

## L'ESPERANCE CHRETIENNE

### Littérature des dix dernières années

Il y a longtemps que Ch. Péguy parlait avec lyrisme dans le *Porche du Mystère de la deuxième Vertu* de cette « petite espérance qui n'a l'air de rien du tout... Cette petite fille espérance. Immortelle ». On dira peut-être que depuis lors la petite fille a bien grandi, du moins dans l'attention des savants et des écrivains, sinon dans le cœur des chrétiens. Tandis qu'auparavant les manuels traitaient amplement de la foi et ne consacraient ordinairement que quelques pages à l'espérance et à la charité, ces deux dernières vertus commencent à y prendre la place qui leur revient. De ce point de vue les dominicains français avaient déjà rétabli l'équilibre nécessaire, un peu avant la période dont nous nous occupons directement ici. Dans leur *Initiation théologique* le traité de l'espérance, comprenant entre autres une intéressante étude biblique, s'étend sur environ 70 pages<sup>1</sup>. Quelques années après Ph. Delhaye écrit un livre entier sur *l'Espérance et la vie chrétienne*. La série dont le volume fait partie, *Rencontre de Dieu et de l'homme*<sup>2</sup>, est restée malheureusement incomplète, mais le fait même qu'après un premier volume qui traite des vertus théologiques en général, l'auteur ait donné la priorité à la deuxième, nous fait supposer qu'il en a senti le besoin urgent et c'est d'ailleurs ce qu'on lit dans la préface (p. 5). Avec la collaboration de l'un de ses élèves, J. Boulangé, il a tâché de faire un pas en avant sur la voie indiquée par *l'Initiation théologique* et d'insérer la doctrine traditionnelle en des perspectives modernes. A cette fin il s'est servi des analyses que G. Marcel avait amorcées dans son *Homo viator*<sup>3</sup>. Depuis lors la littérature sur l'espérance n'a fait que croître toujours et l'on risque de rester très incomplet si l'on veut en dresser un bilan provisoire. Mais tout en restant imparfait un bulletin pourra toujours rendre service à ceux qui chercheront une première orientation. C'est du moins ce que nous voudrions faire.

---

<sup>1</sup> T. III, Paris, Cerf, 1955, p. 525-592.

<sup>2</sup> T. III, Tournai, Desclée, 1958.

<sup>3</sup> Cfr. J. P. SANTOS, *A Esperança em Gabriel Marcel*, in *Rev. portuguesa de fil.* 21 (1965) 380-401; J. HERMANS, *Het hopen. Een analyse van de houding*, in *Bijdragen*, 21 (1960) 117-143.

On peut se demander quelles sont les causes qui ont porté à réfléchir davantage sur la place de l'espérance dans la vie chrétienne. Ne serait-ce pas, du moins partiellement, l'intention d'opposer aux mirages marxistes une espérance plus solide, plus vraie, parce que plus totale, maintenant toutes les valeurs dans leur perspective réelle? L'Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Eglises, réunie à Evanston du 15 au 31 août 1954, avait déjà pris comme sujet: le Christ, seule espérance du monde<sup>4</sup>. Ne serait-ce pas aussi par réaction contre les vagues de désespoir sur lesquelles l'humanité se sent ballottée aujourd'hui; désespoir dont l'existentialisme de J.-P. Sartre était un signe évident, plutôt qu'une cause déterminante et qui, depuis lors, n'a cessé de se répandre partout, jusqu'à devenir une mode dans la littérature moderne<sup>5</sup>. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* a, elle aussi, constaté l'angoisse et la tentation du désespoir qui menacent l'homme moderne et elle en a cherché les causes profondes<sup>6</sup>.

C'est, croyons-nous, sous la poussée de pareils besoins, au moins confusément sentis par tous, que l'attention des écrivains s'est portée vers l'espérance. P. Lain Entralgo avait tâché de broser un grand tableau<sup>7</sup>, mais celui-ci exigeait un travail préparatoire minutieux, qu'un seul auteur ne pouvait pas mener à bout<sup>8</sup>. Ph. Delhaye et J. Boulangé avaient des prétentions plus modestes. Ils voulaient se situer « au carrefour de la théologie positive, scolastique et kérygmatique » (p. 6). Equilibre difficile à maintenir: malgré les mérites qu'on attribue volontiers aux

---

<sup>4</sup> On trouvera le rapport final, présenté à l'Assemblée, dans *Istina* 1 (1954) 182-218. Le lecteur y remarquera de nombreux lieux parallèles avec la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, approuvée dix ans plus tard par le deuxième Concile du Vatican.

<sup>5</sup> Cfr. F. CASTELLI, *Letteratura dell'inquietudine*, Milano, Massimo, 1963; CH. MOELLER, *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*, t. IV, *L'Espérance en Dieu, notre Père*, Tournai, Casterman, 1961; S. BARJON, *L'angoisse humaine et l'espérance dans la littérature d'aujourd'hui*, in *L'éducation de l'espérance*, n° spécial de *Pages d'Information*, 1959, 95-113.

<sup>6</sup> Voir notamment les nos 7, 8, 9, 13, 14, 25, 37, 56, 63, 64, 65. A. EDMAIER, *Horizonte der Hoffnung*, Regensburg, Pustet, 1968, a analysé clairement les origines multiples du désespoir actuel p. 11-29. Ces pages constituent un diagnostic lucide de la crise que nous traversons. Voir aussi F. REFOULÉ, *L'« existence tragique » et la compréhension chrétienne de l'existence*, in *Vie spirit. Suppl.* 17 (1964) 347-375.

<sup>7</sup> *La Espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, 1957; trad. franç.: *L'attente et l'espérance*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.

<sup>8</sup> C'est pourquoi on lui a réservé parfois un jugement particulièrement négatif; cfr. *La Cientia* tom. 86 (1959) 167-168.

auteurs<sup>9</sup>, ceux-ci n'ont pas été à l'abri d'observations critiques, soit pour la partie biblique<sup>10</sup>, soit pour la partie patristique<sup>11</sup>, soit enfin pour l'usage qu'ils ont fait de la phénoménologie de G. Marcel<sup>12</sup>. Somme toute, l'exposé de la doctrine de saint Thomas est le seul à n'avoir pas été pris sous le feu des recenseurs. C'est assez dire que l'ouvrage se mouvait encore sur un terrain insuffisamment déblayé et qu'un travail de détail devenait de plus en plus urgent. Ce n'est pas le moindre des mérites de cet ouvrage d'en avoir fait sentir le besoin. Nous verrons donc paraître au cours des années suivantes une série de monographies qui pousseront leurs recherches en diverses directions. Au fur et à mesure qu'on avancera, surgiront de nouvelles questions et l'espérance, cette « petite fille de rien du tout », sera appelée à exercer son influence en de plus vastes domaines.

### *L'Écriture Sainte*

Pour les études se rapportant à l'Écriture Sainte, notre tâche est rendue singulièrement aisée par l'ouvrage de C. Spicq qui, dans un chapitre de sa *Théologie morale du Nouveau Testament*<sup>13</sup>, a condensé avec une rare maîtrise tout ce qui a été fait jusqu'à maintenant. On reste émerveillé devant une érudition qui n'opprime pas, mais guide d'une main sûre à travers le dédale des opinions à propos de textes particuliers. Aussi serait-ce peut-être superflu et même prétentieux de vouloir mentionner encore les études apparues antérieurement sur le même sujet. Notons seulement qu'à l'encontre d'autres exégètes, l'auteur insiste sur le fait que notre salut est commencé dès maintenant, non par l'espérance mais par le don de l'Esprit dans l'infusion de la charité<sup>14</sup>. Il ressort aussi clairement des textes que l'espérance chrétienne est essentiellement tendue vers la venue du Seigneur, qui est le centre de toute l'économie du salut.

<sup>9</sup> O. LOTTIN dans *Rech. théol. anc. méd.* 26 (1959) 175; A. JANSSEN dans *Eph. theol. Lov.* 35 (1959) 98-99; G. JOUASSARD dans *Bull. fac. théol. Lyon* 80 (1958) n° 24, 61.

<sup>10</sup> M. DU BUIT dans *Rev. bibl.* 66 (1959) 606.

<sup>11</sup> B. BILLET dans *Rev. asc. myst.* 35 (1959) 459.

<sup>12</sup> P. FRANSEN dans *Bijdragen* 20 (1959) 326; J. ETIENNE dans *Rev. hist. eccl.* 54 (1959) 246-247.

<sup>13</sup> Paris, Gabalda, 1965, p. 292-353. Pour l'Ancien Testament nous ne connaissons, en dehors des encyclopédies et dictionnaires, qu'une brève étude pour la période dont nous nous occupons: A. GELIN, *L'espérance dans l'Ancien Testament*, in *Lumière et Vie* 8 (1959), n° 41, 3-16.

<sup>14</sup> P. 309, note 3; p. 324-325.

La confiance de participer à la gloire future dans l'union avec le Christ<sup>15</sup>, donne la force d'endurer les souffrances présentes quelle que soit leur origine: c'est la patience, caractéristique éminemment chrétienne que l'auteur avait étudiée il y a déjà longtemps, et qui a été soumise à un nouvel examen par M. Goicoechea<sup>16</sup>. Cette thèse de doctorat n'aurait d'ailleurs pas obligé C. Spicq à modifier sa synthèse; elle vient plutôt la confirmer. La conclusion est un peu imprévue: « Contre toute attente, cette *elpis* n'est guère envisagée sous l'aspect dynamique que la psychologie commune permettrait d'exploiter; c'est qu'elle est conforme aux prescriptions du Seigneur relatives à l'attente et à la vigilance statique de ses disciples » (p. 344). La parole « statique » ne doit pas nous induire en erreur: l'auteur fait remarquer en note que « ce sont la foi et la charité qui auront le rôle d'animation très active, spontanée, généreuse de la vie chrétienne », mais cela ne l'empêche pas pour autant d'affirmer ceci: « Les Apôtres ont accentué sa note de patience et de résistance, de telle sorte que l'espérance dans la vie morale est une *force* qui permet d'*avancer* en dépit de tous les obstacles et « d'aller tout droit » sans dévier. C'est le secret de la fidélité persévérante, donc du succès ». Il avait relevé quelques pages auparavant, que « la vie chrétienne, dégagée et allégée, reçoit de l'espérance son style, son sens, son *élan* » (p. 318). On doit donc se garder de prendre dans un sens trop étroit l'aspect « statique » de l'espérance. Aussi n'est-ce pas cela qui fait problème aujourd'hui. On se demande plutôt maintenant comment une espérance, toute tendue vers la rencontre avec le Seigneur, peut encore inspirer *positivement* la vie chrétienne de chaque jour, c'est à dire, comment elle peut non seulement aider le chrétien à aller tout droit, « sans dévier » (p. 344), vers le but final, mais l'aider encore à s'adonner avec ferveur à sa tâche présente. On le voit:

<sup>15</sup> Cfr. A SISTI, *La speranza della gloria*, in *Bibbia e Oriente* 10 (1968) 123-134.

<sup>16</sup> YIOMONH *Patientia*, in *Rev. sc. phil. théol.* 19 (1930). L'auteur s'y réfère dans son livre p. 319. - M. GOICOECHEA, *De conceptu YIOMONH apud S. Paulum*, Roma, *Antonianum*, 1965. A cette étude un recenseur souhaitait une large diffusion: « elle apporterait beaucoup aux apôtres de ce temps, prêtres et laïcs » *Rev. sc. rel.* 40 (1966) 188; cfr. *Est. eccl.* 40 (1965) 381.

Pour ce qui regarde le rapport entre la foi et l'espérance selon saint Paul, voir la thèse de doctorat de A. TERSTIEGE, *Hoffen und Glauben. Eine biblisch-theologische Studie über die Wechselbeziehungen zwischen Hoffen und Glauben in den Hauptbriefen des heiligen Paulus*, Rome, 1964. Bon exposé, quoique bref, en y incluant encore la charité, chez H. SCHLIER, *Über die Hoffnung. Eine neutestamentliche Besinnung*, in *Geist u. Leben* 33 (1960) 16-24. Indications plus sommaires dans un panorama un peu trop large, chez K. H. SCHELKE, *Die Hoffnung als Grundkraft des christlichen Lebens*, in *Geist u. Leben* 41 (1965) 193-204.

c'est la valeur des choses temporelles et celle du travail qui sont mises en question.

Il faut bien avouer que la théologie du Nouveau Testament ne nous donne pas de réponse immédiate à cette question. On se reporte volontiers à Rom. 8, 19-22, un des textes les plus controversés<sup>17</sup> car, si tout le monde semble être d'accord pour y voir une solidarité très étroite entre l'homme déchu et la création toute entière, l'unanimité est loin d'être rejointe quant à son explication ultérieure et quant au mode, dont la création obtiendra sa perfection. On insiste avec raison sur le travail selon les nombreuses recommandations des auteurs inspirés, fondées sur des motifs soit naturels, soit surnaturels<sup>18</sup>. Encore peut-on se demander quelle est la signification *complète* du travail dans la vie du chrétien. Il est évident que l'Écriture Sainte voit un rapport entre l'espérance et le travail quotidien en tant que celui-ci comporte devoir d'état, fatigue et souffrance. Mais l'espérance surnaturelle encourage-t-elle à un engagement temporel pour transformer le monde? Certes, les auteurs sacrés ne pouvaient pas prêter attention à cette question selon toute son ampleur actuelle. Ont-ils, du moins, donné les principes pour une solution<sup>19</sup>? Il serait possible de se référer à toute la théologie biblique relative au Règne de Dieu, ainsi que le fera J. Moltmann, dont nous parlerons plus tard, mais pourvu qu'on le fasse avec discernement et qu'on ne fasse pas coïncider tout progrès matériel avec le progrès du Royaume<sup>20</sup>. En examinant le sens religieux de l'univers et en rappelant que la bible y voit resplendir la gloire de Dieu, on serait amené à mieux voir comment le travail peut revêtir un sens religieux profond<sup>21</sup>. On pourrait encore faire appel à la puissance de Dieu et du Christ<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Voir la bibliographie que donne l'auteur p. 296, note 5; à ajouter A. SISTI, l. c. 128-134.

<sup>18</sup> C. SPICQ le fait p. 377-380.

<sup>19</sup> Voir M.-D. CHENU, *Travail*, in *Encyclopédie de la Foi*, t. IV, Paris, Cerf, 1947, 347-357, avec une bonne bibliographie générale. On remarque la rareté des études scripturaires; c'est que, de fait, il y en a très peu.

<sup>20</sup> C'est là une des erreurs du P. Teilhard de Chardin, dont l'accusent parfois ses propres admirateurs; cfr. P. SMULDERS, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 169 sv.

<sup>21</sup> E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris, Cerf, 1959; cfr. aussi. R. BARACALDO, *La gloria de Dios segun San Pablo*, Madrid, Cocusa, 1964. Dans sa belle thèse W. J. W. VAN PAASSEN, prend comme point de départ la divine providence: *Provvidenza e Speranza teologale*, Rome, Angelicum, 1966. C'est là une prémisse valide qui demanderait à être encore développée selon la doctrine biblique.

<sup>22</sup> Cfr. P. BIARD, *La puissance de Dieu*, Paris, Bloud et Gay, 1960.

ou s'inspirer de *La présence du Christ dans la nouvelle création*<sup>23</sup>. Mais ce sont là évidemment des prémisses pour un bon départ plutôt que des réponses adéquates, comme sont celles qui se réfèrent à l'eschatologie. Enfin il reste encore à explorer tout l'aspect ecclésial et collectif de l'espérance<sup>24</sup>.

### *La patristique*

En passant des études bibliques aux études patristiques on s'expose à une grande désillusion à cause d'un immense vide à combler. A notre connaissance il n'y a que saint Augustin qui ait été étudié et même ici presque tout reste encore à faire, L'ouvrage le plus important en la matière est celui de L. Ballay, *Der Hoffnugsbegriff bei Augustinus*<sup>25</sup>, thèse de doctorat qui examine trois écrits de l'évêque d'Hippone: *De Doctrina christiana*, *Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium*, *Enarrationes in Psalmos 1-91*. Ouvrage loué sans réserve par les uns<sup>26</sup>, mais soumis par d'autres à une critique serrée. Tandis qu'un recenseur met en relief son exposé clair et ordonné à l'aide des idées et de l'esprit scolastiques<sup>27</sup>, cette qualité est précisément considérée comme un défaut par un autre, qui se reconnaît là « plus proche de la Somme théologique que de l'existentialisme augustinien » et qui aurait préféré une méthode plus historique et philologique<sup>28</sup>. Un livre de lecture spirituelle, plutôt que vraiment scientifique, conclut un autre<sup>29</sup>. Remarquons toutefois, à la décharge de L. Ballay, que ce n'est déjà pas un petit mérite d'écrire un livre spirituel sur des bases aussi solides que celles données par saint Augustin. L'opposition établie entre lui et l'un de ses plus fidèles disciples, saint Thomas, nous semble aussi un peu exagérée. L'étude de Ch.-A. Bernard, dont nous parlerons bientôt, le démontre clairement. Quoiqu'il en soit de certaines critiques, l'auteur a peut-être voulu trop embrasser, ce qui l'a empêché de pousser à fond ses analyses et il s'est trop limité

<sup>23</sup> J. COMAN dans *Rev. d'hist. et de phil. rel.* 48 (1968) 125-150.

<sup>24</sup> Cfr. CH. DUQUOC dans *Lumière et Vie* 8 (1959), n° 41, 128 à propos du livre de Ph. Delhaye-J. Boulangé; cet aspect est laissé dans l'ombre dans le même numéro entièrement consacré pourtant à la deuxième vertu théologique.

<sup>25</sup> München, Max Hueber, 1964.

<sup>26</sup> E. COSTA, dans *Divus Thomas* 68 (1965) 454-455.

<sup>27</sup> V. CAPANAGA dans *Rev. esp. teol.* 26 (1966) 247.

<sup>28</sup> H. RONDET, dans *Rech. sc. rel.* 53 (1965) 650-651; J. GRÜNDEL dans *Munch. theol. Zeitsch.* 17 (1966) 297-298.

<sup>29</sup> C. VANSTEENKISTE dans *Angel.* 44 (1967) 106-107.

à un classement intelligent des textes augustiniens autour de catégories théologiques, empruntées à la théologie postérieure<sup>30</sup>.

C'est un tel écueil qu'a voulu éviter U. Occhialini dans *La speranza nella Chiesa pellegrina. Teologia della speranza nelle «Enarrationes in psalmos» di S. Agostino*<sup>31</sup>. Comme le titre l'indique cette thèse de doctorat veut concentrer toute son attention sur l'aspect ecclésial. Le thème avait été touché par L. Ballay mais U. Occhialini n'a pas pu profiter de ce travail. Ce n'est peut-être pas un grand mal, car il a ainsi le mérite d'avoir mené son étude dans une complète indépendance. Le sévère H. Rondet sera-t-il cette fois satisfait? « Excellent, juge-t-il. ... sans rien de scolaire »<sup>32</sup>. Et un autre recenseur le dit « lumineux et chaud »<sup>33</sup>. Ce qui démontre qu'un ouvrage vraiment scientifique n'est pas, par le fait même, condamné à être aride. On pourrait toutefois se demander si dans l'espérance de la gloire éternelle l'aspect ecclésial est réellement envisagé. N'a-t-on pas trop exclusivement pensé à l'union *individuelle* de tous les chrétiens avec le Christ, sans se demander dans cette union se réalise la communion parfaite entre tous les habitants célestes<sup>34</sup>. Et l'espérance tend-elle vers cette communion? Selon L. Arias ce serait par le biais de la charité que l'espérance s'étendrait aux autres<sup>35</sup>. C'est vrai, mais cela devrait être développé davantage. Ou serait-ce que nous séparons trop ces deux vertus théologiques? Serait-ce là la doctrine de saint Augustin? Malgré le titre prometteur, le livre de U. Occhialini reste encore sur le plan individuel. Ne peut-on pas parler d'une espérance de *l'Eglise*, tout comme on parle de sa foi?

Autre question: entièrement orientée vers la résurrection et les biens éternels, l'espérance chrétienne peut-elle fonder une attitude positive envers les biens de la terre? Voilà que revient le problème posé antérieurement et que les auteurs anciens n'ont peut-être pas soupçonné, mais qu'on cherche à résoudre maintenant. On voit du même coup que le champ d'action de l'espérance tendra à s'élargir considérablement.

---

<sup>30</sup> H. RONDET, 1. c. 650; mais c'est plutôt une question de forme, juge avec indulgence G. MA. dans *Bull. théol. anc. méd.* 10 (1967), n° 872.

<sup>31</sup> Assisi, Studio teologico « Porziuncola », 1965.

<sup>32</sup> *Rech. sc. rel* 53 (1965) 658-659.

<sup>33</sup> V. CAPANAGA dans *Augustinus* 10 (1965) 496.

<sup>34</sup> *Eph. Carm.* 16 (1965) 518-519.

<sup>35</sup> *La esperanza en San Augustin. Mensaje al hombre contemporaneo*, in *Augustinus* 12 (1967) 73.

*Saint Thomas*

Poursuivons notre examen et n'accusons pas trop vite les anciens d'unilatéralité parce qu'ils ne répondent pas à nos préoccupations actuelles, elles aussi probablement très unilatérales. Allons directement chez le génie que fut et reste toujours saint Thomas d'Aquin. Ici notre regard se porte immédiatement vers l'étude la plus importante, à notre avis, celle de Ch.-A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*<sup>36</sup>. Dès l'avant-propos l'auteur manifeste son intention de situer cette vertu dans la vie chrétienne en tenant compte de toutes ses propres caractéristiques. L'espérance est mouvement, répète-t-il après son maître, « décrire ce mouvement, ses composantes et ses conditions, tel est le but de cette étude » (p. 9). Dans les deux parties de l'ouvrage (les fondements de l'espérance — la vie de l'espérance) on sent bien le souci de mettre en lumière les interférences de la deuxième vertu théologale avec la foi et la charité comme aussi son influence dans la vie. La problématique moderne y est également présente, du moins la dimension sociale. Tout en reconnaissant la méthode « formelle » et spéculative dont saint Thomas fait preuve, l'auteur trouve que cette méthode ne rétrécit pas l'objet de l'espérance, mais permet de le considérer selon la juste hiérarchie des valeurs. Cet objet, c'est d'abord le salut personnel dans l'union divine — ici le caractère contemplatif est fortement souligné — et c'est ensuite, par dilatation sous l'influence de la charité, la dimension sociale et communautaire<sup>37</sup>. Les bienfaits personnels de l'espérance, son ray-

---

<sup>36</sup> Paris, Vrin, 1961. D'autres études, quoiqu'intéressantes, ne sortent pas des cadres classiques ou sont consacrées à un auteur déterminé; telles celles de R. E. HUNT, *The Theology of Hope according to John of saint Thomas*, Rome, Gregoriana, 1961 et de L. A. VACHON, *La vertu d'espérance et le péché de présomption*. Québec, Presses Universitaires, 1958.

Bien que rigoureusement construit, le livre de S. RAMIREZ, *La esencia de la esperanza cristiana*, Madrid, Punta Europa, 1960, se maintient ordinairement dans les perspectives traditionnelles, ce qui ne signifie nullement qu'on puisse le négliger si l'on veut s'initier à toute la problématique de l'espérance. C'est surtout pour cette raison qu'il mérite les éloges qu'on lui a données; se reporter aux recensions indiquées dans *Bull. thom.* 11 (1962) n° 1535. Les bases bibliques devraient pourtant être établies plus solidement et ce serait une occasion d'examiner de plus près les relations mutuelles des motifs de l'espérance: la toute-puissance miséricordieuse de Dieu et sa fidélité. — On trouvera un exposé succinct mais équilibré de l'espérance chez J.-H. NICOLAS, in *Dict. Spir.*, t. IV, Paris, Beauchesne, 1961, col. 1208-1233.

<sup>37</sup> S. PINCKAERS, *Peut-on espérer pour les autres?* in *Mél. sc. rel.* 16 (1959) 31-46) repris dans son recueil *Le renouveau de la morale*, Casterman, 1964 p. 241-255. L'auteur examine plus en détail la doctrine de saint Augustin et de saint



onnement dans la prière, la pauvreté et la joie y sont également relevés. Bref, l'espérance chrétienne apparaît plus attrayante à mesure qu'on la place davantage dans la synthèse totale de saint Thomas. Cela ne veut pas dire que tout soit parfait en saint Thomas et l'auteur ne craint pas de relever chez son maître quelques déficiences: le rôle surtout que le Christ et la sainte Vierge pourraient avoir dans notre espérance chrétienne, n'est pas suffisamment développé.

Les juges se sont-ils prononcés favorablement sur cet effort original? C'est « le meilleur exposé qui existe en français sur la seconde des vertus théologiques », assure-t-on<sup>38</sup>, « livre clair et précis », dit un autre<sup>39</sup>, « un beau livre »<sup>40</sup>, « un très beau livre ». renchérit-on<sup>41</sup> et d'autres en tombent d'accord<sup>42</sup>. Pas de dissonance dans ce concert de louanges? Ce serait trop beau. Quelqu'un désirait une étude plus « génétique », qui tient davantage compte de l'évolution de la pensée de saint Thomas, et le même recenseur souhaitait voir comment cette pensée se situait historiquement par rapport p. ex. à celles de saint Albert et de saint Bonaventure et, de plus, à la théologie actuelle<sup>43</sup>. Autant de monographies seraient requises pour satisfaire ces requêtes. Concédonc toutefois qu'un ordre chronologique aurait été plus conforme qu'un exposé systématique aux exigences de la science<sup>44</sup>. Concédonc encore que l'idée de l'homme, comme

Thomas pour arriver à la même conclusion. Dans son grand livre S. RAMIREZ consacre quelques pages lumineuses (174-189) à la dimension sociale de l'espérance. Cfr. aussi T. URDANOZ, *Para una filosofia y teología de la esperanza*, in *Ciencia tom.* 84 (1057) 594-595. Nous nous étions demandé si nous ne pourrions pas parler de l'espérance de l'Eglise comme telle, tout comme on parle de sa foi; c'est ainsi que la question est posée par A. MARTINEZ, *Para uno estudio psicológico de la esperanza*, in *Rev. de espir.* 20 (1961) 336-340. Le titre de cette étude pourrait donner à penser qu'elle entreprend une recherche purement psychologique sur l'espérance en général, tandis qu'elle entend examiner l'aspect psychologique de la deuxième vertu théologique. — L'espérance de l'Eglise est indiquée sans être développée par S. DE PEUTER, *Het kerkelijk karakter van de kristelijke hoop*, in *Collectanea Mechliniensia*, 43 (1958) 581-592.

<sup>38</sup> C. DUMONT, dans *Nouv. rev. théol.* 84 (1962) 87.

<sup>39</sup> H. DE LAVALETTE dans *Rech. sc. rel.* 50 (1962) 134.

<sup>40</sup> R. BELLEMARE dans *Rev. Univ. Ottawa*, Section spéc. 34 (1964) 267.

<sup>41</sup> M. M. LABOURDETTE dans *Rev. thom.* 61 (1961) 273.

<sup>42</sup> On pourra consulter les références que donne le *Bull. Thom.* 11 (1960-1962), n° 1536.

<sup>43</sup> C. POZO dans *Pensamiento* 18 (1962) 226-227.

<sup>44</sup> F. V. dans *Bull. Théol. anc. méd.* 9 (1962-1965) n° 864; de même R. BELLEMARE, I. c. S. PINCKAERS avait tâché de répondre à ces exigences dans le champ très limité que le titre indique: *La nature vertueuse de l'espérance*, in *Rev. thom.* 58 (1958) 405-442, 623-644. Cfr. son recueil, *Le renouveau de la morale*. Cas-terman, 1964, p. 178-240.

image de Dieu, idée tellement chère à saint Thomas, aurait pu être exploitée avec beaucoup de fruit<sup>45</sup>. De notre côté nous aurions aimé voir examiné le rapport entre l'espérance et la vie sacramentaire, l'Eucharistie surtout. J. M. R., Tillard a rassemblé plusieurs textes significatifs à ce sujet et nous croyons qu'on pourrait facilement en ajouter d'autres encore<sup>46</sup>. Le travail que Ch.-A. Bernard a si bien commencé, demande donc à être continué; on pourra toujours tirer « nova et vetera » des richesses accumulées par saint Thomas.

### *Ouvrages spirituels récents*

Les efforts se poursuivent entretemps pour mettre l'espérance théologique au coeur de la vie chrétienne de nos contemporains en tâchant de répondre plus directement à leurs problèmes. Mentionnons d'abord quelques articles ou livres de vulgarisation plus ou moins élevée. Sans prétention scientifique, ils ne manquent pas pour autant d'intérêt. Vu leur but immédiat qui est de donner une nourriture solide pour la vie spirituelle, ils peuvent indiquer des voies nouvelles. A tout le moins sont-ils utiles pour faire le diagnostic de la mentalité actuelle. Acceptons toutefois de rester ici, plus qu'ailleurs, incomplet, le thème étant un peu entré, lui aussi, dans la mode d'aujourd'hui.

On est frappé du fait que dans la seule année 1963, trois auteurs se soient occupés de l'espérance chrétienne. Les titres de leurs livres sont aussi des plus significatifs. Tandis qu'en 1957 R. Bernard avait choisi pour son ouvrage un titre plutôt neutre: « *L'espérance* »<sup>47</sup> et y avait réservé un chapitre, d'ailleurs bien équilibré, à l'espérance et l'action temporelle (p. 159-177), six ans après on parle de *L'Espérance des hommes*<sup>48</sup>, de *El mundo y la esperanza cristiana*<sup>49</sup>, de la *Marche de l'espérance*<sup>50</sup>. Le

---

<sup>45</sup> R. BELLEMARE, I. c.

<sup>46</sup> *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1964, p. 220-226. C'est l'avis aussi de H. Lavalette, I. c., qui croit en outre qu'on pourrait encore trouver beaucoup de textes sur le rapport entre le mal et l'espérance. Cfr. E. ZOFFOLI, *Problema e mistero del male. Lineamenti di un itinerario della speranza*, Torino, Marietti, 1960. Le livre étant entièrement consacré au mystère du mal, l'espérance n'y est pas étudiée en elle-même; toutefois l'anthologie de textes thomistes, ajoutés à la fin de chaque chapitre, justifie la remarque de H. de Lavalette.

<sup>47</sup> Le Puy, X. Mappus.

<sup>48</sup> J. MOUSSÉ, Paris, Ed. ouvrières.

<sup>49</sup> L. GARCIA BORRIGUERO, Madrid, Fax.

climat a changé; c'est celui que reflètera le Concile du Vatican dans sa Constitution *Gaudium et Spes*. On s'est résolument tourné vers le monde. Auparavant on descendait vers lui après avoir contemplé les réalités divines; maintenant on cherche plus directement comment la religion chrétienne peut apporter, d'une part, un remède efficace à l'anxiété et au désespoir que l'homme contemporain ressent et comment — c'est l'autre face de la mentalité moderne — elle peut aussi s'insérer dans l'exaltation provoquée par les résultats scientifiques de l'effort humain. Ne risque-t-on pas pourtant de rétrécir par ce procédé la vertu théologale en l'adaptant à la mesure de l'homme, au lieu d'inviter celui-ci à se dépasser continuellement? Pour l'honneur des auteurs il faut dire qu'ils ont su éviter cet écueil dangereux. H. Bars « nous rappelle avec force que l'espérance chrétienne a sa ' source ', son appui et sa consommation (' son embouchure ') en Dieu. Ainsi dégagée dans sa pureté, l'espérance fait de nous des étrangers et des voyageurs sur la terre' (Heb. XI, 13), happés par la gloire de Dieu »<sup>51</sup>. Seulement, n'appuie-t-il pas trop exclusivement sur cet aspect de l'espérance? J. Moussé a décidément opté pour son aspect humain, sans toutefois nier pour autant tout ce qu'il y a de divin en elle. Empruntant la distinction de G. Marcel entre l'espérance et les espoirs, la première étant à l'origine des seconds, il affirme que l'espérance chrétienne, orientée vers le Royaume de Dieu, non seulement maintient tous les espoirs humains subordonnés à cette fin, mais leur donne encore un nouveau dynamisme. Elle implique engagement pour le progrès, la paix et la justice; le chrétien sait aussi toutefois que dans l'au-delà seulement, à travers la mort, espoirs et espérance se rejoindront parfaitement (p. 63). C'est là une doctrine chrétienne très traditionnelle, qu'il est bon de répéter encore maintenant<sup>52</sup>.

Le style un peu rhétorique — le livre est né d'une série de conférences — a empêché L. García Borreguero d'entrer à fond dans le problème, pourtant bien posé, et surtout de lui donner une réponse satisfaisante. Le lecteur moderne ne se contente pas facilement de jugements un peu hâtifs et d'affirmations générales,

<sup>50</sup> H. BARS, Paris, Cerf.

<sup>51</sup> B. D. dans *Rev. thom.* 65 (1965) 351.

<sup>52</sup> Cfr. P. R. RÉGAMEY, *La condition de l'espérance*, dans son livre *Portrait spirituel du chrétien*, Paris, Cerf, 1963, p. 203-218; il y note fort bien que c'est aussi de la charité dans notre engagement temporel que dépend la beauté du monde futur, tout comme la beauté du corps ressuscité sera le resplendissement de la sainteté de l'âme.

surtout quand est trop claire l'intention apologétique. L'auteur aurait pu néanmoins nous donner un grand livre: genèse du monde moderne — sa crise — l'espérance chrétienne, voilà trois thèmes fondamentaux très intéressants et intimement connexes, mais qui demandaient une étude patiente. Dans la première partie du livre l'auteur donne la preuve qu'il en est capable; en sa troisième partie, au contraire, il se maintient complètement dans les cadres classiques<sup>53</sup>; on ne voit pas trop bien, d'ailleurs, comment l'espérance chrétienne, telle qu'elle est exposée dans cette partie, peut résoudre la crise précédemment analysée<sup>54</sup>.

La question qui se pose est celle-ci: comment l'espérance chrétienne peut-elle inspirer l'homme contemporain? Question primordiale s'il en est, car elle doit animer toute une vie humaine. Tout homme espère, « vivre c'est espérer » dit-on<sup>55</sup>; mais de quelle espérance s'agit-il? J. Mansir énonce très clairement l'alternative: « L'histoire humaine est-elle ou non dépendante d'un Projet qui vient d'au-delà de l'histoire et qui l'entraîne au-delà d'elle-même? Et le travail des hommes, leurs recherches, leurs efforts, leurs succès et leurs échecs sont-ils ou non, la mouvance d'une volonté et d'un dynamisme qui « surplombent » (le vrai mot est « transcendent ») la totalité de leurs libertés et de leurs forces »<sup>56</sup>. En d'autres termes: l'espérance doit-elle être

---

<sup>53</sup> La même constatation doit être faite pour quelques articles, p. ex. G. G. SUAREZ, *Valor santificador de la fe y de la esperanza en la vida espiritual*, in *Estudios* (Madrid) 20 (1964) 397-418; MARCO DI GESÙ NAZARENO y apporte la lumière de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: *La speranza teologale e il suo esercizio*, in *Riv. di vita spir.* 18 (1964) 320-338. Dans ses causeries, *Het mysterie van de hoop*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, G. VERBEKE a cherché à rendre le mystère de l'espérance accessible au grand public. A. D'HOOGH procède d'une façon plus existentielle dans sa belle conférence. *De Hoop als Levensopgave*, in *Coll. Mechl.* 43 (1958) 346-366, 449-468. N. BROX s'inspire plus directement de l'Écriture Sainte dans ses deux conférences publiées sous le titre *Die Hoffnung des Christen*, Wien-Linz-Passau, Veritas, s. d. (1968).

<sup>54</sup> Ne risque-t-on pas quelquefois de trop oublier que l'espérance, digne de ce nom, doit aller au devant des renoncements nécessaires pour arriver à ce qu'on espère? On confond trop facilement l'optimisme superficiel et passager avec l'espérance. C'est rendre un très mauvais service, surtout aux jeunes. Cfr. J. DE MORAGAS, *La juventud y la esperanza*, in *Rev. Calasancia* 11 (1965) 163-174. De son côté A. M. BELLA met l'accent sur la disponibilité à la volonté de Dieu et à la participation au sacrifice du Christ: *Vita nella speranza*, in *Fonti vive* 10 (1964) 19-31. C'est l'un des mérites de J. Moltmann de n'avoir pas évité la croix du Christ; cfr. infra.

<sup>55</sup> J. MANSIR, *Celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas*, in *Vie spir.*, avril 1968, 455. La formule avait été critiquée par A. EDMAIER, *Horizonte der Hoffnung*, p. 50 sv.: l'espérance n'est pas une manifestation de la vie comme telle; elle est caractéristique de l'existence humaine.

<sup>56</sup> L. c. p. 459 .

nécessairement ouverte sur Dieu si elle veut rester sans illusion, ou bien peut-elle se renfermer sur l'homme et considérer Dieu comme une chimère vaine, sinon nocive<sup>57</sup>? On voit que deux conceptions radicalement opposées sont là confrontées. A. Edmaier dont nous parlerons plus loin, mettra bien en lumière les deux positions contradictoires. Mais n'y a-t-il aucun point de contact? Il est vrai que les deux perspectives s'excluent mutuellement, mais il est également vrai que les valeurs humaines sont assumées de part et d'autre, bien que leur signification change étrangement selon la lumière qui les éclaire<sup>58</sup>. Que faut-il donc penser? C'est le rapport entre notre foi, et par conséquent entre notre espérance chrétienne et l'athéisme contemporain qui est au fond du problème.

### *Jürgen Moltmann*

Le livre de J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*<sup>59</sup> a suscité dès sa publication un grand intérêt surtout dans les milieux protestants, car il prend position par rapport aux idées de K. Barth, de R. Bultmann et d'autres auteurs. O. Cullman n'est malheureusement pas nommé quoiqu'il le méritât amplement, notamment pour sa notion de l'histoire. L'auteur a trouvé aussi un large écho chez les auteurs catholiques, quoique lui-même semble les ignorer complètement<sup>60</sup>. En moins de trois années, nous dit-on, son ouvrage a eu six éditions et en l'espace de quatre ans quatre traductions en étaient faites. Cette diffusion rapide est d'autant plus remarquable que le livre n'est pas toujours clair et n'est pas du tout facile à lire. L'exposé un peu confus explique peut-

---

<sup>57</sup> Cfr. H. BECK, *La pregunta por el hombre y la pregunta por Dios*, in *Atlantida* 4 (1966) 530-540.

<sup>58</sup> Cfr. E. McDONAGH, *Christian Hope*, in *The Irish Theol. Quartly* 35 (1968) 22-32; ici l'auteur ne fait-il pas entendre que le progrès matériel conduit de soi à la croissance du Règne? J. MOUSSÉ avait très bien évité ce danger lorsqu'il écrivait (c'est nous qui soulignons): « Lors donc que les maçons construisent une maison, que les étudiants veillent la nuit sur leurs cours, et que les chirurgiens opèrent, *s'ils le font dans l'esprit de Jésus-Christ*, leur travail accomplit sa triple signification. D'une part ils transforment la face du monde, à leur mesure, en union avec beaucoup d'autres. D'autre part, ils se réalisent eux-mêmes, devenant ce qu'ils doivent être. Enfin, ils font croître l'Eglise: le don de Dieu, par leurs gestes prend consistance humaine » (*L'espérance des hommes...*, p. 124).

<sup>59</sup> München, Chr. Kaiser, 1964.

<sup>60</sup> C'est l'une des critiques formulées par H. FRIES dans *Münch. theol. Zeitschr.* 17 (1966) 267.

être en partie la divergence des jugements émis à son sujet. Quelques-unes des critiques ont été recueillies dans un nouveau volume, *Diskussion über die « Theologie der Hoffnung »*<sup>61</sup>, où on trouve à la fin une longue liste, encore incomplète, d'autres études sur les positions de J. Moltmann<sup>62</sup>. Pour conclure le débat celui-ci a cherché lui-même à préciser une nouvelle fois sa pensée et à répondre aux principales objections qui lui ont été faites<sup>63</sup>.

De quoi s'agit-il au fond? La mentalité moderne est toute tournée vers l'avenir; or, quel rôle le christianisme peut-il y jouer? Son eschatologie inclut la foi en Dieu et ouvre l'horizon sur l'Infini; comment doit-il être compris et est-ce que cette vue eschatologique convaincra le chrétien de la nécessité d'agir pour changer le monde? L'espérance chrétienne signifiera-t-elle une évasion ou une responsabilité vis-à-vis du présent? Entendons-nous bien: il ne s'agit pas de réduire la théologie de l'espérance à une doctrine purement terrestre. La théologie doit se servir, il est vrai, de la mentalité et de la philosophie actuelles, mais elle doit aussi être « autre chose », une chose nouvelle, sans quoi elle n'aurait plus rien à donner. Une théologie contemporaine, digne de ce nom, se doit donc d'être toujours un peu inactuelle. Or, la foi chrétienne que l'espérance suppose, nous affirme l'événement eschatologique. Considérons d'abord de plus près cette idée fondamentale, telle que la développe J. Moltmann. Il en déduira des conséquences déterminantes pour notre attitude à l'égard des valeurs terrestres.

Une première question, préliminaire mais de première importance, se pose ici. Sa formulation pourrait presque paraître un jeu de mots: le présent détermine-t-il l'avenir ou l'avenir détermine-t-il le présent?<sup>64</sup> Ou y a-t-il une troisième réponse qui donnerait son vrai fondement à l'espérance? Prenant comme point de départ les significations originales de « futurum » et de « Zukunft », l'auteur affirme que l'espérance ne regarde pas seulement l'avenir, mais aussi le passé et le présent. Ceux-ci sont rendus possibles par l'avenir et en sont l'anticipation partielle. Mais à son tour l'avenir a pour but le présent *éternel* de Dieu. Dieu est déjà présent dans l'histoire et Il la détermine, mais ce-

<sup>61</sup> München, Chr. Kaiser, 1968.

<sup>62</sup> Surtout F. P. FIORENZA, *Dialectical Theology and Hope*, in *The Heythrop Journal* 9 (1968) 143-163; 384-399, étude importante qui n'est pas encore terminée au moment où nous rédigeons ce bulletin.

<sup>63</sup> *Diskussion...*, p. 201-238.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 209.

ci n'est pas encore le présent *éternel*. L'auteur ne regarde pas Dieu comme immuable: l'immutabilité est selon lui une idée grecque, étrangère à la doctrine biblique; mais c'est bien à tort qu'il l'affirme, méconnaissant ainsi l'idée, tout autre que grecque, de l'immanence et de la transcendance divine. On peut dire toutefois que Dieu marche avec l'histoire tout en la dominant; n'insistons donc pas. Voyons plutôt l'application au message chrétien et, par voie de conséquence, à l'espérance. Son centre et son fondement indispensable est la résurrection du Christ.

Mais Jésus, qui est-il et sa résurrection est-elle un fait historique? Même quand il répond aux discussions l'auteur reste un peu confus dans son exposé. Il affirme une fois que Jésus est le Fils de Dieu dans la complète homousie (p. 226), mais au même endroit il fait une distinction: Dieu est adoré, le Seigneur est invoqué (*angerufen*, p. 225); Dieu s'identifie avec Jésus non par son essence, mais par sa volonté (*ibid.*). Nous ne voyons plus comment cela correspond à la complète homousie, qu'il admet quelques lignes plus loin. Ou bien donne-t-il au mot une autre signification que celle que lui attribuait le concile de Nicée? Et si Jésus n'est pas Dieu, ce n'est pas en Lui que se fonde notre espérance en dernière analyse.

Passons à la résurrection: dans quel sens l'auteur admet-il son historicité? Quelqu'un avait fait remarquer que la différence entre lui et Bultmann n'était pas tellement claire et qu'elle se réduisait à une différence de mots plutôt que d'être une opposition réelle, ou bien qu'on se trouvait devant une conception originale de l'histoire<sup>65</sup>. C'est peut-être là qu'on est arrivé à la première source de plusieurs malentendus. Tandis que le langage ordinaire entend par histoire la science du passé, connu par des documents dont a examiné la valeur de manière critique, l'auteur, reprenant pour son compte une idée d'Heidegger, regarde l'histoire comme la science de l'avenir. C'est en fonction de l'avenir que tous les faits passés et présents prennent leur signification et doivent donc être interprétés. Mais comment connaître cet avenir? Par la promesse divine, nous répond-t-on, cette promesse étant donnée d'abord dans l'Ancien Testament et ensuite dans le Nouveau. L'histoire est donc d'emblée comprise sous la lumière théologique. Pour Dieu l'histoire se trouve sous le signe de l'eschaton, et par la promesse celui-ci est connu par l'homme comme étant déjà présent dans l'histoire, telle une anticipation partielle et imparfaite.

---

<sup>65</sup> L. BAKKER dans *Bijdragen* 28 (1967) 219.

Retournons maintenant à notre question: la résurrection de Jésus, motif de notre espérance, est-elle historique? La réponse est la suivante: elle est historique non pas parce qu'elle est advenue *dans* l'histoire, mais parce qu'elle *fonde* l'histoire, qui s'ouvre sur l'avenir eschatologique<sup>66</sup>. Pourquoi cette opposition? Avouons que ce n'est pas clair. Il est vrai que l'espérance chrétienne est entièrement tournée vers l'eschaton et que la résurrection du Christ prend toute sa signification dans cette perspective. Mais avant d'espérer on a bien le droit d'avoir une réponse sans équivoque possible à cette demande-ci: Jésus est-il ressuscité, oui ou non?

Voici maintenant un autre aspect de l'eschaton qui nous fait tourner le regard vers le présent: l'avenir est présent dans la misère de l'histoire. La croix du Christ a, elle aussi, une signification eschatologique: elle est le côté négatif du Règne qui vient, le côté visible et immanent du Ressuscité; ou encore: la figure présente de la résurrection et de la vie<sup>67</sup>. En tant qu'elle croît à la position « vicairie » (*stellvertretende Bedeutung*) de la passion et de la croix du Christ, la foi est le fondement de notre espérance pour autant qu'elle regarde le monde présent. Car, remarquons-le bien, l'espérance n'attend pas passivement la fin; elle s'appuie sur une conception du Règne du Christ par rapport à la misère réelle de l'homme et elle n'admet pas seulement cette conception mais elle veut *changer* le monde<sup>68</sup>; l'espérance poussera donc à l'action.

L'activité de l'espérance comprend trois actes distincts. Le premier sera l'annonce du Royaume aux pauvres et de la miséricorde divine aux sans-Dieu et aux sans-justice. Par conséquent l'évangile fera disparaître la misère, procurera la justice, suscitera la foi et rendra l'espérance aux résignés. L'évangile s'adresse à tous les hommes; il veut donc — c'est le deuxième acte de l'espérance — les unir tous en une même communauté; tous y trouveront leur place de quelque nation ou de quelque couleur qu'ils soient. Cette communauté, l'Eglise, étant une anticipation de l'eschaton, en devient le signe prometteur et soutient l'espérance des hommes. Enfin, troisième acte, l'espérance tâchera d'anticiper la domination parfaite du Christ sur les choses terrestres, car celles-ci font partie du Royaume qui vient. Cet ave-

<sup>66</sup> *Theologie...*, p. 164.

<sup>67</sup> *Diskussion...*, p. 227-228.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 250. On trouvera un exposé très clair de ce point de vue de Moltmann chez J. H. DIJKMAN, *Het radicaal karakter van de christelijke hoop*, in *Ons geestelijk Leven* 44 (1967-1968) 334-344.



nir est-il certain? Absolument, puisque le Christ l'a promis: l'avenir ne dépend donc pas du présent mais c'est celui-ci qui est dirigé par celui-là.

Voilà le vaste horizon vers lequel marche l'espérance chrétienne. Pour conclure la *Diskussion* J. Moltmann pose deux questions très graves. La première est la suivante: quel sens peuvent encore avoir le travail et la recherche si on est absolument sûr de l'avenir? La réponse est claire: par le travail l'espérance cherche à découvrir et à exploiter toutes les possibilités selon lesquelles l'avenir peut devenir réel. Il nous semble que c'est trop restreindre le champ d'activité de l'espérance et que c'en est même diminuer singulièrement la signification. Car, comme le fera remarquer A. Edmaier, toute espérance humaine suppose nécessairement une marge d'incertitude et donc de crainte; sans quoi elle n'est plus espérance mais simple attente. Or, si nous avons bien compris J. Moltmann, l'incertitude ne se réfère nullement au royaume à venir, ni à notre participation à ce royaume, ni à la perfection finale du monde, mais seulement aux moyens de sa réalisation. N'est-ce pas enlever à l'espérance la note la plus belle: la confiance en Dieu, toujours renouvelée par un effort de la volonté devant les nombreuses déceptions? Moltmann ne réduit-il pas trop l'espérance à l'espérance marxiste, du moins quant à sa structure interne?

La deuxième question regarde précisément le rapport de l'espérance chrétienne au marxisme, tourné lui aussi vers un avenir qu'il attend avec certitude. Remarquons que pour l'auteur l'« Esprit » ne vient pas seulement d'en haut, mais aussi d'en bas: il est activement présent dans la misère à laquelle il veut porter remède. L'auteur admet d'autre part la « dialectique de Dieu et du monde » et il préconise le dialogue avec le marxisme. Cela fait penser que pour lui l'« Esprit » agit irrésistiblement dans le monde, un peu selon les lois marxistes. Croit-il qu'il est possible d'intégrer, d'assimiler la conception marxiste à la vision plus complète, prônée par le christianisme? Il a subi notablement l'influence du marxiste E. Bloch, qui pour son livre, *Das Prinzip Hoffnung*, a trouvé plus d'air à respirer en Occident qu'en Orient, ainsi que le remarque finement A. Edmaier<sup>69</sup>. J. Moltmann prend plusieurs fois ses distances par rapport à cet auteur; il s'est même longuement expliqué sur ce sujet dans un appendice au cours des éditions successives. Mais ne risque-t-il pas, malgré tout, d'être lui-même assimilé et absorbé par Bloch, au moins dans la

---

<sup>69</sup> *Horizonte der Hoffnung*, p. 27.

pratique sinon dans la théorie? Cela nous paraît inévitable dès lors que l'on conçoit l'évolution du monde *présent* comme partie *essentielle* du monde à venir. On en arrive ainsi à travailler avec un tel acharnement à cette évolution que tout le reste y perd son importance et devient tout à fait théorique. Or, il n'est nullement démontré — et les théologiens sont loin d'être d'accord à ce propos — que le progrès actuel soit une préparation au Royaume définitif du Christ. Ce postulat reste un postulat, tout comme celui du marxisme d'ailleurs. J. Moltmann le soutient-il? Il nous semble vouloir transposer en un climat chrétien des principes empruntés au marxisme. Du moins aurions-nous désiré voir plus clairement en quoi consiste la différence quant à l'engagement au service des valeurs terrestres<sup>70</sup> et où se trouvent les frontières de la sécularisation légitime et du sécularisme<sup>71</sup>. Nous devons admettre que par la résurrection du Christ l'assurance d'un eschaton nous est donnée. Mais nous ajoutons tout de suite que cela reste un mystère de savoir quel est le rapport donné entre le monde présent dans sa forme actuelle et le monde de l'eschaton. La divergence entre les incarnationnistes et les eschatologistes est trop connue pour qu'il soit encore besoin d'y insister<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Il est à remarquer que J. Moltmann est quelquefois cité dans le courant de pensée de H. Cox; cfr. *Diskussion...* p. 16.

<sup>71</sup> Les paroles suivantes du marxiste bien connu R. GARAUDY doivent nous faire réfléchir; il conclut ainsi son article, *Formation et développement des normes de la vie publique: ce que le non-chrétien attend de l'Eglise in Concilium*, 1968, n° 35, 27-45: « Le communisme ne pourra réussir pleinement que lorsqu'il aura intégré le meilleur de l'apport chrétien à l'image de l'homme, mais cette intégration ne sera pleinement possible que lorsque les valeurs chrétiennes fondamentales ne seront plus occultées par l'attitude conservatrice de l'Eglise ». L'apport chrétien, a-t-il expliqué, c'est que la transcendance de Dieu par rapport à l'homme fonde la transcendance de l'homme par rapport à la nature, à la société et à sa propre histoire (p. 39). La perspective eschatologique ne semble pas l'intéresser. Les valeurs chrétiennes, encore occultées, c'est le socialisme, « comme condition de l'épanouissement sans limite de tout l'homme et de tous les hommes » (p. 45). C'est, en un mot, vouloir réduire tout effort chrétien à la valorisation du bonheur terrestre. Voir PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Dialogue avec le marxisme?* Paris, Ed. du Cèdre, 1966.

<sup>72</sup> Cfr. PH. ROQUEPLO, *Expérience du monde: expérience de Dieu?* Paris, Cerf, 1968; il nous invite à la discrétion p. 249, note: « Quant à savoir comment nos oeuvres nous suivront, c'est une question sur laquelle je pense qu'il vaut mieux rester discret. Néanmoins je serais pour mon compte porté à croire que l'univers sera glorifié par la médiation de la mémoire humaine en tant que simultanément charnelle et spirituelle. Je crois à l'éternité et à la glorification de l'univers mémorisé par l'homme; mais j'hésiterais à donner un sens à la glorification de l'univers considéré en lui-même dans sa brutalité physique d'univers physique ». C'est nous qui soulignons. Les incarnationnistes seront-ils satisfaits de cette hypothèse? De son côté B. GARDEY affirme que le Royaume est affaire de liberté, cfr. *La travail construit-il le Royaume de Dieu?* in *La vie spir.* nov. 1964, p. 612-622.

Faut-il conclure que pour le travail, pour la mise en valeur des réalités terrestres, l'espérance chrétienne ne serve à rien, sinon à y mettre un peu plus de charité, celle-ci demeurant la valeur vraiment et sûrement éternelle? « Pourquoi la terre si c'est le ciel qui compte? »<sup>73</sup> Nous ne croyons pas qu'il faille arriver à cette conclusion et nous pensons qu'on peut admettre plusieurs éléments de la synthèse de J. Moltmann. Car même en supposant que l'eschaton soit complètement différent de notre monde quant à sa forme, il est certain que le bonheur des élus y sera parfait. Or, sous cet aspect il est possible, et cela constitue même un devoir, de procurer à l'humanité présente un avant-goût des jouissances eschatologiques. Et puisque ce bonheur dépend des conditions terrestres, il est normal qu'on cherche à améliorer celles-ci autant que possible. L'espérance de la vie future pousse à travailler à son anticipation et de manière à ce que le plus grand nombre puisse y participer. C'est la même espérance qui nous engagera à promouvoir l'union de tous les hommes, non seulement naturelle, mais surnaturelle, puisque c'est dans la charité que les élus seront unis pour toujours.

Mais le chrétien sait, d'autre part, que toute sa fatigue en vue de la promotion humaine peut trouver des obstacles majeurs soit dans l'égoïsme de l'homme lui-même, soit dans les lois de la nature qu'il ne connaît pas encore. A toute la misère qui en résulte il n'opposera pas la dureté et l'âpreté de la lutte, mais la confiance douce et tenace de la charité qui inspire et soutient l'espérance. Il prendra garde de sauvegarder toujours l'amour, même quand il lutte pour la justice<sup>74</sup>. L'engagement du chrétien pour l'ordre temporel sera au moins aussi grand que celui du marxiste et, à la longue, plus efficace, parce que moins exposé à la déception et au durcissement de la haine. Ici aussi la pensée du divin Crucifié et Ressuscité comme gage du renouveau futur et auquel nous nous conformons maintenant dans la souffrance, doit fortifier notre espérance; cette pensée nettement biblique de J. Moltmann sera en même temps source de joie, même devant nos échecs<sup>75</sup>. Gardons-nous toutefois du danger de nous laisser emporter par le

<sup>73</sup> Titre de la deuxième partie du livre de Ph. Roqueplo.

<sup>74</sup> Voir K. V. TRUHLAR, *L'aspect terrestre des Béatitudes*, in *Concilium* 1968, n° 39, 31-40. Il suffit de lire l'article et de consulter la bibliographie qui y est donnée, pour comprendre combien l'espérance chrétienne est engagée dans la promotion des valeurs terrestres.

<sup>75</sup> Cfr. H. URS. VON BALTHASAR, *La joie et la croix*, in *Concilium* 1968, n° 39, 77-87; B. G. MONSEGU, *L'angoscia del nostro mondo e il suo superamento mediante Cristo crocifisso secondo S. Paolo*, in *Fonti vive* 10 (1964) 259-286.

courant actuel et de renverser l'échelle des valeurs. Citons ici les paroles pertinentes de F. Wulf: « L'engagement souvent exclusif des chrétiens de nos jours dans l'ici et l'aujourd'hui fait qu'ils ne perdent que trop facilement de vue l'avenir eschatologique qui vient de Dieu, la fin encore attendue, et qu'ils se fient trop à leurs propres forces. L'optimisme que l'on rencontre parfois, surtout dans la génération plus jeune, montre que ce danger n'est pas purement théorique »<sup>76</sup>.

### *Alois Edmaier*

Après avoir accompli le précédent tour d'horizon on pourrait penser que le seul problème qui se pose autour de l'espérance est celui de son motif et de son objet. Mais a-t-elle été suffisamment étudiée dans sa structure propre? A. Edmaier pense que non et il consacre un ouvrage entier à ce mouvement indestructible qu'est l'espérance<sup>77</sup>. Ses analyses sont d'ordre directement philosophique, mais les contacts avec l'espérance théologique sont manifestes. Il sera donc utile de s'y arrêter encore quelques instants. L'auteur est décidément chrétien, mais ce n'est pas en tant que chrétien mais en tant que philosophe qu'il s'inscrit en faux contre la conception marxiste d'E. Bloch. Il affirme la possibilité d'une espérance naturelle, celle-ci sera même une vertu pourvu que, ajoute-t-il, elle soit ouverte sur le transcendant, c'est à dire sur l'Infini, qui est un Dieu personnel et qui, par le fait, peut seul satisfaire l'aspiration radicale de l'homme à un dialogue avec un « Toi » absolu, un Toi qui soit infiniment parfait et en même temps extrêmement communicatif avec le « Moi » humain. Nous voici d'emblée aux antipodes de la conception marxiste. Comme on pouvait s'y attendre, cette idée qui est à la base de nombreuses réflexions, débouche sur cette affirmation-ci: c'est la religion chrétienne qui peut le mieux satisfaire l'espérance naturelle jusqu'à la combler surabondamment. Toutes ces affirmations ne sont pourtant pas mises en avant comme des postulats; elles dérivent de la nature même de l'espérance humaine comme telle. C'est surtout sur cette nature que l'auteur concentre ses réflexions. Sans négliger les acquisitions profondes de saint Thomas, il s'inspire plus directe-

<sup>76</sup> *Les Eglises manifestent-elles la joie chrétienne du monde futur?* in *Concilium* 1968, n° 39, p. 100.

<sup>77</sup> *Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie*, Regensburg, Pustet, 1968.

ment des analyses de G. Marcel et de la phénoménologie en général. L'espérance, dit-il, est propre à l'homme, personne libre, engagée dans le temps. Distinguons-y trois niveaux ou structures. Considérée superficiellement l'espérance se porte directement vers un objet déterminé: c'est la « *gegenständliche Hoffnung* » (qu'on se rappelle les « espoirs » de G. Marcel). Mais ce mouvement est soutenu par un dynamisme plus fondamental vers la réalité et concrètement déterminé par l'horizon des biens qu'on désire et qu'on croit possible d'atteindre; c'est la « *Grundhoffnung* » et l'on devine aisément qu'elle sera très différente d'une personne à l'autre. Il y a encore, et plus radicalement, la « *transzendente Hoffnung* » qui n'est pas autre chose, au fond, que la volonté de perfectionner toujours davantage ce qu'on est. On voit que l'« espérance » de G. Marcel est ici approfondie d'une manière personnelle. L'espérance transcendente qui donne le « *Mut zum Sein* », pour employer un mot de Tillich, est absolument indestructible; elle appartient à la personne humaine comme telle et reste présente même en celui qui commet le suicide.

Voyons maintenant encore de plus près ce qu'est l'espérance: après l'avoir distinguée des mouvements qui lui ressemblent ou qui s'y opposent, l'auteur arrive avec J. Pieper à la constatation, précieuse aussi pour le théologien, que la véritable espérance est impossible sans la crainte. Celle-ci ne peut évidemment pas dominer — ce serait l'angoisse — mais si elle est absente il n'y a plus d'espérance mais seulement attente. Par son expérience, explique-t-on plus loin, l'homme connaît l'ambivalence des êtres et c'est précisément de là que naît la crainte. Le contact avec les êtres conduira à délimiter l'horizon personnel des possibilités (ce à quoi tendra la *Grundhoffnung*) et, en même temps, à confirmer par un effort de la volonté l'espérance transcendente par laquelle la personne *veut* se développer. Celle-ci peut toutefois se laisser entraîner par les circonstances, mais alors elle se trahit soi-même et sa conscience l'en accuse: elle reste libre de choisir entre devenir parfait et rester imparfaite, mais cette liberté a un caractère moral. Elle doit « se projeter » vers ce qui constitue pour elle sa perfection; son espérance fondamentale détermine sa personnalité; dis-moi ce que tu espères et je dirai ce que tu es.

Où se trouve finalement le motif de l'espérance? L'homme peut-il être certain de l'avenir? Ici l'auteur prend nettement position pour la thèse théiste. L'homme ne peut pas « créer » les conditions de l'avenir; il peut seulement les « combiner ». Le présent est un don qui indique des *possibilités* pour l'avenir, mais l'« *actus essendi* » peut seulement être espéré et demandé de Celui qui est

l'origine première (Urheber) de tout être<sup>78</sup>. Concluons que l'espérance implique toute une métaphysique dont la personne, l'esprit, la liberté et Dieu surtout sont les grands principes.

Après avoir examiné ces bases ontologiques l'auteur demande pourquoi l'homme peut espérer et non pas Dieu ni l'animal. C'est que chez lui seul on trouve la tension entre le corps et l'âme, entre la liberté et le déterminisme, entre l'individu et la société. Ces différentes dualités et tensions, que l'auteur explique à fond, sont maintenues dans leur juste équilibre précisément par l'espérance. Équilibre, disons-nous, non pas suppression, car la suppression d'un des termes enlèverait du coup tout dynamisme à l'espérance. Spiritualité donc, projetée vers l'Infini et en même temps insertion vitale dans le monde; liberté d'agir et détermination de ses limites, désir de se développer personnellement et dépendance du dialogue avec les autres; ce sont là les différentes tensions qui font de l'homme un être inquiet, espérant toujours son équilibre parfait, qui ne sera réalisé que lorsqu'il aura trouvé un Toi dans lequel il pourra se perdre et trouver ainsi, en se perdant, sa perfection complète.

Mais ce Toi existe-t-il? S'il n'existe pas toute religion est une utopie. C'est ce qu'affirme un marxiste comme E. Bloch pour qui la perfection humaine n'est pas un don divin qu'il faut espérer, mais le résultat d'une évolution terrestre intrinsèque. Mais alors, fait remarquer A. Edmaier, en voulant tout démythologiser, on crée un autre mythe, beaucoup plus dangereux: celui de la nature qui évolue selon un déterminisme absolu. C'est détruire toute espérance profonde, alors que celle-ci reste pourtant enracinée dans la personne humaine. Et l'effort de Tillich, qui veut dépasser le théisme pour arriver à une superdivinité (Urgottheit) ne peut pas non plus satisfaire cette espérance innée: ce serait un dieu impersonnel tandis que l'espérance tend précisément vers une communication tout à fait personnelle avec le Toi absolu. En voulant dépasser cette Personne on finit dans le vide.

Toutefois, selon l'auteur, ce raisonnement ne démontre pas

---

<sup>78</sup> J. PIEPER affirme avec énergie, contre le déterminisme, la distinction entre l'évolution et l'histoire: la première est nécessaire, la seconde dépend de la liberté humaine. Il est par conséquent impossible de faire des pronostics sûrs pour l'histoire: cf. P. PIEPER, *Speranza e storia*, in *Studi cattolici* 10 (1966), n° 69, 5-13. On peut confronter cette thèse avec celle de R. MACHE, *Science, culture et eschatologie. Réflexions d'un scientifique sur Teilhard de Chardin*, in *Concilium* 1968, n° 39, 107: « Ce que sera l'humanité dans le futur relève du discours gratuit. Seul ce qui me précède peut avoir une signification pour moi, non ce qui suit. L'évolution peut avoir du sens — et on est en droit de scruter ce sens — mais je ne peux tirer des lignes de forces de l'évolution une conclusion sur l'avenir ».

encore que Dieu existe réellement. En connaissant la nature de l'espérance humaine on peut, il est vrai, conclure que le Dieu personnel est *possible*; mais le *fait* de son existence doit être prouvé par d'autres voies, celles que prennent les arguments classiques qui se basent sur la causalité universelle.

De tout ce qui précède il apparaît suffisamment, croyons-nous, jusqu'à quelle profondeur l'auteur a mené ses réflexions. Il est impossible de donner un résumé de toutes les richesses que contiennent les pages très denses de son livre. Même si on n'est pas toujours d'accord, on ne peut nier que le contenu ne réponde parfaitement à son titre: il ouvre largement les horizons sur l'espérance. Le théologien appréciera particulièrement l'analyse psychologique de la relation entre l'espérance et la crainte, problème déjà ancien mais qui trouve ici une solution originale. On sent la proximité de M. Blondel et de G. Marcel quand l'auteur affirme que la vraie espérance inclut la confiance dans un Toi transcendant qui veut se donner dans l'amour. Or, la révélation chrétienne nous donne l'assurance de cet amour divin et l'on voit immédiatement ce qu'elle a de vital, d'existential et comment elle peut être assimilée par ce qu'il y a de plus profond dans l'homme. Toute tendue dans la joie vers l'avenir, l'espérance chrétienne négligera-t-elle le présent? C'est notre vieille question. L'auteur y répond très brièvement, et c'est dommage, que c'est là plutôt la tâche de la charité. Ici nous ne sommes pas tout à fait d'accord et il faudrait compléter cette affirmation par ce que J. Moltmann a dit de valable à ce sujet<sup>79</sup>. Concédon's toutefois que l'approfondissement de cette dimension ne rentre peut-être plus dans les limites que le livre s'était proposé et retenons les lignes finales, pleines d'espérance: le christianisme a un avenir sur la terre « parce qu'il y a des hommes qui cherchent leur salut et qui, dans cette recherche, font toujours de nouveau l'expérience que tout leur salut ne peut pas venir de ce monde, mais seulement de Celui qui dépasse infiniment le monde et les hommes et qui pourtant ne les oublie pas puisqu'il aime sa création ».

janvier 1969

AMATUS DE SUTTER o.c.d.

---

<sup>79</sup> Cfr. aussi les études de K. RAHNER, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln, 1965, p. 77-88; *Experiment Mensch*, ibid. t. VIII, 1967, p. 260-285; *Christianity and the new Earth*, in *Theology Digest* 15 (1967) 275-282. J. H. DIJKMAN, *Het radicaal karakter van de christelijke hoop*, in *Ons geestelijk Leven* 44 (1967-1968) 334-344: l'espérance chrétienne est radicale et totale en ce sens qu'elle *veut changer* le monde.