

SUR QUELQUES DIFFICULTÉS ACTUELLES AU SUJET DE L'« AU-DELÀ »

L'OBJECTIF de cette contribution est fort modeste. On n'entend ni prendre en compte la multiplicité des questions théologiques soulevées par la foi chrétienne concernant les « choses dernières » (les *eschata*), ni même, pour les quelques questions retenues, faire œuvre théologique originale. On ne parlera même pas de la genèse biblique de la foi en la résurrection, pas plus que de celle du purgatoire ou de l'enfer...

C'est d'abord comme pasteur que se situe le théologien signataire de ces lignes. Comme beaucoup de ses confrères en paroisse, il est en effet fréquemment amené à rencontrer des difficultés dans l'esprit des gens, y compris « croyants pratiquants », par rapport à ce que la foi chrétienne propose quant à l'« au-delà ». À travers cette contribution, il ne vise rien d'autre que de proposer des *éléments d'herméneutique* qui permettent d'élucider ces difficultés. Celles-ci ne sont pas nouvelles : elles ont été soulevées au long des siècles. Mais la culture actuelle les fait éprouver et exprimer de manière assez neuve. Ainsi, à propos de l'enfer par exemple : durant les époques antérieures, l'idée du « petit nombre » d'hommes sauvés appartenait tellement au monde vécu, ou aux évidences culturelles que,

malgré son caractère scandaleux, elle n'était pas susceptible d'être remise en question ; aujourd'hui, cela non seulement ne va plus de soi, mais c'est plutôt la conviction inverse qui s'impose : l'enfer pourrait bien être vide.

Les difficultés rencontrées aujourd'hui concernent notamment : (1) la résurrection de la chair ; (2) le jugement de Dieu, et particulièrement l'affirmation d'un double jugement : « particulier », dès la mort, et « général », à la fin des temps ; (3) parfois aussi, le ciel comme vision de Dieu ; (4) plus souvent, la prière pour les défunts, pratique à laquelle est liée la doctrine du purgatoire ; (5) fréquemment enfin, la possibilité de l'enfer. Telles sont donc les cinq questions que, dans une perspective pastorale, on voudrait éclairer. Toutefois, avant d'entrer dans le vif du sujet, quelques précautions méthodologiques s'imposent.

1. Précautions méthodologiques

a. Des questions qui impliquent profondément les personnes.

Les questions relatives à l'au-delà mettent nécessairement en cause la destinée de chacun au travers de la mort. Or, comme la sexualité, la mort est une question qui touche aux structures symboliques les plus vives de l'être humain, donc davantage à son désir qu'à sa simple raison. Comme la sexualité par conséquent, parler de l'au-delà, et donc de la mort, implique profondément les sujets et leurs affects. Cette implication donne à la réflexion sur l'au-delà un considérable poids d'humanité ; en revanche, elle risque constamment de laisser l'affectivité prendre le pas sur la raison critique. Il convient donc, autant qu'on le peut, de prendre du recul par rapport au « passionnel » en cette affaire pour permettre au rationnel (qui n'est pas rationalisme) de se déployer de manière à peu près sereine.

b. L'inadéquation du langage.

On sait l'inadéquation foncière du langage à tout ce qui déborde l'expérience intramondaine. Faut-il dès lors s'en

tenir à la célèbre proposition n° 7 du *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein : « ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire » ? On peut cependant remarquer deux choses à ce propos. D'abord, nous pouvons du moins parler de ce dont nos Écritures parlent ; or elles parlent fréquemment de l'au-delà ; mais - point important à relever - elles ne le font pas sous mode de discours spéculatif : elles le font sous le mode du *symbole* inséré dans des *récits*. Ensuite, il est vrai que l'Église s'est exprimée à ce sujet sous le mode conceptuel du dogme ; mais elle se donne alors la discrétion comme règle : ainsi en va-t-il du purgatoire, comme l'atteste le concile de Trente¹. La Congrégation pour la Doctrine de la foi met également en garde : « En ce qui concerne les conditions de l'homme après la mort, le danger des représentations imaginatives et arbitraires est particulièrement à redouter, car les excès entrent pour une grande part dans les difficultés que rencontre souvent la foi chrétienne². »

De toute façon, il existe une sorte de règle herméneutique en ce genre d'affaire, qui consiste en un aller-retour du symbole au symbole en passant par le concept. Que veut-on dire par là ? Le point de départ, ce sont les symboles ou images qu'emploient les Écritures dans un cadre de récit, souvent de nature apocalyptique ou de genre parabolique comme on le verra. Ces symboles ont une intentionnalité que le concept cherche à dégager. Mais si le concept est utile et même indispensable pour la raison croyante, il ne peut rester figé sur lui-même sous peine de tomber dans un pseudo-savoir qui éliminerait le mystère et oublierait la distance qui le sépare du réel qu'il cherche à désigner. Cela revient à dire qu'il faut, dans un dernier temps, ramener le concept vers le terreau symbolique des

1. Dans son Décret sur le *purgatoire*, le concile de Trente demande que l'on exclue de la prédication tout ce qui, au sujet du purgatoire, « ne prête pas à l'édification » et n'éveille « que la curiosité ou la superstition » (DS 1820) (= G. DUMEIGE, *La Foi catholique*, Paris, 1975, n° 970).

2. « Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie », dans *La Documentation catholique*, 1979, p. 709.

récits où il a pris naissance. Ce retour au symbole ne disqualifie pas le concept ; il évite d'en faire un point d'arrivée et d'oublier ainsi que, comme l'écrivait saint Thomas, « l'acte de foi ne s'achève pas dans l'énoncé, mais dans la réalité [visée par l'énoncé] ».

c. Deux principes théologiques à ne pas oublier.

Du point de vue de la foi chrétienne, il importe en outre, en amont de toute réflexion sur l'au-delà, de rappeler deux principes. Le premier a trait à l'*eschatologie*. Il s'agit là de la caractéristique majeure de la foi et de l'identité chrétiennes : la résurrection de Jésus, selon les chrétiens, marque l'entrée dans les « derniers temps » (He 1, 1-2). Les premières communautés chrétiennes en tout cas l'ont comprise comme l'inauguration de la résurrection générale. L'achèvement de toutes choses à la Parousie n'est donc pas une simple conséquence, encore à venir, de la résurrection du Seigneur ; elle est une dimension constitutive de cette dernière, déjà à l'œuvre dans l'histoire. Par rapport à l'objet de la présente réflexion, cela signifie notamment que tout intérêt pour l'au-delà qui ne reconduirait pas vers les tâches d'ici-bas perdrait son sens chrétien. L'eschatologie chrétienne en effet ne parle du pas encore « que lié au déjà » : « car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance » (Rm 8, 24).

Le second principe a trait à ce que l'on appelle communément la *hiérarchie des dogmes*. Le salut et la réprobation ne peuvent pas être compris chrétiennement comme une alternative de même niveau. La volonté de Dieu n'est pas le salut pour les uns et la damnation pour les autres, mais le salut pour tous ; c'est pourquoi l'Église a toujours rejeté l'idée d'une prédestination par Dieu à la damnation³. Le Symbole des Apôtres ne dit pas : « je crois à l'enfer », mais : « je crois à la vie éternelle » ; si l'enfer

3. Cela apparaît notamment au concile de Quierzy en 853, contre des courants prédestinatianistes qui avaient durci la pensée (parfois assez raide, il est vrai) de saint Augustin : DS 621.

appartient également au contenu de la foi, c'est à titre second, comme possible échec. Cette possibilité de la perte est liée à la liberté humaine, capable (jusqu'à quel point ?) de mettre en échec l'amour sauveur de Dieu. Il n'est donc pas juste, à proprement parler, de parler *des* « fins dernières » ; il n'existe *qu'une* fin dernière, mais nous pouvons la manquer.

d. Deux traits culturels importants.

Parmi les précautions de méthode qu'il convient de prendre par rapport au sujet traité, il importe enfin de tenir le plus grand compte du milieu culturel dans lequel se posent aujourd'hui les questions sur l'au-delà. On relèvera notamment deux traits caractéristiques de la culture actuelle à ce propos : le premier est d'ordre sociologique ; le second, psychologique.

— Les représentations de l'au-delà sont toujours façonnées à quelque degré par les représentations de l'ordre social d'ici-bas. Tant que ce dernier reposait sur des frontières fortement marquées entre ceux qui sont « dedans » et ceux qui sont « dehors » — qu'il s'agisse de tel village, telle couche sociale, telle religion, telle tradition qui fait que l'on est catholique « pratiquant » — ce qui fut le cas de toutes les sociétés qui ont précédé la nôtre, il allait de soi qu'existaient également dans l'au-delà une séparation nette entre « bons » et « méchants », « sauvés » et « damnés ». En revanche, lorsque cet ordre social traditionnel se défait pour faire place à un système où les places de chacun ne sont jamais socialement programmées de manière définitive, où c'est au contraire la possibilité de promotion sociale qui est valorisée, où la nouveauté est perçue positivement comme une valeur, où l'on ne distingue plus guère les personnes par leur appartenance aux « cols bleus » ou aux « cols blancs », bref où les identités ne sont plus définies une fois pour toutes par une appartenance d'origine mais font au contraire l'objet d'une recherche plus ou moins bricoleuse selon les réseaux de relations dans lesquels on est (souvent par choix) impliqué, la géo-

graphie de l'au-delà subit une sérieuse mutation. Comme ici-bas, les frontières dans l'au-delà ne peuvent alors être que « molles » ou poreuses - à supposer même qu'il puisse y exister des frontières. Pendant deux millénaires, l'affirmation du petit nombre des élus allait de soi ; aujourd'hui, c'est le fait même qu'il puisse y avoir des damnés, même en petit nombre, qui n'appartient plus au « croyable disponible ». On a ainsi affaire à un véritable changement de « paradigme », qui impose de nouvelles évidences culturelles - telle celle, déjà évoquée, selon laquelle l'enfer pourrait bien être vide...

- Cette mutation sociale s'accompagne par ailleurs d'une transformation psychologique des représentations de Dieu qui mérite d'être relevée. Comme l'a montré A. Vergote à partir d'une enquête, les chrétiens occidentaux sont portés à saturer Dieu en qualités maternelles (disponibilité affective, amour inconditionnel), là où autrefois, à l'inverse, on le percevait prioritairement à partir du pôle paternel de la Loi⁴. De ce point de vue, il n'est pas besoin de « féminiser » Dieu : il ne l'est déjà que trop ! On comprend en tout cas que de telles représentations rendent difficile la reconnaissance positive du « jugement » par Dieu et, plus encore, la croyance à la possibilité de l'enfer.

Le pasteur, dans les éclairages qu'il a charge d'apporter aux questions qui lui sont posées sur l'au-delà, doit évidemment tenir le plus grand compte de ces facteurs culturels. Négativement, il ne peut se permettre de donner des « réponses » venues de la tradition sans les réinterpréter herméneutiquement. Positivement, en aidant les personnes à prendre conscience de ce qui est culturellement en amont de leurs questions, il leur en facilite l'éluclation. Enfin, il n'a pas à s'aligner purement et simplement sur les convictions culturelles : l'Évangile vient toujours ouvrir les cultures ; mais cette ouverture requiert qu'on le fasse évangéliquement...

4. A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983, p. 197-212.

2. La « résurrection de la chair »

« Je crois à la résurrection de la chair ». Cette formule ne constitue pas seulement la finale du « Symbole des apôtres », elle indique la finalité de la vie humaine.

La foi à la résurrection de la chair a depuis longtemps fait difficulté (cf. déjà Ac 17, 32), mais cela semble particulièrement vrai dans la culture actuelle. Or, que veut dire cette formule ? Rien d'autre que ceci : « moi, je serai vivant en Dieu ». Mais alors pourquoi parler de « résurrection de la chair » pour dire cela ? On sait que cette expression vient de la Bible et qu'il faut donc la comprendre à partir de la culture juive, alors que la culture grecque parlait de l'immortalité de l'âme. On sait également que, du point de vue biblique, la « chair » ne désigne pas les cellules biologiques de l'être humain, mais la personne humaine tout entière (« toute chair verra le salut de Dieu », Lc 3, 6 ; « le Verbe s'est fait chair », Jn 1, 14) ; seulement, elle désigne celle-ci en tant que soumise aux limites de la condition humaine telles que la souffrance (« à notre arrivée en Macédoine, notre chair ne connut pas d'apaisement », 2 Co 7, 5), la mort (« notre chair mortelle », 2 Co 4, 11) et le péché (« la chair est faible », Mt 26, 41), et en tant que chétive devant Dieu (« qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu », 1 Co 1, 29). De même le terme, très proche, de « corps » : lorsque Jésus, à la dernière Cène, dit « Ceci est mon corps pour vous », il ne veut pas dire « mes cellules biologiques », mais « ma vie », « moi tout entier », « ma personne » en tant qu'elle est sujette à la souffrance et à la mort⁵. Bien entendu, cette « chair » ou ce « corps » qu'est l'être humain selon la culture sémitique est « animée » ; elle l'est même, nous dit l'un des récits de la création, par le

5. En ajoutant ensuite « Ceci est la coupe de mon sang... », il indique que sa personne (« mon corps ») se donne en martyr, comme dans l'expression française « donner son sang » pour une noble cause signifie donner sa vie en martyr.

« souffle » de Dieu (Gn 2, 7). Mais ce principe de vie n'a pas la même portée que « l'âme » chez les Grecs. Pour les Juifs, l'être humain est d'emblée perçu comme « corps animé ». Pour les Grecs, en revanche, il est une « âme » dans un « corps » qui lui est comme une prison (« *sôma, sèma* ») : c'est lorsque, par la mort, son âme immortelle triomphe de sa « dépouille » corporelle qu'il vient à sa vérité.

Or, l'anthropologie sémitique paraît plus proche de l'anthropologie contemporaine que le dualisme grec de l'âme et du corps. L'être humain, selon F. Marty, est « corps signifiant ⁶ ». Cette expression ne signifie évidemment pas que l'on substituerait une sorte de monisme matérialiste au dualisme hellénistique. L'être humain est bien pensé comme corps, mais ce corps est immédiatement qualifié comme signifiant ou parlant. Cela signifie que chacun peut dire à la fois non seulement « j'ai un corps » (ce pourquoi chacun sait bien qu'il est voué à la mort et s'y résigne tant bien que mal), mais aussi « je suis corps » (ce pourquoi tout en l'homme proteste contre le scandale de la mort ; si bien que, comme nous l'attestent les sépultures les plus anciennes, le corps du défunt ne peut être traité comme un simple cadavre).

On peut, en ce sens, définir l'être humain comme « corporéité ». Ce concept signifie que le sujet humain que je suis est corps personnel, en tant que ce corps, parce que parlant, est le lieu où viennent s'articuler, de manière aussi originale et unique que la rose du Petit Prince, le triple corps d'histoire, de société et de nature qui le tissent. En effet, le corps que je suis n'est corps proprement humain, c'est-à-dire signifiant, que parce que corps de parole : corps parlant, capable de communiquer bien avant l'accès au langage verbal ; mais corps parlant parce que toujours-déjà « parlé » : parlé, à fleur de peau pourrait-on dire, dès le ventre maternel, par la culture et le désir des parents, notamment de la mère dont la matrice

6. F. MARTY, *La Bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Éd. du Cerf, 1990.

est autant culturelle que biologique. C'est dire que, dès l'origine, le petit d'homme n'advient comme sujet que par communication ou relation. Or cette relation, à travers les parents, puis la fratrie, la famille élargie, l'école, etc. est fondamentalement toujours triple : elle est relation à une tradition historique, à une culture contemporaine et à un univers construit comme « monde » (monde de sens) par cette tradition et cette culture. Ainsi chacun n'est ce qu'il est comme sujet singulier que tissé par ce triple rapport ou ce triple « corps » ancestral, social et cosmique. Tant et si bien que le plus « spirituel » de l'être humain n'advient que dans la médiation de ces relations les plus « corporelles ». C'est ainsi en tout cas que nous entendons le concept de « corporéité » comme concept définissant l'être humain.

Dès lors, dire que ma « chair » ou mon « corps » est promis à la résurrection, c'est dire que ce qui est appelé à vivre en Dieu, c'est bien moi, dans ma singularité la plus « spirituelle », mais étant entendu que ce moi est tissé par ce riche et complexe réseau de relations à autrui, à une histoire et à l'univers. La « résurrection de la chair » n'a donc rien à voir avec la représentation grossièrement matérialiste d'une réanimation de mes cellules biologiques. Elle exprime par ailleurs quelque chose de bien plus riche que la représentation « spiritualiste » de l'immortalité de l'âme.

Certes, cette dernière dit bien également quelque chose de juste – ce pourquoi l'Église, ayant très vite inculturé l'Évangile dans le monde grec, a fréquemment adopté ce langage – : elle veut dire, elle aussi, que, après ma mort, je serai vivant en Dieu. Mais le mot « âme », opposé à « corps » dans cette culture, dit le « je » de chacun de manière singulièrement appauvrie par comparaison avec la « chair » ou avec le « corps » biblique qui exprime ce « je » à partir des multiples relations aux autres et au monde qui l'ont façonné dans sa « spiritualité » même. Ce point est évidemment important, aussi bien du point de vue théologique, puisqu'il souligne que c'est tout l'humain qui est destiné à être assumé en Dieu par-delà la mort, que du point de vue de la culture contemporaine,

laquelle est fortement attachée à la valeur aussi bien du désir que de la raison et ne peut penser l'« intériorité » humaine sans les médiations sociales et culturelles de l'« extériorité »⁷.

Évidemment, toutes nos représentations de la résurrection sont défectueuses. Il est clair que les images bibliques, précisément parce que ce sont des images, ne visent pas à nous décrire le scénario du « comment ». Elles n'en ont pas moins une intentionnalité. Ainsi, en 1 Co 15 par exemple, Paul compare la transformation de notre corps terrestre (« corps psychique », c'est-à-dire animé par le souffle) en corps de ressuscité (« corps spirituel ») à la semence qui doit mourir en terre pour être transformée en épi de blé. L'intentionnalité de cette image est de nous révéler que chacun, en Dieu, sera bien, comme Jésus ressuscité, « le même », mais « tout autrement » : le même comme « corps vivant » ; tout autrement comme « corps spirituel ». La notion de « corps vivant » manifeste une continuité par rapport à l'existence personnelle d'ici-bas, ce qui exclut toute idée d'une dissolution en Dieu (ou dans le grand Tout/Rien du Nirvâna au terme d'une très longue série de réincarnations, comme dans le bouddhisme) : chacun vivra dans la pleine communion de Dieu, mais ce sera bien chacun dans son « moi » propre, donc avec sa personnalité unique et toutes les relations qui lui ont permis de gran-

7. Voir le concept d'« intentionnalité » de E. Husserl (toute conscience est conscience de quelque chose) ; dans ce sillage, M. Heidegger : faire de la parole une simple extériorisation d'une intériorité humaine préalable, « c'est justement rester à l'extérieur », car l'être humain, comme être-au-monde, est « toujours-déjà hors de soi de par cela même qu'il comprend » (*Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 16) ; M. Merleau-Ponty : c'est par son corps que l'homme « comprend », un corps « fait de la même chair que le monde » (*Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964, coll. « Tel », p. 302) ; E. Ortigues : les deux moments d'intériorité et d'extériorité « passent l'un dans l'autre : s'exprimer consiste justement à se différencier intérieurement » (*Le Discours et le Symbole*, Aubier-Montaigne, 1962, p. 30).

dir en amour. Mais le qualificatif « spirituel », accolé à « corps », indique une discontinuité et nous met en garde contre toute confusion entre le réel et la représentation nécessairement intra-mondaine que nous nous en faisons.

Sur le plan théologique, il nous paraît important de mettre en relief deux autres points. D'une part, notre transformation en « corps spirituel » est l'œuvre de l'Esprit. La résurrection est donc un don de Dieu, non un droit de l'homme. Si elle fonde une anthropologie, elle ne découle pas d'une anthropologie, pas plus moderne que sémitique. D'autre part, la foi à la résurrection fait l'objet d'une perversion dès qu'elle vient voiler le caractère proprement scandaleux de la mort. D. Bonhöffer a écrit une formule forte à ce propos : « Ce n'est qu'en aimant assez la vie et la terre pour que tout semble fini lorsqu'elles sont perdues qu'on a le droit de croire à la résurrection des morts et à un monde nouveau. » Le cri de Jésus mourant, selon Mc et Mt, et le fait que, ressuscité, le Christ porte sur lui les marques de sa mort (Lc 24, 39-40 ; Jn 20, 27) devrait rappeler cela aux chrétiens. Or il est facile, plus facile qu'on ne croit souvent, de méconnaître le caractère scandaleux de la mort : l'imaginaire, en chacun, s'acharne à lui faire non pas nier, mais dénier ce qu'il sait bien pourtant ; et la rationalisation de ce déni prend la forme d'une proposition où la mort figure comme simple destin général (« tout est homme est mortel »). La résurrection prend alors l'allure d'une simple affirmation logique qui en fait un « objet » de croyance parmi d'autres ; elle perd du même coup sa force proprement existentielle, cette force qui la tient dans un « jeu de langage » où elle touche « au vif » du sujet et où elle ne se fonde sur aucune évidence logique, mais sur l'exaucement par la promesse de Dieu du vouloir-vivre de chacun. La résurrection n'est pas le fruit d'une certitude rationnelle ; elle donne, raisonnablement, assurance (la *parrèsia* des Actes des Apôtres), ce qui mobilise les énergies pour combattre dès ici-bas toutes les forces de mort. Il nous semble que bien des chrétiens auraient besoin d'acquérir moins de certitudes pour accéder à plus d'assurance.

3. Jugement « particulier » et jugement « général »

a. L'idée de jugement.

« Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts », proclame l'Église dans le Symbole de la foi dit de « Nicée-Constantinople ». Or, bien des chrétiens ont le sentiment que l'image du Dieu-Juge est contradictoire avec celle du Dieu-Amour. Cette réaction, très fréquente, est probablement à relier à l'actuelle saturation culturelle de Dieu en qualités maternelles, ainsi qu'on l'a noté plus haut. Il n'est pourtant pas besoin d'être maître en théologie pour comprendre que non seulement l'affirmation du jugement par Dieu n'est pas contradictoire avec son amour, mais qu'elle est requise par ce dernier. Car si Dieu nous aime, c'est comme ses créatures libres et responsables. Que le meurtrier soit, lui aussi, sauvé, un chrétien ne peut que l'espérer ; mais que son passage à la vie en Dieu soit exactement comme celui de sa victime, voilà qui contredirait cette notion de « justice » dont P. Ricœur a rappelé avec force récemment qu'elle appartient à l'humanité même de l'homme⁸. Car il s'agit bien ici de justice, et non de ce désir de vengeance qui s'exprime dans un « c'est bien fait ! » et qui, à supposer même qu'il soit dompté par la loi du talion, ferait de Dieu, par projection sur lui des réflexes les plus primaires de l'être humain, un justicier. Que serait un prétendu amour qui ne commencerait par nous respecter en nous faisant l'honneur de prendre en compte notre responsabilité dans le bien ou le mal ? Ce ne serait assurément pas *nous*, mais une caricature de nous-mêmes, que Dieu serait censé « aimer »... Est-il d'ailleurs besoin de rappeler que le salut n'est pas un dû de la part de Dieu, ni donc un droit de notre part ?

8. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, 1996, Études 7 à 10, notamment les notions d'imputabilité et de responsabilité, essentielles pour l'indispensable estime de soi (p. 337-344).

b. Jugement « particulier » et jugement « général ».

Le jugement de Dieu a un double aspect, individuel et collectif. Sur le plan *individuel* d'abord, chacun, au terme de sa vie personnelle, est jugé sur la manière dont il a vécu ou non de l'amour pour ses frères (voir Mt 25). Les doctrines de la réincarnation, sous cet aspect (comme sous d'autres, puisque l'Incarnation du Verbe en Jésus ne serait plus qu'un simple avatar d'une divinité) ne sont pas compatibles avec la foi chrétienne : créé par Dieu, chacun n'a qu'une seule vie, vie dont il est responsable. L'« aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis » adressé par Jésus crucifié au bon larron peut s'appliquer à tout homme qui meurt dans l'amour de Dieu. C'est ce que l'Église a voulu dire à travers la déclaration du pape Benoît XII, en 1336, selon laquelle chacun, aussitôt après sa mort et la « purification » « dont il a éventuellement besoin » (voir ci-dessous, le « purgatoire »), donc « avant même la résurrection dans leur corps et le jugement général », voit « l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face ⁹ ». On peut dire, en ce premier sens, que chacun est alors déjà ressuscité, puisque vivant en Dieu.

D'un autre côté cependant, on peut dire simultanément que les défunts sont encore en cours de résurrection. En effet, tant que le « corps du Christ » n'est pas totalement achevé, la résurrection demeure en genèse. Cela se comprend bien à partir de la notion biblique de « chair » ou de « corps » développée précédemment. Si je suis corps – « corps animé » –, c'est-à-dire si ce qui me constitue au plus intime de moi-même dépend fondamentalement de mes relations « corporelles » avec les autres et avec l'univers, la béatitude ne peut être simplement individuelle : la pleine communion avec Dieu ne peut exister sans pleine communion avec autrui. C'est cet aspect *collectif* que veut signifier la « résurrection générale » à la fin des temps.

9. DS 1000 (= DUMEIGE, n° 961). Le texte latin dit : « *ante resurrectione suorum corporum* » (« avant le rétablissement de leur corps »).

Tant que l'œuvre du salut n'est pas pleinement achevée, le ciel demeure, selon une formule célèbre de K. Rahner, « une grandeur en croissance ». Cet aspect du mystère est également fort mobilisateur : il ouvre une espérance concrète selon laquelle rien n'est jamais définitivement perdu : un sens possible est ouvert aux situations des oubliés et des vaincus. La solidarité dans l'au-delà joue alors comme moteur pour la solidarité ici-bas.

Bien entendu, on ne peut transposer dans l'au-delà le temps d'ici-bas : il n'y a pas de temps dans l'éternité divine, laquelle n'est pas un temps infini, mais un hors-temps. De ce point de vue, la distinction entre deux moments, celui de la vision de Dieu éventuellement sitôt la mort et celui de la résurrection générale à la fin des temps, perd sa pertinence : dès sa mort, chacun participe déjà à la Parousie finale. Cela rappelle que cette dernière n'est pas à comprendre comme un simple événement chronologique : nous sommes déjà « dans les derniers temps » (He 1, 1-2) ; nous vivons déjà en régime de parousie.

On ne peut cependant pas perdre de vue pour autant le fait que, en Jésus, le « Verbe fait chair », Dieu est entré dans l'histoire des hommes et a assumé le temps. Plus encore : si, du point de vue de son « corps personnel », le Christ est pleinement ressuscité à Pâques, du point de vue de son « corps collectif d'humanité », sa résurrection demeure en genèse ; c'est ce que rappelle notamment le fait que le Ressuscité demeure marqué des plaies de sa mort, ces plaies qui sont non seulement les siennes, mais également celles de toute l'humanité souffrante (« j'avais faim... », Mt 25). Et, de même que saint Paul peut écrire aux chrétiens à la fois que, par le baptême, ils sont « ressuscités avec le Christ » (Col 3, 1) et que pourtant ils demeurent encore appelés à ressusciter après leur mort (Col 3, 4 ; Rm 6, 5), de même, analogiquement, les défunts « déjà » ressuscités après leur mort (aspect personnel) sont « encore » en attente de résurrection (aspect communautaire).

Ainsi, plutôt que de deux jugements ou deux résurrections, il convient de parler d'un jugement ou d'une résurrection à double face : sa face personnelle signifie que le des-

tin de chacun est scellé dès sa mort, ce qui met en relief l'importance de la liberté responsable ; sa face collective rappelle que la personne humaine n'existe qu'en relation et que, de ce fait, le bonheur individuel ne peut être délié de celui de tous, ce qui a des incidences de grande portée par rapport aux tâches historiques à assumer durant la vie terrestre.

4. Le ciel

On rencontre parfois des questions, de la part de chrétiens, sur le ciel, bien que cela soit moins fréquent que sur les autres points pris ici en compte. L'être « rationnel » qu'est ou prétend être l'homme contemporain soupçonne d'abord l'anthropomorphisme qui nous fait situer Dieu « au ciel ». Certes, le ciel n'est pas un lieu : il n'y a pas plus de lieu que de temps dans l'au-delà. Cependant, de même que l'être humain, pour marcher droit, a besoin de deux jambes, il a besoin, pour vivre de manière sensée, aussi bien de désir que de raison, de symbole que de pensée. Il est dès lors inévitable qu'il se représente le ciel comme « au-dessus ». Cette symbolique est précieuse : elle porte en elle l'idée d'une échelle de valeurs où ce qui est beau et bon est « au-dessus » de ce qui est laid et mauvais. Voilà pourquoi Dieu notre Père est situé « aux cieux », « au plus haut des cieux », et Jésus ressuscité est représenté comme « élevé au ciel ». Il n'y a pas à redouter cette symbolique, elle-même liée à la station verticale du corps humain où la tête, plus noble que les pieds, occupe le sommet de la personne, de même que tout sentiment de victoire ou de réussite s'exprime spontanément par un mouvement de bras vers le ciel, là où la défaite, l'échec, la honte font au contraire incliner le front vers la terre.

Au ciel, nous verrons Dieu. Cette idée fait parfois également difficulté. Or le ciel (le « paradis ») désigne le mode d'être caractérisant la jouissance de la présence de Dieu (à proportion des « mérites » de chacun, précisaient les théologiens scolastiques), ou la pleine vision de Dieu. Cette vision est à entendre, elle aussi, en un sens spirituel,

proche de ce que nous appelons l'intuition : « je vois ce que tu veux dire » signifie une communication réussie. « Voir Dieu » signifie de même être en communication pleine avec lui ; mieux encore : être en pleine communion avec lui : « alors, je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13, 12). Cette vision est celle, nous dit Paul dans le même passage, d'un « face à face ». On sait que la face, dans la Bible, désigne la présence : « cherchez ma face, et vous vivrez », dit Dieu (Am 5, 4). Le « face à face » avec Dieu qui nous est promis indique la relation d'un ami qui « converse avec son ami », ainsi qu'il est dit de Moïse conversant avec Dieu (Ex 33, 11). L'expression indique en outre, comme on l'a déjà signalé, que la pleine communion à la vie de Dieu ne signifie pas une dissolution de notre personnalité en lui : il n'est de relation d'amour, dans l'au-delà comme ici-bas, que dans le maintien de la différence entre les deux partenaires ; la confusion tue l'amour. De même que chacun, durant sa vie terrestre, est d'autant plus riche en personnalité singulière qu'il vit davantage dans une ouverture d'amour envers autrui, de même, après la mort, chacun sera d'autant plus lui-même qu'il vivra dans la pleine communion avec Dieu. D'ailleurs, la vie trinitaire elle-même, source de tout amour, n'est-elle pas pleine communion sans confusion entre les personnes divines ; pleine communion « individualisant » chacune d'elles comme « relation subsistante » (Thomas d'Aquin) ? Ainsi, l'état de bonheur parfait que désigne le ciel n'est pas autre chose que la pleine communion sans confusion, dans l'amour, de chacun avec Dieu et, ainsi, avec les autres.

5. Le purgatoire

Voilà un terme qui paraît tellement désuet à bien des chrétiens qu'ils ne peuvent l'évoquer sans sourire... Et pourtant, car tel est bien l'enjeu de cette affaire, sur quoi peut bien se fonder le fait que les chrétiens prient pour des êtres déjà morts, des êtres dont, par conséquent, le destin est définitivement scellé, qu'ils ne se contentent pas de

rendre grâce à Dieu pour le bien qu'ils ont fait dans leur vie, qu'ils les « recommandent » à Dieu et lui demandent de pardonner leurs péchés et de les accueillir dans sa « maison » ? Les vivants peuvent-ils donc quelque chose pour les morts ? Telle est précisément la portée du « purgatoire ». Encore faut-il s'entendre sur ce que vise théologiquement un tel terme...

a. Le feu de l'amour qui purifie.

« Ô raisonnable purgatoire » : telle est la conclusion de la grande étude de l'historien Jacques Le Goff sur « la naissance du purgatoire ¹⁰ ». Raisonnable, il l'est en effet ; non seulement parce qu'il a permis de dédramatiser le moment de la mort (« l'espoir d'un séjour » au purgatoire s'était substitué dans les mentalités à la crainte panique de l'enfer), mais aussi parce qu'il est en rapport avec la justice de Dieu. Dieu, avons-nous déjà remarqué, ne pourrait nous aimer s'il ne prenait au sérieux ce que nous sommes, à commencer par notre liberté et notre responsabilité. Le « purgatoire » répond à cette idée que l'amour de Dieu ne va pas sans justice : s'il nous tient pour responsables du bien que nous avons fait, il nous tient aussi pour responsables du mal que nous avons commis. Nier cela, c'est inévitablement se fabriquer un Dieu pervers.

Or, Dieu est « saint » et, pour pouvoir le rencontrer pleinement, l'homme pécheur doit être « conformé » à cette sainteté divine. Une telle conformation requiert une purification : c'est précisément ce que signifie le terme de « purgatoire ». Ce terme est-il le meilleur ? Peut-être pas, mais c'est celui qui nous a été légué par la tradition. L'important en tout cas est de le mettre en rapport avec une idée de purification de soi et non de purgation d'une peine : dans ce dernier cas en effet, on aurait affaire à un Dieu vindicatif qui exigerait une « satisfaction » pénale pour réparer le tort que nous lui aurions fait. Or c'est de bien autre

10. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, 1985.

chose qu'il s'agit : d'une épreuve de purification pour être conformé à la sainteté de Dieu. Car, selon la formule de F. Varillon, « pour que l'amour soit consommé, il faut que l'égoïsme soit consumé ». Toute personne qui fait l'expérience de la vie spirituelle le comprend : si bonne que soit ma vie, elle n'est pas en pleine harmonie avec la sainteté de Dieu ; elle demeure toujours marquée à quelque degré par un égoïsme dont j'ai besoin d'être purifié ou libéré. Les mystiques ont parfaitement réalisé cette exigence interne au mouvement même de l'amour. C'est dans cette logique en tout cas que l'Église comprend le purgatoire : comme cette épreuve spirituelle au travers de laquelle est achevé cet arrachement à soi, cette pleine libération de soi que l'on n'a pas menée à bien sur cette terre. L'expérience spirituelle est en tout cas le lieu indispensable pour saisir l'enjeu théologique de la purification après la mort.

Qu'il y ait là « épreuve » ne saurait étonner. Nous en faisons déjà l'expérience : se libérer de l'égoïsme, ce qui revient à faire la vérité sur soi, requiert un combat douloureux, puisqu'il faut se quitter soi-même ; la vie ne se gagne qu'au travers de la mort. Cela vaut éminemment au plan proprement spirituel, et c'est d'ailleurs pourquoi, comme on le disait communément au Moyen Âge, le purgatoire commence dès cette vie-ci. Pour évoquer cette épreuve, l'image du « feu » ne manque pas de pertinence. Bien sûr, il ne s'agit que d'une image : il importe de le rappeler car les représentations qui en ont été données au long des siècles, sur le tympan des cathédrales ou dans des tableaux peints, ont rendu de manière souvent si réaliste cette image que l'on risque de confondre le réel avec ce réalisme imagier. Or, il faut évidemment maintenir une distance entre les deux : le réel visé à travers l'image n'est autre, du point de vue chrétien, que celui de l'amour, du « feu de l'amour » qui purifie. C'est l'amour en effet qui est le moteur de l'épreuve de vérité qu'est le purgatoire. Cet amour « brûlant » est non seulement l'amour pour Dieu avec lequel on désire entrer en pleine communion ; c'est aussi l'amour de Dieu même qui, comme un feu, purifie l'être aimé (de même qu'il béatifie ce qui vient de l'amour et détruit ce qui vient de la haine).

L'épreuve purgatoire, on le sait, ne saurait désigner un lieu. Elle indique un état, qui est celui d'une expérience qualitative de pleine libération de soi à l'égard de l'égoïsme et ainsi d'avènement à la pleine vérité de soi, dans un mouvement porté par le désir d'une communion totale avec Dieu. Encore une fois, hors d'une certaine expérience de vie spirituelle, la doctrine du purgatoire est difficilement accessible.

b. La solidarité entre les vivants et les défunts.

Sur le plan historique, cette doctrine est née de la pratique, affirmée dans le judaïsme tardif (2 Mc 12), de l'intercession des vivants en faveur des défunts. Pour les Pères de l'Église, cette intercession peut prendre diverses formes. Saint Augustin en distingue trois principales : l'oblation eucharistique, la prière et l'aumône ¹¹ ; d'autres ajoutent également le jeûne. Le même Augustin souligne que « même si la prière pour les morts ne se trouvait pas indiquée dans les Écritures, l'autorité de l'Église est ici souveraine, puisqu'elle consacre la coutume de réserver une place, dans les prières du prêtre à l'autel, à la mémoire des morts » (*ibid.*). Cette coutume de l'intercession pour les fidèles défunts à la messe est sans doute ancienne : en témoignent notamment Tertullien, vers 200, et l'archaïque prière du « memento » des morts dans le Canon romain où l'on demande pour eux « le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix ». Les messes pour les défunts se sont par la suite multipliées, notamment depuis l'époque de Charlemagne ¹², et cela jusqu'à « l'obsession » à la fin du Moyen Âge ¹³.

11. *De cura pro mortuis gerenda* (v. 421-423).

12. P. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Éd. du Seuil, 1977, p. 154 : « Après Charlemagne, toutes les messes sont devenues des messes des morts, en faveur de certains morts... ».

13. J. CHIFFOLEAU, « Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge », dans École française de Rome, *Faire croire*, Rome, 1981, p. 235-256.

Quoi qu'il en soit de ces excès, on peut comprendre théologiquement l'intercession des vivants pour les défunts à partir, comme le fait saint Thomas d'Aquin, de deux principes, dont le second, on le verra, est subordonné au premier : « en raison du lien de la charité, et en raison de l'intention en faveur des défunts » (*Somme théol.*, Suppl., q. 71, a. 2). Le principe de la charité, qui est « le lien unissant les membres de l'Église », va de pair avec la notion de communion des saints. De ce principe découlent trois choses. D'une part, l'eucharistie est le mode de suffrage le plus important parce qu'elle est « la source ou le lien de la charité », ce lien qui fait d'elle « le sacrement de l'unité de l'Église » (a. 9). D'autre part, « la charité rend communs tous les biens » : elle ne se divise pas, et ce qui est fait par amour pour l'un profite également aux autres (a. 12). Enfin, les défunts qui vivent l'épreuve purgatoire bénéficient des suffrages des vivants, comme l'avait déjà relevé Augustin, « selon qu'ils l'ont eux-mêmes mérité sur terre » (a. 3), ce qui est lié à la qualité de leur charité durant leur vie terrestre ; tant et si bien que les suffrages en faveur d'un défunt particulier valent davantage pour un autre en qui la charité a été plus grande ici-bas (a. 12). Ce dernier trait manifeste qu'il n'existe pas davantage d'efficacité « automatique » dans l'au-delà qu'il n'y en a sur terre : la responsabilité de chacun, même après la mort, est toujours prise en compte par Dieu.

C'est précisément cette responsabilité qui constitue le second principe de saint Thomas. Elle se manifeste notamment dans les intentions des vivants en faveur des défunts. Après ce que l'on vient de dire, on peut en effet se demander : si la charité est indivise, si par conséquent le défunt pour lequel on prie bénéficie moins de nos prières qu'un autre qui a davantage vécu dans l'amour, cela voudrait-il dire que nos « intentions » (de messe, par exemple) seraient inutiles ? Nullement, nous dit saint Thomas (a. 12-14) : Dieu prend toujours au sérieux notre liberté. Il nous accueille tels que nous sommes, notamment avec les cris qui nous jaillissent du cœur quand nous sommes affligés (voir les psaumes), et donc avec les intentions particulières que nous lui confions. Seulement, ces intentions ne peu-

vent être dissociées de l'amour : Dieu ne saurait les agréer si nous refusions que notre prière vaille seulement pour Untel et non aussi (et même éventuellement d'abord) pour d'autres. On le voit, ce second principe n'a de sens chrétien que s'il demeure subordonné au premier, celui de l'amour indivis.

En définitive, la prière pour les défunts qui vivent dans cette sorte d'« antichambre » du paradis qu'est le purgatoire prend son sens vraiment chrétien (1) si elle est action de grâce pour ce que Dieu, qui s'apprête à les accueillir dans la plénitude de sa vie, a réalisé de bien en eux et (2) si notre intercession pour eux est vécue en union avec l'intercession du Christ « unique Médiateur entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2, 5) et au sein de la charité qui, par l'Esprit, unit les hommes en « corps du Christ ».

Quel bénéfice les défunts peuvent-ils retirer de nos intercessions en leur faveur ? On l'aura compris : il ne s'agit pas de « raccourcir » la quantité de temps de leur épreuve purgatoire, puisque celle-ci désigne un processus *qualitatif* par lequel on est rendu conforme à la sainteté de Dieu. Dans l'histoire, d'ailleurs, ce temps a fait l'objet d'affirmations très diverses : par exemple, selon Étienne de Bourbon, au milieu du XIII^e siècle, la durée du purgatoire semble relativement brève (quelques jours ou mois) ; en revanche, l'âpreté de la peine (son *acerbitas*) est telle qu'une demi-journée au purgatoire semble durer une infinité de jours¹⁴... Ce qui est en jeu, du point de vue théologique, n'est autre que le « je crois à la communion des saints » du Symbole des Apôtres. Dans cette communion des saints, la solidarité de l'amour existe non seulement entre les vivants, mais aussi entre ces derniers et les défunts qui sont, eux aussi, des membres du Christ. Car, qu'elle soit, selon un vocabulaire venu du XIII^e siècle, « triomphante » au ciel, « souffrante » au purgatoire ou « militante » sur terre, l'Église est toujours une dans ce triple état ; et elle est une parce qu'elle vit de l'amour qui vient de l'unique « Tête », le Christ, et qui est répandu

14. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 421-422.

dans le « corps » par l'Esprit (Rm 5, 5). Voilà la clef d'intelligence principale de la prière pour les défunts.

6. L'enfer

De toutes les questions posées par les chrétiens (et les non-chrétiens) au sujet de l'au-delà, celle qui concerne l'enfer est assurément la plus fréquente. C'est aussi la plus passionnelle, ce qui est probablement inévitable tant elle touche aux fibres les plus vitales de l'être humain, notamment par le biais de la culpabilité. C'est en tout cas celle qui pose les questions théologiques les plus profondes – à un point tel que le grand Origène au III^e siècle avait tenté de formuler, à travers sa doctrine de l'« apocatastase ¹⁵ », l'hypothèse d'un enfer « temporaire ».

Dans le Nouveau Testament, il est question de l'enfer. Mais il convient de relever deux choses à ce sujet. D'une part, Jésus s'exprime à ce propos à travers des images tirées de la tradition apocalyptique juive : feu, ténèbres, grincements de dents, Géhenne... (Mt 3, 12 ; 13, 42, etc.) ; d'autre part, ces passages se trouvent le plus souvent dans des paraboles : l'ivraie et le bon grain, les vigneronniers homicides, les talents, le mauvais riche et le pauvre Lazare, le festin nuptial... Or, il faut se rappeler que, selon la loi de leur genre littéraire, les paraboles, afin de mieux faire ressortir la leçon, opposent fréquemment des situations fort tranchées, sans se soucier du fait que la plupart des auditeurs (ou des lecteurs) se retrouvent, pour une part d'eux-mêmes, dans chacun des deux camps. Elles procèdent un peu comme une caricature : celle-ci, par quelques coups de crayon, fait mieux ressortir les traits dominants de la personne représentée qu'un dessin figuratif. Cela

15. *Apocatastasis* en grec évoque la restauration de quelque chose en son état premier. L'apocatastase d'Origène, combattue par Augustin et condamnée par l'Église, est la théorie selon laquelle toutes les créatures intelligentes (hommes, anges, démons) participeront un jour au bonheur de la communion avec Dieu.

explique, par exemple, qu'en Mt 25, Jésus présente l'humanité comme divisée en deux camps qu'on imagine à peu près égaux : les bons à droite, les mauvais à gauche. Or cette représentation grandiose du jugement dernier ne veut aucunement nous révéler le nombre, même approximatif, de personnes dans chaque groupe : sa visée, en tranchant l'humanité en deux, est de signifier à chacun de nous le caractère « tranchant » ou radical du choix que les hommes ont à faire par rapport à la personne du Christ et, ainsi, la tragique possibilité pour chacun de l'enfer. Il est d'ailleurs significatif que la même révélation, tout aussi tranchée, est faite dans la parabole du festin nuptial par un procédé inverse : au lieu d'avoir affaire à une division en deux moitiés, on assiste à une opposition entre « tous » et « un seul » : en effet, sur la foule de gens entrés dans la salle de noces, un seul n'a pas revêtu la robe blanche... La sentence finale de cette parabole (« car beaucoup [= tous ¹⁶] sont appelés, mais peu sont élus », Mt 22, 14) serait d'ailleurs en totale contradiction avec l'unique rejeté de la parabole s'il fallait l'entendre sur le registre quantitatif : la sentence nous avertit simplement, à travers le maximum de contraste sur lequel joue l'image, que chacun doit envisager pour lui la possibilité de l'enfer.

Cette possibilité découle du même principe de responsabilité que pour le purgatoire : s'il est vrai que Dieu est amour, alors il respecte notre liberté et il en accepte les risques, jusqu'à celui de se voir opposer un refus radical de notre part. L'enfer, de ce point de vue, est au moins la métaphore tragique de la liberté. Que le rejet de l'amour puisse être « radical » signifie qu'il touche à la racine même de notre être. Un tel refus est-il concrètement possible ? Nous entrons ici dans l'épais mystère de la liberté humaine. Du moins pouvons-nous concevoir que le « péché contre le Saint-Esprit » (voir Lc 12, 12), ce péché que l'on peut interpréter comme la perversion même de l'amour, puisqu'il revient à utiliser l'amour de Dieu pour

16. « Beaucoup » = lat. : *multi* = grec : *polloi* = hébreu : *rabbim*, lequel terme désigne la « multitude », comprise comme totalité.

en « profiter » et faire le contraire de ce qu'il demande, peut conduire à l'enfer. Plus encore que la haine, qui est l'amour inversé, le péché contre le Saint-Esprit est celui de l'amour perversi¹⁷. On se trouve alors totalement prisonnier de soi-même. Et l'enfer, comme l'évoquent fréquemment les métaphores littéraires, désigne-t-il un autre état que celui de la solitude radicale ou de l'enfermement absolu sur soi ?

Un chrétien « a l'obligation d'espérer le salut pour tous », écrivait le P. Urs von Balthasar¹⁸ ; il a donc l'obligation d'espérer que l'enfer est vide. Il a cette obligation en raison même de ce qui est au cœur de la révélation de Dieu faite en Jésus, le Christ, lui « qui s'est livré en rançon pour tous » (1 Tm 2, 5), qui a déclaré attirer « tous les hommes » à lui (Jn 12, 32), et en qui Paul a perçu la « surabondance » de la grâce de Dieu pour « tous », là où le péché avait « abondé » en tous (Rm 5, 20). Si « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance » (aussi bien juifs que païens), c'est « pour faire à tous miséricorde » (Rm 11, 32). Certes, écrit le même Urs von Balthasar, « la certitude n'est pas à notre portée, mais nous pouvons fonder l'espérance¹⁹ ».

Mais on ne peut tenir chrétiennement la proposition selon laquelle « l'enfer est peut-être vide » que si l'on tient en même temps cette seconde proposition selon laquelle l'enfer est une possibilité réelle pour moi. L'exclusion de cette possibilité comme possibilité *réelle* pour *moi* serait en contradiction avec les paroles fortes de Jésus à ce sujet rappelées plus haut, ainsi qu'avec l'affirmation dogmatique du concile de Trente refusant toute « certitude de foi » concernant le salut personnel²⁰ (DS 1534, 1564, 1565). Pour moi, pas pour les autres : « quiconque envisage la possibilité ne fût-ce que d'un seul

17. En termes de stricte logique, on peut comprendre la haine comme le contraire de l'amour, là où la perversion en est le contradictoire.

18. HANS URS VON BALTHASAR, *L'Enfer : une question*, DDB, 1988, p. 9.

19. *Ibid.*, p. 32.

20. DS 1534, 1564, 1565 (= DUMEIGE, n^{os} 568, 596, 597).

réprouvé *en dehors de lui-même*, celui-là sera difficilement capable d'aimer sans réserve. » En effet, dès que l'enfer « n'est plus mon affaire à moi, toujours à envisager comme possible, mais ce qui arrive "aux autres" tandis que moi, Dieu soit loué, je suis sauvé », il devient « objet » de science théologique et, « à l'instant même, les choses changent de signe ²¹ ». Le discours théologique sur « l'enfer (peut-être) pour les autres » fonctionne alors comme un processus de dénégation de sa possibilité réelle pour moi.

Une vie spirituelle quelque peu profonde ne peut aller de pair avec une telle dénégation pratique. Si devenir chrétien en effet, c'est apprendre au long des jours et des années à découvrir avec émerveillement « ce qu'est la longueur, la largeur, la hauteur, la profondeur » incommensurables de l'amour de Dieu révélé en Jésus le Christ (Ep 3, 18-19), c'est aussi, du même coup, apprendre à découvrir la mystérieuse profondeur du péché contre cet amour et à envisager avec le plus grand sérieux la possibilité tragique, pour soi-même, d'une réprobation. Comme le purgatoire –, plus encore que le purgatoire – l'enfer, selon la double proposition que l'on vient de commenter, ne trouve sa mystérieuse crédibilité qu'au sein d'une authentique vie spirituelle et non comme un objet de savoir. L'enfer demeure donc bel et bien pour chacun « une question ».

Le 23 octobre 1996, à la Maison de la Chimie à Paris, à l'occasion de la Société de Thanatologie et des Pompes Funéraires Générales, quelques membres de ce groupe ont

21. H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 50 et 87. Souligné par nous. – L'auteur cite en ce sens, à la p. 10, le *Catéchisme pour adultes* de la Conférence épiscopale allemande (Brepols - Éd. du Cerf - Centurion, 1987, p. 409) : « Ni la sainte Écriture, ni la tradition doctrinale de l'Église ne disent clairement d'un homme particulier qu'il se trouve effectivement en enfer. Mais l'enfer apparaît certainement comme une possibilité réelle, au même titre que celle de se convertir et de vivre. » Il cite également, p. 60, K. RAHNER, dans *Sacramentum Mundi II* (Fribourg-in-Brisgau, 1960, p. 737) : « Nous avons à tenir ensemble la proposition que Dieu veut fermement le salut universel, que tous sont sauvés par le Christ, que nous devons espérer le salut pour tous, et la proposition que la perte éternelle est une possibilité. »

Que l'être humain puisse manquer l'unique « fin » que Dieu lui offre constitue sans doute l'un des plus épais mystères pour la foi. La vision de Dieu en tout cas n'est pas un droit de notre part : elle est un don de la grâce de Dieu. C'est précisément ce qui motive l'action de grâce que l'Église exprime à Dieu par le Christ : « Lui seul, en acceptant la mort, nous arrache à la loi de la mort ; lui seul, en donnant sa vie, nous fait vivre éternellement pour toi » (Préface de la messe pour les défunts).

Louis-Marie CHAUVET.