de sa condition naturelle. Et si l'ange n'a pas eu, comme nous, le temps du repentir, la cause n'en est nullement dans une disposition arbitraire de la divine justice, dans une moindre miséricorde, une plus implacable sévérité, mais purement et simplement en ce que, adhérant par son premier acte libre à la fin dernière du péché, l'ange y adhéra suivant la loi de sa nature, d'une façon absolument immuable, et de tous points définitive¹²⁸. Aussi bien, les raisons apportées au commencement de cet article l'auraient déjà suffisamment prouvé, et s'il était besoin de les confirmer par de nouvelles autorités, nous pourrions apporter celle de saint Augustin, là où il réfute Julien le Pélagien, qui, faisant sienne l'opinion d'Origène dont nous aurons à parler bientôt, posait comme étant de l'essence du libre arbitre une perpétuelle variabilité ou flexibilité, tant du bien au mal, que du mal au bien. A ce compte, lui opposait le saint Docteur, il faudrait enlever le libre arbitre à Dieu, qui ne peut avoir une volonté mauvaise. Il faudrait l'enlever aux saints, qui dans le royaume de la béatitude ne peuvent plus pécher. Il faudrait, enfin, l'enlever à Lucifer, lequel, s'il avait conservé après sa chute la possibilité de se convertir, devrait être dit, mais contrairement à l'enseignement le plus formel de la foi catholique, pouvoir encore maintenant ne pas pécher, pouvoir faire pénitence, pouvoir impétrer la miséricorde de Dieu, qui certainement, incontestablement, sans contredit aucun, ne repousserait pas un cœur contrit et humilié¹²⁹.

Il est donc, répétons-le, dans la force des choses que l'ange demeure irrévocablement fixé à la fin dernière, une fois voulue et librement choisie par lui¹³⁰. Et ce qui est vrai de l'ange ne l'est pas moins de l'âme humaine elle-même, quoique, bien entendu, sous les réserves et restrictions des observations précédentes c'est-à-dire, en ce qui est de la fin à laquelle la trouve adhérente l'instant précis où, définitivement affranchie de toute sujétion du corps, elle entre en participation du mode d'être et d'opérer des purs esprits¹³¹. Alors cesse pour elle toute variabilité relativement à l'objet qu'elle avait placé au sommet de ses affections, et aimé par dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même, le pôle fixe vers lequel restent désormais tendues toutes les puissances de son vouloir. De là, le principe énoncé par saint Jean Damascène (De Fide orth., 1. 2, c. 4), et passé depuis en axiome de la théologie : Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour l'ange la mort, dis-je, mystérieuse Jahel qui cloue son Sisara dans la posture même où il s'était endormi ; la mort, catastrophe suprême qui met un terme aux oscillations possibles de nos volontés en sens opposés et contraires ; la mort, que l'on pourrait comparer au tremblement de terre qui immobilise le balancier de l'horloge, et fixe l'aiguille du cadran à l'heure et à la minute qu'elle marquait quand la secousse est arrivée. De là, enfin, la

127 I Petr., II, 4.

128 « Voluntas hominis adhaeret alicui moniliter, quasi potens ab eo discedere, et contrario adhaerere ; volunta autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si considretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito. Sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, et ante electionem, et post ; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. » s. Thom. la part. q. 64, a. 2.

129 August. Op. imp. contra Julianum, 1. 6, n. 47. Déduisant dans ce passage la conséquence qui ressortait du principe énoncé par Julien, saint Augustin répliquait ad hominem « Potest ergo diabolus non peccare, potest habere bonam voluntatem, potest agere poenitentiam et impetrare misericordiam Dei, quia cor contritum et humiliatum Deus non despiciet. Quod quidem visum est quibusdam, Origene, ut perhibetur, auctore ; sed hoc, ut nosse te existimo, fides catholica et sana non recepit. » P. L., t. XLV, col. 1484.

130 C'est à peine s'il est besoin de faire observer que, quand nous parlons ici de la *force* des choses, nous parlons toujours de ce qui est dans la *nature* des choses, sans prétendre, par là, que Dieu ne pourrait, de *puissance absolue*, c'est-à-dire, de cette puissance qui renverse, lorsqu'il lui plaît, l'ordre naturel des agents créés, changer la volonté du démon et vaincre son obstination. Mais l'hypothèse d'une telle dérogation aux lois de la nature spirituelle est supposée écartée, comme n'ayant dans l'espèce, et ne pouvant avoir aucune sorte de raison d'être. « Movere voluntatem solus Deus poteat, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem daemonis in bonum sed tamen hoc non congruit naturae ipsius, ut dictum est. » Telle est la mise au point de saint Thomas, dans la question disputée De Malo, q. 16, a. 5 ad 13um.

131 Nous disons définitivement affranchie de toute *sujétion* du corps. Ce qu'il est essentiel de remarquer, peut obvier à l'objection que l'on tirerait de la résurrection future. Car, à la résurrection future, ce n'est plus l'âme qui sera comme pliée à la condition du corps dans lequel, d'abord, elle avait été infusée en même temps que créée ; mais au contraire, le corps qui, cette fois, sera tiré à la condition de l'âme, et lui sera entièrement assujéti, « Non est tamen existimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittent, sed in ea perseverabunt. Quia, ut supra dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae ; non autem animae immutabuntur per corpora. S. Thom., 4 Contra Gentes, c. 95. Et, Compend. theol., c. 174 « Besumpto corpore, non sequetur anima mutationem corporis, sed potius a converso. Nunc enim anima infonditur corpori seminato, et ideo convenienter tranamutationes corporis sequitur. Tunc vero, corpus unietur animae praexistenti, unde totaliter sequetur ejus conditiones. »

conclusion de saint Thomas dans le *Compendium theologiae*, conclusion qui résume tout ce qui précède, et que nous traduirons aussi littéralement qu'il nous sera possible « Quelle que soit la fin dernière que l'âme se trouve, au moment de la mort, s'être donnée à elle-même, elle y restera à perpétuité, y adhérant toujours comme à ce qu'il y a de meilleur que ce soit le bien (savoir, Dieu à glorifier), ou que ce soit le mal (savoir, le moi à satisfaire). Et ainsi, après cette vie, ceux qui en leur mort sont trouvés bons auront une volonté à perpétuité affermie dans le bien ; et ceux qui sont trouvés mauvais seront, à perpétuité aussi, volontairement obstinés dans le mal¹³². » Voilà le dernier mot, la dernière clef, la dernière solution du problème de nos destinées futures.

V

A l'encontre de cette solution, il n'y eut jamais, directement du moins, que la position d'Origène, (du vrai ou du faux Origène, c'est un point sur lequel on disputera éternellement, mais qui importe peu pour le moment) d'Origène, dis-je, dans ce fameux livre *Peri Arxon*, qui aux quatrième et cinquième siècles, souleva tant de tempêtes dans l'Église. L'auteur n'admettait pas que le libre arbitre pût se concevoir fixé définitivement dans une fin dernière déterminée, que ce fût l'une, ou que ce fût l'autre, des deux que nous venons de dire, de la justice ou du péché. Pour lui, le libre arbitre consistait essentiellement dans la faculté de choisir entre le bien et le mal de faire le bien en restant toujours en pleine possession du pouvoir de se déterminer au mal, de faire le mal en restant toujours en pleine possession du pouvoir de se déterminer au bien de passer et de repasser, de revenir et de repasser encore de l'un à l'autre des deux contraires, et cela, indéfiniment, à tout jamais, aussi longtemps que dureront les siècles des siècles telle était la conception sur laquelle l'Origène du *Peri Arxon* avait bâti tout son système.

De ce que les êtres intelligents demeurent à perpétuité en possession de leur libre arbitre, il prétendait déduire qu'il n'y a pour eux aucun terme possible à la mobilité du bien au mal, ou du mal au bien que toutes les créatures raisonnables, esprits angéliques et âmes humaines, seront, pendant l'infinie durée de l'éternité, toujours en situation de déchoir, fût-ce des plus hauts sommets de la perfection aux dernières profondeurs de la malice, et, au contraire, de remonter des plus bas degrés de la malice aux sommets de la perfection qu'en conséquence, les mondes à venir verront les plus sublimes des anges passer au rang des démons et vice versa, les plus pervers des démons devenir anges de lumière ; bien plus, que les anges devenus démons pourront toujours redevenir anges, et les démons devenus anges, toujours redevenir démons ; que, de la sorte, ce seront d'interminables passages et repassages d'un état à l'autre état, avec les alternatives correspondantes de récompenses et de châtiments, de béatitudes et de misères, de paradis et d'enfers, selon qu'on le peut voir rapporté tout au long dans l'épître de saint Jérôme à Avitus¹³³, et plus en abrégé, au livre XXI de la *Cité de Dieu* de saint Augustin¹³⁴.

Au surplus, tout se tenait dans ce système en absolue rigueur de logique, et une fois posé le principe de l'éternelle versatilité du libre arbitre, le reste, tout le reste sans exception, s'ensuivait nécessairement. Car de même qu'il ne peut y avoir d'enfer éternel là où il est encore au pouvoir du libre arbitre de se rectifier et de rentrer dans l'ordre, ainsi il ne peut y avoir d'éternelle béatitude, là où il y a encore possibilité de sortir de l'ordre et de déchoir. Mais c'est le principe lui-même qui ne tenait pas, le principe posant comme contraire à l'essence du libre arbitre toute immobilisation dans la fin dernière, soit de la justice, soit du péché. Ce principe en effet peut-il se soutenir ? et les conséquences que nous venons de voir en découler n'en démontrent-elles pas déjà, et plus que suffisamment, l'évidente et absolue fausseté ? Ce sempiternel flottement du monde des esprits entre enfers et paradis ! Ces alternatives sans fin de fausses béatitudes et de véritables misères, et, selon l'expression de saint Augustin, ces *itus et reditus interminabiles ab istis ad illas, et ab illis ad is Tasl* Cet éternel état de voie sans aboutissement possible à un terme quelconque, stable et définitif ! Par là même, et c'est le point capital, tout accès fermé à la vraie et réelle béatitude, dont la première et plus fondamentale condition est, après l'indéfectible rectitude de la volonté, l'assurance absolue de durer toujours et de ne pouvoir jamais être perdue ! Toutes ces conséquences, encore une fois, sont-elles admissibles, sont-elles soutenables, sont-elles seulement discutables, nous ne dirons pas, discutables au point de vue de la foi, ce qui, en vérité, ne paraîtrait pas suffisamment sérieux, mais de la pure et simple raison naturelle elle-même ? Concluons donc que la conception du libre arbitre, d'où découlaient des conséquences si absurdes, était une conception entièrement erronée, et comprenons une chose dont la méconnaissance ou l'oubli est la principale cause de toutes les difficultés qui se rencontrent en la matière présente.

C'est que le libre arbitre ne consiste pas essentiellement dans l'indifférence active à l'égard de la fin dernière de l'agir, mais seulement des moyens qui s'y ordonnent *eorum quae sunt ad finem*, nous dira saint Thomas, *non autem ultimi finis*. Qu'aussi bien, un ajustement définitif à l'un des deux pôles opposés de l'agir, moral ne pourra jamais que lui ôter la faculté de clocher des deux côtés en une démarche boiteuse mais lui laissera toujours

132 Anima igitur, quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo remanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum. Sic igitur, qui bonum morte inveniuntur habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono ; qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetui obstinati in malo.» Comp. theol., l. c.

133 Hieron, epist. Ad Avitum. P. L., t. XXII, col. 1059, sqq.

134 Aug. P. L., t. XLI, col. 731

son plein exercice dans la sphère respective, soit de l'un, soit de l'autre extrême. Qu'à cela revient la comparaison précédemment apportée, du mobile qui, ajusté à un pivot, n'en garde pas moins, dans les limites du cercle dont ce pivot est le centre, le libre jeu de ses mouvements. Qu'enfin, à moins de prétendre que le libre arbitre nous fut donné, non pour tendre méritoirement à la béatitude, mais plutôt pour nous la rendre à jamais impossible, ainsi qu'il a été démontré plus haut, il faut nécessairement admettre que la nature, la pure et simple nature, lui a assigné un double état, *de voie, et de terme de la voie* l'un en la vie, présente, où le choix de la fin dernière est et reste toujours en son pouvoir ; l'autre à sa séparation du corps, où, en force du changement survenant dans son mode d'être, il n'est plus sujet à variation relativement à cette même fin, mais demeure pour toujours fixé en celle à laquelle il adhérerait au finir de la carrière. Et de là, selon le cas, l'éternelle immobilité de la volonté, ou dans l'ordre du bien, ou dans celui du mal, comme naturelle et immédiate conséquence de la mort¹³⁵.

C'est pourquoi la sainte Écriture béatifie la mort de ceux qui meurent dans le Seigneur, c'est-à-dire dans l'union à Dieu, notre véritable fin dernière qui meurent dans la charité de Dieu, dans la grâce de Dieu, on toujours conservée, ou du moins récupérée par le repentir *beati mortui qui in Domino moriuntur*. Car, pour eux, les voilà, incontinent après la mort, et par le seul fait de la mort, immuablement établis et confirmés dans le bien, quand même ils auraient encore à passer par les expiations du purgatoire, si douloureuses, si rigoureuses, si prolongées qu'on les suppose. Les voilà constitués en un état d'inamissible justice et d'absolue impeccabilité, comme le furent aussi ces innombrables justes de l'ancienne Loi, qui durent attendre dans leurs limbes, pendant des siècles et des siècles, l'ouverture des portes de la vie éternelle, et la délivrance qu'en sa descente aux enfers leur apporta enfin, aussitôt notre rédemption consommée, l'âme bienheureuse de Jésus-Christ. Ce qui faisait dire au Psalmiste, qu'elle est précieuse, la mort des justes, aux yeux du Seigneur, *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus*. Et pourquoi précieuse, la mort ? précieuse devant Dieu qui n'a pas fait la mort ? Pourquoi encore une fois, sinon parce que la mort des justes, c'est le sceau mis à la sainteté des élus, c'est l'achèvement de l'œuvre préparée avant tous les siècles dans leur éternelle prédestination, c'est ce qui met Jésus en possession définitive de ceux que son Père lui a donnés.

Mais aussi, par la force des contraires, elle est affreuse, la mort de ceux qui meurent dans l'adhérence à la fin dernière du péché, *mors peccatorum pessima*¹³⁶. Car, pour ceux-là, les voilà obstinément attachés au mal, confirmés à jamais dans la volonté du mal, et, par suite, irrévocablement voués à une peine éternelle. En effet, les peines temporaires sont faites pour corriger ou purifier ; elles ont pour fin d'ôter le mal qui peut encore être ôté, le mal ou ce qui en reste. Mais, si l'homme s'est rendu *tout mal*, comme c'est ici le cas, comment l'arracher de lui-même ? Comment lui ôter son lui-même ? Alors donc, il ne s'agit plus d'ôter le mal, mais de le réduire à l'ordre, par un châtement qui dure autant que durera la volonté même du mal, c'est-à-dire, éternellement. En résumé, deux paroles de l'Écriture seront le dernier mot de toute la question : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*¹³⁷, et corrélativement *Fumus tormentorum eorum ascendet in saecula saeculorum*¹³⁸.

Telle est donc, selon les principes les plus assurés de la théologie, l'explication de l'éternel enfer. Peut-être y trouvera-t-on de quoi apaiser les murmures de la raison en face de l'effrayante perspective de peines ne devant jamais finir. Ce ne sera pourtant qu'à la condition qu'à tous ceux qui en auront couru le risque, auront été donnés les moyens d'y échapper. Et du moment que, selon l'ordre présent de la Providence, il n'est pour les adultes que la double éventualité, ou d'une perdition sans remède dans la géhenne, ou de la vie éternelle en la vision intuitive de Dieu : il faudra aussi que pour tous et pour chacun, sans excepter aucun de ceux qui sont étrangers à la communion visible de la véritable Église, soit ménagée, ainsi que nous le prétendons et le croyons fermement, la possibilité du salut, et du salut surnaturel, du salut que nous a mérité le sang de Jésus-Christ. Mais comment cela se peut-il concevoir, et sur quels fondements repose une prétention en apparence si hasardée, c'est ce que nous aurons à expliquer dans les articles suivants.

135 On trouvera un lumineux résumé de toute cette matière dans les derniers chapitres (92-95) du quatrième livre *contra Gentes*, dont voici la conclusion « Quando anima erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem » sed ut in fine adepto semper quiescat. Imobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis quia bona quaecumque aliqua vult in ordine ad bonum finem, bene vult ; mala autem quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet ait mutabilia de uno volito ad aliud volitum, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem. Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere. Electio enim (stricto et propriissimo sensu accepta) est eorum. quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi ita non erit contrarium libero arbitrio, quod voluptas immobiliter feratur iu aliqui determinatur sicut in ultimum finem. Quia, sicut nunc immobiliter nobis inhaeret in natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimi fini etc. »

136 Psalm. XXXIII, 22.

137 Psalm. LXXXIII, 23

138 Apoc. XIV, II