

L'ETAT DES DEFUNTS JUSQU'A LA RESURREC- TION DE LA CHAIR

La doctrine eschatologique de la bible est certainement un des sujets qui, durant les soixante dernières années, ont reçu une particulière attention de la part des exégètes. Ce zèle dans la recherche a porté ses fruits. Voici les résultats les plus importants. Les passages eschatologiques des deux Testaments sont ainsi éclairés avec une pénétration minutieuse. Aujourd'hui, nous connaissons assez bien les livres extracanoniques, qui nous renseignent sur la mentalité du milieu biblique. Nous connaissons mieux le développement de cette doctrine et nous sommes en mesure d'apprécier l'importance centrale de ces idées dans la religion révélée. Nous constatons aussi qu'une telle doctrine nous fait mieux comprendre le message même du Christ.

Malgré ces résultats remarquables, bien des doutes subsistent encore. On se demande même si toutes ces découvertes ont rendu l'eschatologie théologique plus cohérente et plus sûre, car maintenant de nouveaux problèmes se posent, et l'on cherche de nouvelles solutions aussi bien pour l'ensemble que pour certains détails.¹

C'est un de ces détails qui, aujourd'hui, nous occupe. Selon le Nouveau Testament, l'oeuvre de la Rédemption s'achève au moment de la résurrection générale. *De même que tous meurent en Adam tous aussi vivront dans le Christ . . . puis ce sera la fin quand Il remettra le royaume à Dieu le Père* (I Cor. 15, 22-24).

Mais d'ici là, quel sera le sort des défunts avant ce moment triomphal du Christ? Seront-ils rétribués, ou faut-il dire que leur sort reste dans l'obscurité? Les spécialistes de la doctrine de saint Paul ont présenté sur cette question des vues assez contradictoires, et la considération de la doctrine de l'Ancien Testament et des Evangiles a encore compliqué la question. Ce chapitre de la théologie, concernant l'état des défunts avant la résurrection, est ainsi devenu un des sujets les plus discutés dans l'eschatologie.

¹ H. U. V. Balthazar, "Eschatologie" dans *Fragen der Theologie heute*, 1957. Einsiedeln—Zürich-Köln, 403.

Ce problème est assez souvent présenté comme celui de l'état intermédiaire des défunts. Mais la notion d' "état intermédiaire" n'est pas toujours comprise de la même façon par les différents auteurs. Assez souvent, ils conçoivent comme état intermédiaire la condition des défunts dans laquelle ceux-ci ne reçoivent qu'une rétribution partielle et encore imparfaite comme récompense de leur conduite terrestre. Pour d'autres, l'état intermédiaire se conçoit comme l'état des défunts avant la résurrection de la chair, même s'ils sont complètement rétribués. Nous le prenons ici, dans ce deuxième sens, comme le titre l'indique.

Notons tout d'abord que si certains passages de l'Écriture Sainte peuvent être objet de discussion, concernant notre problème, la position officielle de l'Église catholique ne manque ni de clarté ni de précision. La Constitution du Pape Benoît XII, *Benedictus Deus*, explique la vérité révélée dans tous ses détails. Cette déclaration pontificale se résume comme suit: Les âmes des justes, immédiatement après leur mort—ou une fois la purification accomplie si elles ont dû subir la purification—avant la résurrection de leur corps (*ante resumptionem corporis*) et après l'ascension de Notre-Seigneur, sont reçues dans le ciel, et là jouissent de la vision immédiate de l'essence divine. De la même façon, les damnés subissent leur peine essentielle dans l'enfer avant la résurrection corporelle (D. 530).

La situation est toute différente chez beaucoup de protestants contemporains. La véritable doctrine catholique n'a jamais été pleinement admise par eux. Luther parlait déjà avec mépris de l'immortalité de l'âme, définie par le cinquième concile du Latran; et il a opposé à cette thèse de l'Église l'idée biblique de la vie éternelle.

Comme illustration de cette hésitation, voyons en détail l'opinion de quelques protestants connus. Le plus radical dans la négation de toute vie avant la résurrection des corps est Karl Barth. Dans une conférence radiophonique, donnée à Bâle, en avril 1957, il a déclaré, à titre de représentant de la théologie protestante devant le public, que "l'homme, comme tel, est mortel avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il produit; selon le témoignage de la Bible, il est mortel et non immortel. Ce n'est pas l'âme, distincte du corps qui se sépare du corps sans âme; mais c'est l'homme tout entier, l'âme de son corps

aussi bien que le corps de son âme, qui arrive à la limite de la vie . . . et il n'a pas reçu le pouvoir de transgresser cette limite. Au delà de la mort, il y a le Dieu immortel; et précisément ce Dieu est le seul au delà de l'homme, son unique avenir, son unique espérance. . . . De ce Dieu qui reste, uniquement de Dieu, viendra que la mortalité humaine revêtira l'immortalité."²

Bien avant cette conférence, Barth avait plusieurs fois exprimé cette idée dans ses oeuvres théologiques. Selon lui, la mort est la destruction totale de l'âme et du corps. L'homme sera dans sa mort éteint à tout point de vue. Comme il a été appelé du néant à l'existence la première fois, ainsi sera-t-il rappelé de nouveau à l'existence au moment de la résurrection.

Plusieurs autres protestants sympathisent avec cette doctrine mais aucun d'eux n'est aussi radical que Barth. Cependant, Barth soutient sa thèse bien faiblement car dans sa *Kirchliche Dogmatik* il constate simplement que l'Ancien Testament ne connaît aucune continuation de la vie après la mort, et même que l'espérance d'une pareille continuation y est exclue. Selon lui, cet enseignement de l'Ancien Testament était la profession de tous les Juifs; nous devons donc supposer chez les apôtres et les disciples du Christ, qui étaient tous des Juifs, la même conception.

O. CULLMANN. L'intention de cet auteur est d'apporter une correction, fondée sur l'Écriture Sainte, à cette opinion, courante chez beaucoup de fidèles, que le sort des défunts est complètement expliqué par l'immortalité de l'âme. On ne pense même pas à la vérité révélée de la résurrection des corps; bien plus, cette même vérité est assez souvent reléguée dans l'ombre, parce qu'elle paraît incompréhensible à l'homme d'aujourd'hui.

Cullmann montre d'abord quelle grande différence existe entre les conceptions grecques et la conception chrétienne au sujet de la mort. Pour rendre claire cette différence, il expose en détails le récit de la mort de Socrate dans le *Phédon* de Platon et le récit des Évangiles sur la mort du Christ. Là, le condamné attend avec avidité l'heure décisive, il va calmement et sereinement au devant de la mort. Socrate ne redoute pas cette mort puisqu'elle nous libère du

² Unsterblichkeit, Basel 1957. *La conférence de Barth*, 43-51.

corps. Tout autre est la scène dans la mort de Jésus. "Mon âme est affligée jusqu'à la mort," dit-Il à ses disciples (Mc 14, 34). Jésus a peur de la mort parce que c'est la grande puissance du mal.

Les deux tableaux sont impressionnants. Il faut cependant avouer qu'il y a des couleurs très subjectives dans cette présentation. Dans le *Phédon*, il y a plus d'obscurité, plus de mystère, et plus d'hésitation que ne veut en voir Cullmann. L'interprétation de la passion et de la mort de Notre-Seigneur trahit l'esprit protestant.³

A la base de cette illustration, nous voyons les différences fondamentales entre la doctrine grecque de l'immortalité de l'âme et la conception chrétienne. Dans la philosophie grecque, le corps est mauvais, une entrave pour l'âme. La mort rend donc possible pour l'âme, naturellement, sans aucune intervention supérieure, son entrée dans sa pleine perfection. Dans la doctrine chrétienne, qui s'accorde parfaitement ici avec la doctrine juive, le corps et l'âme ne sont pas divisés par une opposition si profonde. Tous les deux viennent de Dieu et sont bons. Pour l'homme, la mort n'est pas simplement une conséquence naturelle de notre condition humaine. Selon ces conceptions juive et chrétienne, tout ce qui est contraire à la vie, mort et maladie, ne provient que du péché.

Cullmann arrive ainsi à ébaucher les lignes fondamentales d'une anthropologie biblique: il s'appuie principalement sur l'enseignement de saint Paul. Cette anthropologie, dit-il, connaît la distinction entre le corps et l'âme, ou plutôt entre l'homme extérieur et l'homme intérieur. L'homme intérieur sans l'homme extérieur n'a pas d'existence indépendante et véritable; tout au plus, peut-il mener une existence d'ombre dans le Sheol.

Comme notions importantes, pour l'anthropologie chrétienne, on trouve encore la chair et l'esprit. Selon la signification la plus caractéristique, chair et esprit sont deux puissances transcendantes actives, qui du dehors peuvent entrer dans l'homme, mais dont ni l'une ni l'autre ne sont données avec l'homme comme tel. La chair est la puissance du péché, qui, comme puissance de mort est entrée avec le péché d'Adam dans l'homme entier. L'esprit est le pouvoir créateur de Dieu, il est la grande puissance de vie, l'élément de la

³ La présentation de *Phédon* par Cullmann est fortement critiquée et corrigée par J. Pieper. (*Catholica*, 13 (1957) 2, 81-100. Sur Platon: 88-91).

résurrection. Depuis que le Christ, par sa mort, a brisé la puissance de mort et est ressuscité, cette puissance de vie est à l'oeuvre dans tous les membres de l'Eglise du Christ. Cette puissance prend possession de l'homme intérieur, dès à présent, d'une manière assez décisive. Le corps est saisi par l'esprit, mais pas au point que nous puissions affirmer une transformation définitive du corps mortel en corps de résurrection. Cette transformation entière du corps charnel en corps spirituel n'aura lieu qu'à la fin des temps. Sur cette dernière partie, Cullmann insiste très fortement. Il trouve là l'expression la plus saisissante, non seulement de la foi, mais aussi de l'espérance chrétienne. La valeur de ce message était immense pour les premiers chrétiens. On priverait les chrétiens d'aujourd'hui de la plus grande consolation, si l'on affaiblissait d'un seul point cette vérité joyeuse. Par cette considération, Cullmann prouve qu'il est important de garder, dans toute la chrétienté, l'espérance de la résurrection finale, en abandonnant la doctrine de l'immortalité de l'âme.⁴

PAUL ALTHAUS. Un des plus grands noms de la pensée luthérienne actuelle est aussi considéré comme l'auteur qui nous a donné, du côté protestant, le traité le plus parfait sur les fins dernières. Ce livre a paru pour la première fois en 1922, et depuis lors il a été plusieurs fois réédité. Althaus est un profond penseur, et son intention était de construire une véritable étude systématique sur l'eschatologie. Au début de son activité littéraire, il a fait des concessions à la philosophie idéaliste, mais, à partir de la troisième édition, son attitude a changé. Selon lui, l'eschatologie traite d'événements réels qui se réaliseront et constitueront l'achèvement du monde actuel. Par cette position, il condamne toute eschatologie douteuse ou fausse qui considère la religion chrétienne comme une attitude tournée vers l'avenir, et en ce sens eschatologique, mais dans laquelle la fin du monde historique et sensible est déclarée un mythe. Bultmann, le jeune Tillich, A. Schweitzer, et ses disciples sont tous jugés avec sévérité par Althaus. Il se tourne aussi contre Cullmann, parce que cet auteur transpose des notions de la théologie biblique, sans réflexion suffisante, sur le

⁴ O. Cullmann, *Immortalité de l'âme où Résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris, 1956.

plan de la réalité: par exemple, la notion d'éternité, considérée comme un temps de flux perpétuel, paraît inacceptable pour Althaus. Malheureusement, en ce qui concerne notre question, c'est-à-dire l'état des défunts avant le jugement dernier, Althaus est un adversaire décidé de l'Eglise catholique. En cela, il suit un maître célèbre de la théologie luthérienne conservatrice: Adolf Schlatter.⁵

Althaus défend avec beaucoup de fermeté les affirmations suivantes: a) La mort est une peine infligée à cause du péché, une condamnation de Dieu. Elle doit être une épreuve difficile et pénible. Une mort, où l'âme passerait simplement d'un état imparfait à un état parfait, ne serait pas une épreuve. Il faut que la mort soit totale: corps et âme doivent également cesser de vivre. Si la mort n'est pas complète, la résurrection perd toute sa valeur: elle ne serait plus, en effet, une nouvelle création, mais simplement un acte divin qui rend à l'âme son corps.

b) L'Écriture Sainte ne parle que d'un seul jugement, le jugement dernier. Supposer un autre jugement qui le précède, c'est lui enlever toute son importance et toute sa signification.

c) La preuve de l'immortalité de l'âme, par l'observation extérieure (spiritisme ou occultisme) et par la réflexion intérieure psychologique, est de plus en plus mise en doute par la philosophie moderne, principalement par Kant. L'immortalité de l'âme contredit à tout le moins l'expérience humaine la plus fondamentale, où notre conscience est toujours et irrémédiablement la conscience d'un être corporel.

d) Comme quatrième argument contre la survie de l'homme avant la résurrection corporelle, notre auteur propose le caractère individuel de cette âme immortelle sans corps. Ces défunts sont enfermés solitaires dans leur bonheur, ils ne communiquent qu'avec Dieu. Pourtant la vie éternelle dont parle l'Écriture Sainte est une vie dans le règne du Christ-Roi, qui comprend tous les êtres humains sauvés; et la même révélation divine nous enseigne qu'une des plus profondes causes de notre bonheur sera la joie immense que nous goûterons dans la gloire resplendissante du Christ-Roi. Tout cela est impossible avant la résurrection finale. Un bonheur,

⁵ P. Althaus, *Die Letzten Dinge*, 5 Aufl. 1949, Gütersloh.

qui existerait avant la fin du monde, constituerait une sorte de vie de l'au-delà, semblable à celle dont rêvaient les rationalistes du XVIIIe siècle: l'idéal chrétien y est complètement abandonné.

Remarquons cependant qu'Althaus apprécie sérieusement les arguments de l'immortalité, tirés de la dignité morale et personnelle de l'homme; il reconnaît même que notre nature, par sa création, est ordonnée à l'immortalité; et il ne rejette définitivement ces raisons morales, qu'à cause des enseignements de la Bible. L'homme est pécheur: un pécheur mérite-t-il que son âme survive à la mort?

Il lutte contre ses difficultés, et, à la fin, il admet que la personne humaine, responsable devant Dieu, ne peut périr absolument: cette personne reste toujours, d'une certaine manière, en face du Dieu vivant. Il avoue que, selon les catégories ontologiques, il ne peut expliquer cette permanence de la personne, mais il ne peut éviter l'affirmation à cause de la doctrine de la Bible.⁶

Comme complément, nous ajouterons que ces idées commencent à se répandre même parmi les fidèles protestants. Un exemple tout proche est la brochure: *Life and Death. A Study of the Christian Hope*, publiée par *The Committee on Christian Faith, The United Church of Canada*. Nous retrouvons là à peu près les idées de Cullmann.

Sur tous ces problèmes soulevés par les protestants, que pensent de leur côté les auteurs catholiques? On trouve, chez quelques uns d'entre eux tout au moins, une certaine hésitation autour de la nature du jugement particulier. Est-il, au sens véritable du mot, un jugement divin? Ne faudrait-il pas plutôt voir en lui un simple passage de la vie terrestre à la vie de l'au-delà, plus précisément à l'état déterminé qui correspond à la qualité morale et spirituelle du défunt? L'influence protestante ne joue probablement aucun rôle dans ces recherches qui naissent plutôt du souci de conserver au jugement dernier sa pleine et unique importance.⁷

⁶ Althaus, *op. cit.*, 113.

⁷ Leo Scheffczik, "Das besondere Gericht im Licht der gegenwärtigen Diskussion," *Scholastik*, 1957, 526-541.

DISCUSSION DU PROBLÈME

Notre but n'est pas de réfuter les affirmations protestantes. Nous nous arrêterons plutôt à l'aspect fondamental de cette question, en repensant plus amplement la doctrine catholique.

En premier lieu, nous pouvons nous demander quelle est la méthode la plus adaptée à notre dessein. Faudra-t-il d'abord prouver l'immortalité de l'âme à l'aide de preuves théologiques ou philosophiques? Tout d'abord, l'argumentation philosophique est en dehors de notre perspective. Puis, les arguments théologiques donnent lieu à des discussions difficiles, et, inévitablement, ils débordent sur d'autres aspects de notre problème. Il nous paraît donc plus convenable de nous demander, en premier lieu, ce qu'enseigne l'Écriture Sainte au sujet de la rétribution avant le jugement dernier. Nous pourrions ensuite revenir sur l'autre aspect de la question: dans l'hypothèse où nous penserions devoir admettre une rétribution antérieure au jugement dernier, il deviendrait naturellement plus facile de déterminer quel pourrait être le sujet de cette rétribution. Nous suivons donc, dans notre développement, la marche que nous venons d'indiquer.

A. *Le problème de la rétribution avant le jugement dernier.*

Ancien Testament (Les livres canoniques)

Quel est l'état des défunts avant la résurrection, selon les livres canoniques? Il n'est pas nécessaire de prouver expressément que, sur ce point, la doctrine de l'Ancien Testament n'est pas claire, et que le développement des idées correspondantes est assez compliqué. Pour nous rendre compte de l'extrême complexité de ce problème, il suffirait de lire le chapitre sur la mort dans la *Théologie de l'Ancien Testament* par P. Van Imschoot.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la question suivante: étant donné son orientation générale, la doctrine de l'Ancien Testament sur le sort des défunts exclut-elle toute possibilité d'un état de survie avant la résurrection finale? La réponse qui exclut cette possibilité semble recommandée par le fait que la mentalité hébraïque n'est pas capable de concevoir une sorte de vie humaine sans le corps. L'exposition de Cullmann sur la vie montre les raisons profondes de

cette impossibilité. Nous devons également avouer que cette opinion est le fondement même de l'eschatologie juive, considérée dans sa forme la plus développée. L'Ancien Testament, à la fin, en est arrivé à attendre un rétablissement du règne d'Israël avec la résurrection des défunts justes.

Mais nous devons dire aussi que l'itinéraire, par lequel les Juifs sont arrivés à cette idée, contient des éléments qui élargissent toujours davantage la considération primitive en l'orientant dans des directions différentes. Par quelques remarques, nous voulons rappeler les éléments décisifs de ce développement.

Le principe fondamental est que le plus grand bien de l'homme, c'est la vie (*hajjim*): la vie humaine corporelle, en tant qu'elle est remplie de toutes sortes de bienfaits et dure longtemps jusqu'à la limite de la vieillesse; elle comprend aussi la vie dans une communauté heureuse. Le *shéol* est terrible, parce qu'il n'y a là que l'ombre de la vie. Cette explication, pourtant, n'est pas complète. La richesse suprême et la plus désirable de la vie vient de Dieu lui-même. C'est Dieu qui, dans la foi des Juifs, paraît pouvoir assurer à l'homme même la vie sans fin. Cette idée désigne d'abord l'objet d'une pieuse espérance (Ps. 49,16). Comme bien réel, promesse de Dieu, elle est annoncée par Isaïe (Is. 25,8) et avec un accent fort et rassurant chez Daniel 12,2 (*hajjim'olam*). Aussi dira-t-on, par exemple, que le *shéol* est terrible parce que Dieu n'est pas là.

La vie, comme bien suprême venant de Dieu, prend l'aspect d'une rétribution donnée à l'homme pour sa fidélité à Dieu. Au début, la rétribution terrestre paraissait unique et suffisante. On était même satisfait de ce que cette rétribution soit donnée au peuple comme communauté. Mais, après un certain temps, des doutes troublèrent cette tranquillité. Le sentiment religieux des Hébreux commença à chercher une solution. La communauté juive ayant été éprouvée, presque détruite, par les catastrophes historiques, ce malheur de la communauté fait surgir le problème de la restitution du royaume d'Israël. Timidement, on envisage la résurrection comme une idée prometteuse et symbolique. Puis, lentement, la résurrection prend plus de consistance. Les étapes de l'évolution sont connues dans leurs grandes lignes, mais il y a

des côtés obscurs. Isaïe, le premier, fait allusion à la résurrection, d'abord pour le juste souffrant (Is. 53), ensuite (Is. 24-26) pour les justes en général. Daniel étend la résurrection aux pécheurs, afin qu'ils puissent être punis de leurs méfaits. C'est le jugement des peuples avant la constitution du règne parfait. Dans le deuxième livre des Maccabées, la résurrection de la chair est la grande espérance des justes. Remarquons bien que tout cela se déroule dans le cadre communautaire.

L'autre ressort du développement était la rétribution individuelle. Le livre de Job commence à manifester la difficulté qui existe dans le sort des justes malheureux. L'auteur de l'Ecclésiaste exprime, avec un accent de pessimiste, la déception des justes en face de l'insuffisance de la vie terrestre. Le juste souffrant prouve qu'ici-bas il n'y a pas de justice; la vie est terriblement triste. Les âmes inquiètes sont donc amenées à chercher et à envisager la rétribution individuelle dans l'au-delà. Lorsqu'apparaissait, dans la perspective communautaire, l'idée d'un jugement général futur, l'affirmation de la rétribution individuelle était facilitée. Le juste dans le shéol pouvait avoir l'espérance et la consolation d'être dûment récompensé au jugement général; par là, une distinction s'établissait, dans le shéol même, entre les justes et les impies. La littérature postérieure extra-canonique avait fait largement usage de cette idée.

C'est ici, avant tout, que nous devons mentionner le Livre de l'Ancien Testament qui, en insistant sur la rétribution individuelle, a introduit un nouveau courant d'idée, étranger à la pensée juive. Il s'agit du Livre de la Sagesse. Le trait le plus important et le plus original de ce livre est qu'il introduit l'idée d'*ἀθάνασία* (immortalité), *ἀφθαρτία* (incorruptibilité) dans l'Ancien Testament. Ces termes, qui n'apparaissent nulle part dans l'Ancien Testament de la LXX, témoignent de l'influence des idées hellénistiques. Tout en admettant ce fait, il faut nous garder d'exagérer cette influence et d'affirmer peut-être un caractère hellénistique intégral. L'auteur affirme la rétribution immédiate après la mort (3,1-7); les défunts trouvent leur bonheur auprès de Dieu, le shéol est réservé aux impies. L'auteur va plus loin encore, il dit que la vie est la propriété des justes, et que la mort est réservée aux impies. Quant au carac-

tère de ce livre intéressant, nous pouvons, avec plusieurs autres auteurs, résumer ainsi notre jugement: dans la conception de la composition humaine du corps et de l'âme, l'auteur suit plutôt la doctrine hellénistique, tandis que, en parlant de la rétribution, il évite toute affirmation d'un passage naturel de l'âme vers un état incorporel. La rétribution des justes n'est pas une conséquence naturelle des lois métaphysiques et morales. Le bien est donné aux justes par le jugement de Dieu; au fond, ce bonheur est un don de salut. Même la perfection intérieure de la vie de l'âme ne vient pas de la richesse ontologique de cet être privilégié: elle est donnée par Dieu. Il est étonnant que, malgré sa fidélité à cette conception juive, l'auteur n'envisage ni la résurrection des corps, ni le jugement général. D'autre part, la tendance de son livre reste fidèle à la tradition. L'auteur veut même pénétrer plus profondément dans le sens des récits bibliques: il affirme que le péché est entré par le premier homme dans la vie humaine. Nous sommes ici témoins d'une adaptation particulière de la pensée hébraïque aux idées nées dans une civilisation différente. Par ailleurs, rien ne met aussi vivement en lumière le caractère traditionnel du Livre de la Sagesse, que sa comparaison avec un autre auteur juif, conquis par la philosophie hellénistique. Philon enseigne que le corps est comme un être matériel, voué inévitablement à la corruption, périssable, et par conséquent, rejeté de l'être lui-même. Le même auteur exalte, d'un autre côté, la grandeur de l'âme: l'âme est immortelle; et cette âme, par sa propre activité, par l'exercice intellectuel et moral, arrive à son bonheur. Le culte de la beauté, et les vertus cardinales par elles-mêmes, conduisent l'âme à Dieu. La perfection dernière est donc ici le résultat d'un effort psychologique; le bonheur consiste à retrouver individuellement Dieu.

Nous pouvons terminer ici nos considérations sur les Livres canoniques de l'Ancien Testament: 1) le peuple de Dieu n'est pas arrivé à l'état historique qui lui assurerait l'union avec son Dieu dans un règne exemplaire où la soumission parfaite de tous les peuples envers Dieu serait réalisée. Il y a donc une grande attente d'un jugement, de l'établissement du règne des justes, sous le roi envoyé par Dieu. 2) Les individus justes ne sont pas exclus, par leur mort, de cette vie qui se déroule dans la société de Dieu. Une

destinée heureuse leur est promise. L'accomplissement futur de cette rétribution individuelle est conçue comme devant se réaliser, soit par la résurrection future des justes, soit par la rétribution individuelle dont parle le Livre de la Sagesse.

L'Ancien Testament (Livres extra-canoniques)

Ces deux courants d'idées étaient acceptés par les auteurs de la littérature apocalyptique et rabbinique. A cette époque le peuple juif passait par de dures épreuves. Les écrivains religieux cherchaient la consolation dans les pensées qui promettaient un meilleur avenir. Malheureusement, l'expression de cette espérance n'était pas toujours parfaite: aux idées reçues des auteurs sacrés, on a ajouté beaucoup d'imagination. L'attente d'un jugement général est exprimée dans ces livres les plus importants. Le rabbinisme insiste principalement sur l'époque future. C'est alors que la vraie vie, la vie éternelle, rendra heureux tous les justes auprès de Dieu. En face de cette époque future, l'ère actuelle est bien imparfaite. L'apocalyptique accorde son attention à l'époque actuelle. Les auteurs la condamnent et attendent sa fin, qui sera marquée par le jugement général. Plusieurs livres de cette apocalyptique s'occupent du sort des défunts avant le jugement. C'est dans leurs pages que nous retrouvons la doctrine la plus développée concernant l'état de ces défunts.⁸ Ces renseignements abondants nous sont fournis par le chapitre 22 du livre d'Henoch (éthiopien). Voici les points principaux de cette doctrine. Dans l'ouest du monde, sous la terre, au sein d'une montagne, se trouvent des cavités. Les âmes des défunts y sont placées, leur corps restent enfermés dans les tombeaux. Les âmes demeurent à cet endroit jusqu'au moment du jugement général. Il y a là une cavité spéciale pour les justes: elle est bien éclairée, une source d'eau fraîche l'arrose. Dans une des cavités obscures, sont placées les âmes des pécheurs morts d'une mort naturelle et ayant reçu une sépulture convenable. Comme elles n'ont pas encore été châtiées, le châtiment leur sera infligé au jugement général. Les âmes des impies qui ont été tués dans cette vie, et qui

⁸ Voir un résumé dans *Refrigerium interim* par A. Stuiber. Bonn, 1957, 31-36.

n'ont pas encore été enterrés ont déjà reçu leur punition. Abel le juste, qui a été tué, erre dans le monde, et demande justice pour sa mort. Toute cette explication montre qu'une partie restreinte des morts est déjà définitivement punie: pour celles-ci, la vie d'ici-bas donne la pleine rétribution, les autres sont seulement plus ou moins convenablement placées selon les cavités claires ou obscures. Cette description excentrique prouve d'une façon intéressante que l'auteur devait être embarrassé en proposant ses exemples. Pour les impies tués, il admet une rétribution purement terrestre: sur ce point, donc, il adhère à une conception très ancienne. Pour les autres, le jugement général est requis. Comment le conçoit-il? D'abord la terre et le Shéol rendront tous ceux qu'ils ont enfermés. Alors le jugement s'exécutera par la séparation des justes et des impies. Cette explication, cependant, ne nous donne pas un renseignement complet sur le sort des défunts dans le livre d'Henoch. En plusieurs autres passages nous sommes instruits sur les chambres qui sont destinées à chacune des âmes défuntes: petit trait bien caractéristique de l'eschatologie du judaïsme tardif! Dans le chapitre 39, l'état d'attente est supprimé. Les âmes, comme des esprits purs, montent au ciel, immédiatement après la mort, auprès du Fils de l'homme. Les âmes errantes de ceux qui sont morts par accident seront rassemblées au jour du jugement et reconduites à la communauté des sauvés. Alors tous les justes monteront au ciel suprême et les impies descendront en enfer.

Une autre apocalypse, celle d'Esdras, décrit que les justes après leur mort ont sept jours de liberté, durant lesquels ils considèrent les échelles de bonheur et de condamnation. Après cette réflexion, ils sont conduits dans les chambres préparées pour chacun d'eux. Les impies n'entrent pas dans les chambres, ils subissent leur peine, qui est produite, dans l'âme de ces malheureux, par considération des sept échelles de la peine qui les attendent. La pensée du bonheur contemplé ou de la souffrance menaçante constitue la rétribution provisoire pour les défunts. L'état réel leur sera donné après le jugement. L'apocalypse de Baruch répète à peu près fidèlement la doctrine du livre d'Esdras. Les Psaumes de Salomon enseignent déjà que les impies entrent immédiatement après leur mort dans l'enfer, où ils demeurent toujours. Les justes seront ressuscités,

mais avant cela, ils se trouvent dans un endroit qui n'est pas déterminé. L'enseignement des pharisiens sur la vie de l'au-delà rejoint en plusieurs points les idées des Psaumes de Salomon. Les pharisiens, en effet, prêchent, eux aussi, que les impies sont punis définitivement, et que les justes auront leur récompense seulement quand leurs corps seront ressuscités. La conception pharisienne admet un état intermédiaire pour les justes dans le Shéol; tandis que, pour les impies, le Shéol est leur lieu définitif.

Toutes ces vues prennent origine chez les Juifs palestiniens. Dans le milieu hellénistique, les Juifs abandonnent généralement la doctrine de la résurrection corporelle; ils insistent uniquement sur la rétribution des âmes des défunts, sans qu'il y ait, pour elles, un état préparatoire. Selon les découvertes récentes, les écrits de la secte de Qumran défendent cette doctrine de l'immortalité de l'âme avec la rétribution définitive immédiate. Cette découverte est bien intéressante, mais à notre avis, elle n'ajoute rien de notable. D'autant moins que l'on veut trouver l'origine de certaines parties du livre de Hénoc dans les cercles de Qumran.

Nous voyons donc que la littérature juive de cette époque tardive élargit considérablement les perspectives, en ce qui concerne le sort des défunts avant le jugement dernier. On accepte couramment que ces âmes passent dans un certain état particulier. La rétribution définitive ou préalable n'est pas présentée d'une façon uniforme. Mais nous avons ici l'éclairage dans lequel le Nouveau Testament présente son enseignement sur la vie dans l'au-delà.

LE NOUVEAU TESTAMENT

Nous entrons ici au coeur de notre sujet. Car la doctrine du Nouveau Testament nous apporte la lumière décisive sur notre question. Tout d'abord, nous ferons une distinction importante: quand le Nouveau Testament parle de l'état des défunts dans la perspective de l'apocalyptique juive, nous ne devons pas y voir la doctrine définitive du Christ. L'économie nouvelle n'est parfaite qu'au moment de la résurrection de Notre-Seigneur. Les idées qui se réfèrent à cette époque, où les défunts entrent en relation avec le Christ ressuscité, doivent être considérées comme la dernière réponse à notre question.

A. L'état des défunts avant la résurrection de N.-S.

Considérons d'abord les manifestations d'un état préalable, dans les textes qui s'adaptent à la conception juive. Depuis longtemps, beaucoup de manuels de théologie veulent nous fournir un argument valable et décisif pour notre problème, en invoquant la parabole du mauvais riche et du pauvre mendiant Lazare (Lc 16, 19-31). Il est incontestable que cette parabole de Notre-Seigneur nous raconte vivement le sort des deux défunts. Des savants ont minutieusement examiné comment Notre-Seigneur y décrit le monde de l'au-delà. Nul doute que l'image s'accorde assez fidèlement avec la doctrine des pharisiens. L'expression "sein d'Abraham" n'exige pas le repas eschatologique du bonheur définitif, comme certains l'ont prétendu. Le "sein d'Abraham" est la place du Shéol destinée aux justes avant la résurrection. Lazare se trouve donc dans l'état des justes, mais il n'est pas encore arrivé au bonheur parfait. Le mauvais riche souffre dans un endroit, séparé de la place de Lazare, et la séparation est marquée par un abîme infranchissable. L'homme mauvais est définitivement puni, sa place dans le Shéol est l'enfer. Lazare peut se rafraîchir avec de l'eau; il s'agit peut-être de la source qui, selon le livre d'Henoch, traverse la place des justes. Inutile de nous étendre sur d'autres détails de la parabole. Mais il reste le problème de l'interprétation. Notre-Seigneur veut-il affirmer et nous enseigner tous les détails de sa belle parabole? Ne suffit-il pas de dire que son intention consiste à mettre en relief la rétribution pour les riches impies et pour les pauvres justes? Et dans la deuxième partie de la parabole, la leçon essentielle ne pourrait-elle pas être la suivante: il ne faut pas attendre un revenant de l'autre monde pour vivre charitablement; chacun doit suivre immédiatement la prédication de l'évangile? Car Notre-Seigneur ajoute à la fin: si quelqu'un ne croit pas la vérité de l'évangile, il n'écouterà pas davantage celui qui apparaîtrait parmi nous, en revenant du séjour des morts. Si nous avons quelques légères indications, suggérant qu'il en est ainsi après la mort, et que Dieu a ainsi établi le sort des défunts, nous devrions accepter toute la parabole comme une instruction sur la vie de l'homme après sa mort. Mais le récit de saint Luc ne contient aucune indication de ce genre: il imite simplement le style de parabole qui

aurait pu être celui d'un rabbin sage et pieux. (Par là nous ne voulons pas contester que l'exégèse traditionnelle de la parabole nous fournit un témoignage très précieux sur la foi chrétienne à l'endroit des vérités qui sont énoncées dans la parabole.)

Mais nous devons accorder encore plus d'importance, nous semble-t-il, à quelques petites nuances qui se cachent dans deux autres paraboles de saint Luc. Il s'agit d'abord de la parabole du riche insensé (Lc 12, 16-21), où, à la fin de l'histoire, le riche n'est pas averti par la menace du jugement général. Au lieu de ce motif habituel, le texte introduit Dieu lui-même qui dit au riche: *Insensé, cette nuit même, on va te redemander ton âme*. Nous voyons qu'ici l'idée de la mort imminente occupe la place du jugement, et, après la mort, un compte rendu sera imposé.—L'autre parabole est plus expressive encore. Sur l'emploi de l'argent, nous entendons ce conseil: Et moi je vous le dis: faites-vous des amis avec le malhonnête argent, pour que, au jour où il viendra à vous manquer, ceux-ci vous reçoivent dans les tentes éternelles (Lc 16, 9). Ici il nous faut sûrement penser à la mort, et, après la mort, suivra l'événement désirable: la réception dans les tentes éternelles. L'idée des "tentes éternelles" peut désigner le sort des justes après la mort ou après le jugement final. Mais, selon le contexte, il est très probable que nous devons admettre une allusion à l'état qui suit immédiatement la mort.—Les deux passages ne sont pas décisifs, ils ne donnent pas l'évidence, mais ils contiennent des idées et des allusions, qu'on ne trouve pas dans les deux autres évangiles synoptiques. Le fait qu'ils se trouvent dans l'évangile de saint Luc peut aussi faire réfléchir. Car S. Luc paraît être exceptionnellement attentif aux allusions concernant cet état intermédiaire des défunts.

C'est encore chez S. Luc que nous lisons la profonde et touchante réponse que Notre-Seigneur, étendu sur la croix, fait à la demande du bon larron. *En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis* (Lc. 23, 43). Cette petite phrase a donné lieu à bien des discussions. En effet, le mot "paradis" semble désigner le bonheur céleste, et alors il paraît étrange que le Seigneur promette au larron une rencontre, dans le paradis, avant sa propre résurrection. Cette objection ancienne est reprise de nos jours, pour une raison tirée de l'histoire des religions: le paradis, dans plusieurs

livres juifs, est le bonheur parfait. Mais la conclusion ne suit pas nécessairement. Le paradis peut signifier l'endroit qui est opposé au lieu de la souffrance. Des considérations dogmatiques confirment d'ailleurs cette interprétation. Car, quand S. Paul parle du paradis, ce n'est pas le même que le paradis promis au bon larron; le paradis, après la résurrection de Notre-Seigneur, doit être considéré dans une autre perspective. Le bon larron pouvait donc être reçu dans le paradis, au jour même de la mort de Notre-Seigneur.

Ces remarques nous font naturellement passer à un autre récit du Nouveau Testament, celui où il est question de la situation de Jésus-Christ, immédiatement après sa mort: c'est le problème de la descente du Christ dans le Shéol. On a voulu trouver l'affirmation de cet événement mystérieux dans plusieurs textes du Nouveau Testament. Mettant de côté les textes moins importants, envisageons-en seulement trois: Eph. 4, 8-10; 1 Petr. 3, 18-22; 4,6. Disons tout de suite que même l'épître aux Ephésiens doit être écartée: il s'agit là, non pas de la descente aux enfers, mais de l'incarnation et du retour du Christ au ciel. Mais le second texte, c'est-à-dire 1 Petr. 3, 18-22, nous impose une explication dans le sens de la descente du Christ aux enfers. Dans ce texte, en effet, nous lisons que le Christ adresse sa proclamation aux esprits détenus en prison (ἐκήρουν). Le mot grec employé ici est très important, puisque c'est le mot qui s'emploie toujours pour désigner la prédication de la bonne nouvelle évangélique. L'interprétation la plus naturelle est donc que le Christ a annoncé l'achèvement de son oeuvre rédemptrice et l'ouverture du Ciel par sa prochaine résurrection. Pourquoi dit-on que les âmes sont détenues en prison? C'est un détail assez difficile à préciser. La mort, en effet, ne s'appelle pas prison. Mais nous ne devons pas exclure absolument que ces âmes soient celles des justes de l'Ancien Testament, qui attendaient la libération. Notre explication se recommande encore par cette autre raison que, à l'époque de la composition de la première épître de Pierre, les chrétiens sentaient le besoin d'expliquer comment le Christ, par sa mort, pouvait apporter le salut aux âmes de ceux qui étaient déjà morts. Nous trouverions ici la réponse à cette difficulté. Et que dire du deuxième texte de l'épître de Pierre? Il

se lit: *Ils en rendront compte à celui qui est prêt à juger vivants et morts. C'est pour cela en effet, que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit* (1 Pierre, 4, 5-6).

Pour l'exégèse, notons que, si, par les morts il faut entendre les défunts, le verset 6 répète, confirme et explique le texte précédant (1 Pierre 3, 19). Pour avoir le salut ils doivent vivre selon l'esprit. Quelques-uns, cependant, affirment que les morts ne sont que les pécheurs, c'est-à-dire les morts spirituels. En ce cas, rien n'est dit sur l'état des défunts. Cette dernière opinion est soutenue par des témoignages de la tradition; le texte lui-même favorise plutôt la première interprétation.

B. *L'état après la résurrection de Notre-Seigneur*

Partout dans ces textes, nous avons l'indication assez certaine que le Nouveau Testament a accepté, jusqu'à un certain point, la doctrine du judaïsme tardif sur la rétribution des défunts immédiatement après la mort. Mais, répétons-le, dans toutes ces manifestations, nous n'avons qu'un enseignement qui essentiellement se réfère à l'Ancien Testament. Il reste encore à considérer avec grande attention le problème suivant: par la mort et la résurrection du Christ, quel changement a été introduit dans le sort des défunts? Notre réponse à cette question, dans ses lignes générales, peut être ainsi résumée. Nous construisons toute notre argumentation sur deux passages célèbres de S. Paul: 2 Cor. 5, 1-10; Phil. 1,23. Ces deux textes, il est vrai, soulèvent bien des difficultés. Mais ces difficultés ne sont pas insurmontables, et, une fois l'intelligence de ces textes acquise, nous entrons dans la nouvelle perspective de l'union des fidèles avec le Christ, et cette lumière nous aide à mieux comprendre d'autres affirmations de S. Paul, et, dans une certaine mesure, même la théologie de S. Jean.

Commençons donc par chercher le sens du texte de 2 Cor 5, 1-10. Un auteur célèbre d'une vaste théologie du Nouveau Testament, H. J. Holtzmann, a dit que, dans tous les écrits pauliniens, il n'y a peut-être pas de passage plus obscur que notre texte. Cette opinion est prouvée, d'ailleurs, par la grande diversité d'explications auxquelles ce texte a donné lieu jusqu'à nos jours. Même aujourd'hui,

cette diversité existe. Le grand vocabulaire théologique du Nouveau Testament, publié par les savants Allemands, ne veut pas admettre que ce texte de Paul fait allusion à l'état intermédiaire des défunts. Mais, d'autre part, il y a un bon nombre de protestants (entre autres, O. Cullmann et P. Althaus) qui admettent que, dans les versets 5-10 de notre texte, la possibilité d'une union avec Notre-Seigneur immédiatement après la mort, est clairement énoncée. Chez les catholiques l'accord est plus grand encore. Dans le dernier demi-siècle, plusieurs études détaillées ont été faites. Nommons d'abord le livre de Fr. Tillmann: *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Freiburg, 1909, où l'auteur admet comme possible que S. Paul envisage sa mort avant l'avènement de Notre-Seigneur. Tillmann admet aussi que l'apôtre, à cause de l'Esprit Saint reçu dans l'âme, espère comme possible une union étroite et faciale avec le Christ après la mort. Il nie simplement que S. Paul exprime ici le désir positif d'une mort prochaine. Mais nous devons avouer que, dans la belle étude de Tillmann, c'est le point le plus faible. Car ses explications appuient parfaitement la pensée d'un état heureux avant le jugement général chez S.-Paul. De nos jours, nous possédons deux grandes études sur le même texte, écrites par des catholiques. J. Dupont, O.S.B., d'abord, a consacré un livre entier aux problèmes de l'union avec le Christ. L'autre est le bel article de A. Feuillet sur 2 Cor. 5, 1-10. Il n'y a pas accord parfait entre ces deux auteurs, mais quant à l'essentiel, tous les deux nous fournissent des considérations très rassurantes.⁹

Présentons d'abord la pensée de J. Dupont. L'auteur souligne que, en accord avec l'expérience sombre et accablante, qui remplit l'âme de S. Paul au moment de la composition de son épître, nous avons des passages où l'apôtre parle de ses souffrances et de ses espérances dans le Seigneur. La fin du chapitre 4 exprime ce sentiment avec vigueur quand l'apôtre écrit qu'il ne veut pas envisager des choses périssables, mais les choses éternelles. Ce court passage, selon Dupont, est rempli d'expressions qui reflètent la mentalité

⁹ J. Dupont, O. S. B., *L'Union avec le Christ suivant Saint Paul*. Bruges—Louvain—Paris, 1952.

André Feuillet, "La demeure céleste et la destinée des chrétiens," *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 2-3, 161-192, 360-402.

d'un homme qui connaît quelques affirmations consolantes de la philosophie hellénistique populaire. Encouragé par ces perspectives, S. Paul affirme sa confiance et il commence à traiter de l'objet principal de l'espérance chrétienne. Au début du chapitre 5, il se rappelle que le chrétien possèdera une demeure au ciel; il exprime son désir de revêtir cette demeure céleste mais de la revêtir sans avoir à abandonner son corps terrestre. En d'autres termes, il exprime le désir d'arriver encore vivant au grand événement de la résurrection corporelle. Il ajoute que, dans la réalisation de son désir, il pourrait éviter l'état terrible de la nudité. Cette nudité veut dire l'état de mort lorsque l'âme humaine est abandonnée et privée de son corps qui, selon S. Paul, constitue un élément nécessaire pour une véritable vie humaine. Toute cette partie traite, selon J. Dupont, de la résurrection: la perspective est complètement celle de l'eschatologie finale chrétienne. A ce tournant, cependant, S. Paul se rappelle la raison profonde de la résurrection future: c'est l'Esprit-Saint qui a été donné à l'âme chrétienne par Dieu.

Cette idée renforce encore la confiance de l'apôtre: il se répète des vérités jusqu'ici non encore énoncées. Même s'il doit demeurer loin de la demeure terrestre, le chrétien, en possession de l'Esprit Saint, a la grande joie de se rapprocher du Seigneur. Cela comble son espérance; à cette lumière, il est disposé à subir immédiatement la mort, pour pouvoir être pris par le Seigneur. A la fin, il résume son espérance en envisageant toutes les possibilités, il n'insiste plus que sur un seul idéal, celui de marcher fidèlement, en faisant toujours plaisir à Notre-Seigneur. Cette deuxième partie constitue, selon J. Dupont, une rupture dans la marche des idées. La possibilité de la résurrection est renvoyée à l'arrière plan. L'apôtre accepte courageusement la mort en exprimant des pensées qui rappellent plutôt la philosophie hellénistique. Par une comparaison de textes et avec plusieurs références à l'appui, J. Dupont parvient à confirmer sa thèse sur l'influence des idées grecques dans la deuxième partie de notre passage.

L'avantage de l'exégèse de A. Feuillet consiste principalement à éviter la rupture et présenter l'ensemble comme une manifestation d'inspiration unique. Comme point de départ, cet auteur prend l'idée de la demeure céleste. Le texte affirme de cette demeure cé-

leste, qu'elle n'est pas faite de main d'homme. Cette petite remarque suggère à Feuillet une autre parole du Christ: c'est le texte où le Christ parle d'un temple qui n'est pas fait de main d'homme (Mc 14,58). Ce verset se lit dans l'évangile de S. Marc. Mais le texte se trouve aussi dans Jean 2, 19-21. Et S. Jean explique que Jésus voulait entendre, par le "temple non fait de main d'homme," son propre corps. A cette constatation, Feuillet ajoute encore un bon nombre d'idées qui confirment cette affirmation, à savoir que notre demeure céleste doit être le corps du Christ. Par exemple, les épîtres de la captivité insistent fortement sur ce fait que notre cité est au Ciel. Or "être dans les cieus et être dans le Christ," c'est tout un, car en Lui, comme dans un temple, Dieu nous a comblés et nous comble toujours de toutes sortes de bienfaits (Eph. 2,6-1,3). Par l'union des chrétiens au Christ, le corps de chacun d'entre eux est un temple habité par l'Esprit-Saint (pp. 366-367). Nous lisons que l'apôtre veut revêtir, par-dessus l'ancienne, la nouvelle demeure. Cette étrange expression se conçoit assez facilement si nous nous rappelons que S. Paul recommande aux chrétiens: veuillez revêtir le Christ (Rom. 13,14; Gal. 3,27). Toutes ces allusions permettent donc de supposer que ce texte mystérieux ne cachait pas aux lecteurs la pensée originale de l'apôtre: et il y a identité entre la demeure céleste et le corps glorieux du Christ. Cette supposition est d'autant plus fondée que Paul commence ses explications par ce verbe: "Nous savons." Il doit donc s'agir d'une vérité qui avait déjà été proposée aux lecteurs corinthiens. C'est à eux, en effet, que S. Paul a donné son enseignement magistral sur la résurrection future. Le rapport entre les deux épîtres aux Corinthiens nous amène à établir un parallélisme plus éclairant. Ainsi, le corps glorieux du Christ est aussi le corps du second Adam, de l'homme céleste. Cet homme céleste, à l'analogie du premier Adam, est celui par lequel nous obtiendrons le corps glorieux.

Ici, notre auteur va plus loin dans l'explication du rapport entre 2 Cor. 5, 1-10 et 1 Cor. 15. Ses déductions s'appuient principalement sur ce texte de 1 Cor.: "Ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord, c'est le psychique; le spirituel ne vient qu'ensuite. Le premier homme, issue de la terre, est terrestre; le second homme,

lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres, tel est le céleste, tels seront aussi les célestes. Et de même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut revêtir l'image du céleste" (vv. 46-47). Dans la dernière phrase, au verbe "il nous faut revêtir" répondent deux leçons du texte grec φορέσωμεν temps futur: nous porterons, ou φορέσωμεν subjonctif d'exhortation. Feuillet choisit la deuxième leçon comme mieux attestée. Et il continue:

son explication, que tous les hommes "deviendront célestes et seront revivifiés définitivement lors de la résurrection générale, mais on peut dire qu'ils le sont déjà en germe en vertu de leur incorporation baptismale au Christ 1 Cor. 15, 48 ferait-il allusion à ce thème éminemment paulinien? La chose n'est pas impossible.

De toute manière, on est toujours amené à la même conclusion: ces biens eschatologiques sont octroyés par Dieu aux hommes exclusivement par l'entremise de Jésus. C'est là une raison de plus pour croire que les mots οἰκοδομῆν ἐκ Θεοῦ, οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ si évidemment parallèles au δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ de 1 Cor. 15 ne s'appliquent pas directement au corps glorieux des chrétiens. On ne soulignera jamais assez l'importance primordiale que revêt aux yeux de Paul la résurrection du Christ: c'est à ce moment-là, dès le matin de Pâques, qu'il faut placer la grande intervention divine qui a décidé notre propre résurrection.

En résumé, 2 Cor. 5,1 se réfère clairement à deux données du Nouveau Testament: d'une part, la parole de Jésus sur le temple; d'autre part, le contraste établi par saint Paul lui-même entre l'Adam terrestre et céleste. Or ces deux textes visent pareillement le Christ ressuscité et glorieux. Il paraît légitime de conclure que la demeure non faite de main d'homme est elle aussi directement le Christ ressuscité et glorieux. Quand Paul traite de la résurrection des chrétiens, il songe toujours à celle du Christ qui en est le pré-supposé nécessaire; il faudrait donc en tout état de cause ne pas perdre celle-ci de vue, comme cela se produit d'ordinaire, quand on fait l'exégèse de II Cor., v, 1. Cependant nous croyons devoir aller plus loin. A la formule à laquelle nous nous étions d'abord arrêté et que d'aucuns jugeront peut-être meilleure: la demeure céleste est le corps glorieux des chrétiens, mais en tant qu'inclus virtuellement en celui du Sauveur qui seul est actuellement présent au ciel, nous

préférons en fin de compte la formule inverse: la demeure céleste est le corps glorieux du Christ, mais à titre de "prémices" de la nouvelle création, c'est-à-dire en tant qu'incluant virtuellement le corps glorieux de tous les chrétiens (pp. 377-378).

Cette exégèse permet de mieux interpréter certaines difficultés de notre texte. Paul dit, par exemple, que nous avons au temps présent déjà notre corps céleste. Ce temps présent a amené quelques auteurs à parler de la pré-existence de notre corps glorieux. La nouvelle explication écarte cette idée étrange. Plus claire devient aussi la phrase que "nous ne sommes pas nus en recevant le corps céleste." En effet, en recevant la ressemblance du Christ glorieux, nous n'aurons plus à craindre de perdre notre corps en mourant.

Ces idées exigent presque l'affirmation que, en nous approchant du Christ, nous voyons en face le Dieu céleste. Car, depuis longtemps, la présence dans le temple signifiait la présence en face de Dieu. Si le corps glorieux du Christ est le temple céleste, en entrant dans ce temple nous aurons certainement une sorte de vision de Dieu, et cette conclusion se fait uniquement à partir de la pensée hébraïque. Il n'y a pas de rupture entre les deux parties: la seconde découle de la première, d'une conséquence toute naturelle.

A laquelle de ces deux explications donner notre préférence? L'opinion proposée par J. Dupont est plus traditionnelle; la plupart des auteurs ont expliqué les quatre premiers versets en ce sens. Le contexte confirme cette interprétation de nos versets: le verbe "revêtir par-dessus" s'accorde parfaitement avec le désir de Paul, exprimé en une autre occasion, à savoir qu'il aimerait à atteindre le moment de la résurrection en étant encore vivant. Mais il reste que J. Dupont est ainsi forcé d'admettre dans un passage assez bref, concernant un sujet unique, deux sortes d'inspiration et une rupture dans la pensée de S. Paul. Avec d'autres auteurs, il affirme encore que notre passage marque un état de développement assez clair dans la théologie de S. Paul. Ce sont des explications qu'il est difficile d'accepter à moins d'y être obligé.

Pour ce qui est de la position de A. Feuillet, nous sommes d'avis que son point de départ n'est pas très convaincant. L'attribut "non

fait de main d'homme" est un faible lien pour nous conduire immédiatement à l'idée du temple. Et nous doutons que cela suffise à rappeler aux Corinthiens le temple céleste qui est le corps glorieux du Christ. On pourrait trouver encore quelques détails peu convaincants dans l'explication de Feuillet. Mais nous ne pouvons retenir notre admiration devant son article. On y trouve une richesse extraordinaire d'idées et de rapprochements, qui tous appartiennent au trésor de l'authentique symbolisme de la révélation. Et il serait difficile de mettre en doute que, dans l'intelligence de S. Paul, au moment où il dictait son épître, toutes ces idées aient été en éveil. La contribution d'A. Feuillet est inestimable, parce qu'elle découvre toute la richesse cachée de l'eschatologie paulinienne. Personne ne peut se passer de ses intuitions pour pénétrer plus profondément dans la mystérieuse vie de l'au-delà des fidèles chrétiens. L'auteur lui-même affirme que son article ne constitue qu'une partie d'une étude en préparation sur l'union des chrétiens avec le Christ. Nous attendons avec impatience ce livre promis.

Finalement, nous devons encore souligner l'importance de l'expression "être avec le Christ." Depuis longtemps, on sait que Paul, en parlant des chrétiens vivants, dit d'eux qu'ils sont dans le Christ. Être avec le Christ est réservé aux chrétiens défunts. Cette expression est appliquée aux ressuscités au moment de la parousie aussi bien que, comme dans notre texte, aux défunts morts avant cette date. Que, dans les deux cas, l'apôtre veuille exprimer la même chose, cela n'est pas sûr. Mais il n'est pas contestable, non plus, que "être dans le Christ" signifie être sous l'influence surnaturelle du Christ, tandis que "être avec le Christ," c'est être en contact personnel avec le Christ, c'est-à-dire se trouver dans sa société en le rencontrant immédiatement. Cette rencontre personnelle avec le Christ est réservée à ceux qui, dans la possession de l'Esprit Saint, sont sortis de cette vie.

Ainsi éclairés, nous pouvons comprendre l'autre texte décisif par rapport à notre problème. En Phil. 1,23, nous lisons: *Je me sens pris entre deux désirs, je voudrais bien m'en aller pour être avec le Christ, et c'est de beaucoup le meilleur, mais demeurer ici-bas est préférable à cause de vous.* Paul envisage deux possibilités: quitter cette vie pour être avec le Christ, ou bien demeurer ici-bas

et exercer l'apostolat auprès des chrétiens. Personnellement, il juge que "être avec le Christ" est de beaucoup préférable. Impossible de concevoir cet "être avec le Christ" comme un état de sommeil, d'inactivité, d'une vie sans conscience. Nous devons supposer que "être avec le Christ" c'est l'union vivante avec le Seigneur. Il est remarquable aussi que ce désir est exprimé spontanément par l'apôtre. La connaissance doit donc être bien solide dans son coeur, par rapport à l'avenir qui l'attendrait en cas de mort prochaine. Disons encore que la référence à notre passage de la deuxième épître aux Corinthiens est claire. Dans les deux textes, s'exprime une loi de la vie chrétienne.—Paul ne pense pas, en écrivant aux Philippiens, que, dans la captivité romaine, il pourrait devenir martyr et par là, avoir le privilège de la couronne des martyrs. Encore moins peut-il avoir en vue un bien réservé aux apôtres seuls. Le passage de 2 Cor. explique la société avec le Christ comme causée par l'Esprit donné à tous les chrétiens, il paraît donc impossible que cette même société soit ici attribuée à la dignité d'apôtre. Nous n'avons que deux textes, il est vrai, et ces deux textes nous placent devant une question insolite, car, dans les épîtres postérieures, le point de vue de Paul change de nouveau. Soit qu'il affirme le ciel existant déjà dans cette vie terrestre, soit que, tout en pensant à sa mort possible et même prochaine, il met son espoir dans l'avènement de Notre-Seigneur. Néanmoins, nos deux passages restent solides. Le changement dans l'intérêt spirituel de S. Paul, qui se manifeste plusieurs fois dans ses lettres, est un fait connu. La cause peut être trouvée dans la psychologie extrêmement vivante de l'apôtre qui, avec toute son âme, s'occupe des problèmes qui se posent à lui.

Ces considérations font maintenant surgir une autre question: Y a-t-il dans l'eschatologie si originale et si particulière de S. Jean, quelques indices qui nous renseigneraient sur l'état des défunts après la mort? La réponse à cette question n'est pas facile. C'est un fait bien connu que l'auteur du quatrième évangile résume tous les biens apportés par l'Incarnation et par la Rédemption de Notre Seigneur, dans l'idée de vie, ou plus précisément dans l'idée de la vie éternelle. Ce don précieux de la vie s'obtient par un contact de foi et de charité avec le Seigneur. Le Seigneur, le Dieu incarné,

a été envoyé par le Père Céleste pour sauver les hommes. En réalisant l'attachement au Seigneur d'une manière qui répond à son caractère incarné, nous sommes libérés de l'emprise de la mort. Des auteurs ont voulu prouver que cette perspective johannique est une réponse à des erreurs gnostiques. Ces philosophes affirmaient que l'homme, en se séparant de la chair et en passant par les régions célestes, peut arriver au salut. Le salut ne sera réalisé que dans l'état pur de l'âme humaine, étincelle de Dieu. Cette méthode de purification demande quelquefois des mortifications pénibles, il faut condamner totalement toute activité de la chair. Mais d'autre part, si l'homme purifié est arrivé à un certain degré de perfection, tout lui est permis; sa pureté d'âme ne peut plus être souillée. Contre ces erreurs, S. Jean affirme que l'attachement au Dieu fait chair dans l'exercice de la foi et de la charité parfaite, nous donnera le vrai salut. Il est donc possible de concevoir que cette idée de vie chez S. Jean a une ampleur métaphysique qui dépasse l'étroitesse d'une vie humaine. Ce problème rend donc difficile l'interprétation des idées de S. Jean en faveur de notre doctrine. Mais d'autre part, nous trouvons des liens manifestes entre l'idée de "vie" de Jean et l'idée d'"esprit communiqué aux hommes." Paul parle de l'esprit vivificateur, il dit: En effet la loi de l'esprit de vie t'a affranchi dans le Christ Jésus de la loi du péché et de la mort. Chez S. Jean, la vie éternelle inclut toujours l'union au Christ-Logos qui est la vie (Rom. 8,2, Joh. 1,4). Bien plus, plusieurs se plaisent à reconnaître notre doctrine dans Jo. 14,2 où nous lisons: *Dans la maison de mon père, il y a de nombreuses demeures; si non, vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place? Et quand je m'en serai allé et vous aurai préparé une place, je reviendrai vous prendre auprès de moi, afin que là où je suis vous soyez vous aussi.* La maison de Dieu, avec des demeures différentes, nous rappelle de nouveau les chambres de l'Apocalypse. La venue du Christ, en effet, ne comporte aucun indice de la parousie finale. Il y a donc des raisons pour penser qu'il s'agit de la mort des disciples et des demeures qui leur sont préparées autour du Christ. La venue, au sens de la parousie, exigerait l'établissement du règne de Dieu sur la terre, tandis que, ici, Jésus vient chez ses disciples pour les prendre et les porter au Ciel. Après de tels passages, ne peut-on

pas légitimement expliquer certaines paroles de Notre-Seigneur dans l'évangile de S. Jean, au sens d'une union avec Jésus, qui durerait même dans une autre vie après la mort. Il dit par exemple: *Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais* (Jo. 11,25).

Apoc. 6, 9-11 doit être considéré comme le texte le plus important pour l'état des martyrs après leur mort. La place des martyrs sous l'autel doit ses origines à la théologie juive: les âmes des justes sont sous le trône de gloire. L'autel est indiqué parce que les martyrs sont des victimes. La robe blanche qu'ils reçoivent ne s'explique pas facilement. Elle peut signifier le vêtement de gloire et nous devrions penser alors à une participation à la gloire céleste. Ces martyrs sont angoissés pour le sort de leurs frères sur la terre, leur prière est l'expression de leur désir de voir le Christ juger le monde. La réponse qu'ils reçoivent parle de la nécessité de compléter le nombre de leurs compagnons. Le nombre complet des martyrs est un des signes qui annoncent le jugement dernier. L'apocalyptique juive insiste déjà sur la nécessité du nombre complet des justes comme un événement précédent le jugement dernier.

*Le développement de la doctrine sur l'état des âmes avant
la résurrection, dans la tradition chrétienne.*

En exposant les points les plus importants de l'Écriture Sainte sur notre question, l'essentiel de notre tâche est accompli. Nous ne voulons donc ajouter que quelques petites remarques sur le développement ultérieur.¹⁰

Nous devons constater avec une certaine tristesse que la doctrine de Paul, mise en lumière par nous, exerça peu d'influence sur les idées des premiers chrétiens. Durant plus d'un siècle, ils suivirent la doctrine juive sur le sort des défunts. Des textes du Nouveau Testament, ils ont utilisé principalement ceux qui exprimaient ces vues juives. La parabole du pauvre Lazare et la descente du Christ aux enfers inspiraient leur pensée. Cette tradition s'observe déjà chez S. Clément de Rome; il y a des allusions plus ou moins

¹⁰ A ce sujet nous avons des détails excellents dans le livre d'A. Stüber, 43-81.

claires à ces idées chez Hermas. S. Justin a conservé un certain attachement à l'idée grecque de l'immortalité de l'âme, mais lorsqu'il propose la doctrine chrétienne, il abandonne sa philosophie et répète la doctrine de la foi répandue parmi les chrétiens. Il y a, dit-il, état intermédiaire pour les défunts jusqu'au jugement dernier. La survie de ces âmes est uniquement due à la volonté de Dieu. Selon lui dans cette conservation de l'âme des défunts, il s'agit donc d'un don de salut. Après le jugement, les justes entrent au Ciel, les impies cessent d'exister.—S. Irénée défend l'état intermédiaire; en même temps il défend fortement, contre les Gnostiques, la vérité de la résurrection des corps. Il n'accepte pas l'opinion qui enseigne que les âmes entrent immédiatement en possession du bonheur céleste. Selon lui, si une âme séparée arrive à son bonheur, il n'y a plus aucune raison pour la résurrection. L'état intermédiaire est très important aussi pour Tertullien: il réserve le Ciel, c'est-à-dire le parfait bonheur, pour le temps qui suivra le jugement. En traitant de cette question, il manifeste sa fougue habituelle; mais, à cette occasion, sa force oratoire est bien fondée. Il se trouvait en face d'une situation critique. L'attente de la parousie s'est estompée dans les consciences des chrétiens parce que le Christ n'est pas encore venu. Parmi les chrétiens africains, des gnostiques et des initiés aux mystères païens propageaient l'idée de l'immortalité de l'âme comme une meilleure solution pour la vie future.—S. Cyprien est un disciple de Tertullien, en beaucoup de points il suit son maître, mais il tend à rendre plus heureux le sort des justes immédiatement après leur mort. Il ne leur réserve quelques peines, que dans le cas où ils ont des souillures. Nous sommes donc témoins d'une première ébauche de la doctrine du purgatoire. En général, un état privilégié est attribué aux martyrs. Justin, Irénée, Hippolyte, Tertullien sont d'accord sur ces points. Les âmes de ceux qui sont morts pour leur foi sont au Ciel, les autres attendent la fin du monde dans des endroits souterrains. Les martyrs méritent cette rétribution distinctive à cause de la rupture parfaite avec le monde du péché; en partant de cette idée, on va bientôt plus loin, en affirmant que les martyrs sont libérés de leurs propres péchés; on insiste encore sur le fait qu'ils imitent parfaitement le Christ dans leur témoignage.

Cette idée de témoignage rendu au Christ se développe et produit l'opinion que les âmes pures et saintes méritent la même rétribution que les martyrs, car leur témoignage est aussi parfait.

Ces idées se conservent longtemps. Au siècle suivant, S. Ambroise parle encore des réceptacles pour les âmes des défunts. S. Augustin répète la même doctrine en expliquant la foi populaire. Et, en général, la plupart des Pères parlent de la rétribution finale du dernier jugement, plutôt que de l'état qui précède cette date. S. Grégoire le Grand est probablement celui qui répand le plus fortement dans l'Eglise de l'Occident l'idée que les justes suffisamment purs entrent immédiatement dans le bonheur céleste.

Le dualisme âme et corps était supposé par toutes ces idées. Nous ne devons cependant pas juger que l'âme était conçue d'après la philosophie grecque. Elle était plutôt conçue comme l'être porteur de vie dans l'au-delà, à l'image des esprits dans le Shéol. Surtout la foi populaire s'est attachée à cette conception. La coutume du réfrigérium attendu à partir de l'époque de Tertullien jusqu'au cinquième siècle, supposait un état des défunts dans le Shéol. Peut-être même un avancement à un endroit meilleur dans ce Shéol chrétien. Par le repas mystérieux du réfrigérium, ils voulaient garder une communion avec les défunts. La nature de cette communion n'est pas encore précisée. L'usage du mot réfrigérium dans la liturgie de l'Eglise exprime qu'il y avait, dans cette coutume, l'intention d'aider les défunts, en leur assurant un bonheur plus parfait.

Il y a cependant des auteurs chez qui la conception de l'âme ressemble plutôt à la doctrine philosophique. Clément d'Alexandrie et Origène parlent de l'âme, et la purification de cette âme se fait, selon Origène, d'une manière assez extraordinaire: l'âme doit traverser différentes zones au Ciel. Les martyrs exécutent ce passage victorieusement puisque leur sang versé est le moyen le plus parfait pour rendre l'âme pure et pour vaincre toutes les pratiques insidieuses des démons.—Augustin présente quelquefois une parfaite idée de l'âme, et en même temps il reconnaît que cette âme est destinée à être unie de nouveau à son corps. C'est la raison pour laquelle il doute que l'âme puisse obtenir son bonheur parfait avant la résurrection.

A la base de ce dualisme, la survie de l'âme est affirmée uni-

versellement à la fin de l'antiquité aussi bien qu'au début du moyen âge. Et notons aussi que cette affirmation était proposée comme vérité révélée. Assez souvent les auteurs ont employé le texte d'Ecclésiastes. 3, 21 en l'exposant dans un sens qui n'est plus accepté. Même la brillante argumentation de S. Anselme pour l'immortalité de l'âme fondée sur notre désir de Dieu restait sans influence. Seul le fait d'une survie servait comme fondement pour attribuer aux âmes des justes la vision béatifique. Une fois cette doctrine introduite, peu s'y sont opposés (parmi ceux-ci est S. Bernard de Clairvaux). St-Thomas a fait complètement triompher cette vérité. L'incident du pape Jean XXII ne changea rien. Son successeur, Benoît XII, régla définitivement l'affaire.

Le sujet, qui est soumis à cet état particulier où se trouvent les défunts avant le jugement général.

Nous proposons notre réponse en la sectionnant en plusieurs points: 1. Comme conclusion de notre recherche biblique, nous constatons que l'état des défunts avant le dernier jugement, à l'époque qui commence après la résurrection de Notre-Seigneur, est un état de vie, état de vie spéciale adaptée à la nature de l'au-delà. Les affirmations du Nouveau Testament sont assez modestes, mais elles s'intègrent dans la théologie de S. Paul, donc dans la plus profonde expression de l'économie nouvelle. Cet état de vie ne peut être réduit à un état de sommeil, ou à un état de calme, de tranquillité, de repos semi-conscient dans lequel la possession de l'Esprit Saint donne toute assurance à l'âme. L'expression scripturaire: S'endormir κοιμάσθαι ou simplement dormir καθεύλειν se dit des défunts, mais nous n'avons pas le droit d'y voir plus qu'une manière de parler révérencieuse de la mort et de l'état des défunts. Le fait qu'il n'est pas toujours facile de faire accorder l'état d'un défunt individuel avec les thèses eschatologiques, qui visent plutôt la vie de la communauté, ne peut être une raison sérieuse pour supprimer la rétribution immédiate après la mort. Par ailleurs, dans le protestantisme d'aujourd'hui, il y a des auteurs bien connus qui reconnaissent que, malgré la perspective universelle de l'eschatologie chrétienne, nous n'avons pas le droit de nier les autres affirmations, aussi claires que les premières en faveur d'un état inter-

médiaire. Les deux affirmations doivent subsister l'une à côté de l'autre: la parole de Dieu reste toujours parole de Dieu. (V. W. Künneth, *Théologie der Auferstehung*, München, 1951, 234-236.)

2. Comment concevoir le sujet qui est soumis à cet état? En préparant la réponse, il faut que nous tenions compte de la présentation spéciale des vérités eschatologiques. Ces vérités dépassent le cadre de la vie humaine et même de l'histoire humaine. Nous sommes en face de réalités transcendantes. Ce sont des affirmations qui, par nécessité, dans un milieu primitif ou simple, ne peuvent se présenter que sous le couvert des images. Nous pouvons dire que ces images, chez les auteurs non-canoniques, prennent quelquefois des allures compliquées: elles apparaissent fantastiques, et il n'est pas toujours facile de découvrir leur sens véritable. Ici nous devons encore ajouter: il se peut qu'une constatation soit correcte sur le plan de l'histoire des religions, correcte même du point de vue théologico-biblique; mais par là, nous n'avons pas encore la réponse parfaite. La théologie systématique dogmatique a encore le droit et le devoir de pénétrer plus profondément et d'expliquer plus solidement ces données. Avouons encore que, pour un théologien catholique, ce travail ne peut jamais se faire arbitrairement, mais toujours en accord avec la doctrine théologique de l'Eglise manifestée de différentes manières.

Nous insistons ici sur la doctrine de l'Eglise et sur l'utilisation du point de vue théologique et non pas simplement philosophique. Il serait maladroit d'insister uniquement sur quelques vérités abstraites de la philosophie et d'interpréter les vérités eschatologiques de cette manière. Notons tout d'abord que ce serait une erreur de déclarer à l'avance que les âmes dans le Shéol, dont nous parlent la Bible et d'autres livres religieux, doivent être interprétées, sans plus, dans le sens de substances spirituelles, comme on l'a fait quelquefois.

Reconnaissons plutôt que, si l'image eschatologique nous présente des traits constants avec une certaine différenciation dans la réalité historique, nous devons y soupçonner des renseignements peut-être précieux. La méthode théologique n'a jamais oublié ce postulat d'interprétation.

Après cette remarque, nous sommes en mesure d'expliquer avec

plus de précision notre dissentiment à l'endroit des auteurs protestants mentionnés au début de notre étude.

a) Cullman insiste sur une anthropologie biblique et, comme une forme achevée de cette anthropologie, il nous propose les vues de S. Paul sur l'homme concret qui agit dans l'ordre actuel de salut. Il n'y a aucun doute que la chair et l'esprit exercent un rôle important dans la sanctification de l'homme. Mais quand l'auteur affirme qu'ils sont les éléments constitutifs de l'homme historique, ne nous expose-t-il pas à une confusion? Un élément constitutif est d'abord une réalité qui appartient toujours et inévitablement à l'homme, sans quoi l'homme n'est pas du tout l'homme. Mais l'idée de S. Paul est différente.

La chair et l'esprit sont plutôt des forces qui portent l'homme, tendant vers Dieu sous l'influence et l'initiative même de Dieu. Le rôle de ces forces peut être bien important, décisif même dans le salut. Un auteur catholique américain a bien vu la concordance entre la position catholique et l'opinion de Cullman: des deux côtés, on affirma que le salut est dû à une intervention particulière de Dieu. Le catholique parle de l'élévation surnaturelle, de l'éclosion de la grâce sanctifiante à la vision béatifique de Dieu; Cullman affirme l'activité de cette puissance transcendante qu'est l'esprit. Mais, pour l'élévation aussi bien que pour la puissance transcendante, la question se pose encore: Ces deux moments de l'homme concret tendant vers le salut sont-ils reçus dans un sujet ontologique définissable ou non? La Théologie, en cherchant une réponse satisfaisante et systématiquement ordonnée, ne peut éviter cette question.

b) Barth aussi envisage notre problème d'un autre point de vue. Pour lui, la théologie consiste dans l'auto-examen de l'Eglise concernant sa propre parole sur Dieu. En réalité, il veut que la théologie exprime le tourment et l'angoisse de l'homme moderne en face de Dieu. Son intention est de donner certaines intuitions sur l'expérience religieuse véritable. Très souvent, il ne considère pas toute la réalité mise en question, il demande simplement ce qui est attribuable à Dieu et ce qu'atteint l'homme. Quand il parle de l'immortalité de l'âme, il n'a pas souci de regarder la question d'un certain point de vue métaphysique. Il se contente d'exprimer

l'expérience terrible de l'homme devant la mort, lorsqu'un être chéri disparaît définitivement de la vie humaine. Qu'il est facile de dire à ce moment: voici, la vie s'éteint dans une mortalité absolue. Eh bien; dans cet abandon parfait et dans cette tristesse effrayante, ce n'est pas mauvais de prêcher que Dieu existe, qu'il nous aime, qu'il nous a donné son Fils et que nous devons dans notre détresse mettre toute notre espérance en Lui. Mais c'est de la prédication, et la théologie ne devra pas se contenter d'explicitier cette prédication. Althaus reproche plusieurs fois à Barth sa conception trop étroite de la théologie étroite.

c) Althaus insiste sur ce fait que la vraie théologie dogmatique et systématique confronte les données de la foi et les données de la recherche biblique avec les trésors de l'esprit humain, qui étaient acquis par la science aussi bien que par d'autres activités supérieures de notre esprit.—Pour le moment, nous ne devons pas discuter cette définition; elle est, sous certain aspect, heureuse, car elle fait ressortir le rôle unificateur de la théologie dans la vie de l'esprit. Mais nous pensons qu'en utilisant ces trésors de l'esprit, nous devons nous attacher aux vrais trésors de l'humanité entière et non pas nécessairement, pas même premièrement, aux trésors spirituels d'une certaine époque.

Après cela, nous répétons simplement que l'âme humaine, selon la révélation, et aussi selon l'enseignement de l'Eglise, doit être reconnue comme une substance (D. 284,295,481), spirituelle (D. 428,1783) et immortelle (D. 738). Immortelle, au moins dans ce sens que cette âme, de fait, n'est pas détruite après la mort de l'homme. L'Eglise ne propose pas ces vérités comme vérités naturellement probables, mais comme tirées de la Révélation.

Cette âme séparée de son corps garde même dans cet état toute la richesse qui lui est propre. La faculté de conscience humaine n'est pas détruite, l'assimilation spirituelle des objets par la connaissance n'est pas impossible. Cette âme humaine ne répugne pas à être considérée comme un sujet apte à exercer des activités vitales spirituelles après la mort. Nous parlons d'aptitude seulement en nous abstenant de toute autre affirmation.

En connaissant le rapport étroit entre âme et corps dans cette vie, nous concluons que cette âme ne perd pas son ordonnance au

corps, même alors qu'elle est séparée de son corps. Dans la philosophie, on entend parfois affirmer que l'âme séparée transforme la nature qu'elle avait, quand elle était unie au corps. Après la mort dit-on, elle imite la chrysalide qui passe d'un état d'être à un autre.

3. Comment concevoir la vie de l'âme séparée dans l'au-delà? Voici notre réponse. L'âme est introduite dans l'état intermédiaire par le jugement de Dieu. En d'autres termes, l'état des défunts ne peut être envisagé que du point de vue de sa destination vers Dieu. L'homme, comme être libre et personnel, a dû inévitablement prendre position dans cette vie d'ici-bas en face de ce Dieu qui l'appelle. Ou bien il s'est uni à ce Dieu par son Fils, notre Sauveur, ou il a rejeté ou écarté tous liens avec ce Christ et son Père. (Nous ne voulons pas toucher ici au problème particulier des enfants morts sans baptême.) Ce qui entre donc dans le monde des défunts, ce n'est pas l'âme abstraite, l'âme dépouillée de toute l'histoire personnelle: c'est l'âme, comme le résidu partiel unique mais essentiel de cette personne qui, en portant son corps, a décidé de son sort. Sa dernière attitude, la forme, et toute son histoire, est inscrite en elle. A cause de cette formation, l'âme qui se présente, et qui connaît son propre état concernant Dieu et son Fils, entendra la réponse du Christ même, qui confirme l'union avec lui-même, ou qui se sépare à jamais de cette âme.

Si l'union se continue, elle se reserre aussi. Un théologien de nos jours a très justement remarqué que le Ciel n'est pas un endroit au sens local: il est plutôt un endroit fait par l'histoire du salut, c'est-à-dire par l'Incarnation et par la Rédemption du Christ. C'est le Christ glorieux qui est le Ciel et qui, dans l'union avec l'âme, recevra cette âme dans les biens surnaturels qui sont destinés à l'homme sauvé. Cet état est un état de prière dans le sacrifice du Christ, un état d'amour vers le Père et, en tout cela, un état de connaissance immédiate du Père Céleste.

Cette âme est-elle isolée et enfermée dans son bonheur individuel? Au contraire: elle devient dans son nouvel état plus fortement membre du Christ et de sa communauté mystique. La bonté immense du Christ la remplit. Elle reste donc intéressée avec le Christ à la vie de l'Eglise et principalement aux âmes, dont le salut lui est cher.

Contre l'isolement de l'âme parvenue à son parfait bonheur intérieur parle encore qu'elle reste dans cet état même ordonné au corps et par là ordonnée aussi à faire partie du cosmos entire. Le plus grand achèvement individuel ne supprime pas son ordonnance à l'univers. Dans sa richesse individuelle elle désire en augmenter la perfection. Cette considération devient plus consistante si nous l'envisageons sous le rapport de la dignité cosmique du Christ. *Car c'est en lui qu'ont été créés tous les êtres, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise* (Col. 1, 16-18).

Or l'homme est membre de ce Christ, son âme est auprès de Lui, en union étroite. Le Christ qui veut amener toute la création à sa glorification finale en Lui-même, fait participer l'âme heureuse à cette tendance. C'est donc plutôt par le Christ que l'âme est réellement jointe au cosmos matériel. C'est par le Christ, semble-t-il, en demandant son intervention, qu'elle exerce son influence sur le déroulement d'histoire humaine toute entière. Elle contribue ainsi à faire en sorte que le monde se rende parfaitement au Christ. L'âme par elle-même n'a-t-elle donc aucune attache au monde matériel? Pour atteindre la fin suprême, une pareille attache ne semble pas nécessaire dans l'état de l'âme séparée. Mais si nous supposons que certaines âmes doivent passer par des épreuves purificatrices avant de recevoir la vision béatifique et que d'autres commencent par malheur à subir une peine éternelle, il est bien probable, que l'âme soit liée dans cet état aussi à l'univers matériel. Quel est le rapport de l'âme heureuse avec le temps? Elle apprend par des moments différents les actions libres qui décident du sort de l'Eglise militante. Pour cette raison, il paraît impossible que cette âme reste complètement en dehors du temps. Il ne suffit pas même de dire qu'elle aura quelques rares coups d'existence, qui lui donnerait la conscience d'une espèce de mouvement. Non, par intérêt elle sera liée à notre temps. Elle ignorera seulement notre angoisse. Remplie de charité pour Dieu et pour le monde, elle attendra dans l'ardeur et dans la charité, que le moment vienne, où, par le Christ, *Dieu soit tout en tous* (I Cor. 15, 28).

ETIENNE BORBELY, S. J.