

Vincent de Couesnongle

Le "Dieu de l'espérance" de Saint Thomas d'Aquin

Studia Theologica Varsaviensia 12/2, 103-120

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

VINCENT DE COUESNONGLE

LE „DIEU DE L'ESPÉRANCE" DE SAINT THOMAS D'AQUIN¹

I

Quel est pour saint Thomas d'Aquin le „Dieu de l'espérance"? A cette question, je voudrais essayer de donner une réponse en me situant par rapport à la *Méditation sur l'espérance* qui introduit la fameuse *Théologie de l'espérance* de J. M o l t m a n n².

Dans ces pages, le théologien allemand oppose deux conceptions de Dieu, l'une qui, selon lui, tue l'espérance, l'autre qui au contraire l'engendre et la nourrit.

La première, il pense la découvrir chez P a r m é n i d e dont il cite le fragment bien connu: „L'être ne fût ni ne sera jamais, car il EST maintenant, en une fois, comme un tout"³. C'est di-

¹ Texte d'une conférence donnée devant Son Eminence le Cardinal W y s z y ń s k i, Primat de Pologne, le 10 mars 1973, dans l'Eglise Saint Hyacinthe des Dominicains de Varsovie, pour la fête de Saint Thomas d'Aquin au cours de l'année marquant le 750ème anniversaire de la fondation de la Province de Pologne par Saint Hyacinthe. On a conservé à ces pages leur genre littéraire qui n'appelle pas un appareil critique très poussé.

² Il ne s'agit pas d'étudier la pensée de J. Moltmann pour elle-même, encore moins de comparer sa doctrine à celle de saint Thomas. Au théologien allemand, nous demanderons seulement de nous rendre plus attentifs à certains aspects de l'espérance chrétienne qu'il a heureusement mis en lumière. Notre lecture de saint Thomas pourra en être renouvelée. Pour atteindre ce but, il suffira de relire les pages qui servent d'introduction à la *Théologie de l'espérance* et où l'on trouve comme en germe toute la pensée de Moltmann.

³ J. M o l t m a n n, *Théologie de l'espérance, études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. française faite sur la 8ème édition allemande, Paris 1970, Cerf-Mame. Op. cit. p. 23 sq.

re, commente Moltmann, que cet être „n'a pas d'extension dans le temps, sa vérité se trouve dans le maintenant, son éternité est un présent, il est en une fois et en une unité (*tota simul*)". Pour lui, le Dieu de Parménide est donc le Dieu de l'éternel présent.

Que peut signifier un Dieu ainsi compris pour l'homme qui vit dans le temps? Définir Dieu en termes d'être, c'est devoir considérer dans l'homme ce qui est. Or, du point de vue de la temporalité, la seule chose qui existe pour l'homme (je cite toujours Moltmann) c'est le présent. Le passé et le futur ne sont pas. C'est donc en communiant le plus pleinement possible au présent, en nous plongeant dans l'instant — cet „atome d'éternité", pour reprendre le mot de Kirkegaard — que le croyant peut rejoindre Dieu, être totalement contemporain de soi-même, „immortel, invulnérable, inviolable": „L'avènement du présent intégral vécu par l'homme dans l'instant est l'avènement de Dieu".

Pour désigner cette manière de vivre, notre théologien parle de „mystique ontologique du présent vécu". Mystique ontologique, parce que Dieu *est* et que tout n'est considéré qu'en termes d'être; présent vécu, parce que c'est au coeur du moment présent, la seule réalité existante dans l'ordre du temps, que l'on rencontre Dieu.

La vie est dès lors fuite hors du temps, évasion du monde, effort pour rejoindre l'éternel présent, un Dieu immuable et éternel hors du temps et du monde. Comment dans de telles conditions, l'espérance ne serait-elle pas éliminée, elle qui est par définition ouverture sur l'avenir, construction de l'histoire, attente du Royaume?

Pour Moltmann, le Dieu de l'espérance, c'est le „Dieu des promesses"⁴. Ce sont les interventions de Dieu dans l'histoire, qui nous permettent de dire ce qu'est Dieu. Ce qui le caractérise alors au premier chef c'est la fidélité: Dieu est identique à Lui-même, en ce sens qu'il se montre fidèle dans l'accomplissement de sa promesse.

Yahvé, le Dieu de la Bible, c'est en effet le Dieu de l'Exode et de la Résurrection, un avec „le futur comme propriété onto-

⁴ Op. cit., p. 27 sq.

logique", selon la formule célèbre: Ce Dieu promet sa présence et sa proximité, annonce le Royaume et ouvre pour l'avenir des possibilités de renouvellement et de nouveauté — au sens le plus fort de ce terme — proprement infinies. Car Il est le *creator ex nihilo* et ses promesses s'appuient sur „Celui qui ressuscite les morts et appelle à être ce-qui-n'est pas" (Rom. 4, 17). Mais cette présence et cette promesse ne valent que pour ceux qui, dociles à la mission que Dieu leur donne, travaillent avec Lui à la transformation du monde. *Promissio* et *missio* vont de pair et découlent de la Résurrection du Christ.

Alors que dans la première conception Moltmann ne voyait pas comment situer la „réconciliation historique de Dieu avec l'homme dans l'événement christologique", la seconde l'intègre sans peine puisque parler de promesses c'est parler d'avenir et d'histoire. Il appelle à lui le témoignage de l'Écriture: „Dans le Nouveau Testament, dit-il, la Parousie du Christ est conçue uniquement en catégorie d'attente; elle ne signifie donc pas *praesentia Christi*, mais *adventus Christi*, et elle n'est pas sa présence éternelle qui fait s'arrêter le temps, mais son avenir qui inaugure la vie dans le temps, car la vie temporelle est espérance". Présence éternelle qui fait s'arrêter le temps, d'une part; avenir qui inaugure la vie dans le temps, de l'autre: ces deux phrases résument parfaitement les deux conceptions de Dieu qui viennent d'être évoquées. Arrêtons là cette évocation de Moltmann. Nous la retrouverons tout à l'heure.

II

Le nom du "Dieu de l'espérance", le présent, le futur de l'espérance: telles sont les trois questions que Moltmann pose ici à saint Thomas d'Aquin. La réponse de celui-ci, nous la chercherons dans les deux articles par lesquels commence son étude de l'espérance théologique dans sa *Somme de théologie*. Car c'est bien là qu'il détermine l'aspect sous lequel l'espérance atteint Dieu; c'est donc là qu'il donne son nom au Dieu de l'espérance tel qu'il le conçoit.

Dans le peu de temps qui m'est imparti, il n'est pas question de faire état des tâtonnements de saint Thomas à travers son *Commentaire sur les Sentences*, puis sa *Question disputée sur*

l'espérance pour aboutir à la doctrine définitive de la *Somme*. Une constante dans son enseignement: tout espoir porte sur un bien désiré, futur, difficile mais possible à obtenir. Mais c'est le rôle plus ou moins grand reconnu à l'idée de possibilité qui explique le développement de sa pensée.

Aux *Sentences*, cette idée reste comme à l'arrière plan; tout est centré sur le bien désiré⁵. Le „Dieu de l'espérance", c'est donc ici Celui qui nous appelle à communier à son bonheur, c'est Dieu comme béatitude de l'homme.

Quelques années plus tard, dans sa Question disputée sur l'espérance, le *de Spe*, l'idée de possibilité retient davantage son attention⁶. Impossible, dit saint Thomas, d'atteindre un but si l'on n'a pas en sa possession les moyens de l'obtenir. C'est la mise en plus vive lumière de l'idée de possibilité qui lui fait découvrir l'important du moyen sans lequel le résultat ne peut être atteint. Pour tendre réellement vers Dieu, il faut s'appuyer sur Lui. Posséder Dieu, cela ne nous est possible que par Dieu. Question de proportion. Aussi Dieu est-il considéré dans le *de Spe* non plus sous un seul aspect, mais sous deux, complémentaires l'un de l'autre: d'une part comme la Béatitude vers laquelle nous tendons; d'autre part comme le Secours qui nous mène effectivement à Lui — le plus important, précise saint Thomas, étant ce dernier aspect. Car si l'espérance ne peut décevoir, c'est bien parce qu'elle s'appuie sur le secours de Dieu. Mais dans sa visée immédiate, ici comme aux *Sentences*, l'espérance théologique est vécue comme un dynamisme qui fait désirer Celui qui nous béatifie⁷.

⁵ 3 *Sent.* dist. 26, surtout qu. 2.

⁶ cf. art. 1.

⁷ Voici le mouvement de cet article. D'emblé saint Thomas met en place, mais plus nettement qu'aux *Sent.*, les quatre éléments de tout espoir: bien futur, difficile mais possible. Contrairement à son premier ouvrage, ce dernier aspect occupe toute son attention. S'inspirant d'Aristote, saint Thomas distingue possible par soi et possible par autrui: *Est autem possibile aliquid haberi ab aliquo dupliciter: ab uno modo per propriam potestatem; ab alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possible, aequaliter possible dicimus, ut patet per Philosophum*. De cela, saint Thomas conclut — et voilà — qui est capital par rapport aux *Sent.* — à un double objet dans l'espérance: *Et nunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta, sc. in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innitur*. Application à l'espérance théologique: *Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum; et*

La Somme de théologie, dont la date est, selon moi, postérieure au *de Spe*, marque la troisième et dernière étape de l'évolution⁸. Saint Thomas ne met pas en cause ce qu'il vient de découvrir. Ce qui change, c'est le rapport qu'il met désormais entre Dieu-béatifiant et Dieu-secourable. Et cela est de grande conséquence pour notre manière d'espérer en Dieu.

Venant de comprendre que le possible était l'élément le plus important de l'acte d'espérer, ayant situé l'intervention de Dieu comme Secours au centre même de l'espérance théologale, saint Thomas dans la *Somme* met ce dernier aspect des choses non plus en seconde place, mais en tête, au point de départ de son raisonnement: „Dans l'espérance, dit-il, au premier article de notre question 17, nous atteignons Dieu, Lui-même, sur l'assistance de qui nous nous appuyons". C'est de cette affirmation que tout le reste va découler⁹.

Ceci étant proclamé, que pouvons-nous en effet attendre de cette aide? Quel désir va-t-elle susciter en nous? C'est l'article second: „Un effet, y lit-on, doit être proportionné à sa cause. C'est pourquoi le bien qu'à titre propre et principal nous devons espérer de Dieu est un bien infini, proportionné à la puissance de Dieu qui nous aide; car c'est le propre d'une puissance infinie de conduire à un bien infini. Or ce bien est la vie éternelle, qui consiste dans la jouissance de Dieu même". Et saint Thomas d'ajouter: „On ne peut en effet espérer de Dieu quelque bien qui soit moindre que Lui-même"¹⁰. Cela re-

ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, sc. ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum a quo sperat, sicut etiam fides habet duo obiecta, sc. rem quam credit et veritatem primam cui correspondet.

⁸ Il n'est pas possible d'établir ce point ici. Faute d'argument de critique externe décisif, on est contraint de faire appel à la critique interne. Dans un article de *La Revue thomiste* de 1958 (T. LVIII n. 4) pp. 623—644, Servais Pinckaers a pensé démontrer l'antériorité de la *Somme* sur le *de Spe*. Dans la suite, il est revenu sur son erreur (cf. *Le renouveau de la morale*, Tournai 1964, Casterman, p. 221 sq.). Si dans ces dernières pages sa conclusion sur l'antériorité du *de Spe* sur la *Somme* est juste, il semble qu'elle pourrait être étayée par des arguments plus solides.

⁹ *Ila Ilae*, qu. 17, art. 1: *In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur.*

¹⁰ *Op. cit.*, art. 2: *Spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse*

vient à dire en termes plus concrets: „Dans l'espérance Dieu nous dit — pèse sur moi de tout ton poids, mon amour et ma puissance infinis sont sur toi. Dès lors que pouvons-nous attendre et désirer de Lui, sinon tout ce que l'homme, capable de connaître et d'aimer Dieu, peut recevoir de Lui, à savoir la connaissance et l'amour béatifiants”.

Au *de Spe*, saint Thomas avait en face de lui deux affirmations de foi: Dieu est notre Béatitude; Dieu est notre Secours. Il était „parti” de la première affirmation pour conclure à la nécessaire intervention de Dieu secourable: il faut avoir les moyens de sa fin. Ainsi rendait-il plus intelligible pour notre esprit le second énoncé: Dieu est notre Secours. Dans la *Somme*, saint Thomas „part” du second énoncé — Dieu-notre-Secours — pour conclure au premier: Dieu-notre-Béatitude. „De Dieu nous devons attendre Dieu Lui-même pour l'Au-delà, car l'effet doit être proportionné à la cause”. Tel est l'argument L'intrépidité logique dont il fait preuve peut nous déconcerter. Voyons cela de plus près.

Lorsque saint Thomas nous dit que „dans l'espérance nous atteignons Dieu Lui-même sur l'assistance de qui nous nous appuyons”, ce n'est pas pour lui affirmation abstraite. Il tient cela de la foi. Les deux attributs divins qui sont immédiatement en cause ici sont la Toute-Puissance et la Miséricorde. Saint Thomas le souligne à plusieurs reprises. Sans doute il ne se réfère pas explicitement au Christ, et cela peut nous étonner voire nous scandaliser. Reste que la naissance, la vie, la mort, surtout la résurrection du Seigneur sont pour lui les manifestations majeures de la Toute-Puissance et de la Miséricorde divines. Pour lui aussi, l'espérance du chrétien s'appuie sur la puissance de Celui qui „ressuscite les morts — le Christ en tête — et appelle à l'être ce-qui-n'est-pas” (Rom. 4,17) ainsi que sur sa miséricorde: „La preuve que Dieu nous

causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis; nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna.

¹¹ Cf. *de Spe*, art. 1 in fine; IIa IIae, qu. 18, art. 4, ad 2.

aime, c'est que le Christ, alors que nous étions pécheurs, est mort pour nous" (Rom. 5,10).

La puissance infinie de Dieu dont il est question dans notre article n'est donc pas une simple affirmation métaphysique. Il faut charger cette expression de toutes les „démonstrations de puissance" qui jalonnent l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, démonstrations qui trouvent leur sommet dans la mort et la résurrection du Christ.

Et puis dans l'espérance chrétienne, la Puissance et la Miséricorde divines ne sont pas seulement des vérités de foi. L'espérance est une grâce, une grâce particulière qui ajoute quelque chose à la grâce propre de la foi. Dans sa Somme contre les Gentiles, saint Thomas parle de cette grâce comme d'une force intérieure qui transforme et émeut notre affectivité qui nous „accorde" mystérieusement à Dieu¹². Que Toute-Puissance et sa miséricorde soient sur nous, pour nous, en nous, ce n'est pas seulement une vérité pour notre intelligence, c'est ce qui me permet de m'appuyer sur Dieu, de faire fond sur Lui, de m'agripper à Lui. Telle est la grâce caractéristique de l'espérance théologique.

"C'est le propre d'une puissance infinie de conduire à un bien infini": cet énoncé n'est abstrait qu'en apparence, pour un lecteur superficiel. La réalité en cause est on ne peut plus biblique. Au fond c'est toute l'histoire du peuple élu qui lui donne son véritable sens et sa force. C'est l'amour indéfectible de Dieu dont l'Exode raconte la geste, que chantent Osée, Isaïe, Jérémie, que répète chaque page du Nouveau Testament: „Quand une mère oublierait son enfant, moi, je ne t'oublierai pas"¹³ C'est aussi l'expérience des saints: „De Dieu on obtient autant qu'on espère"¹⁴.

Dès lors on saisit mieux la conclusion de l'article que nous

¹² Livre III, chap. 153, ult. arg.: *Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri. Ad hoc igitur quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.*

¹³ Is, 49,15.

¹⁴ Saint Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, livre III, chap. VII, in fine.

sommes en train de commenter: „De Dieu on ne peut attendre moins que Dieu Lui-même”¹⁵. Puisque Dieu nous donne le pouvoir de nous appuyer sur Sa Toute-Puissance et Sa Miséricorde, nous sommes en droit d’attendre de Lui le meilleur de ce qu’Il peut nous donner, compte tenu de notre condition humaine, rien d’autre par conséquent que la communion à Sa propre Béatitude pour l’éternité. De Dieu n’attendre rien de moins que Dieu; de Dieu... que Dieu: ces quatre mots résument toute l’originalité de la doctrine de la *Somme de théologie* sur l’espérance théologale. Nous avons là vraiment l’axiome fondamental de l’espérance selon saint Thomas.

Mais cet axiome n’exprime pas seulement la possession de Dieu dans l’„au-delà du ciel”. Désirer ou accomplir quoi que ce soit en s’appuyant sur l’aide de Dieu et en l’orientant vers Lui, c’est aussi faire acte d’espérance théologale. Cet axiome n’a pas seulement valeur en référence à la vie de l’au-delà. Il vaut aussi pour le „devant-nous de la terre”, pour le quotidien de notre vie terrestre. De Dieu, n’attendre rien de moins que Dieu: cela signifie que pour le chrétien qui crie vers le ciel, Dieu ne peut lui donner que ce qu’il y a actuellement de meilleur pour lui. C’est toujours Dieu qui se donne. Mais ce peut être dans un sourire d’enfant longtemps attendu, dans l’exaltation de la paix recouvrée, dans l’émerveillement devant le changement de notre cœur et même, parce que la foi nous fait dépasser des horizons trop bornés, tout ensemble au cœur et au-delà de la souffrance et des larmes.

Et s’il en est ainsi, si Dieu ne peut que se donner Lui-même, chaque fois, et de la meilleure manière possible à celui qui est pur appel vers Lui, c’est à cause disons du „lien incassable” qu’Il a mis entre la promesse du secours divin et l’unique bien qui puisse en résulter pour nous, „maintenant et à l’heure de notre mort”, Dieu Lui-même. De Dieu... que Dieu. Nous voici désormais à pied d’œuvre pour revenir aux questions de Moltmann et voir comment l’Aquinat y répond.

¹⁵ *Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse.*

III

Quel nom donner au „Dieu de l'espérance" de saint Thomas? Je me demande si ce ne serait pas tout simplement le „Père Tout-Puissant". Oh! je sais tout ce que la sensibilité moderne et les sciences humaines peuvent opposer à un tel titre. Et pourtant! Comme soubasement à la fidélité du Dieu secourable, saint Thomas met la puissance et la miséricorde, caractéristiques du Père s'il en est. De Dieu, rien de moins que Dieu avec le meilleur pour nous à chaque instant, et c'est la fidélité d'un Père sur qui nous pouvons sans cesse nous appuyer, de qui nous recevons à chaque instant le „meilleur" et qui nous invite au festin éternel. De Dieu que Dieu: c'est l'amour plein de miséricorde de Celui qui malgré nos péchés et notre pauvreté nous regarde comme ses propres enfants, car c'est en ce point qu'au dire de saint Thomas que se manifeste de manière privilégiée sa Toute-Puissance¹⁶. Et celle-ci est à l'oeuvre en Dieu qui nous promet d'aller jusqu'au bout de sa puissance à notre endroit en nous faisant participer à son bonheur. Ainsi, de quelque côté que nous nous tournions, les différents aspects de l'espérance nous ramènent invariablement au Père Tout-Puissant.

Rien de plus biblique et de plus liturgique d'ailleurs. Combien d'oraisons du missel ou du bréviaire commencent par l'invocation: *Deus omnipotens!* On s'adresse alors, comme le montre la suite de ces prières, à la première personne de la Trinité. Et à ce sujet, il serait intéressant de préciser le rapport qu'il peut y avoir entre l'espérance théologique et la personne du Père, de même que saint Thomas a mis en relation, mais à un niveau différent, la personne du Fils et la foi, celle de l'Esprit-Saint et la Charité.

Quant aux critiques qu'on avance à l'encontre d'un tel vocable, on peut penser que, tout en prenant nos distances à l'égard des déformations infantiles d'hier, nous devrions être capable de retrouver, après Freud, une liberté qui sache assumer la „loi du père", et accepter une dépendance radicale à l'endroit de Celui de qui „toute Paternité au ciel et sur terre tire son nom" dépendance sans laquelle l'homme ne saurait être pleinement lui-même. Mais allons plus avant.

¹⁶ Ia, qu. 25, art. 3, ad 3.

Moltmann refuse de reconnaître le Dieu de l'espérance dans l'Être par excellence, celui qu'il appelle le „Dieu de l'Éternel présent". Laissons de côté les objections que saint Thomas ne manquerait pas de faire à cette expression — façon de parler qui sacrifie trop à notre expérience du temps. Le refus de Moltmann s'explique par son option radicale: en accord avec tout un courant moderne, il pense le monde et Dieu en termes de temporalité. L'optique de saint Thomas est très différente. Pour lui, le temps n'est pas un transcendantal; on ne peut parler de l'éternité et du temps qu'en termes d'être. Aussi fait-il de *l'Ipsum esse* la clé de voute de toute sa théologie, et il aime retrouver cette intuition fondamentale dans le nom révélé à Moïse.

Cela ne veut pas dire que l'Aquinatense oppose le Dieu de la Promesse à l'Être absolu. Si l'espérance atteint *l'Ipsum esse*, c'est sous un aspect particulier, à savoir Dieu comme Père Tout-Puissant. Pour lui, Dieu ne saurait être fidélité absolue, toute-puissance et véracité que s'Il est un sujet indéfectible, que si l'on arrive à voir en Lui l'Être par excellence. Parce qu'il réduit l'être à la temporalité, Moltmann a raison de dire que le passé et le futur ne sont pas „pensables". Mais chez saint Thomas, c'est l'inverse qui est vrai. Sans doute les interventions de Dieu dans l'histoire excitent notre confiance en montrant la paternité divine en action à l'avantage de son peuple, et saint Thomas y insiste souvent. Elles ne sauraient pourtant dire le tout de Dieu. Dieu est Un en trois Personnes; Dieu est *Ipsum esse*.

Peut-on dire avec Moltmann que le Dieu de l'espérance se définit par rapport aux réalisations à venir? Cet auteur parle pour l'avenir „des possibilités de renouvellement et de nouveautés infinies" que recèle l'avenir. Et il appuie ses dires sur la *creatio ex nihilo*, au sens le plus fort du terme, à partir de la promesse inscrite dans la Résurrection du Christ. Mais on sait que pour le théologien allemand, l'identité entre le Crucifié et le Ressuscité ne repose pas sur l'identité de la Personne de Jésus, mais sur la fidélité de Dieu, seul capable de donner la vie *ex nihilo*. D'où l'objection qu'on n'a pas manqué de lui faire: „Vous ne prenez pas au sérieux la réalité de l'histoire que nous vivons...". En définitive, pour lui l'unique réalité

à venir c'est une réalité à créer purement et simplement par Dieu et sans autre lien avec ce qui existe aujourd'hui que la seule promesse de Dieu. Comme pour la Résurrection du Christ, seule la fidélité de Dieu suffit donc à assurer la continuité entre l'humanité future.

Saint Thomas accepte bien que l'espérance ouvre de nouveaux horizons. Mais cette nouveauté s'inscrit chez lui dans l'axiome de l'espérance: de Dieu que Dieu. S'il y a pour lui une continuité entre ce qui est donné *hic et nunc* et ce que l'on espère, c'est à la lumière de ce que Dieu a fait — et non pas d'abord, comme chez Moltmann — de ce qu'Il fera — qu'il faut penser ces nouveaux horizons.

Ce qu'Il a fait? En nous donnant son Fils, Il nous a donné ce qui Lui tenait le plus à cœur. De même qu'il n'a plus rien à dire, qu'Il n'a aucune parole à ajouter après l'incarnation du Verbe, de même Il n'a plus rien à ajouter à faire de totalement, de radicalement nouveau¹⁷. En une seule fois, Il a tout dit et tout donné. Ce don, c'est comme un germe qui contient toutes les virtualités à venir. Depuis Sa venue en ce monde, le Christ se développe progressivement jusqu'au jour où il aura atteint la plénitude de sa taille. La seule fidélité à sa promesse ne saurait assurer une continuité, laquelle est inscrite dans l'être même du Christ. Ou plutôt cette fidélité n'est pas une pure parole, elle est le Christ lui-même mort et ressuscité, toujours vivant à la droite du Père.

Cette continuité, elle est également inscrite dans la création. Saint Thomas n'accepterait pas l'usage que fait Moltmann de la *creatio ex nihilo*. Elle lui semblerait contrecarrer une de ses thèses favorites. Il pense en effet que l'acte créateur établit les choses dans leur consistance et leur densité propres. Donner à cette „nouveauté" le sens d'une création à partir de rien ce serait pour lui manquer de respect à l'endroit de la création, et donc du Créateur. La vérité des choses et la vérité du don de Dieu dans le Christ s'opposent donc l'une et

¹⁷ On reconnaît la doctrine de saint Jean de la Croix à propos des visions et révélations: "Dieu en nous donnant comme Il nous l'a donné, son Fils qui est son unique Parole — car Il n'en a point d'autre — Il nous a dit et révélé toutes choses en une seule fois par cette seule Parole et Il n'a plus à parler" (Montée du Carmel, livre II, chap. XXII vers le début).

l'autre à ce qu'on définisse l'espérance, en discontinuité avec ce qui est, par rapport aux seules réalisations à venir. Le Christ, manifestation de la fidélité, de la Toute-Puissance et de la Miséricorde du Père, n'est pas seulement devant nous. Sa mort et sa résurrection, derrière nous, lui donnent d'être tout au cours des siècles au milieu des hommes, dans le mûrissement de son mystère pascal.

IV

Pour apporter quelques précisions à ce qui précède, il faudrait maintenant étudier longuement les questions sur le présent et le futur de l'espérance que pose le texte de Moltmann. Disons l'essentiel.

Refuser à sa suite le „Dieu de l'éternel présent" avec sa plongée dans l'instant fugitif abstraction faite de tout le reste, magnifier par contre le Dieu de la Promesse avec le futur comme propriété ontologique, n'est-ce pas rejoindre la mentalité du XX^e siècle finissant, époque tout orientée vers le développement de l'univers et la construction du monde terrestre à venir? N'allons pas trop vite. On sait comment à l'heure actuelle des jeunes de plus en plus nombreux cherchent dans le Zen, le yoga, la méditation transcendentale etc une réponse, une réalisation de soi dans une semblable immersion, en réaction contre un monde qui ne voit dans l'homme qu'un consommateur et un producteur — problème de civilisation en définitive qui doit nous rendre plus attentifs à la question posée.

Pour saint Thomas, il y a dans l'espérance un présent vécu, c'est le temps durant lequel on s'appuie sur Dieu. Il serait intéressant d'étudier son vocabulaire à ce sujet. Voici les mots que l'on rencontre le plus souvent. *Inniti*: s'appuyer sur (comme alpiniste qui s'accroche à la petite anfractuosité du rocher pour monter de quelques centimètres). *Adhaerere*: adhérer, adhérence, coller à, s'agglutiner à (comme la petite mousse qui adhère au rocher et ne fait qu'un avec lui). *Inhaerere, praesens inhaesio* ou même spiritualis contactus ipsius Dei: expressions empruntées au vocabulaire de l'amour. Dans le cas s'y trouve exprimée l'union affective avec Dieu qui se réalise

lorsque nous nous appuyons sur Dieu, Sa puissance et Sa miséricorde, lesquelles deviennent nôtres.

Une semblable jonction actuelle avec Dieu, on la rencontre également dans la charité. C'est vrai. La grande différence, c'est que Celui auquel on s'unit dans l'espérance c'est le Père Tout-puissant, c'est-à-dire Celui qui se donne à nous d'une manière nouvelle, Celui qui nous change et veut par nous changer le monde. Celui qui nous confie une tâche et nous donne les moyens de l'accomplir. Alors que le présent vécu du „Dieu de l'éternel présent" nous enferme en Dieu, hors du temps et de l'histoire, le „Père Tout-puissant" nous projette hors de nous-mêmes — de Dieu que Dieu — et nous lance vers l'avonir auquel Dieu nous conduit. Il ne s'agit nullement de se plonger en Lui pour disparaître hors du temps. Parce que le Père Tout-puissant est le Dieu de la Promesse, le présent de l'espérance est vécu en référence à un avenir, connu ou inconnu. Le présent de l'espérance ainsi compris n'est donc pas fuite du temps, évasion du monde. De Dieu, sur qui je m'appuie en cet instant, n'attendre rien de moins que Dieu pour le temps à venir et d'abord dans le quotidien de la construction d'un monde meilleur.

C'est en ce sens qu'on peut reprendre l'expression critiquée par Moltmann et parler du présent vécu de l'espérance. On peut également parler de mystique ontologique. Car ce qu'il y a de primordial dans notre espérance, ce n'est pas le délai, l'éloignement dans le temps, la durée comme pour Moltmann. L'essentiel est dans la dépendance à l'endroit de Dieu secourable et de ce à quoi Il nous destine. L'espérance est vertu de la dépendance beaucoup plus que de la temporalité (bien que celle-ci intervienne nécessaire et comme par contrecoup)¹⁸. C'est pour cela que je pense être plus fidèle à saint Thomas en parlant du Père Tout-puissant — qui implique dépendance — que du Dieu de la Promesse, bien que les deux ne soient pas séparables. C'est pour cela aussi que la pauvreté évangélique qui fait vivre „en dépendance de" est inséparable de

¹⁸ IIa IIae, qu. 17, art. 5, ad 3: *Expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem, sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non differatur.*

l'espérance totale: „Le pauvre n'est pas quelqu'un qui manque par état du nécessaire, c'est quelqu'un qui vit pauvrement... Les pauvres ont le secret de l'espérance.

V

Que dire maintenant de la référence au futur dans l'espérance telle que la comprend le Docteur angélique? Alors que pour le théologien allemand, c'est, avec la Parousie, l'attirance de ce qui doit venir qui „inaugure la vie dans le temps et fait avancer l'histoire", il n'en est pas de même pour saint Thomas. En raison de notre axiome — de Dieu que Dieu — c'est Dieu lui-même sur qui nous nous appuyons qui nous met en marche parce que c'est Lui qui nous nous pousse en avant. Aussi peut-on dire que pour lui le Christ-notre-espérance est beaucoup plus celui qui nous accompagne et nous projette hors de nous vers Dieu, que celui qui agit sur nous par le seul dynamisme de son attirance comme le voudrait Moltmann.

Mais dans notre perspective — de Dieu que Dieu — qu'est-ce que l'homme doit faire personnellement sous cette poussée? Doit-il rester purement passif, laissant à Dieu le soin de remplir sa main? N'a-t-il aucune initiative à prendre? Doit-il laisser à Dieu le soin de faire l'histoire? Répondre que l'homme n'a qu'à laisser faire Dieu, n'est-ce pas sombrer dans le fatalisme et prêcher la démission de l'homme?

A ces questions, saint Thomas répond à sa manière. Pour lui, l'espérance chrétienne ne se réduit pas à l'espérance théologique. A côté de celle-ci, jusqu'ici seule en cause, il connaît une manière d'espérer proprement humaine qui s'appuie immédiatement sur les forces d'homme que Dieu lui donne pour pouvoir mener à bien ses propres entreprises. Cette espéran-

¹⁹ Ce texte est l'un des derniers que Georges Bernanos ait écrit puisqu'il était destiné à la *Vie de Jésus* qu'il était en train de rédiger lorsqu'il est mort. Voici tout le texte: "Le pauvre n'est pas un homme qui manque par état du nécessaire, c'est un homme qui vit pauvrement, selon la tradition immémoriale de la pauvreté, qui vit au jour le jour, du travail de ses mains, qui mange dans la main de Dieu, selon la vieille expression populaire. Il vit non seulement de l'ouvrage de ses mains, mais aussi de la fraternité des autres pauvres, des mille petites ressources de la pauvreté, du prévu et de l'imprévu. Les pauvres ont le secret de l'espérance..."

ce est sens de l'effort, passion du meilleur bien de l'humanité, mise en oeuvre de toutes les richesses du monde, projet humain, goût du risque, légitime ambition²⁰. Car si Dieu est le *Creator ex nihilo*, l'homme est appelé par Lui à collaborer à son oeuvre. Le développement est sa loi comme celle de l'univers dont les ressources doivent profiter à toute l'humanité.

Saint Thomas parle alors de magnanimité, dont il fait une vertu. Qu'importe le nom. L'important, c'est la réalité en cause et le sens qu'elle prend dans notre monde en expansion. Cette vertu particulière (qui trouve dans la parabole des talents son meilleur garant évangélique), c'est comme une „pierre d'attente" dont le Docteur Angélique ne pouvait imaginer quelle signification elle prendrait dans la suite et, très exactement, aux temps que nous vivons. Faire de cette manière humaine d'espérer une vertu proprement dite, pour lui, ce n'est pas un vain mot. Cela veut dire que l'homme ne saurait être lui-même et remplir sa mission dans l'univers sans mettre en oeuvre toutes ses possibilités d'homme et de citoyen du monde. Y manquer, soit en restant en deça de ses possibilités, soit en visant trop haut, c'est manquer au monde, à l'homme et à Dieu.

En parlant comme il le fait de deux types d'espérance, saint Thomas nous fait passer d'une „espérance à la verticale" qui risque de nous donner le vertige, à un horizontalisme où la passion de l'effort humain risque de tout submerger. C'est un aspect de sa méthode que de pousser à fond chaque réalité en cause pour ensuite les rapprocher et les ordonner l'une par rapport à l'autre. De cet ordre, saint Thomas nous donne la clé en disant de l'espérance humaine qu'elle donne à l'homme d' "avoir confiance en soi, mais en dépendance de Dieu"²¹. Derrière cette dépendance, nous retrouvons l'espérance proprement théologique. Dépendance de Dieu en effet: d'une part nous recevons de Dieu à chaque instant ces possibilités d'action qui deviennent nôtres et permettent d'être efficaces; d'autre part, tout projet humain peut ainsi se situer à l'intérieur du projet de Dieu sur le monde pour le Royaume.

²⁰ Cf. IIa IIae, qu. 129—134.

²¹ IIa IIae, qu. 127, art. unique, ad 2: *Per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars (magnanimitas), homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.*

Au moment où nous nous appuyons sur Dieu qui est aussi le Créateur, Il exige de nous que, participant à son oeuvre créatrice, nous mettions en oeuvre tout ce qu'Il nous a donné et continue de nous donner. Il n'est pas d'espérance théologique sans espérance humaine. C'est dire que promesse et mission, *promissio et missio* comme aime le dire Moltmann, vont de pair également pour saint Thomas. Ce n'est pas question d'assonance, mais de structure et de vérité. Et cela est encore plus vrai pour l'Aquinat.

Je m'empresse d'ajouter que cette doctrine de l'espérance humaine n'est pas quelque chose d'adventice chez saint Thomas. Elle est, au niveau de l'action humaine, l'expression de sa théologie de la création, des rapports qu'il met entre nature et grâce, de sa théologie du salut dans le Christ — le Verbe s'est fait chair... Nous avons là, dans cette manière humaine d'espérer, et en dépendance immédiate de Dieu, le principe dynamique qui nous lance vers l'avenir et nous pousse en avant pour la construction d'un monde meilleur ouvert au Royaume.

VI

Concluons. Il est toujours intéressant de lire un auteur avec les idées d'un autre. En ce qui concerne Moltmann et saint Thomas, dire que certains aspects de la pensée de ce dernier peuvent ainsi être mis en relief qui risqueraient autrement de rester dans l'ombre serait insuffisant. Ce qui distingue leur manière de concevoir le „Dieu de l'espérance" et donc la vie de l'espérance chrétienne, ce n'est pas quelque chose de secondaire, une mise d'accent ou une problématique différente, ou encore un sens de l'univers, de la communauté humaine et de l'histoire qui ne pouvait être celui d'un homme du Moyen Age. Si c'est aussi cela, c'est beaucoup plus que cela. C'est une question d'être. En quel sens?

L'espérance du théologien allemand s'exprime en termes de temporalité car il pense l'être de cette manière — même quand il se réfère à l'être de Parménide en qui il reconnaît le „Dieu de l'éternel présent". Au contraire chez saint Thomas. Si pour celui-ci l'être englobe la temporalité il la dépasse et

ne saurait s'y réduire. Il y a de ce fait chez l'Aquinate et en accord avec la Révélation, un réalisme de la création et de la re-crédation dans le Christ qui donne à son espérance une autre structure et une autre signification.

La consistance du créed que fonde le réalisme de l'acte créateur ne saurait bien s'accommoder d'une pure discontinuité entre ce qui est ici-bas et ce qui sera dans l'au-dedà. Que la seule fidélité de Dieu à sa promesse sauve cette discontinuité ne saurait être pleinement satisfaisant. Dieu serait-il fidèle à soi-même si toute la création repartait de zéro, s'il n'y avait entre hier et demain d'autre continuité que celle de son bon vouloir et de sa Parole? Ne faisons pas de la *créatio ex nihilo* un quelconque *deus ex machina*.

Plus que cela, dans le Verbe incarné mort et ressuscité, la promesse n'est plus seulement parole, elle est réalité; ou plus exactement passage réalisé. De Dieu que de Dieu: le passage qu'exprime l'axiome de l'espérance selon Thomas d'Aquin est déjà réalité dans la vérité de l'être et de la vie du Christ Seigneur et Sauveur. L'espérance se nourrit du mystère de Pâques.

Św. Tomasz z Akwinu „Bóg nadziei“

Streszczenie

Artykuł V. de Couesnongle'a jest tekstem wykładu wygłoszonego w dniu 10 marca 1973 w kościele dominikańskim św. Jacka w Warszawie z okazji 750 rocznicy fundacji Zakonu Dominikanów w Polsce.

Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: kim jest dla św. Tomasz „Bóg nadziei“. Zwrot zaczerpnięty z teologii J. Moltmanna wyznacza autorowi drogę rozumowania — lekturę tekstów Tomaszowych poprzez *Medytację na temat nadziei*, która poprzedza rozdział znanego dzieła *Theologie der Hoffnung*.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej autor prezentuje szczegóły myśli Moltmanna odnośnie „Boga nadziei“; w drugiej analizuje teksty *Sumy teologicznej* wprowadzające traktat *De Spe*; w trzeciej dokonuje odczytania św. Tomasz przy pomocy odkrywczych akcentów teologicznych Moltmanna.

Nie jest to zatem studium porównawcze myśli obu teologów, lecz próba ukazania głębi dociekań Akwinaty, który wychodząc z odmiennej pozycji filozoficznej i teologicznej zamknął w swym dziele treści nie dostrzegane w epoce, która zwraca uwagę teologa ku nowym perspektywom niosąc ze sobą ryzyko zagubienia wartości minionego czasu.

Wypowiedź de Couesnongle'a ograniczona wymogami czasu trwania wykładu nie pozwoliła mu na uwzględnienie zagadnienia rozwoju teologii nadziei widocznego w zestawieniu pism Tomasza pochodzących z różnych okresów jego twórczości. Niemniej, zatrzymanie się nawet nad samymi tekstami *Sumy teologicznej* ubogaca widzenie wielkości intelektualnej Doktora z Akwinu.

T. Sikorski