INTRODUCTION GENERALE

La thématique de l'espérance constitue un domaine de réflexion complexe. L'espérance est au cœur de l'existence humaine. Car elle est cette tension de l'être ou de l'âme vers un bien futur et meilleur. Aussi fait-elle l'objet des débats et des discussions tant au niveau philosophique que théologique[1]. Les questions s'articulent autant autour de la possibilité d'espérer, de la manière de le faire que de ce en quoi on espère. La perspective théologique indique que l'espérance chrétienne s'ouvre sur l'accomplissement final et total en Dieu. C'est ce qui justifie son lien à l'eschatologie. Si l'eschatologie est ce qui renvoie à l'ultime, à ce qui vient en dernier, alors ce qui est espéré et envisagé non seulement agit sur le présent et le motive mais il ouvre un champ d'action et d'inventivité. L'espérant pense cet ultime possible et réalisable. La confiance active dans la réalisation finale envisage l'eschatologie dans une perspective d'ensemble. Ainsi, espérer l'accomplissement plénier en Dieu ouvre l'eschatologie au destin ultime de l'humanité entière. Mises en lien, les deux réalités de l'espérance et de l'eschatologie acquièrent une résonance particulière en temps de crise. Car c'est pendant une telle période que la question du futur se pose avec acuité à cause des situations qui minent les attentes pour l'avenir. Il peut s'agir des catastrophes, des guerres, des dégâts sur l'environnement, des crises économiques et financières, des génocides, de la famine, de la pauvreté, etc. Ces réalités compromettent le bonheur escompté par tout homme. Un tel horizon élargit le champ de réflexion.

En effet, au cœur des crises tant économico-politiques, socio-culturelles, intellectuelles et religieuses, sur quoi peut porter l'espérance d'une plénitude de vie ? Et comment parer à ces problèmes ? Dans les situations difficiles qu'il traverse, l'homme peut continuer, malgré tout, d'espérer en une voie de sortie. En ce sens, on peut comprendre pourquoi « dès le début, la foi chrétienne, consciente de la condition de fragilité humaine, ne proclame pas une réponse simple au problème de l'injustice, de la souffrance, de l'échec de la poursuite du bonheur. Mais elle ne disqualifie pas cette poursuite, et plus encore, elle la transcende par une promesse qui jette une lumière sur la condition humaine ici-bas : promesse déjà en cours de réalisation »[2].

Aussi, l'objet de l'espérance incite l'homme à bâtir son histoire. De cette manière, sans

---

[1] Depuis la nuit des temps, la recherche du bonheur et l'espérance de l'acquérir a pris des formes différentes. Les penseurs de l'Antiquité (Hésiode, Homère), les Pères de l'Eglise dont certains scolastiques (saint Augustin et saint Thomas d'Aquin), suivis des modernes (Kant, Hume, Kierkegaard) et jusqu'à l'époque contemporaine (E. Bloch, Moltmann, J.-B. Metz), ne cessent d'y revenir.

[2] O. H. PESCH, *Préface*, dans O. H. PESCH – J. - M. VAN CANGH, *Béatitude eschatologique et bonheur humain*, Paris, Cerf, 2005, p. 16.

constituer une solution passagère lors des situations difficiles, l'espérance appelle à la créativité. C'est par elle que l'homme peut embrasser des nouvelles possibilités d'agir dans l'existence quotidienne. Par l'espérance, l'homme devient capable de transformer les crises, les impasses et les problèmes en opportunités. Il affronte la réalité pour résoudre les problèmes rencontrés en mettant sa confiance dans la possibilité d'une réalisation meilleure.

En traitant de l'espérance, je ne prétends pas aborder une question neuve. Plusieurs recherches se sont consacrées à son analyse chez l'un ou l'autre auteur, notamment chez Ernst Bloch[3], Johann Baptist Metz[4]… Cependant, l'originalité de ma recherche consistera non seulement dans le fait de présenter une étude comparative sur l'espérance chez Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann mais surtout dans la manière d'indiquer l'appel à la responsabilité qu'implique l'espérance à partir de la notion de la vertu.

En effet, la question de la vertu couvre l'expérience humaine intégrale tant dans la vie personnelle et familiale, que dans le domaine social, économique, politique et religieux. La vertu, en tant qu'excellence humaine, est ainsi classée parmi les critères de la définition d'un agir juste. Celui-ci est basé sur les dispositions propres à la nature humaine. Sans que cela lui soit imposé de l'extérieur, par la vertu, le *phronimos* (sage) agit librement et joyeusement, avec souplesse et simplicité. La vertu est alors à concevoir comme une qualité de caractère admirable et louable[5]. Grâce à l'exercice des vertus, on peut atteindre le bien visé par un perfectionnement et un déploiement de son agir. Les vertus favorisent un agir marqué par la spontanéité, qui est une des caractéristiques de l'ethos chrétien. Car, par les théologales, la vie chrétienne peut être menée dans la joie et sans contrainte[6]. La disposition inhérente à sa nature oriente l'homme vers la fin ultime, le but de son agir. C'est donc du ressort de l'espérance de canaliser ce dynamisme vers le bonheur et vers la béatitude. La béatitude espérée ou le bien meilleur visé suscite ainsi une pratique historique et existentielle dont j'évaluerai les conséquences.

Partant de cet acquis, j'analyserai, dans cette étude, l'agir résultant de l'espérance et j'examinerai la responsabilité qu'elle implique. Je rappellerai que l'eschatologie traite de la béatitude éternelle, objet de l'espérance. C'est au sein de l'agir que se déploie la responsabilité de l'homme. Celle-ci s'exprime par les traits de caractère nécessaires que sont les vertus développées

---

[3] E. BLOCH, *Le Principe d'espérance*, t.III, Paris, Gallimard, 1996.

[4] J. B. METZ, *Pour une théologie du monde* (Traduit de l'allemand par Hervé Savon), Paris, Cerf, 1971.
La foi dans l'histoire et dans la société. *Essai de théologie fondamentale pratique*, traduit de l'allemand par Paul Corset e.a., Paris, Cerf, 1979.

[5] B. WILLIAMS, *Vertu*, dans M. CANTO - SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1997, p. 1571-1580.

[6] O.H. PESCH, *La théologie de la vertu et les vertus théologales*, dans Concilium 211 (1987), p. 105-126.

par l'homme. Elles lui permettent d'atteindre le but ultime qu'il s'assigne.
En examinant l'agir chrétien issu de l'espérance, j'analyserai ce qu'il implique, puisque que les « vertus fournissent à la personne une 'seconde nature'. Celle-ci sert de véritables principes d'action humaine. De la même manière, l'espérance théologale offre une 'nouvelle nature', celle du désir humain de Dieu, qui reste fermement sous la mouvance de sa puissance »[7]. Dans cet ordre d'idées, il se dégage que le naturel se finalise dans une perspective qui dépasse l'histoire et oriente l'agir humain à la fin ultime.

En d'autres termes, il s'agira d'interroger le dynamisme suscité par l'espérance, dans le mouvement qui conduit vers le bien ultime pour comprendre le lien qui existe entre le théologique et la morale[8]. Je montrerai comment l'homme assume son agir dans cet élan et quelles conséquences impliquent ce dynamisme au niveau individuel et collectif.

Pourquoi m'intéresser à la vertu et dans quelle mesure l'espérance appelle à la responsabilité ? Pourquoi étudier cette problématique chez deux auteurs de traditions et d'époques différentes? Mon intérêt pour la vertu se justifie par son lien à la responsabilité. Un agir vertueux est responsable non seulement parce qu'il est issu d'actes libres et volontaires mais aussi en ce qu'il est caractérisé par l'obéissance à sa conscience en vue du bien. Cette approche en éthique théologique, examinera la particularité de l'agir chrétien basé sur l'espérance.

Par ailleurs, s'il est un fait que la doctrine de la vertu semble avoir été abordée intensément de l'Antiquité au Moyen Age, elle ne demeure pas moins une problématique actuelle. On le constate avec les recherches menées par Alasdair MacIntyre[9], James Keenan[10], Servais Pinckaers[11], Philippa Foot et tant d'autres[12]. Cette investigation ne se lancera certes pas dans le débat général de l'éthique de la vertu mais se consacrera à son rapport à la responsabilité qu'implique l'espérance. La doctrine de la vertu présentée par saint Thomas d'Aquin peut inspirer les réflexions actuelles. Les aspects notamment de « spontanéité, l'absence d'effort et le caractère joyeux »[13] qui entourent un agir issu de la vertu, sont autant d'intuitions qu'il nous importe de redécouvrir aujourd'hui. C'est dans cet

---

[7] R. CESSARIO, *The theological virtue of Hope* (IIa IIa, qq. 17 – 22), dans S. J. POPE (éd.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2002, p. 239-240.
[8] I. CHAREIRE, *Ethique et grâce. Contribution à une anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1998, p. 155.
[9] A. MACINTYRE, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, traduit de l'anglais par Laurent Bury, PUF, 1997 ; *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, traduit de l'anglais par Michèle Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993.
[10] J.- F. KEENAN, *Les vertus, un art de vivre*, traduction de Claire Ferras-Douxami, Paris, Editions ouvrières, 2002.
[11] S. PINCKAERS, *Rediscovering virtue*, dans Revue Thomiste, 60 (1996), p. 361- 378 ; *Plaidoyer pour la vertu*, Paris, Parole et Silence, 2007.
[12] On peut citer encore J. Piper, G.E.M. Anscombe, I. Murdoch, S. Hauerwas, R. Cessario, B. Williams. Je me référerai principalement à MacIntyre et Pinckaers pour montrer l'actualité de la réflexion sur la vertu.
[13] O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Cerf, 1994, p. 316.

objectif que j'analyserai la réflexion de MacIntyre et Pinckaers sur la vertu. Leur appel à la redécouverte de la vertu, au niveau philosophique et théologique s'agence avec la perspective de ce travail sur la responsabilité. Par cette option, je voudrai indiquer la « force de compréhension mutuelle véhiculée par les vertus par-delà les frontières et les époques, afin de manifester la congruence entre l'éthique des vertus et le vécu évangélique »[14]. Dans cette optique, je montrerai la spécificité de l'agir issu de l'espérance comme aptitude à relever les défis actuelles, en mettant en relief le rapprochement entre la notion de vertu et la responsabilité.

A partir de cette réflexion sur le vécu, je veux examiner la manière dont le désir d'aspirer au bonheur, et l'espérance d'atteindre une meilleure situation influencent cet agir. En d'autres termes, je questionnerai les motivations qui justifient et sous-tendent l'agir et ses conséquences, en analysant par ailleurs la manière dont la vertu d'espérance contribue à l'amélioration du vécu.

En effet, le dynamisme pour un futur meilleur suppose un travail présent. Grâce à l'espérance, l'homme améliore son être intérieur et extérieur. Cette amélioration concerne à la fois son être individuel que son milieu social. Ce qui suppose la responsabilité de l'individu dans les institutions au sein desquelles s'exprime son agir vertueux. C'est en ce sens aussi qu'on découvre qu'entre la recherche du Royaume et la quête d'un monde meilleur, il y a continuité et non contradiction. Par l'extériorisation d'actes humains dignes et perceptibles, l'intérieur de l'homme peut grandir. Et c'est à travers cette tension au sein de son histoire, en vue d'un accomplissement total en Dieu, que l'homme se doit d'être responsable de sa vie. Dans cette optique, le retentissement social de l'espérance, au cœur de l'expérience humaine, exige le déploiement du potentiel critique et transformateur du présent.

L'espérance renvoie donc à la fin ultime tout en concernant le présent. L'espérance, dans cette ligne, ne constitue-t-elle pas ce facteur de la vigilance face au présent et en perspective de l'avenir. Il ressort que la mise en tension entre le présent et le futur inscrit l'eschatologie dans la durée. Cependant, il importe de savoir comment l'espérance d'un avenir meilleur participe à l'amélioration du présent et qu'est-ce qui détermine la responsabilité de l'homme dans ce processus. D'où l'intitulé de ma recherche : « l'espérance eschatologique et la responsabilité chez saint Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann».

[14] P. BORDEYNE, *La place de l'eschatologie en théologie morale* : *évolutions et perspectives*, dans O. ARTUS (dir.), *Eschatologie et morale*, Paris, Cerf, 2009, p.171-202.

En dépit de l'étendue de la thématique de l'espérance, cette étude indiquera l'aspect de responsabilité contenu dans les deux perspectives de Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann.

Mon choix sur l'Aquinate est motivé la pertinence de son analyse de la vertu. Sa doctrine sur cette question indique que les vertus théologales sont un don. L'agir qu'elles suscitent est spontané. L'existence chrétienne qui les sous-tend ne se déroule pas en dehors de l'existence naturelle. Leur réalisation s'effectue dans le cadre propre à cette existence qui s'ouvre vers le futur pour un accomplissement total en Dieu[15]. L'éthique thomasienne prend ainsi racine sur le fond du désir qui oriente tout homme vers sa fin propre. Pour lui, le but de l'effort qui s'exprime dans l'agir est le bonheur. L'espérance, en tant que vertu, assume cet effort dans sa capacité de transformer l'environnement individuel, social ou public. C'est justement en ce sens aussi qu'une continuité peut être établie avec Moltmann. Il montre des articulations qui existent dans le rapport de l'espérance et de l'engagement. Il le fait non seulement en fonction de l'histoire du salut mais aussi de la réalité humaine concrète. Moltmann indique que l'espérance eschatologique motive une praxis par laquelle le croyant se perfectionne et transforme le monde. Or il est issu d'une tradition qui se méfie des vertus, à cause de l'idée d'un effort humain concernant les mérites. Il serait donc intéressant en éthique théologique, d'examiner son orientation face à la perspective de saint Thomas d'Aquin. La convergence entre ces deux auteurs justifie mon choix et motive mon intérêt à confronter leurs pensées.

Thomas d'Aquin développe la question de l'espérance avec un déploiement remarquable à partir des Ecritures Saintes et de la Tradition. Son approche s'est inspirée aussi des auteurs profanes et d'Aristote en particulier. Moltmann accentue les implications de l'espérance eschatologique. Il analyse et expose la richesse de l'espérance. Par la tension qu'elle suscite, l'espérance réalise le bien pour la vie bienheureuse et incite aux actions concrètes. La perspective de Moltmann, d'une espérance pour le changement existentiel, peut s'appuyer sur celle de Thomas d'Aquin qui développe une approche de l'amélioration de soi et de son environnement, fondées sur les vertus. Le but de l'étude de ces deux pensées, en éthique théologique, est de ressortir les implications du dynamisme de l'espérance. Cette investigation indiquera la manière dont l'espérance oriente vers la fin ultime en opérant au présent une transformation existentielle.

Puisque l'espérance est analysée chez deux auteurs éloignés dans le temps, une approche herméneutique et comparative sera nécessaire pour entreprendre cette réflexion et découvrir les impulsions qui s'y dégagent.

---

[15] Cf. O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 317.

Ce travail s'articule autour de quatorze chapitres répartis en trois parties. La première, où je présente la conception de Thomas d'Aquin sur la vertu d'espérance, comporte deux sections subdivisées chacune en deux chapitres. La première section traite de la vertu telle qu'elle a été examinée par quelques auteurs avant Thomas d'Aquin. Je me limiterai aux auteurs qui ont inspiré la pensée chrétienne en général et celle de Thomas d'Aquin sur la vertu en particulier. Rappeler les sens philosophiques de la vertu permet d'en apprécier la variété dans différents courants philosophiques. Cela aide aussi à préciser sa signification lors de sa reprise en contexte chrétien[16]. Cette section a donc pour but d'analyser l'environnement qui a donné naissance à la réflexion de Thomas d'Aquin, d'avant d'aborder sa pensée. Le premier chapitre, examinera la vertu chez Platon, Aristote et Cicéron. Chez Platon, l'exigence de la connaissance et de la pratique de la vertu permet d'atteindre le bonheur. Pour Aristote, le vrai bonheur, qui ne peut être confondu au faux, n'est accessible que par la vertu qui est une disposition stable conduisant à l'acte bon. Cicéron montre par ailleurs que la vertu, sous l'aspect des devoirs, est source de bonheur dans la cité. Bref, au bout de l'analyse de la pensée de ces trois auteurs, il se révèlera que la vertu est la voie qui conduit au bonheur. On la conçoit comme l'excellence qui permet à l'homme d'atteindre la contemplation en tant que lieu et moment de plénitude.

Le deuxième chapitre analysera le rapport entre la vertu, le bonheur et la béatitude chez saint Augustin. Je relèverai le passage qu'il opère, du bonheur à la béatitude, à partir de sa conception stoïco-cicéronienne et néo-platonicienne. Son but est de montrer que le vrai bonheur n'est pas dans la satisfaction d'un plaisir ni dans la recherche des honneurs mais dans la vision béatifique de Dieu. Le rapport entre la vertu, le bonheur et la béatitude sera fort mentionné car la morale thomasienne comporte une éthique de la béatitude, qui est la fin ultime de tout l'agir humain. Cette primauté de la béatitude est très présente dans les sources de saint Thomas d'Aquin.

La deuxième section examine la vertu d'espérance chez saint Thomas d'Aquin. Dans le premier chapitre, je ferai une analyse de la vertu. Je partirai de la notion de l'habitus, en passant par la vertu en général pour aboutir à la vertu d'espérance. L'objectif de ce chapitre est d'indiquer la manière dont Thomas d'Aquin a intégré l'héritage grec déjà christianisé par saint Augustin qui s'appuie sur Platon ; et je montrerai la référence à Aristote. Le deuxième chapitre s'attellera à l'examen approfondi et systématique de l'espérance telle que mené par saint Thomas d'Aquin. J'examinerai le fondement et la genèse de l'espérance avant de montrer la structure qui la charpente.

[16] P. DAUBERCIES, *Les avatars de la vertu*, dans Mélange des Sciences Religieuses, 44 (1987), p. 89-107.

Puis j'indiquerai le dynamisme auquel elle conduit et relèverai le lien entre l'espérance et les autres vertus théologales.
Il sera donc question dans ce chapitre d'ouvrir à la compréhension de la vertu d'espérance proprement dite à partir de la notion générale de vertu comme disposition inhérente à l'homme. Cette première étude aidera à examiner l'espérance, le bonheur, la béatitude et leur rapport à l'agir par le l'intermédiaire de la vertu.

La deuxième partie est consacrée à l'espérance chez Moltmann. Elle comprend trois chapitres. Le premier présente sa conception de l'espérance et de l'eschatologie. Il explicite la typologie d'eschatologies. Je montrerai l'horizon vers lequel s'ouvre l'espérance, mais sans limiter l'eschatologie à la seule parousie à cause de son impact sur le vécu. Le deuxième chapitre s'intéresse au rapport entre le temps, l'espérance et l'eschatologie. Il indique les conséquences qui naissent de l'espérance eschatologique. J'examinerai l'implication de ce rapport dans la vie de l'homme où l'espérance de l'*eschaton* mobilise et motive une praxis sociale libératrice. Le troisième chapitre est consacré à l'actualisation de l'espérance. Je dégagerai les fondements et l'importance d'une espérance engagée en tant qu'elle ouvre aux dimensions sociales, invite à un engagement permanent et exige une vigilance accrue. Par l'examen de la conception de l'espérance développée par le théologien allemand, je ressortirai les articulations et les enjeux de l'espérance telle qu'il les déploie.

La troisième et dernière partie est une analyse des conséquences de l'espérance examinée chez les deux auteurs. Elle consistera en une discussion sur les deux perspectives. A partir de là, je vais opérer un retour réflexif et critique sur l'espérance. J'en indiquerai, par ailleurs, les implications dans l'agir humain, au niveau personnel et social. Cette partie comprend deux sections. La première présente une approche contemporaine de la vertu. Elle indique l'apport des réflexions actuelles sur cette question. Elle explicite l'importance de la thématique de la responsabilité inhérente à la vertu telle qu'abordée dans ce travail. Le premier chapitre analyse la conception macIntyrienne de la vertu. Je relèverai sa proposition d'une reformulation et d'une relecture de la vertu, à partir d'une actualisation de la pensée d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Le deuxième chapitre, consacré à Pinckaers, analysera sa pensée sur la redécouverte des vertus dans les pratiques. Le troisième chapitre évaluera, par une discussion, la réflexion de ces deux auteurs afin de dégager les éléments nécessaires à la critique de la deuxième section.

La deuxième section est une reprise critique de Thomas d'Aquin et de Jürgen Moltmann. Dans une perspective comparative, il sera question de repérer les points de convergence et de

divergence possibles entre les deux auteurs. A partir de l'éclairage apporté par la conception contemporaine de la vertu chez MacIntyre et Pinckaers, l'accent sera mis sur les conséquences d'un agir responsable. Dans le premier chapitre, j'indiquerai la dynamique qui montre l'homme en tension vers Dieu. Agir basé sur la vertu pour la béatitude éternelle, la finalité du retour vers Dieu, son motif, les fondements théologiques de l'engagement et les moyens mis en œuvre sont autant des champs de réflexion où Thomas d'Aquin et Moltmann sont mis en discussion. Dans le deuxième chapitre, je relèverai les dispositions d'agir par lesquelles l'homme avance vers la béatitude et indiquerai l'actualisation des virtualités de la promesse pour aujourd'hui. L'objectif est de préciser l'importance de l'historicité et de la liberté dans le processus de l'accomplissement de l'homme. Avec les résultats obtenus, j'insisterai, dans le troisième chapitre, sur les exigences fondamentales d'où découle un agir autonome et libre. Le quatrième chapitre, sous forme de synthèse critique, tirera les conséquences d'un tel agir à partir de la résurrection de Jésus. J'y indiquerai la manière dont l'amélioration de soi et de son environnement dans la temporalité, est le gage de la responsabilité en vue de la béatitude éternelle. Cet aspect est le point crucial qui élucide l'apport de cette recherche articulant le point de vue de Thomas d'Aquin et de Jürgen Moltmann sur l'espérance. Le premier systématise l'agir à partir de la vertu tandis que le second prône un agir engagé partant d'une herméneutique de la résurrection de Jésus. J'évoquerai enfin quelques domaines qui interpellent constamment la responsabilité de l'homme. Une conclusion générale mettra en évidence la contribution de ce travail.

PREMIERE PARTIE : LA VERTU D'ESPERANCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

La première partie de cette étude s'intéresse à la vertu d'espérance telle qu'elle a été analysée par saint Thomas d'Aquin. Pour y arriver, je situe l'espérance dans un champ plus vaste : celui de l'éthique des vertus. Une étude historique de la vertu aidera à comprendre comment cette thématique est perçue dans l'histoire. Mieux, je chercherai non seulement à savoir le processus suivi par saint Thomas d'Aquin pour intégrer cette notion philosophique au départ, dans sa théologie, mais aussi à évaluer les conséquences du débat alimenté par cette notion au niveau contemporain. Ce dernier aspect sera essentiellement abordé au début de la troisième partie. Je voudrai indiquer, dans cette première partie, que l'étude des fondements de la morale des vertus dans l'Antiquité philosophique grecque a pour but d'ouvrir à une compréhension féconde de la rationalité pratique. L'objectif de cette relecture sera d'examiner la problématique de la vertu dans sa consistance propre. Cela a pour but de décrypter les signes de son actualité, dans le sens de la responsabilité telle qu'envisagée dans ce travail.

Le contenu de cette partie sera mis à profit dans deux sections. Dans la première, qui aborde les aspects plus historiques et thématiques, je m'intéresserai à la manière dont le rapport de la vertu et du bonheur a été examiné par les prédécesseurs de saint Thomas d'Aquin. A cause de l'immensité de ce thème, un parcours représentatif d'auteurs sera utile. Dans cette grande mosaïque, je me référerai à trois auteurs[17]. J'étudierai l'émergence du binôme vertu et bonheur chez Platon, Aristote et Cicéron. J'analyserai, ensuite, le passage du bonheur à la béatitude chez saint Augustin. Il nous offre, à la suite des sources philosophiques antiques, un réaménagement de la réflexion sur la béatitude à partir des sources bibliques. La deuxième section, plus systématique, examinera la reprise de la vertu ainsi que son approfondissement particulier dans la vertu d'espérance par l'Aquinate.

[17] Selon M. CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001, p. 37, partant des présocratiques jusqu'aux philosophes hellènes, la pensée philosophique est foisonnante. La grande impulsion part de Socrate qui a essayé de systématiser la réflexion partant de la moralité populaire. Selon la périodisation qui court du Vème siècle avant Jésus-Christ jusqu'à l'essor de la pensée chrétienne au Vème siècle après Jésus-Christ, il est établi que Socrate, Platon, Aristote et leurs prédécesseurs tel Démocrite, se sont basés sur la moralité populaire présente dans les poèmes d'Homère.

SECTION I. LE RAPPORT ENTRE LA VERTU ET LE BONHEUR ANTERIEUR A THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE 1 : LA VERTU ET LE BONHEUR CHEZ LES AUTEURS ANTIQUES

Dans la littérature antique, on voit la réflexion sur l'homme se focaliser sur l'agir juste au sein des préoccupations les plus essentielles : vivre en paix, s'amuser, fonder une famille, réussir dans la vie… Elles constituent les différents champs d'expression du bonheur issu de la vertu.

Pour aborder la question de la vertu dans la perspective de ce travail, il importe de se référer à la pensée philosophique antique grecque. Elle permettra de comprendre le contexte qui a donné naissance à la vertu et la systématisation que Thomas d'Aquin en a faite. Un rappel de la formulation de cette notion semble indiqué non seulement pour examiner son lien au bonheur mais aussi aide à découvrir les implications qui naissent de ce rapport.

Je commencerai l'examen du rapport de la vertu et du bonheur par Platon. Il est le premier des penseurs antiques grecs, au-delà des fragments des présocratiques, à avoir transmis à la postérité, par ses Dialogues, des ébauches de la philosophie pratique. Analyser la pensée de Platon est aussi important car il a inspiré saint Augustin dont les réflexions ont des incidences sur la pensée de saint Thomas d'Aquin.

1 PLATON[18]

1.1 *Introduction*

Il s'inspire de Socrate pour qui la vertu comporte un sens d'autonomie morale et de rationalité contre toute intrusion d'un tiers. A ce niveau, a*retè* (vertu) a le sens de l'excellence d'une chose ou d'une fonction dans sa réalisation. Platon accorde une place importante à la vertu partant de la division de l'âme effectuée sur base de sa psychologie morale. En effet, il distingue, en l'âme, les parties rationnelle, affective et appétitive. Chez lui, l'âme est complexe. Tout s'oriente vers elle. Elle lie, à la fois, la psychologie, l'éthique, la politique et la cosmologie dans un rapport complémentaire où chacune ne peut revendiquer une autonomie. Il définit l'homme comme union

[18] Je me référerai à la littérature secondaire de Y. BRES, *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1978; M. CANTO-SPERBER, *Ethiques grecques*, Paris, PUF, 2001; J. CHANTEUR, *Platon, le désire et la cité*, Paris, Ed. Sirey, 1980.

d'un corps et d'une âme[19], union dans laquelle le corps n'est pas récusé mais constitue le moyen par lequel s'exprime l'âme et dont elle doit prendre soin. La valeur de cette âme se révèle dans le choix de vie et d'un agir. Aussi constate-t-on que c'est par son agir que l'homme dévoile la fin qu'il poursuit. Or l'agir, pour être authentique, s'exprime par la vertu. On dira ainsi de la vertu qu'elle est la 'voie par laquelle le bonheur de l'homme se réalise, grâce à son agir'. Il insiste sur l'aspect de la connaissance dans la vertu. Mais cette notion ne se limite pas au seul domaine moral. Car elle signifie « l'excellence d'une chose ou d'un être », la capacité à mieux réaliser une tâche. Une telle acception fonctionnelle se trouve explicitée dans le *Menon*[20].

Néanmoins, la conception platonicienne de la vertu comporte une tension entre la vertu vue sous son aspect de pur exercice de la pensée et celle d'une réalité qui lie la délibération, le désir et l'émotion[21].

1.2 *Définition de la vertu*

La vertu, *aretè*, est la qualité propre de quelque chose. Elle rend apte à bien assumer son rôle en chaque circonstance. Pour l'homme, l'a*retè* est la disposition que chacun prend pour être admiré par lui-même et par ses concitoyens. Elle porte la signification de ce qui fait qu'un homme soit pleinement mâle et brave[22]. La vertu est aussi définie comme l'état plénier des potentialités rationnelles de l'homme. Elle est ce qui fait qu'un « homme soit vraiment homme »[23]. Elle est la voie, dans l'éthique antique, qui aide à saisir la normativité présente en l'homme. La connaissance de l'homme et de ce qu'il doit être permet aussi de connaître la fin qu'il poursuit. Pour Platon, la vertu est liée à la connaissance qu'on atteint à la fin d'un processus de remémoration[24]. La vertu est, contrairement à la conception chrétienne moderne du refus du vice pour suivre le bien, une exigence fondamentale de la façon d'être soi-même[25].

Parmi ses Dialogues, c'est le *Menon* qui est consacré spécialement à la vertu. Elle y est traitée comme une question culturelle de grande importance. Il montre la manière dont les philosophes s'interrogent sur sa nature et son mode d'acquisition[26]. Est-ce naturellement ou par un exercice ou encore par un enseignement qu'on obtient la vertu ?

---

[19] *Menon* 79b.
[20] *Ibidem.*
[21] Cf. M. CANTO-SPERBER, *Ethiques grecques*, p. 74.
[22] D'après A.-J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975, p.19, une certaine parenté lie *aretè* à l'étymologie du mot mâle : « être mâle *aner*, c'est montrer sa bravoure, poser des actes d'honneur».
[23] Y. BRES, *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1973, p. 34.
[24] *Menon* 85c-86c.
[25] Cf. Y. BRES, *La psychologie*, p. 34.
[26] *Menon*, 70a.

Dans ce Dialogue, Platon se réfère à la situation athénienne de son temps. Elle est caractérisée par l'aspiration des citoyens à l'*aretè*, vertu ou excellence comprise comme la réalisation des capacités de l'individu. Chaque définition se termine par un échec[27]. Ainsi, dans leur discussion sur la vertu, les différents protagonistes disent que personne n'en a une connaissance véritable, mais s'il existe des personnes vertueuses, ce n'est pas par l'enseignement qu'elles se donnent de l'être[28]. Tout un paradoxe est donc présent dans ce dialogue où Socrate ne prétend nullement dire comment rendre les hommes vertueux ni même définir la vertu[29].

Par ailleurs, la vertu est aussi évoquée dans d'autres *Dialogues* qui traitent chacun d'un sujet particulier[30]. Malgré la diversité des thèmes traités, le but visé semble être la vertu comme valeur recherchée[31]. Car elle est l'excellence à laquelle tous aspirent.

Que retenir de ces œuvres de Platon ? Il nous faut partir de sa conception d'après laquelle la vertu est plus liée à la connaissance, au savoir qu'à la pratique. S'écartant d'une perception instrumentale de la moralité, selon le Socrate du *Protagoras* pour qui le choix de la vertu ressort d'un calcul entre plaisir et peines, Platon voit dans l'exercice de la vertu le moyen dont dispose l'âme pour connaître sa véritable nature et s'assimiler au divin. Il dit de la vertu qu'elle « fait

---

[27] M. NARCY, *Enseignement et dialogue dans le Menon*, dans M. CANTO-SPERBER, *Les paradoxes de la connaissance. Essai sur le Menon de Platon*, Paris, Edition Odile JACOB, 1991, p. 175-191.

[28] *Ibidem*.

[29] Platon, *Menon*, 93a-d, traduction de M. CANTO SPERBER, Paris, Flammarion, 1991 : « y a-t-il des hommes de bien, parmi nos contemporains et chez leur prédécesseurs, qui aient su transmettre également à autrui cette vertu en laquelle eux-mêmes excellaient ? Ou bien cette vertu est-elle une chose qui ne peut se transmettre à un homme, ni qu'un homme puisse recevoir d'autrui ? ». 99c-100a « si dans toute la discussion que nous avons eue, c'est une belle recherche que nous avons menée, la vertu ne saurait venir ni par nature ni s'enseigner mais elle serait présente comme une faveur divine ».

[30] *Alcibiade I*, L'*Hippias Mineur*, L*'Hippias majeur*, Le *Charmide*, Le *Lachès*, Le *Lysis* et l*'Euthyphron*, Le *Protagoras*, L'*Euthydème* : « ce doit être, dis-je, une bien belle occupation que la vôtre si des sujets de cette importance sont accessoires pour vous. Au nom des dieux, dites-moi quelle est cette belle chose ; ' la vertu, Socrate', répondit-il », dans *Euthydème* 273 d.

[31] C'est le cas de l'*Hippias majeur* qui examine le beau. Alors qu'*Hippias* enseigne le beau, sa définition est orientée par la vertu (284b). *Protagoras* (324d-329b), l'illustre aussi. Il en est de même dans l'*Euthydème* où la seule chose que les sophistes promettent offrir à quiconque suivrait leur enseignement est la vertu (273d).
Le *Lachès*, examine le courage et ce en quoi il consiste : une « fermeté de l'âme, un savoir, une habileté, une maîtrise » (*Lachès*, 192-193). La question du rapport entre les vertus est étudiée dans le *Phédon*. Il y réfute l'échange établi entre les différentes acceptions de ce terme, au sens populaire. Il relève la contradiction en remontant des actes aux principes qui les fondent pour contrer toute illusion. Platon affirme l'existence des vraies vertus qui s'obtiennent par la pensée ou la raison. En tant que forme la plus haute, *phronèsis*, elle est la puissance de l'intelligence. Grâce à elle, la vertu s'instaure par elle-même, avec enthousiasme et sans ascétisme, par excès, par surabondance. La *République* évoque une troisième espèce qui est celle de l'opinion droite. On la voit dans la sagesse, *Sophia*, possédée par quelques uns et qui aide à réguler toute la vie de la cité. Quant à la tempérance, *sophrosunè*, elle est présente chez tous, gouvernés et gouvernants. La justice, *dikaios*, enfin, préside au bon rapport entre les groupes de telle manière que chacun soit capable de s'occuper de ce qui relève de lui. *L'Euthyphron* définit particulièrement la piété. *Le Gorgias* montre la liberté pour soi-même et la domination sur les autres dans sa patrie. Un certain idéal humaniste est présent mais ne peut être appliqué à la figure qui semble indiquée par le Socrate des *Dialogues* de Platon. Ce Socrate est loin de rechercher l'*aretè* à la manière des autres. Car il est marqué par un idéal surhumain qui le conduit à accepter le martyre, à récuser les affaires publiques.

devenir juste et saint »[32]. Mais il précise l'unité des vertus au niveau philosophique et politique, et donc théorique et pratique aussi. Du point de vue philosophique et politique, le problème est résolu car c'est auprès des philosophes seuls que cette unité existe. Au niveau politique, l'éducation permet de dépasser la séparation[33]. On le remarque dans ces premiers Dialogues. Platon y fait parler d'autres personnages. A ce niveau, l'*aretè* semble être le dénominateur commun. Ainsi, la valeur recherchée concerne l'homme. Aussi constate-t-on que « dans la mesure où Platon n'a jamais vraiment professé l'idéalisme que la tradition lui attribue, l'exigence de l'*aretè* semble être le fil conducteur qui permet de suivre la pensée platonicienne dans ce qu'elle a de plus vivant »[34]. Comment le voit-on ?

A travers les thèmes traités : la beauté, la tempérance, le courage, la piété[35], Platon s'intéresse à l'*aretè*. Il ne définit pas cette notion. Cependant, en grec classique, l'adjectif qui semble bien qualifier le « vertueux » est soit *xalos* soit *agatos*. De deux adjectifs, Platon a choisi *agatos*, mot de la langue courante promu au niveau philosophique, comme correspondant du substantif *aretè* parmi les qualificatifs[36]. Il décrit l'idéal humain d'être vertueux et cultivé ; être bon c'est respecter ses devoirs de citoyen dans la cité.

Quel résultat obtenons-nous enfin ? Dans ses premiers Dialogues, on constate que Platon est aussi marqué par un souci de pédagogie, de psychologie et d'humanité dans la recherche de l'essence et de l'existence de la vertu. Si les grandes figures d'Athènes incarnent la recherche de la vertu, l'important est dans la nécessité de la pratiquer[37]. Après ce parcours, voyons l'origine de la vertu.

1.3 *Origine de la vertu*

Au point de départ, Platon appelle *episteme* le savoir scientifique en général qui plus tard sera distingué en savoir banal et technique. Avant cette distinction qui intervient avec *La République*, l'idéal poursuivi par la philosophie est l'*aretè*. Il faut donc dépasser les *epistemai* et *texnai* pour atteindre l'*aretè*[38]. Platon considère que certaines disciplines expriment mieux la vertu que ne le font les techniques. Il cite la croyance, l'art et, de manière spéciale, la poésie. Si, au

---

[32] *Théétète* 176a-b.
[33] M. DIXSAUT, *Platon*, Paris, Vrin, 2003, p. 209.
[34] Cf. Y. BRES, *La psychologie*, p. 38.
[35] Ces thèmes sont respectivement examinés dans l'*Hippias majeur* (286) pour la beauté, le *Charmide* (159ab) concernant la tempérance, le *Lachès* (190d) sur le courage et l'*Euthyphron* (5d) sur la piété.
[36] Cf. Y. BRES, *La psychologie*, p. 41. Au départ, Platon utilise *xalos* ou *xalos xagatos*, ou encore *agatos* pour désigner les hommes qui portent l'*aretè*. Etre beau et brave, est à comprendre mieux dans le sens de bon et bien.
[37] *Ibid*., p. 43.
[38] *Alcibiade* I, 124de ; *Hippias mineur* 366c, 373c-374.

départ, il a misé sur les poètes et les autres artistes qu'ils considèrent supérieurs aux techniciens pour qu'ils transmettent l'*aretè* auprès de leurs contemporains, plus tard, il les contestera. On constate, de la sorte, un changement dans l'affirmation de Platon sur la manière dont procède la vertu. Cela est justifié par le fait que ces deux points de vue appartiennent à deux périodes différentes de sa pensée.

Comme l'ont affirmé ses prédécesseurs, Platon soutient l'axiome du bonheur que tous s'évertuent à rechercher à tout prix. Aussi, dans *Charmid*e et *Gorgias*, il en arrive à la thèse de la vertu, en tant que connaissance, comme mode d'accession au bonheur.

Comment le désir du bonheur se cristallise en une recherche et une tension qui affecte l'homme ? Le point suivant indiquera la manière dont Platon rend perceptible le rôle de la vertu pour accéder au bonheur.

1.4 *Le désir du bonheur*

La vie de Platon est marquée par le mépris de certaines jouissances pour approcher la béatitude suprême. En même temps, il est aussi pris par un plaisir de posséder un certain bien-être. Le désir est constitué d'une double caractéristique : l'une est vouée au plaisir et l'autre au bonheur au-delà de toute jouissance. Précisons cette pensée de Platon.

Platon étudie le désir de la nature humaine et cherche son essence par l'examen d'autres problèmes. En d'autres termes, il examine le désir par l'intermédiaire d'autres réalités[39]. Pour comprendre l'essence du désir, Platon en suit la manifestation dans les rapports que les hommes établissent entre eux au sein des collectivités. En réalité, le questionnement sur l'essence de ce désir dans la nature humaine est à l'origine de la fondation de la cité. Il se demande comment le désir du bonheur est vécu dans la cité ? Comment s'exprime-t-il et comment l'atteindre ?

Platon montre que le but de l'éducation est le bonheur. Il affirme qu'une éducation complète est la condition d'accès à une situation plus heureuse. Par l'éducation, l'homme connaît son essence et par la pratique de la vertu, il retrouve le Bien. Le bonheur, dit-il, consiste à « atteindre la nature de chaque chose en soi, par cette partie qui, en elle, est faite pour saisir les essences, parce qu'elle est de même nature qu'elles ; enfin s'approcher de l'être véritable et s'unir à lui, en engendrant l'intelligence et la vérité, et dès lors jouir de la vraie vie, de la vraie nourriture »[40]. Pour atteindre le bonheur, un cadre propice est nécessaire : il s'agit de la cité. La cité est le lieu où le désir du bonheur se manifeste et se traduit en actes. Il précise que la création de l'environnement favorable à

---

[39] Selon J. CHANTEUR, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Editions Sirey, 1980, p.13, Platon aborde le désir de la rhétorique dans le *Gorgias*, la justice dans la *République* et l'amour dans le *Banquet.*

[40] PLATON, *La République*, V, 490b.

la manifestation du bonheur n'est pas de la compétence de tous. C'est ainsi que dans ses Dialogues, on découvre un Socrate estimant que la philosophie est la voie qui conduit au bonheur. Aussi le philosophe doit-il accepter, en dépit de son dédain des honneurs liés au pouvoir, de gouverner la cité. Il a le devoir de le faire afin d'offrir à la collectivité « le bonheur privé et public »[41].

Que signifie, dans ce contexte, assurer le bonheur public et privé ? Pourquoi le philosophe doit-il se préoccuper aussi du bonheur public ? Dans quelle mesure les deux types de bonheur sont-ils liés ? De quelle prérogative jouit le philosophe pour s'en occuper ? Platon lie le bonheur privé et public parce que le second est la condition de possibilité du premier. Le bonheur public permet de créer un cadre favorable, un bien commun, relatif à l'épanouissement du bien-être. Il offre une sécurité, une stabilité et une prospérité à chacun. Par ailleurs, il nous faut reconnaître que Platon n'identifie pas le bonheur à un sentiment particulier. Il le définit comme « l'essence de l'homme et de la cité, du philosophe comme du citoyen ». Rechercher le bonheur est la preuve que le *logos* est présent en tout homme. L'effectivité et l'efficacité du *logos* sont manifestes chez ceux dont l'éducation montre comment le bonheur est issu de leur désir[42]. Platon n'identifie pas non plus le bonheur à un plaisir, ni à leur somme, encore moins à un sentiment à satisfaire[43]. Chez lui, le bonheur est de l'ordre de plénitude et d'achèvement. Il dépasse la contingence, les hasards et les incertitudes. Le bonheur, selon Platon, se trouve dans une « unité intelligible », dans une « vie véritable » par un accord parfait, d'une participation sans faute. Cet état se réalise par l'intuition métaphysique qui, d'après lui, annule la contingence et temporalité du sujet de telle manière que le philosophe « contemple l'ensemble de temps et l'ensemble des êtres »[44]. Une telle contemplation constitue le bonheur et un bonheur éternel.

En précisant le bonheur qui vient de la contemplation, Platon indique que les manifestations du désir offrent, malgré leur imperfection dans le raisonnement, dans l'amour et dans les arts, et cela d'un certain point de vue, un accès au bonheur. La quête du bonheur, dans ce contexte, se situerait dans la tension qui caractérise l'homme à récupérer l'unité perdue. En ce sens, il affirme qu'il est de l'essence de l'homme d'être dans le temps, dans le cadre de la recherche. Tandis qu'il est hors du temps pour le registre du bonheur. L'ordre de la quête le situe ainsi dans la temporalité où se jouent des conflits entre plusieurs désirs qui sont en même temps l'expression de sa fragilité. Si l'ordre du bonheur situe l'homme hors du temps, ce dernier, même qualifié d'éternel, n'est pas

---

41 *La République*, V, 473 e.
42 Cf. J. CHANTEUR, *Platon*, p. 165.
43 *La République*, VI, 509.
44 *La République*, VI, 486a.

une succession d'instants temporels, à l'infini. Le bonheur ne se concevra pas non plus comme une possession d'objets qui sont dans le temps[45]. C'est hors de celui-ci qu'il l'obtient.

Par ailleurs, Platon indique deux types d'ascèses qui permettent d'atteindre le premier principe d'intelligibilité et de contemplation de l'ordre du monde. Il estime nécessaire d'instaurer ce principe dans les institutions au sein desquelles les hommes capables inscriraient l'harmonie du cosmos. Le philosophe, en tant que citoyen sage, est apte à appliquer cet ordre principal dans la cité. Aussi est-il nécessaire qu'il préside à la destinée de celle-ci. En effet, la tâche de la recherche de la vérité conduit le philosophe à participer à la chose publique pour assurer le bonheur. Ainsi le gouverneur-philosophe, par sa recherche de vérité, favorise le bonheur dans son universalité sans qu'il ne soit effacé dans la particularité.

Pour Platon, le bonheur est atteint dans la cité gouvernée par des philosophes. Chaque citoyen y accède au bonheur dont il est capable, selon ses aptitudes. Pour atteindre ce bonheur et le garder, l'ordre de la cité est un préalable majeur. L'instauration de cet ordre relève de la capacité et de l'engagement du philosophe. Cela montre bien combien le bonheur concerne le politique et pourquoi le politique est nécessaire à l'établissement du bonheur ; en même temps le bonheur est la fin que poursuit le politique. Il y arrive grâce à la vertu.

En bref, chez Platon, l'*aretè* n'est pas seulement d'aspect théorique, il demande aussi à être vécu. D'où l'importance du philosophe dans la gouvernance de la cité afin qu'il crée des conditions nécessaires d'obtention du bonheur grâce à la vertu.

Cet arrière-fond permet une ouverture qui montre le niveau pratique à atteindre dans la recherche du bonheur par la vertu. On remarque, dans cette optique, que la vertu s'enseigne, c'est-à-dire que l'âme, par elle-même, prend connaissance de sa nature. Ce qui ne se réalise que par le ressouvenir[46]. Aussi, nature et éducation sont les deux sources de la moralité qui, chez Platon, se complètent.

En conclusion, je dirai que Platon présente la vertu comme la voie pour accéder au bonheur. Sa doctrine de la vertu indique la manière dont l'homme doit tendre vers le bien. Etant donné que le bonheur est le Bien recherché par tous, les différentes vertus analysées dans ses œuvres indiquent la diversité des voies pour l'atteindre.

Quelle est la perception de la vertu et du bonheur chez Aristote ? De quelle manière Aristote présente la vertu dans l'obtention du bonheur ? Les lignes qui suivent tentent d'expliciter ce rapport.

---

[45] *Ibidem*.
[46] Cf. M. DIXSAUT, *Platon*, p. 209.

2 ARISTOTE

2.1 *Introduction*

La pensée d'Aristote a grandement influencé saint Thomas d'Aquin. L'*Ethique à Nicomaque* a fort inspiré sa morale, entre autre et particulièrement sa doctrine du bonheur et des vertus. Malgré cet apport aristotélicien et bien plus que cela, son objectif est de montrer les structures de base de l'agir humain. C'est ce qui nous importera de découvrir dans cette étude.

Aristote est un des premiers à avoir classifié les connaissances et les concepts. Il divise la philosophie en trois parties : la philosophie théorétique, la philosophie pratique et la philosophie poétique. La première se subdivise en physique, mathématique et théologie. La deuxième comprend l'économie, l'éthique et la politique. La troisième s'intéresse aux actes producteurs d'œuvres. En éthique, Aristote fait une différence entre la praxis et la *poësis*. La praxis se comprend comme une activité dont la fin se situe en elle-même. Tandis qu'avec la *poësis*, la production d'œuvre est extérieure à l'agent. C'est de cette distinction que découle la différence entre les sciences pratiques, qui comprennent l'éthique et la politique, et les sciences poétiques.

Aristote affirme que toute action est tendue vers un bien[47]. Il l'indique dès les premières lignes de l'*Ethique à Nicomaque* pour montrer la visée de toute activité humaine : le bien *agaton*, qui constitue une fin, un *telos*[48]. Il en arrive au postulat de l'unité des fins humaines qui, toutes, se subordonnent à la fin dernière de l'homme. Le bien suprême ainsi recherché, est le bonheur. Si toute action, tout art et toute recherche sont dirigés vers un bien, cette multiplicité d'actes entraîne aussi une diversité des fins. Les fins sont multiples et une échelle de valeurs pourrait être établie entre elles. Avec cette base, on peut poser la question non seulement de la nature du bonheur et sa caractéristique mais aussi des moyens mis en œuvre pour l'atteindre. La vertu permet cet accès.

2.2 *Définition de la vertu*

La vertu est examinée à la suite de l'analyse qu'il mène sur le souverain bien et sa source. Il lie la vertu à l'historicité de l'action bonne. C'est une question éthique qu'il convient de replacer dans le cadre de son projet moral. Ce projet s'articule autour du souverain bien à partir d'un triple

[47] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* I, 1. Cette œuvre constitue la réponse du Stagirite à la question du bonheur. Selon S. PINCKAERS, *Le bonheur d'après Aristote*, dans *Nova et Vetera*, 3 (1990), p. 180-202, c'est la pensée d'Aristote sur le bonheur qui est la « source et l'aliment de la théologie chrétienne ».

[48] ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* I, 1,1 ; 1094a, 1-2 : « Tout art et toute discipline, - et il en va de même de l'action morale, tendent, de l'aveu de tous, vers quelque bien. Aussi a-t-on justement proclamé que le bien, c'est ce vers quoi toutes choses tendent ».

questionnement : quel souverain bien préside à la détermination de la vie bonne ? Comment l'atteindre ? Quelle est sa quintessence ? Aristote n'identifie pas la vertu au bonheur. Cependant, l'étude du souverain bien oriente vers l'analyse de la vertu ; car la vie selon la vertu ouvre au bonheur qui est la finalité de toutes les actions humaines. Ainsi affirmé, la vertu n'est pas une passion, encore moins une possibilité. Elle est une disposition « *exis* » de perfectionnement[49].

2.2.1 Les formes

Dans l'examen qu'il fait du souverain bien et du bonheur que l'homme recherche, Aristote finit par distinguer deux parties dans l'âme. L'une est rationnelle et l'autre irrationnelle. Chacune est double. Chaque âme rationnelle ou irrationnelle comporte un secteur commun partagé avec une partie de l'autre. La partie irrationnelle est aussi subdivisée en partie végétative et désirante. Sa définition de la vertu a pour point de départ cette division des parties de l'âme. Aussi affirme-t-il que la vraie vertu est à situer dans l'activité de l'âme qui s'harmonise avec la vertu accomplie. Qu'est-ce qu'est la vertu de l'âme chez Aristote et comment s'acquiert-elle ?

La vertu est ce qui rend apte à la réalisation d'une fonction. Aussi faut-il établir une différence entre la vertu du corps, (c'est le cas de la santé, du beau, de la vigueur et de la grandeur), de la vertu de l'âme. Mais il parlera plus tard de la vertu de l'humain en général[50]. Les deux types de vertus sont complémentaires. Les vertus sont des états en ce qu'elles sont capables d'être plus durables et difficiles à mouvoir contrairement aux dispositions qui sont changeantes. Aristote affirme de la sorte que les vertus ne changent pas alors que les états, vertus du corps, sont empreints à des modifications.

Aristote distingue les vertus de la partie rationnelle de l'âme, appelée vertus intellectuelles et celles de la partie désirante, qui sont des vertus morales. Les premières sont des vertus de caractère et de la pensée. Apporter quelques précisions à ce sujet est nécessaire. L'homme se trouve ainsi placé devant deux activités vertueuses, l'une spéculative et l'autre pratique.

La vertu morale est à différencier de la vertu intellectuelle en tant qu'elle est une vertu de caractère. Ce qui nous emmène, partant de la conception de l'âme qui est double, à dire qu'il est utile que l'excellence puisse concerner les deux parties de l'âme qui sont encore chacune

[49]ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* II, 5.15 « La vertu est donc une disposition volontaire, consistant par rapport à nous, dans la mesure, définie par la raison conformément à la conduite d'un homme réfléchie. Elle tient la juste moyenne entre deux extrémités fâcheuses, l'une par excès et l'autre par défaut ».

[50] Voir *Ethique à Nicomaque* X, 8. 1178. 20.

subdivisée. Comment comprendre ce rapport ?

Aristote part des cinq vertus intellectuelles qu'il réduit à deux : la philosophie et la sagesse après l'art ou *technè*, la science ou *epistemè*, la sagesse ou *phronesis*, la philosophie ou *sophia* et l'intelligence *nous*[51]. Ainsi arrive-t-il à soutenir que les vertus morales se situent dans la partie désirante. Il affirme : « d'après ce que nous avons dit, la vertu morale est un état habituel qui dirige la décision, consistant en un juste milieu relatif à nous dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-là même que lui donnerait le sage »[52]. On le remarque devant le choix auquel aboutit toute décision. Comment définir, en ce sens, les termes *hexis proairetikè* comme facteurs importants de la décision ? Le *proairétikos* concerne le choix dans la décision libre. Pour qu'il y ait vertu, il y a besoin d'une connaissance de cause, l'intention et la décision[53]. La vertu est donc une disposition qui favorise l'exécution d'un acte.

Les vertus sont ainsi des dispositions qui perfectionnent non seulement celui qui agit mais aussi son œuvre. Elles sont divisées en vertus intellectuelles et vertus morales. Comment Aristote les classifie-t-il ? Explicitons cette typologie dans les lignes qui suivent.

2.2.2 Classification

Le Stagirite est partisan de l'unité de la vertu. Mais en même temps, il établit une différenciation entre les vertus. Partant de la division de l'âme, Aristote distingue les vertus intellectuelles et les vertus morales. Dans la première série, on compte la sagesse, l'intelligence et la prudence. Dans le deuxième groupe, on classe la modération et la libéralité.

2.2.2.1 La diversité des vertus

A la suite de *Gorgias* de Platon, Aristote reconnaît quatre vertus qu'il traite explicitement dans l'*Ethique à Nicomaque*[54]. Ainsi, dit-il, il vaut mieux énumérer les vertus que de procéder à des définitions[55]. Aussi bien dans la *Politique* [56] où il pose la question de l'existence de la vertu chez tous que dans la *Rhétorique* où il compte les biens et les parties de la vertu[57], Aristote fait une énumération des caractéristiques vertueuses dans les situations de la vie. Ainsi se retrouve-t-on

[51] *E. N.*, VI 1139b 15-17.
[52] *E. N.*, VI 1106b 36 ; 1107 a 1.
[53] *E. N.*, VI 1105 a31 ; 1106a 3.
[54] *E. N.*, III, 9-12 : le courage ; 13-15 : la tempérance ; V : la justice ; la sagesse qui occupe une grande partie du livre VI.
[55] *Politique* I, 1260a 28 ; *E. N.*, II, 1107a 28.
[56] *Politique* I, 13, 1259b-1260b8.
[57] *Rhétorique* I, 6, 1362b 12 et I, 9, 1366b1.

devant une pluralité des vertus selon les situations et des domaines de désir.
Voyons à présent ce qu'il en est de l'unité des vertus.

2.2.2.2 L'unité de la vertu.

Pour Aristote, ni la connaissance, ni l'harmonie, ni l'ordre et encore moins la justice ne réalisent l'unité. Il revient à la sagesse pratique de la réaliser. Celle-ci se vérifie dans le rapport réciproque existant entre la vertu morale et la vertu intellectuelle. Car la vertu intellectuelle est importante pour la vertu morale et vice-versa. En effet, c'est l'harmonisation des effets de l'un et l'autre, c'est-à-dire du raisonné et de la force du désir que naît une décision, *proairesis*, signe de la présence de la sagesse, *phronesis*. La sagesse peut présider à l'orientation du désir. Ainsi constitue-t-elle le dénominateur commun à toute vertu morale[58]. C'est donc la *phronesis*, en tant que sagesse pratique, qui fait l'unité dans la diversité des vertus. Comment se réalise l'équilibre entre les différentes vertus pour qu'un agir reflète la sagesse ? Le terme de « juste milieu » l'explicite.

Après la définition de la vertu qui nous a aidés à en connaître la typologie, la diversité, l'unité et la classification qu'en fait Aristote, il sera intéressant d'aborder le juste milieu.

2.2.3 Le juste milieu

En tant qu'élément important de la vertu morale, le juste milieu est une question qui détermine la sagesse pratique d'un individu. Pour arriver à une bonne perception de cette notion, Aristote indique les domaines dans lesquels la loi de la moyenne peut être appliquée. Il s'agit en premier de sa personne et toute action et passion[59]. Concernant sa personne, essayer de tempérer son action pour éviter les excès, c'est viser le juste milieu. Par la modération il atteint des effets positifs qui sont considérés comme le résultat escompté. Le signe de la sagesse se manifestera dans la délibération pour que l'exécution de la décision aboutisse à des bons résultats. A propos de la vie, le juste milieu concerne la maturité en tant qu'elle est la période entre la jeunesse et la vieillesse Pour les actions, Aristote montre que certaines sont difficiles à passer au crible de la mesure. Elles sont en elles-mêmes mauvaises et par le fait, elles sont un excès ou un défaut car étant intrinsèquement mauvaises. Le juste milieu doit être préféré dans les biens de la fortune[60]. Devant la multiplicité des décisions à prendre et des offres qui se présentent à lui, il doit porter son choix sur le juste milieu, sur lui-même et dans son action.

---

[58] *E. N.*, VI, 11, 1143a 8.
[59] *E. N.*, 1106b 5a8.
[60] *Politique* IV, 11, 1295b, 5.

Bref, si la vertu vise le juste milieu du point de vue des excès, qualitativement, c'est à l'excellence que s'attelle cette sagesse pratique. Par ailleurs, il faut reconnaître que le juste milieu n'est pas sans poser des problèmes.

Les difficultés peuvent s'exprimer sous plusieurs aspects. Le juste milieu dont parle Aristote entre un excès et un défaut n'est pas facile à atteindre. Il indique pour ce faire trois règles pratiques qui sont des conditions à remplir au préalable. Aussi suggère-t-il comme première exigence : éviter ce qui s'oppose le plus à la mesure et fuir ce qui est le plus contraire. La deuxième exigence demande à s'éloigner de l'entraînement auquel conduit la nature en prenant conscience de ses penchants les plus attrayants. Et la troisième exigence consiste à se garder d'accorder une attention démesurée à l'agréable et au plaisir[61]. Qu'en est-il de la perfection ? Atteindre le juste milieu, c'est déjà accéder à la perfection et à la vertu qui est la marque de l'excellence. La perfection qualitative, comme marque de l'excellence, diffère du milieu quantitatif[62].

Sur le travail qui est dur, Aristote affirme que la voie de la réussite est astreignante en opposition à la voie de l'erreur qui, elle, est multiple. Il montre la difficulté de trouver le juste milieu en ce qu'il est une activité unique. Ainsi Aristote distingue-t-il le courage comme médiété entre la lâcheté et la témérité, la tempérance comme milieu entre les plaisirs et les peines, la libéralité entre la prodigalité et la parcimonie tandis que la magnificence est le milieu entre la vulgarité et la mesquinerie[63]. Concernant l'effort, l'important consiste à atteindre ce juste milieu. Dans le concret, des dispositions pratiques à prendre sont multiples pour atteindre ce perfectionnement qu'est la vertu à partir de la triple exigence proposée ci-haut. Rectitude de la raison s'orientant vers la fin, sans être un état affectif ni une faculté, la vertu réalise le juste milieu. Voyons en détails comment naît et évolue la vertu.

2.3 *Genèse, origine et finalité de la vertu*

2.3.1 Comment naît la vertu et quel rôle joue-t-elle[64]?

La vertu de la pensée naît et progresse par l'enseignement qui demande du temps et de l'expérience. Tandis que le caractère est issu de l'habitude. On voit ainsi trois facteurs contribuer à l'éclosion de la vertu : la « nature, l'habitude et l'enseignement »[65]. Sur la nature, appliquée surtout aux vertus morales, il se remarque que les hommes sont aptes naturellement à la réception des

[61] *E. N.*, 1109b 24.
[62] *E. N.*, 1107a 19, 28.
[63] *E. N.*, 1108b 15-39 ; 1109a 1-15.
[64] Cette question est traitée dans *E. N.*, 1103a 11-17.
[65] *E. N.*, 1179b 20.

vertus[66]. Quant à la vertu intellectuelle, elle est issue de quelque chose de divin que porte l'homme. Dès la naissance, l'homme peut être doté de la vertu intellectuelle de sagesse[67]. Mais c'est une noblesse qui n'est pas identique auprès de tous. La même disparité concerne aussi les vertus morales. L'habitude, elle, s'acquiert par répétitions. En accomplissant certains actes, on acquiert une maîtrise. Aristote le dit en ces termes : « ce qu'on ne peut faire sans l'avoir appris, c'est en le faisant qu'on l'apprend »[68]. Sur les aspects affectifs, c'est par habitude aussi qu'on peut s'écarter des plaisirs et les modérer.

Aristote affirme aussi le principe de l'agir droit comme base de départ. En effet, la vertu conduit à un état permanent. Il en vient à affirmer que la vertu morale n'est pas l'accomplissement d'un acte imposé. Elle est une disposition intérieure à acquérir et qui incite à l'agir. Si l'enseignement est nécessaire à son acquisition, Aristote montre que l'éducation, une réalité qui précède la vertu, est comme une terre qui nourrit la semence[69]. Aussi l'éducation favorise-t-elle l'amour du beau mais elle permet surtout d'aimer la beauté morale des actes à accomplir.

2.3.2 Extension de la vertu

Dans son optique, la vertu étant un état stable, quand on l'acquiert, il n'y a plus de progrès à réaliser pour l'alimenter ou la maintenir. C'est ainsi qu'il pense que le jeune sage est inexistant[70]. Face au désir auquel il ne peut échapper, l'homme maîtrise les penchants de sa vie par ces dispositions. En dépit des règles qu'il s'impose et malgré l'existence de celles qui sont issues de l'organisation sociale, l'homme tend vers le bonheur par la vertu, selon Aristote.

En bref, il faut relever qu'issue soit par l'enseignement, soit par nature, soit encore par habitude, la vertu favorise ce mouvement vers le bonheur qu'aucune restriction ne peut arrêter. Ainsi, en tant que disposition de perfectionnement, la vertu joue un rôle majeur qu'il s'agira de voir dans le lien qu'Aristote établit entre le bonheur, la vertu et la moralité. Mais avant cela, il est maintenant question d'analyser la nature du bonheur et sa caractéristique telle que présentées par Aristote.

---

[66] *E. N.*, 1103a 24.
[67] *E. N.*, 1114b 7-11 : « c'est au contraire de naissance qu'il faut avoir reçu, pour ainsi dire, une vue, grâce à laquelle on jugera bien, et grâce à laquelle on choisira le vrai bien. En ce cas, est bien né celui que la naissance a favorisé sous ce rapport ».
[68] *E. N.*, 1103a 32.
[69] *E. N.*, 1179b 26.
[70] *E. N.*, 1100a 1, 1095a 613.

2.4 *Nature, caractéristique et définition du bonheur*

Le bonheur est perçu différemment d'après les préoccupations de sa vie. Aristote établit une triple vision du bonheur dont la perception dépend de la catégorie des personnes. Ainsi, le bonheur est perçu de manière différente entre une foule, des gens ordinaires et l'élite. D'après Aristote, le premier groupe recherche le bonheur dans le plaisir, le deuxième place le bonheur dans les honneurs. Pour la troisième catégorie, le bonheur se situe dans la contemplation. Il ajoute que si certaines fins sont poursuivies, le souverain bien n'étant pas une qualité commune, la fin la plus parfaite est celle qui est recherchée pour elle-même. Il définit le bonheur non comme un bien recherché pour une autre fin, mais comme le bien recherché pour lui-même. De la sorte, si le but de l'activité se situe en elle-même, Aristote montre que le but *telos* est lié au bien suprême *agaton*. Ce bien suprême, étant la vie bienheureuse ou *eudaimonia*[71], est la seule chose qui doit être recherchée pour elle-même, comme fin et pas comme moyen. Le bonheur, estime Aristote, n'est pas ce que l'on espère trouver dans la recherche des honneurs, du plaisir, de la pensée et des autres mérites.

Aristote part de son expérience et de son environnement pour poser la question du bonheur. Il est à l'écoute de la réalité humaine intégrale. Les aspects du corps, de l'affectif et du plaisir sont évoqués sans oublier la dimension citoyenne du bonheur.

Aristote innove en ce qu'il veut fonder une véritable science éthique, celle de l'homme. Quel est le fondement de sa morale ? Pour le Stagirite, tout homme agit en vue du bien ; il tend à quelque chose. Aussi définit-il le bien comme « ce qui oriente toute chose ». Il est question de la tension vers autre chose, vers un bien. Il précise que « tout art, toute discipline scientifique, toute créativité humaine est concerné par ce processus. Ainsi peut-on dire avec raison que le bien est ce vers quoi tendent toutes choses »[72]. Sans en déterminer le contour, Aristote définit le bien comme étant ce qui attire. Les biens recherchés sont hiérarchisés et une motivation les caractérise. On peut rechercher le plaisir, la réussite et les honneurs sans pour autant en connaître la motivation. Aussi, on pourrait dire que pour Aristote, la morale est considérée comme une morale du désir.

Dans tous les désirs, aussi diversifiés soient-ils, entre lesquels l'homme est tiraillé, Aristote découvre que ce que l'homme recherche, même avec maladresse, c'est le bonheur. Il l'affirme en ces termes : « Sur son nom au moins, il y a un accord presque général (…) ; ils identifient le bien

---

[71] Le but (*telos*) d'une action est de faire accéder au bien suprême (*agaton*) pour bénéficier de l'*eudaimonia* : la vie bienheureuse.

[72] *E. N.*, 1094a 1-3.

vivre et le bien-agir avec être heureux »[73]. Tout l'agir humain est motivé par le désir du bonheur. C'est la finalité poursuivie en tout acte de l'homme. Ses choix sont motivés par ce désir qui est en lui et qui préside à tout son agir.

Voyons, à présent, ce qu'est le bonheur, son contenu et le rapport qui le lie au plaisir.

2.4.1 Plaisir et bonheur

Aristote affirme sa confiance en la nature humaine. Par elle, le bonheur est rendu possible mais il requiert tout un cheminement pour qu'il se réalise. Les acceptions du bonheur sont diverses[74].

D'après une opinion communément répandue, une certaine identité est établie entre le plaisir et le bonheur. Aristote estime, quant à lui, que les plaisirs doivent servir de tremplin en vue de la réalisation du bonheur. Le plaisir est vu comme une étape d'amusement qu'il faut s'accorder pour mieux se consacrer ensuite à l'activité sérieuse : « l'homme ne peut limiter son activité à l'amusement. La détente a son importance pour permettre la réalisation de l'activité »[75]. Quel rapport établir entre le plaisir et le bonheur ?

Le bonheur s'accompagne d'un ressentiment de plaisir. « Toute activité a son achèvement par le plaisir », dira Aristote[76]. Il ajoute qu'une personne insensible ne peut pas être vertueuse. Le plaisir naît par la perfection de l'activité. A chaque activité correspond un plaisir maximal qui est attaché à la perfection de l'acte[77]. Contrairement à Épicure chez qui le plaisir est le repos à la suite de l'apaisement du désir, chez Aristote, le plaisir se situe dans l'acte.

Concernant les honneurs, qui peuvent être recherchés par ceux qui ont une parcelle d'autorité politique, économique, financière, religieuse et scientifique, les uns s'attachent à la reconnaissance tandis que d'autres s'intéressent à la renommée. Aristote dit à ce propos que l'honneur est comme quelque chose de superficiel car il dépend plus de ceux qui l'accordent que de celui qui en est bénéficiaire. Il peut être retiré facilement : « les honneurs sont à la merci de ceux qui honorent plutôt que de ceux qui sont honorés. Or nous pressentons avant même tout examen,

---

[73] *E. N.*, 1095a 17.
[74] *E. N.*, 1095a 22-27 : « mais sur ce qu'est le bonheur, il y a différences d'opinions ; la plupart des hommes ne disent pas la même chose que les philosophes (…). Il en est un qui existe en soi et qui est cause de la bonté de tous les autres biens ».
[75] *E. N.*, 11.76b 28-11.77a 7.
[76] *E. N.*, 1175a 20.
[77] *E. N.*, 1175b 25 : « A chaque activité correspond tout un plaisir qui lui est apparenté. Donc, le plaisir apparenté à une activité vertueuse est moralement bon, le plaisir apparenté à une activité mauvaise est pervers ».

que le bien est quelque chose qui, en effet, nous est personnel et que l'on peut difficilement nous enlever »[78]. On découvre ainsi que l'honneur dépend d'un autre alors que le bonheur est intime à soi-même.

Les richesses aussi servent à autres choses qu'elles-mêmes : la considération, le pouvoir, les amis, les plaisirs. Elles sont un moyen pour autre chose[79]. L'homme chercherait la richesse pour s'entourer de tous les symboles qui en sont l'expression.

2.4.2 L'option d'Aristote

A la suite du point précédent, on peut affirmer que chez Aristote, le bonheur doit être cherché ailleurs. Si la fin ultime et parfaite est ce qui se suffit à soi-même, le bonheur ne peut être que cette réalité.

Le contenu du bonheur, selon Aristote, se détermine par rapport à ce qui appartient en propre à l'homme. Cette activité est la raison, *logos*. L'homme, en tant qu'être doué de raison, recherche le bien le plus précieux, par une activité de l'âme qui relève de la raison impliquant la vertu. Le trinôme *logos*, vertu et activité est ce qui soutient la morale du bonheur. Le *logos* est le principe de base qui permet à l'humain de se comprendre et de se gouverner[80]. C'est ainsi qu'Aristote conçoit la vertu comme cette disposition dont est fait l'homme pour bien agir, bien penser et produire des œuvres. Elle comporte l'idée d'excellence. Un acte vertueux s'exécute avec simplicité, facilité et joie. Chez lui, l'homme est pris comme un membre de l'univers. Son bonheur, il le réalise intégralement. Etant donné que le bonheur exige une permanence dans l'agir, il n'est possible que dans l'activité. En ce sens, l'activité contemplative est celle qui réalise le summum du bonheur. Si le bonheur se réalise dans la durée, certains sacrifices sont parfois nécessaires pour l'acquérir. Concernant son origine, elle n'est pas la même chez tous. Comment acquérir le bonheur vu les inégalités de naissance, des capacités, des dispositions et des dons différents ? Peut-il être un don ? Selon Aristote, la fortune peut avoir pour origine les dieux. Mais il se demande s'il faut identifier la fortune et le bonheur. Car, selon lui, si la fortune est parfois importante, le bonheur, quant à lui, c'est dans la vertu qu'il est nécessaire de le chercher[81].

---

[78] *E. N.*, 1095b 24-26.
[79] *E. N.*, 1096a 6.
[80] J. VANNIER, *Le goût du bonheur* : *au fondement de la morale avec Aristote*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 38.
[81] *E. N.*, 1100b 4-10.

L'éthique aristotélicienne, en s'intéressant à la question du bonheur, établit ainsi une différence entre les biens désirés pour une fin utile et d'autres désirés pour eux-mêmes. C'est l'exemple des vertus[82]. Dans l'optique où certains biens peuvent être des moyens par lesquels on cherche à atteindre le bonheur, Aristote qualifie le souverain bien par une triple caractéristique.

1° D'abord, il est marqué par l'autosuffisance. Car l'homme heureux n'est en recherche de rien de plus qu'il n'a.

2° Le souverain bien est achevé : rien ne lui manque qui ne peut lui être ajouté ensuite.

3° En fin, il est fait d'un caractère fonctionnel. Il ajoute que le bonheur, sans être une simple potentialité, est l'acte propre de chaque être, consistant à se conformer à son essence.

Une question capitale se pose dans les termes du rapport du bonheur à la vie. Le bonheur ne se comprend qu'en tant qu'il est un bien lié à la condition humaine. Pour fonder son éthique, Aristote se réfère à l'expérience ; une éthique fondée sur l'action humaine qui, en même temps, est à l'origine de son dynamisme. De la sorte, sa morale va à l'encontre de l'orientation qui insiste sur les honneurs, et qui est dirigée à la fois vers le plaisir et vers l'obtention des biens extérieurs. Son point de départ est le constat que « tous identifient le bien vivre avec le bonheur (…). Bref, bien vivre et bien agir est identifié au fait d'être heureux »[83].

Aristote tire une conclusion de son analyse du plaisir humain. Il montre que l'homme trouve la source du bonheur dans ses activités. En recherchant ce que l'homme porte de meilleur, l'éthique aristotélicienne s'intéresse aux vertus qui le qualifient. Grâce à elles, l'homme devient raisonnable. Si Aristote lie la finalité de la vie aux vertus qui définissent le bonheur, celles-ci concernent la vie humaine. Il n'est nullement question d'une finalité technique[84]. Il en vient à montrer que la vie est considérée par catégorie : soit selon la conception du bonheur soit selon l'intérêt que les hommes attachent au bien à travers les désirs et les activités ; soit encore, en dernier lieu, selon les exigences de la vie « théorétique » ou « contemplative ». Il l'indique, pour les trois catégories, d'après l'importance que les personnes accordent à toutes les activités qu'elles exercent et qui sont révélatrices des motifs qui les sous-tendent. Aussi, celui qui focalise son agir sur la contemplation se conduira différemment de celui dont l'intérêt se limite aux désirs qu'il se procure.

On se retrouve devant une perception différenciée sur le bonheur et la vertu. Par elle, il se

---

[82] Le bonheur est à classer dans cette série. Par ailleurs, il est la fin de toutes les fins car il n'est jamais désiré pour autre chose. Voir dans *E. N.*, I, 1097b.

[83] Cf. S. PINCKAERS, *Le bonheur*, p. 183. Il se réfère à *Ethique à Nicomaque* I, c.2, 1095a 17-20.

[84] *E. N.*, I, 6, 1098a 15.

crée en l'homme, selon Aristote, un équilibre entre les passions et les sentiments. Cette harmonie ne s'obtient qu'à l'issue d'une éducation de la sensibilité par la raison. Ainsi, « la tâche de la raison consistera à réaliser l'harmonie dynamique de l'organisme humain que préside la raison »[85]. Dans sa doctrine, Aristote vise une « perfection supérieure » de l'homme engagé dans l'action. Aussi, soutient-il que le *telos* (fin) ne peut être recherché hors de l'homme. Il lui est inhérent. Ce bien s'acquiert par l'exercice. Dans cette optique, on découvre le privilège qu'Aristote accorde à l'acte, *energeia*. C'est en ce dernier que se réalise le *telos* et non dans une puissance. En tenant une telle position, celle de l'immanence du *telos* en tant qu'activité propre de l'homme, Aristote ouvre cependant une brèche. Sa réflexion oriente vers un ailleurs. En effet, le *telos* comporte aussi quelque chose de divin, *Theion*, et de bienheureux, *makarion*. La *theoria*, quant à elle, est une force spécifique aux dieux opposée à ce qui relève purement de l'humain.

En ce sens, recherché pour lui-même, le *telos* s'auto-suffit. Par ailleurs, comment expliquer cette autonomie en face de la *theoria* ? Aristote essaie de résoudre l'énigme par la distinction qu'il fait de trois catégories de biens :

- ceux qui méritent d'être recherchés parce qu'ils intéressent l'âme, *peri psychè*.
- ceux qui concernent le corps, *peri soma*.
- la troisième catégorie est constituée des biens extérieurs, *ta ektos*[86].

Si le privilège revient au premier groupe, Aristote affirme aussi l'importance des autres biens nécessaires pour l'obtention du *telos*. Ainsi, pour montrer la nécessité du concours des éléments extérieurs à l'exercice de l'âme, il est requis la continuité et la permanence.

Bref, chez Aristote, la contemplation est l'activité la plus élevée de la raison. Elle procure le plus de joie, le loisir, le repos, la paix ; car elle a sa source dans la sagesse, *sophia*. Grâce à elle, l'activité humaine est comparée à celle divine et confère l'immortalité. Aussi est-elle qualifiée de source principale du bonheur de l'homme[87].

Ces illustrations montrent qu'à rechercher le plaisir comme une fin on aboutit à une impasse. A travers une recherche effrénée, l'objet du désir est nié à cause du désintéressement qui s'en suit. Face au plaisir qui est fusionnel, le désir oriente vers l'objet[88]. En ce sens, le bonheur basé sur l'*aretè* et l'*ergon*, n'est pas à concevoir de manière naturaliste qui consisterait à le considérer comme « une actualisation » de la faculté propre à l'homme[89].

---

[85] Cf. S. PINCKAERS, *Le bonheur*, p. 189.
[86] R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1962.
[87] Cf. S. PINCKAERS, *Le bonheur*, p. 193.
[88] Cf. J. VANNIER, *Le goût du bonheur*, p. 87.
[89] *Ibidem.*

On dira donc que si la morale du Stagirite a ses limites, elle fonde cependant les exigences de base pour chaque personne. Elle reste une morale qui s'intéresse à l'homme. C'est en ce sens qu'elle est réaliste. Son point de départ est le désir que connaît tout être humain : celui d'aspirer au bonheur et d'être heureux. Ce désir se réalise lorsque l'homme accepte de suivre la voie qui l'achemine au vrai bonheur. Dans le cas contraire, s'il se laisse berner par des faux bonheurs, le bien tant désiré n'est pas atteint. Le souci d'Aristote est d'aider les hommes, face aux risques qui les guettent, à tendre à la vraie humanité, à la justice, à l'ouverture aux autres, à « devenir plus heureux » ou à retrouver le goût du bonheur. Ce bonheur est la réussite de la destinée humaine, son accomplissement essentiellement humain.

Après l'examen du bonheur selon Aristote, venons-en maintenant au lien qu'il établit entre la vertu et le bonheur.

2.5 *Rapport entre vertu morale et bonheur.*

Si le bonheur de l'homme se trouve dans la vie vertueuse, la vertu morale n'est ni la meilleure, ni la plus achevée. Car posséder une vertu ne signifie pas l'exercer nécessairement. Aristote montre que la vertu morale n'épuise pas l'extension de la conduite humaine. Elle concerne certains domaines importants de la vie de l'homme. Elle indique une vie de noblesse en ce qu'elle favorise un agir selon la droiture et oriente vers la bonne intention. Il montre que la vertu est un « habitus » qui incline l'homme à bien agir, une disposition à agir de façon délibérée[90]. C'est ainsi qu'il affirme que la vertu n'atteint sa perfection que dans une cité meilleure, ainsi que l'énonce aussi Platon. En ce sens la justice est le cadre qui aide à se conformer au prescrit du législateur. Dans cette optique, l'éthique citoyenne pose la vertu comme le critère de la qualification de bonnes constitutions dans les cités. Pour y arriver, on confère à l'éducation (*paidea*) une importance capitale car elle permet d'accéder à la maturité. Etant donné que l'éthique s'insère dans un projet plus global qui est le « devenir heureux des hommes »[91], elle ne peut toute seule atteindre cet objectif si elle ne passe pas par la *paidea* et la politique. C'est dans ce sens que la vertu est qualifiée de moteur de l'agir libre et intelligible dans la cité.

On voit ainsi chez Aristote la vertu (*aretè*) se définir par l'acte et pour l'acte. Distinguée de la vertu intellectuelle, la vertu morale provient de l'habitus. Tandis que la vertu intellectuelle, quant

[90] *E. N.*, 1106a 15-21.
[91] P. METIVIER, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris, Cerf, 2000, p. 10.

à elle, s'obtient surtout par l'enseignement. Etant spécifiquement une disposition bonne, la vertu perfectionne celui qui la porte et rend bonne son œuvre[92]. Ainsi, pour être juste, en plus d'une disposition bonne propre à l'homme, il faut être bien intentionné. On remarquera de la sorte que la *phronesis* au plan moral acquiert une importance pour que s'opère le passage de la vertu naturelle à la vertu au sens propre. Pour Aristote, sans la *phronesis*, il est impossible d'être bon. La *phronesis* ne s'obtient que par la vertu éthique.

On retiendra qu'Aristote se base sur l'expérience pour fonder son étude, en opposition à l'idéalisme de Platon. Dans ce sens, le bien le plus élevé et le plus recherché qui constitue le souverain Bien est le bonheur qu'on atteint par la vertu. Pour que celle-ci conduise au plaisir du bonheur, elle doit être volontaire, issue d'une préférence délibérée. C'est à cette condition que l'homme vertueux sera heureux et atteindra l'épanouissement. Cet état n'atteint sa plénitude qu'au sein d'une société, garante de l'équilibre entre l'individu et la collectivité. L'éthique favorise ainsi le bien vivre ensemble. En définitive, nous découvrons, chez Aristote, que les vertus sont des médiétés et des dispositions qui permettent la réalisation d'actions. Indépendantes et volontaires, les vertus aident à avoir un agir droit. Qu'en est-il du bonheur et de la vertu chez Cicéron ? Les lignes qui suivent nous permettront de le savoir.

3 CICERON ET LES STOICIENS

3.1 *Introduction*

Cicéron figure aussi parmi ceux qui ont influencé l'éthique de saint Thomas d'Aquin. C'est par sa doctrine que l'Aquinate se réfère aux théories stoïciennes.

Il s'agit, dans cette étude, de voir l'orientation éthique cicéronienne et de mesurer son apport ainsi que celui du stoïcisme sur la question de la vertu. Une intuition de la pensée de Cicéron[93] fera découvrir que chez lui la vertu est la beauté morale. En ce sens, le but de la morale sera de chercher le souverain bien. Mais il est important de savoir sur base de quel critère devra-t-on tabler pour discerner le souverain bien ? Cicéron sera de la sorte tiraillé entre deux écoles : soit suivre les stoïciens soit s'attacher aux péripatéticiens. Etant donné que les lignes précédentes ont analysé la perspective d'Aristote, la pensée de Cicéron sera examinée ici dans son rapport aux stoïciens.

---

[92] *E. N.*, 1106a 15-21. A la considérer comme une potentialité que l'homme porte en lui, sa pratique rend vertueux.
[93] *De Officiis*, I, 5-6.

D'où vient l'intérêt de Cicéron pour l'éthique ? Pour certains auteurs, le tempérament latin de l'époque l'explique. Comment le voit-on ? Certains philosophes grecs qui viennent à Rome, dont les épicuriens, sont mal vus et soupçonnés de corrompre la jeunesse[94]. La conséquence de ces suspicions est le nombre très réduit des grands philosophes dans la littérature classique latine alors que les grecs sont très nombreux. Aussi Cicéron peut-il affirmer : « la philosophie, elle, a été négligée jusqu'ici et n'a pas trouvé chez nous d'écrivain capable de la mettre en lumière ; il nous appartient de lui donner l'éclat et de la vie, afin que, si dans notre carrière politique nous avons bien servi notre patrie, nous la servions encore, si possible, dans notre retraite »[95]. Mais l'on doit aussi considérer un autre élément important. Il s'agit du caractère personnel de Cicéron qui s'adonne à l'application de ses réflexions, à la rigueur dans le langage et la logique de l'argumentation, caractéristiques d'une pensée philosophique. Cicéron est toujours à la recherche du concret. En plus, on remarque qu'il était d'un esprit plus social et un esprit politique. Ce sont deux traits qui le distinguent dans son caractère[96]. Illustration en est donnée dès le commencement du *De Officiis*[97], où Cicéron expose le motif de son écrit : l'exigence de s'acquitter avec respect des devoirs. Ce que Cicéron vise, dans cette exhortation, c'est orienter son fils à la responsabilité dans sa vie pratique précise, vie « publique et politique, vie de société, vie familiale s'étendant jusque dans les relations d'amitié et de vie elle-même »[98]. On essaiera de découvrir la pensée de Cicéron sur la vertu en mettant en contexte certains éléments déjà cités ci-haut.

3.2 *Contexte de Cicéron et la morale stoïcienne*

Cicéron s'intéresse à la philosophie, en particulier au thème important des fins morales, après une réflexion sur la politique, à la suite de sa longue carrière[99]. Sa réflexion éthique part d'un approfondissement de la réflexion politique.

Où se tenir finalement entre deux orientations, entre la doctrine et le langage de deux protagonistes représentés par deux écoles stoïcienne et péripatéticienne ? Par le dialogue dans lequel Cicéron met en scène plusieurs personnages, il est intéressant de voir, à sa suite, la pensée

---

[94] V. MILTON, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, Librairie St Paul, 1956, p. 56.
[95] CICERON, *Tusculanes* I, 5.
[96] Cf. V. MILTON, *L'éthique*, p. 78.
[97] C'est l'ouvrage que Cicéron adresse à son fils Marcus : « Bien des sujets en philosophie ont du poids et de l'utilité, dont les philosophes ont traité avec grand soin et abondance : ceux-là me paraissent ouvrir les plus larges avenues, que ceux-ci nous ont enseigné et transmis sur le thème des devoirs. Qu'il s'agisse en effet des affaires publiques ou privées, de celles qui s'agitent sur le forum ou à la maison, de celle qu'on traite avec soi-même ou dont on débat avec autrui, il n'est aucune partie de la vie qui puisse être exempte d'un office à remplir. S'en acquitter avec respect : voilà la beauté de la vie ; le négliger : en voilà la laideur. A la vérité, cette question est commune à tous les philosophes : qui oserait se ranger parmi ceux qui, du devoir, n'enseignerait rien et ne transmettrait rien ? », *De Officiis* I, 4ss.
[98] CICERON, *De Officiis I*, 5.
[99] Après sa rédaction des *Lois* en 54 et de la *République* en 52 et, Cicéron écrit le *De Officiis* en 44 à la suite du *De Academicos* et du *De Finibus*, en 45.

stoïcienne[100] en suivant ses pas.

Cicéron n'absolutise pas une orientation choisie. En optant pour un équilibre, il tient le pour et le contre dans un jeu dialectique. Cependant, il s'oppose à l'épicurisme en ce qu'il le qualifie de dangereux. De l'examen de trois grands systèmes platonicien, aristotélicien et stoïcien, pris dans leur ensemble, Cicéron a essayé de corriger les écarts pour retenir ce qui lui paraît nécessaire. C'est ainsi qu'« à la contradiction interne de l'aristotélisme, il oppose la belle rigueur logique du stoïcisme ; au rigorisme abstrait du Portique, il oppose l'esprit plus conscient et plus concret du Gymnase »[101] selon lequel il existe des « vertus moyens » qui consistent dans l'accomplissement des « offices » de la vie, et ce sont de vraies vertus. Ce choix montre que Cicéron a suivi la morale stoïcienne où le bien est de vivre selon la nature. L'exercer, c'est aussi découvrir la rationalité de la nature pour se l'approprier.

Sans nous engager dans les détails de la morale stoïcienne qui se base sur la métaphysique de *logos*, ce qui déborde le cadre de ce travail, nous essaierons de rappeler brièvement l'essentiel du stoïcisme.

Le stoïcisme se base sur son « premier présupposé philosophique : l'existence de la rationalité dans trois lieux philosophiques: la physique, l'éthique et la logique. Le *logos*, qui fait l'unité de ces trois parties, est le principe duquel chaque chose tire sa détermination. Il est considéré comme 'dieu', c'est-à-dire la raison divine. Le logos désigne en plus la raison humaine et le discours »[102].

La métaphysique stoïcienne conçoit le monde comme un grand animal, un être souverain, compréhensif et organisé, avec une âme qui contrôle toutes les parties. Pour les stoïciens, le monde est un être vivant intégralement rationnel et non une succession indéfinie des substances et de principes. Par ce principe, ils sont d'accord avec Aristote contestant les philosophes qui affirment que le« nombre mathématique est la première entité »[103]. Le monde est donc un organisme vivant constitué d'un corps.

La sagesse réside dans le fait de s'harmoniser avec l'ordre divin qui règne partout, et tel est aussi le secret du bonheur[104]. La vertu, quant à elle, consiste à vivre en accord avec la loi éternelle, qui s'édicte impérativement dans la raison individuelle comme la norme d'agir. Avec cet arrière-fond immanentiste, la morale est portée par un relent religieux sans but transcendant.

---

[100] Cf. V. MILTON, *L'éthique*, p. 92-93.
[101] *Ibid.*, p. 95. Selon Aristote, il peut être vertueux de chercher son intérêt alors que pour le stoïcisme, seule la beauté morale est vertueuse. Chez Platon, la vertu ne se situe que dans la sagesse.
[102] I. FREDERIQUE, *Les stoïciens*. t.1. *Zénon*, *Cléanthe*, *Chrysippe*, Paris, Les Belles lettres, 2000, p. 26.
[103] Cf. I. FREDERIQUE, *Les stoïciens*, p. 31.
[104] Cf. V. MILTON, *L'éthique*, p. 34.

Même s'il accepte la morale stoïcienne, Cicéron opère un dépassement. Si la première lie la moralité à la conformité, pour Cicéron la moralité est liée au choix dans la mesure où « tout ce qui relève de l'ordre naturel se range sous la moralité »[105]. Cicéron estime que suivre la nature, c'est suivre la vertu, elle qui est naturelle. Car elle manifeste ce qui revient en propre à l'homme. On constate que sa doctrine de la vertu est essentiellement définie comme le parfait déploiement de la nature selon l'*orthos logos*.[106] C'est-à-dire d'après l'expérience des événements qui arrivent à sa propre nature, qui est la raison.

Ainsi, de la conformité abstraite *omologia*, la moralité devient objective par l'action. Si dans l'ancien stoïcisme la fin, le souverain bien, le beau, la vertu, l'honnête forment un tout, c'est-à-dire la conformité au *logos*, Cicéron ne sait pas non plus, en référence à la pensée de Zénon, séparer l'utile et l'honnête, le bon et le bien. En effet, selon Zénon et même Chrysippe, la vertu suffit au bonheur. Et pour les stoïciens, la vertu est identifiée au souverain bien et au bonheur[107], qui consiste à vivre en conformité avec la nature.

En traitant dans le concret du rapport entre la beauté morale et l'utile, de l'utile dans l'action morale, entre l'utile et le vertueux, l'harmonie et l'opportunité, Cicéron a dépassé le rapport abstrait de la raison humaine pour le matérialiser dans le rapport concret de l'homme à l'univers. Il a ainsi humanisé le contenu et la finalité de la morale dont l'essentiel est d'organiser l'art de vivre entre les hommes comme une science pratique[108]. Son apport est d'avoir contribué à intégrer l'éthique dans la construction de l'histoire humaine.

A présent, on examinera la conception de la vertu chez Cicéron, réflexion basée principalement sur le *De Officiis*.

3.3 *La vertu chez Cicéron*

3.3.1 Du devoir et des devoirs

La pensée grecque dans l'ensemble prône l'unité des vertus dans leur diversité. Chez Aristote, la vertu est l'activité de la raison en recherche du bonheur. Pour Zénon, les vertus se regroupent dans une seule et suprême vertu : l'accord à soi-même. Cicéron traitera les vertus dans leur particularité, à cause de la signification qui lie chacune à son but.

---

[105] *De Finibus* IV, 34.
[106] *De Legibus* I., I., 25 ; *Tusculanes*, III. , 3.
[107] Cf. I. FREDERIQUE, *Les stoïciens*, p. 146.
[108] Cf. V. MILTON, *L'éthique*, p. 166.

Dans la recherche du souverain bien, Cicéron estime nécessaire la présence des préceptes comme un fondement de la sagesse pratique. En plus, il essaie de faire comprendre l'utilité de la philosophie en toute circonstance : « dans les affaires publiques ou privées, dans celles qui sont analysées en forum ou à la maison, qu'on soit en concertation avec soi-même ou qu'on traite avec d'autres, aucune partie de la vie ne puisse être exempte de quelque devoir ; à s'en acquitter consiste toute la beauté morale de la vie et son indignité à s'en désintéresser »[109]. Que poursuit-il avec ses applications ?

Son but est de s'éloigner des abstractions pour se situer dans la vie pratique où principes et actions se complètent[110]. On voit, par cette orientation, le souci de Cicéron d'insister sur l'aspect pratique de la philosophie et partant de l'éthique. Le terme « devoir », *officium*, dans son emploi indifférencié pour désigner à la fois l'acte parfait ou l'acte moyen ne traduit-il pas un projet de faire de *Officium* une loi morale fondamentale ? Celle-ci ne serait-elle pas vue comme un dogmatisme moral qui contredirait l'orientation de Cicéron qui préfère le « probable » à l'affirmation et au doute[111].

Le terme *officium* (devoir) comporte deux connotations dont l'honnête qui renvoie à la règle fondamentale de la moralité et aux affaires publiques. D'une part, on trouve le sens premier et plein qui indique le sentiment moral intérieur. D'autre part l'effort consenti par Cicéron de concilier l'honnête et l'utile, met en rapport le moral et l'utile. Il s'inspire des stoïciens qui affirment l'accord avec la nature comme « fondement commun de l'honnête et de l'utile ; en conséquence, l'honnête est en même temps utile et que le dernier est par lui-même honnête »[112]. Cicéron approfondit cette idée jusqu'à montrer que l'utilité commune est la norme de l'honnête.

Autrement dit, Cicéron a cherché à harmoniser les deux aspects de l'*officium* (devoir). Pour éloigner la science éthique de l'abstrait, il préfère *officii* à *officium*, c'est-à-dire les devoirs préférés au devoir. En ce sens, il examine le devoir moyen par un ensemble de dispositions de la morale pratique. C'est ainsi qu'il constate que *officium* (devoir) traduit mieux *katekon* qui exprime le contenu de la moralité manifestée dans un ensemble d'offices imposés par la nature à l'homme. Explicitons cette idée. Selon Cicéron, l'homme accède à l'éthique par la réflexion sur sa nature, c'est-à-dire sa place parmi d'autres êtres ; son rang, le personnage qu'il est et le rôle qu'il assume. Une prise de conscience de cet aspect lui ouvre sa dignité et le place devant l'obligation de s'y

---

[109] *De Officiis* I, 4.
[110] *Ibid*., I, 17.
[111] Cf. V. MILTON, *L'éthique*, p. 172.
[112] *Ibid.*, p. 177.

conformer. Sa fonction consiste à tenir ce rang, « c'est ce qui est honnête et convenant. Y tendre, voilà la vertu. S'y maintenir, voilà le but ultime et le souverain bien »[113].

La vertu sera, dans cette optique, la nature achevée et perfectionnée. Par elle, l'homme devient conscient de l'élévation qui le pousse à l'excellence. Ce désir de grandeur incite aussi au dévouement en même temps qu'il libère de toute servitude et tentation par un dépassement perpétuel[114]. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre la définition que Cicéron donne de la perfection à laquelle parvient l'homme à partir des quatre tendances fondamentales : l'éducation, l'instruction, l'apprentissage de la vie sociale et la philosophie. A chacune des ses parties qui collaborent à l'essence de « l'honnête » sont liés les devoirs spécifiques. Par cela même, Cicéron indique comment la moralité ne peut être conçue comme forme vide qui recevrait des contenus. A travers ces orientations, des objectifs précis lui sont assignés. Ainsi, l'instinct de connaître entraîne au vrai, celui social montre le juste ; l'instinct de puissance ouvre à la grandeur et le sens esthétique permet d'atteindre le beau[115]. Il en arrive à montrer le lien intrinsèque qui rattache les quatre vertus : la justice exige l'amour du vrai et elle a besoin de la grandeur et de la tempérance. La libéralité requiert le discernement et la mesure[116]. On voit leur interférence dans l'acte à accomplir : la tempérance dans les appétits, la mesure dans le vrai, la modération dans l'action et dans la libéralité. Cicéron rassure en affirmant que « le devoir qui découle du convenant a pour objectif de conduire au respect de la nature et de l'accord avec elle-même. Suivons-la comme guide et jamais nous n'errerons, mais nous poursuivrons et le caractère de l'acuité et de la perspicacité, et l'aptitude à la vie de la société humaine, et l'énergie d'une âme forte »[117]. De ce texte, il ressort qu'un devoir particulier vient d'une vertu appropriée. En bref, chez Cicéron, les vertus ont pour dénominateur le fond de la nature. Chaque vertu porte un aspect de la totalité qui ne s'accomplit que par chacune des parties qui sont liées entre elles. Ainsi, le souverain bien est ce qui donne l'impulsion à exécuter des principes fondamentaux de la nature que sont les devoirs. C'est grâce à ces derniers que les actions bonnes participent à la réalisation de la moralité parfaite.

De quelle façon le lien entre les vertus devient-il plus perceptible ? Je l'analyserai dans les lignes qui suivent.

---

[113] CICERON, *De Legibus* I, 25, *Tusculane* IV, 34.
[114] *De Officiis* I, 66. 67.73.
[115] *Ibid.*, I, 15.
[116] *Ibid.*, I, 23. 24. 27. 42.
[117] *Ibid.*, I, 100.

3.4 *Apport social des vertus*

Dans les lignes précédentes, ma réflexion a abordé la question des vertus dans leur genèse en rapport avec la raison et la nature. Je vais, à présent, traiter d'un autre aspect développé par Cicéron. Il s'agit du déploiement de la vertu dans le tissu social, sous forme de loi. En effet, en tant qu'être social, pour s'accorder à la vie de la collectivité, l'homme se conforme à certaines obligations morales qui relèvent du vivre ensemble.

3.4.1 Le fondement de la moralité dans le rapport humain

J'ai indiqué dans les lignes précédentes l'argument de Cicéron selon lequel l'homme parvenait à la moralité par son sentiment de s'élever par-delà la nature animale grâce à la raison[118]. En relevant parmi les fondements de la moralité, entre autres, l'instinct de liaison, non au sens de désir de procréation mais de lien social, Cicéron différencie l'instinct grégaire commun aux hommes et aux animaux. La raison préside à ce lien comme instinct de dialogue pour la fondation d'une communauté de vie[119]. Celle-ci est réglée par des vertus morales, c'est-à-dire des devoirs propres à l'obligation morale. En d'autres termes, l'accord avec soi-même, à la suite de la moralité issue de la rationalité se poursuit dans l'accord que l'homme établit avec ses semblables. Essayons d'en savoir un peu plus.

Chez certains penseurs grecs, le lien social occupe une place prépondérante. On constate déjà dans la réflexion de Platon que le philosophe doit être « gardien » de la cité et éducateur civique. Quant à Aristote, il prône l'amitié et ouvre la voie aux principes qui fondent la société. Les épicuriens insisteront sur le besoin tandis que les stoïciens affirment le lien qui doit exister entre les hommes dans un rapport mitoyen[120]. Cicéron, lui, cherche à valoriser la justice que les philosophes ont le devoir de promouvoir[121].

Par ailleurs, à considérer l'aspect intellectualiste de la pensée qui insiste sur la contemplation et privilégie l'idéal du sage, y a-t-il lieu d'entrevoir, par ce fait, la possibilité d'une ouverture qui aide à la formulation d'une morale sociale ferme[122] ?

---

[118] *Ibid*., I, 50 : « que dire de la modération, de la discrétion, du désintéressement, de la délicatesse, de l'honneur et de la pureté ? Dirions-nous que c'est la crainte du déshonneur ou celle des tribunaux et des lois qui retient les gens dans leur audace ? Donc on est intègre et réservé pour mériter ces éloges et, pour s'attirer une réputation avantageuse ».

[119] En son sein le langage occupe une place importante par le fait qu'il permet à l'homme de prendre conscience de sa rationalité, lorsqu'il communique avec ses semblables.

[120] *De Officiis* I, 22.

[121] *Ibid*., I, 28.

[122] Cf. V. MILTON, p. 190.

Ainsi, en présentant la société comme une conséquence du travail de la *sophia*, Cicéron qualifie cette vertu comme d'une *phronesis* qui ne trouve son accomplissement que dans l'action. C'est dans ce sens qu'on peut poser la question de savoir si la sagesse admettrait que la recherche des « utilités communes » participe au fondement de la moralité. Rappelons-nous que chez Platon la cité idéale se fonde sur les idées et non sur les hommes. Aristote essaiera d'établir un équilibre entre le bien privé et le bien commun.

On remarquera que certains manques de précision, concernant l'aspect de l'utilité lié entre un intérêt public et particulier de cette morale, ont marqué, d'une certaine manière, Cicéron. Malgré cela, il a eu le mérite de montrer que la morale a pour fondement le lien social. En d'autres termes, pour lui, la vertu est d'essence sociale. C'est ainsi qu'il explicite le caractère propre de chaque vertu. Comment l'affirme-t-il ?

La magnitude, dit-il, qui n'est bonne que dans la recherche du bien commun comporte deux aspects. Le premier consiste dans la réalisation des « choses utiles ». Le deuxième s'occupe d'aider à se libérer des passions et des séductions. Cicéron pense, ce faisant, que le dévouement véritable à la chose publique requiert le mépris des plaisirs et pousse à leur désintéressement[123]. Quant à la modération, elle invite au respect d'autrui et aux convenances sociales. Dans le langage, la *modus* intervient pour régler les rapports communicationnels. Concernant les manifestations de la vie, elles sont réglées par la *temperantia* tandis que l'opportunité se préoccupe du sens et de l'harmonie sociale. La justice qui prend la tête des vertus, est protectrice du rapport social à « vénérer, protéger et entretenir »[124]. A quel résultat aboutit-on lorsqu'on pratique ces vertus ?

3.4.2 Le devoir social, le vécu et la vertu

Quelle place occupe l'exigence du devoir social dans ce contexte ? Une autre question à poser est celle de savoir si le sage ignore l'action ? Si le sage se suffit à lui-même, dans le fait de se livrer à l'étude et à la contemplation, son indépendance ne l'isole-t-elle pas même si certaines images illustrent le contraire ? Platon a les yeux fixés sur le soleil de justice ; Aristote se concentre dans sa réflexion ; Zénon est absorbé par le logos universel ; Epicure se retire loin des troubles de l'âme.

Cicéron en arrive à la contestation de l'idéal grec de la *théoria* selon lequel le sage ne peut trouver sa souveraine béatitude que dans sa seule activité de l'esprit[125]. On en trouve déjà un écho chez Aristote qui affirme : « si l'entendement est quelque chose de divin par apport au reste de l'homme,

---

[123] *De officiis* I, 72.85.
[124] Cf.V. MILTON, p. 195.
[125] *Ibidem.*

la vie propre de l'entendement est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité »[126]. Cicéron recourt, de la sorte, à la sagesse divine qu'il considère comme « science des choses divines et humaines, qui embrasse la liaison des choses divines et humaines et la société qui est entre eux : si cette vertu sociale est la plus élevée, comme elle l'est, nécessairement certes le devoir qui en découle est le plus fort »[127].

On se trouve devant deux orientations différentes. Si les Grecs se préoccupent de la science de la société, Cicéron, quant à lui, s'intéresse à l'objet de celle-ci : la pratique. La théorie, ordonnée à la pratique, est supplantée par celle-ci, d'après Cicéron. Car c'est la pratique qui commande en amont. Pour Cicéron, l'utilité de la raison est la conséquence de sa nature sociale. Dans cette optique, une certaine supériorité peut être attribuée aux devoirs de la justice par rapport à ceux de la raison. La préséance que Cicéron accorde à la pratique est une tendance générale dans le rapport humain. Elle est primitive et universelle. L'objectif de Cicéron est d'en montrer l'universalité au regard de la sociabilité. On remarque de la sorte que donner à la rationalité et à la sociabilité, à la fois une même origine et une même extension reviendrait à les identifier. C'est aussi affirmer que la rationalité de l'homme est fonction de sa sociabilité et qu'il est social parce qu'étant rationnel[128]. Un tel instinct est loin d'être utilitaire. Il relève de l'altruisme et du désintéressement. En effet, c'est par sa rationalité que l'homme opte pour des actes qui préservent la vie en société. Cette attitude construit et renforce les liens déjà existants.

Ainsi, chez Cicéron, le juste est la fin et l'origine des devoirs. La vertu comme parfait développement de la nature, et un développement s'effectuant dans le rapport social, concourt au processus de la fin universelle de l'homme. C'est alors qu'est atteint l'épanouissement de la moralité. Explicitons ce rapport dans le vécu.

C'est par sa vie vertueuse que l'homme arrive à s'accorder avec les autres membres de la société[129]. Trois conditions sont nécessaires pour se mettre d'accord et ainsi acquérir la réputation : la nécessité de se faire aimer par une ouverture et une sociabilité; inspirer confiance et susciter l'admiration.

Par cette réflexion, Cicéron montre que la société est au fondement et au terme de la loi

---

126 *EN* X, VII, 8.
127 Cf. V. MILTON, p.195.
128 *Ibidem*.
129 *De Officiis* II, 17-20.

morale. La finale du *De Officiis* affirme que toutes les vertus prennent leur source dans la justice. La morale, quant à elle, se fonde dans le rapport social. La collectivité devient ainsi le cadre nécessaire à la fois au rayonnement de la vertu et, par ce fait, à l'évaluation de la moralité de ses membres à partir du respect des exigences qui sous-tendent la vie en commun.
Quelle évaluation faire au terme de ce parcours sur Cicéron ?

L'apport cicéronien est d'avoir transformé l'éthique stoïcienne qui prône que l'honnête est utile. Pour lui, c'est le contraire qui vaut. Il affirme, en plus, que l'utile doit être honnête de telle manière que « l'utilité de chacun soit celle de tous ». Il invite à ne pas se laisser guider par des considérations égoïstement utilitaires. L'utilité est perçue en deux sens : d'une part on constate que certains sont animés de désir de mener une vie vouée aux intérêts personnels et propres, même en ce qui concerne la chose publique. D'autre part, l'homme vertueux, au contraire, est celui qui sait se disposer d'abord au service du bien commun. Une intention profonde l'anime : celle de la réussite de l'utilité commune. Par une pratique positive et intense des vertus, il travaille à promouvoir l'intérêt communautaire. Dans cette optique, on constate que si l'acte est important et d'intérêt noble pour la collectivité, il faut s'imposer des sacrifices pour l'accomplir, en triomphant « des sollicitations, des plaisirs et des tentations du profit personnel. Faire un bon choix impliquera de la fermeté, la volonté à adhérer à la loi morale. Ce qui valorisera l'action. On voit ainsi le contenu moral être mis en exergue et livrer son importance »[130].

4 CONCLUSION DU CHAPITRE

Le premier chapitre a été un examen de la conception de la vertu dans l'Antiquité grecque. En même temps, ce parcours a permis de découvrir le lien étroit qui unit la notion de vertu au thème du bonheur. En effet, la recherche du bonheur qui préoccupe tout homme est au centre de débats des anciens. Le bonheur est considéré comme le bien qui motive toute action en vue de la vie bonne. Dans cette éthique antique, la vie bonne n'est possible que par la vertu. Celle-ci est un caractère d'excellence. Les uns et les autres l'ont analysée et exprimée de manière différente. Chez Platon, l'insistance porte sur la connaissance comme leitmotiv à l'agir. Grâce à la vertu, par le processus de l'éducation, l'homme atteint le bonheur. Ce dernier est l'essence même de l'homme et il préside au fondement de la cité. La vertu est l'excellence ou la capacité de réalisation de l'individu. Dans chacun de ses Dialogues traitant d'un sujet particulier, Platon vise cette valeur recherchée qu'est la

[130] *Ibid*., I, 12 : « Le contenu moral devient une loi de telle manière que la société impose à l'homme de vivre en homme, c'est-dire rationnellement ou que la nature impose à l'homme de vivre pour l'homme, c'est-dire socialement ».

vertu, en tant que dénominateur commun de toute action. C'est grâce à elle que le bonheur peut être atteint. Partant de la complexité des acceptions en présence, il insiste sur l'excellence dans l'exécution de l'action. L'éventail des significations indique une ouverture de sens. L'exigence de la connaissance et de la pratique de la vertu est une nécessité. Car elle fait accéder au bonheur qui consiste à atteindre la nature de chaque chose en elle-même. Le bonheur est de l'ordre de la plénitude car il s'obtient par une vie marquée par un accord parfait à soi-même. Exempte de toute contingence, il est réalisable dans la contemplation grâce à la vertu. D'où l'importance du philosophe afin qu'il permette son rayonnement dans la cité. Chez Platon, la vertu est la voie par laquelle on tend vers le bien.

Aristote analyse la diversité des fins et il montre qu'elles sont toutes subordonnées à la fin dernière. Le bien recherché en chacune de ces fins constitue le bonheur. On y parvient par la vertu. A partir de plusieurs expériences, il indique que la recherche intéressée du bonheur sous diverses formes ne peut rivaliser avec le vrai bonheur qui se fonde sur la vertu. Il la conçoit comme une disposition stable de perfectionnement. Elle confère comme une seconde nature pour l'exécution d'un acte et permet d'éviter les excès par l'équilibre issu de la *phronèsis.* La vertu perfectionne ainsi non seulement l'auteur d'un acte mais aussi ce dernier. Partant de sa division de l'âme en partie rationnelle et désirante, il distingue les vertus intellectuelles des vertus morales. Elles aident respectivement aux activités spéculatives et pratiques. Il montre la complémentarité entre les vertus intellectuelles et les morales. En effet, la sagesse, l'intelligence et la prudence d'une part, la modération et la libéralité d'autre part contribuent à l'harmonisation de l'agir sous l'égide de la sagesse pratique. Malgré leur diversité, c'est la sagesse, *phronèsis,* qui est le dénominateur commun aux vertus. La sagesse comporte un élément important qui est le juste milieu. Il fait l'équilibre entre les excès. D'où la difficulté de l'atteindre pour réaliser une perfection qualitative et irréprochable.

Trois facteurs contribuent à la genèse de la vertu : la nature, l'habitude et l'enseignement. Ainsi, si les hommes sont naturellement disposés à la vertu, l'exercice est important à son déploiement et l'éducation nécessaire à sa perfection. Car elle aide à aimer la beauté morale qui naît des actes. Elle est dans ce cas comparable à un terreau qui nourrit la semence. La fonction de la vertu consiste à favoriser l'accès au bonheur issu de cette beauté morale. Le bonheur est donc le bien suprême recherché pour lui-même et non pour autre chose. Le bien suprême étant la vie bienheureuse, toute activité est motivée par la recherche de ce bien. Le vrai bonheur naît de la contemplation, en tant quelle est l'activité la plus élevée de la raison. Chez Aristote, l'important est l'agir qualifié par les vertus pour atteindre la fin, *telos.*

Pour Cicéron, le but de la morale est la recherche du souverain bien. Parmi les grands systèmes que sont le platonisme, l'aristotélisme et le stoïcisme, il porte son choix sur le dernier. Pour ce système, le bien consiste à vivre en conformité avec la nature. La vertu signifie vivre en accord avec la loi éternelle édictée dans la raison individuelle en tant que norme d'agir. Elle est ainsi l'attitude raisonnée qui incite au perfectionnement. Cherchant à dépasser le stoïcisme, il humanise le contenu et la finalité de la morale dont la fonction est d'organiser le vivre ensemble. C'est ainsi qu'il accorde une grande importance aux devoirs. Ces derniers participent à la protection et à la bonne tenue des rapports sociaux. Leur déploiement dans la cité est source d'harmonie. La vertu, dans ces conditions, est la nature achevée et perfectionnée contribuant à l'accomplissement d'une moralité parfaite dans la société. La rigueur de l'intention et de l'acte permet de dépasser les passions. L'accord avec la raison favorise le détachement pour l'intérêt de la collectivité. Bref, la raison joue un rôle important en permettant de préserver les principes de la vie en société.

Je viens d'analyser la question du rapport de la vertu et du bonheur chez quelques philosophes de l'Antiquité. A présent, il sera question de savoir si cette thématique a gardé la même perception auprès des auteurs chrétiens durant la période qui précède le Moyen-âge. J'examinerai le rapport de la vertu, du bonheur et de la béatitude chez saint Augustin.

CHAPITRE 2. LE RAPPORT ENTRE LA VERTU, LE BONHEUR ET LA BEATITUDE CHEZ SAINT AUGUSTIN

Les auteurs antiques sont préoccupés par le souci de découvrir la source du bonheur de l'homme. Qu'est-ce qui peut rendre l'homme heureux et comment y parvient-il ? Telle est la question souvent traitée.

Si la question du bonheur a une longue tradition et connaît une évolution depuis l'Antiquité grecque, saint Augustin ramènera la problématique du bonheur, au sens philosophique à celle de la béatitude. Comment a-t-il procédé ? C'est à cette question que tente de répondre ce chapitre.

1 Introduction

Il n'est pas question dans cette étude de parcourir toute l'œuvre d'Augustin pour y découvrir la place centrale de la vie heureuse dans l'évolution de sa pensée et la voie suivie pour y accéder. Je me propose d'analyser sa formulation de la doctrine de la béatitude dans le rapport qu'il établit avec la vertu.

La question du bonheur est capitale chez saint Augustin. C'est la raison pour laquelle il estime que cette réalité ne peut être trouvée que dans la sagesse. Son point de départ est le principe universel du désir de bonheur qui marque tout homme[131]. Il examine autour de lui pour voir le monde et analyser l'histoire des hommes. Il se convainc que la quête du bonheur oriente et marque toute la vie humaine de la naissance à la mort. Ainsi, tous les hommes aspirent à la recherche d'une jouissance ; ils veulent atteindre la joie dans une vie bonne[132]. La recherche de bonheur pour soi-même comme fin constitue le point d'ancrage qui place Augustin dans le sillage des philosophes antiques. Sa lecture de Cicéron a favorisé cette ouverture et lui a permis de construire sa théorie.

2 Nature du bonheur

Quelle est la nature du bonheur ? Augustin affirme que le bonheur recherché tant par l'homme n'est pas n'importe lequel. Il récuse tout faux bonheur pour en indiquer le vrai. Pour lui, le désir du bonheur de l'homme ne peut être résolu que par la philosophie. En effet, le bonheur est recherché en menant une activité philosophique. Si le bonheur recherché est la sagesse, il est

[131] AUGUSTIN, *Les Confessions* X, XXI, 31 BA 14
[132] AUGUSTIN, *De Beata Vita*, II, 10, BA 4/1.

nécessaire de l'obtenir. Le but de cette sagesse est d'avoir Dieu[133]. On voit ainsi le bonheur se situer au domaine de l'avoir. L'homme est en recherche de la stabilité que comporte le bonheur du fait qu'il se réfère à l'éternité. Sans être statique ou identifié à une fin en soi, le bonheur ramène à plus que lui-même. Il conduit à la béatitude, dans l'approfondissement du temps et de la durée de l'éternel présent[134]. Pour saint Augustin, il est question d'obtenir ce bonheur pour atteindre la sérénité sans laquelle la recherche est continuelle et permanente. Comment s'opère le passage du bonheur à la béatitude ?

3 Le bonheur et la béatitude.

La traduction du grec *eudaimonia* (bonheur) en terme latin « *beatitudo* » signifie pour saint Augustin à la fois, la béatitude et le bonheur. Mais plus tard, les deux termes vont être compris différemment. Ainsi, la béatitude renvoie à l'idée de la vision de Dieu. A partir de sa conception stoïco-cicéronienne du bonheur, il s'ouvre à la vision chrétienne de la béatitude. Le désir permanent du bonheur par une personne inquiète et en recherche de repos n'est satisfait qu'en Dieu. En effet, ce que les philosophes qualifient de recherche de bonheur est considéré par saint Augustin comme une quête de la béatitude que Dieu seul donne. Ce changement de perception semble être dû au stoïcisme et à Cicéron en particulier. L'influence de Cicéron se remarque entre autre dans la conception qu'Augustin se fait de la nature de Dieu. Ce qui rapproche ainsi cette perception de l'orientation stoïcienne, panthéiste et matérialiste. D'après certains auteurs, saint Augustin atteste la permanence de certaines convictions chrétiennes qui pourraient partiellement s'appuyer sur Cicéron, tandis que d'autres conceptions chrétiennes ont disparu. Un tel schéma autoriserait-il à tirer la conclusion selon laquelle l'influence cicéronienne a largement contribué à supprimer certaines convictions chrétiennes d'Augustin pour les substituer par des convictions d'un autre ordre ? Etant donné l'influence qu'il a exercée sur le jeune Augustin, on pourrait opter pour l'hypothèse selon laquelle certaines affirmations de Cicéron se sont transmises chez saint Augustin[135]. Comment saint Augustin opère-t-il le passage du bonheur à la béatitude, et de celle-ci à la vision de Dieu ? Et quel moyen assure un tel passage ?

---

[133] AUGUSTIN, *De Beata Vita* 2, 11.
[134] AUGUSTIN, *Confession* IX.
[135] M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*. *I Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1958, p. 128. Mentionnons aussi que Saint Ambroise a exercé une influence sur Augustin. Ambroise s'est lui-même ressourcé aussi auprès de Cicéron. On ne peut donc pas attribuer seulement à Cicéron le fait d'être le seul qui ait influencé Augustin. Platon et Plotin compteraient eux aussi parmi ses inspirateurs.

Pour saint Augustin, la diverse spéculation téléologique a eu pour objet le bien suprême et le mal suprême. En ce sens, avec lui, on découvre que chez les philosophes antiques, c'est le *telos* qui constitue une question. S'il concerne la fin dernière recherchée par tous, ce *telos* comporte une valeur éthique. Saint Augustin indique ainsi que les philosophes qui placent le *telos* au fondement de l'éthique explorent le rattachement du *telos* à l'acte et à l'effort de l'homme[136]. Partant de la spéculation ancienne sur la question du bonheur, sur le désir d'être heureux, saint Augustin montre que la béatitude, terme propre issu de l'influence chrétienne est ce qui s'accorde avec ce qu'il y a de meilleur en l'homme, c'est-à-dire la raison. C'est à cette dernière, en tant que facteur important de la vertu que tout doit être soumis[137]. Chez lui, la béatitude ne représente pas un état du moi isolé en lui-même. Pareille au bien et au beau, la béatitude est une réalité ontique par laquelle l'effort de l'homme est orienté en hors de lui, grâce à la vertu. Il estime que l'origine du bonheur ne peut être qu'un bien durable, impérissable et dont la possession est stable. On remarquera de la sorte que seuls les biens éternels répondent à ce critère. Il affirme ainsi que la vie n'est heureuse qu'éternelle.

De là, Augustin tire la conclusion selon laquelle c'est Dieu justement qui, seul pouvant combler le désir de l'homme et répondre à son attente, est le bonheur de l'homme. Ainsi, il peut dire que « lorsqu'on a Dieu, on est heureux »[138]. Il s'agit ici de découvrir chez Augustin que Dieu est l'objet de possession et de contemplation.

3.1 *L'option de saint Augustin*

Quel but poursuit saint Augustin en s'inspirant de ces prédécesseurs et quels en sont les résultats ?[139] Saint Augustin voudrait indiquer à l'homme la voie de la vie bienheureuse *beata vita* par la perfection de sa nature. C'est ainsi que dès ses premières œuvres, Augustin traduit en une formule permanente dans ses écrits l'axiome reçu de Cicéron et Sénèque : « tout homme désire le bonheur »[140]. Cet axiome devient chez lui une quête de vie bienheureuse désirée par tous. Aussi se demande-t-il combien sont ceux qui peuvent se targuer de l'avoir effectivement découverte[141].

---

[136] R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*. *Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1962, p. 18.
[137] AUGUSTIN, *Contra Academicos* I, 2, 5; C.S 63, 7, 12.
[138] H. DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 43.
[139] C'est progressivement, par Ambroise mais aussi par sa lecture de Plotin et Simplicius, qu'Augustin formule sa doctrine de la béatitude. Voir P. COURCELLES, dans *Recherches philosophiques et théologiques*, p. 168-174.
[140] Il s'agit de l'*Hortensius* de Cicéron et de *De vita beata* de Sénèque : « *Vivere omnes beate volunt* ».
[141] AUGUSTIN, *De Magistro*, XIV, 46 (P.L. 32, 1220).

Ce thème transparaît dans l'ensemble de ses écrits. Et la recherche de cet état marquera sa vie entière. Comment y est-t-il arrivé et avec quelles exigences ?

C'est à la suite d'*Hortensius* qui invitait à la philosophie, qu'Augustin découvre l'appel au détachement des richesses, des désirs charnels et autres, de l'ambition, du culte de la rhétorique. On peut alors se demander si dans les faits, tout est à imputer à cette lecture d'*Hortensius* ? Si la lecture de cette œuvre l'a détourné des richesses, du culte de la rhétorique, cela ne fut pas le cas pour l'ambition à la carrière de rhéteur ni pour la maîtrise de ses sens[142]. La lecture de l'Evangile et des épîtres pauliniennes sont à l'origine de cette conversion. Malgré tout, l'*Hortensius* est au départ de cet appel au détachement qui a provoqué le changement dans sa vie. Comment exprime-t-il ce processus de détachement ?

Pour atteindre la vraie joie, par le désir qui conduit à Dieu, l'homme doit avoir conscience du but qu'il poursuit et des moyens dont il dispose. Pour approcher Dieu, le seul vrai bien désiré, saint Augustin estime que le moyen adéquat est la charité. C'est ainsi qu'il affirme que pour avoir Dieu, il importe que l'homme réalise un dépassement en lui. Il lui faut passer de la *cupiditas* (avidité) à la *caritas* (charité), du désir désordonné au désir ordonné. Etant donné que l'ultime objet du désir qui marque l'homme est Dieu, il y a lieu que les autres désirs soient qualifiés de convoitises. Et c'est par des faits néfastes tels l'esclavage, l'ignorance de soi et de Dieu que la cupidité s'exprime[143]. Comment cela a-t-il lieu ?

Plusieurs biens sont accessibles à l'homme pour son service. Parfois, il en devient esclave par son attachement non contrôlé. C'est ce désir là qui aliène l'homme. Par son attachement désordonné aux éléments inférieurs auxquels il s'assimile, l'homme ignore sa nature et il en vient à méconnaître sa vérité[144]. Un tel vécu conduit l'homme, par ce fait, en une sorte d'exil face à ce qu'il est. Dans cette perspective, selon saint Augustin, la cupidité chez l'homme devient « une négation de sa grandeur, une barrière à sa croissance, un écran qui le détourne de la vision de sa noblesse et la grandeur de sa destinée »[145]. Quelle conséquence s'ensuit ?

Saint Augustin affirme par ailleurs que s'ignorer, parce qu'empêtré dans un cycle de désirs issus de la cupidité, rend l'élévation à soi et à Dieu difficile et même impossible[146]. Il qualifie cette

---

142 Cf. M. TESTARD, *saint Augustin et Cicéron*, p. 149.
143 I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1982, p. 36s
144 AUGUSTIN, *De Trinitate* X, V-VI, BA 16, 135-137.
145 Cf. H. DEBASCH, *L'homme*, p. 45.
146 AUGUSTIN, *Confession* VII, I, 2, BA 13, 579-581.

ignorance de soi d'idolâtrie dès lors que les biens désirés deviennent des dieux. Aussi, assiste-t-on à une confusion entre Dieu et les biens désirés auxquels on s'assimile. Lorsque le désir qui porte l'homme vers Dieu est vicié, pour saint Augustin, la transformation de la cupidité *cupiditas* à la charité *caritas* ne peut s'opérer qu'avec l'aide de Dieu[147]. C'est par la charité *caritas* que le désir en Dieu peut se réaliser[148]. La charité *caritas* favorise un rapport d'appartenance et de ressemblance avec ce qui est aimé. Cette charité *caritas* est un attribut divin par lequel l'homme entre en communion avec Dieu. Elle est par le fait même un don excellent que Dieu fait à l'homme. C'est par grâce, appelée aide, du fait de son amour pour l'homme, que Dieu lui fait ce don.

En plus, dans sa réflexion sur la béatitude, saint Augustin recourt à plusieurs textes. Son commentaire pose les conditions pour atteindre la béatitude. Elles se ramènent à l'exigence de la « pureté du cœur »[149]. Une pureté du cœur vue comme un don qui parachève la vie. Par cette grâce, l'homme peut voir Dieu comme le couronnement de son désir. On le remarque dans ses homélies où saint Augustin montre la place et l'importance de ce désir dans toute vie. Une question capitale, qui est en même temps une critique, est à poser du fait qu'elle concerne directement la destinée de l'homme et son existence[150] : ne procède-t-il pas à une généralisation de sa propre expérience du désir de Dieu en tant que converti après une vie peu reluisante?

Pour saint Augustin, le bonheur ne peut être comparé à la satisfaction d'un quelconque appétit. Etant une réalité mystérieuse, objective et qui dépasse le désir inné de l'homme, on ne peut le chercher qu'avec sincérité. Ainsi, s'impose l'exigence d'écarter toute disconvenance dans cette recherche. Il l'illustre en affirmant que le « voleur qui dérobe, le débauché qui se complaît dans les voluptés charnelles croient atteindre un bonheur qu'ils confondent avec la satisfaction d'un plaisir. Quand il croit trouver un bien dans le mal, l'homme se trompe et se détourne du bonheur ».

C'est ainsi que les réflexions de saint Augustin sur la béatitude se focalisent sur la relation d'intercommunion. Par ailleurs, si la béatitude est l'aspiration qui marque tout homme, elle ne peut être réduite à l'effort de l'homme. Car, pour lui, tout en étant objet d'une tension de l'homme, la béatitude est en définitive un don de Dieu[151]. Du fait que cette quête de Dieu existe en tout homme, ignorer ou refuser la proposition divine à son obtention, c'est rater l'essentiel du but de la tension

---

[147] AUGUSTIN, *Confession* XIII, VII, 8, BA 14, p. 437.
[148] AUGUSTIN, *Tractatus In Epistolam Ioannis Ad Parthos*, II, 14. SC n° 35, p. 181.
[149] A.M. VANNIER, *Du bonheur à la béatitude d'après saint Augustin et saint Thomas*, dans Vie Spirituelle, 698 (1992), p. 45-58.
[150] AUGUSTIN, *In Ps* 118/I/1. Dans son commentaire, il affirme que vu la grandeur du bonheur attendu et recherché, ce serait folie que de vouloir le chercher où il n'est pas.
[151] A.-M. VANNIER, *article cité*, p. 55.

dont on est marqué. L'important est d'harmoniser l'appel intérieur et le désir de béatitude. Ce désir ancré en l'homme le pousse hors de lui pour que se réalise sa plénitude dans la béatitude. Saint Augustin opère par cette réflexion le passage du bonheur au sens commun à la béatitude qui, elle, trouve son origine en Dieu.

Quelles sont les différentes facettes que prend cette recherche de la béatitude ? Augustin procède à l'analyse des implications de cette quête du point de vue phénoménologique.

3.2 *Caractéristiques du bonheur*

Si tous désirent être heureux, c'est à des moyens différents que les hommes recourent pour atteindre ce but. L'attrait se fait vers ce qui semble assurer le plus de bien. Dans sa recherche d'argent, des richesses, des honneurs, de la famille, d'une profession, chacun tente de trouver le bonheur dans l'objet de son choix.

Saint Augustin remarque par ce constat que plusieurs études antérieures se sont focalisées sur la manière d'accéder à la vie bienheureuse. Cette recherche ne peut être le fruit d'un hasard. Aussi affirme-t-il qu'« il n'est pour l'homme d'autre raison de philosopher que la recherche du bonheur »[152]. Il s'agit d'une hypothèse selon laquelle la philosophie est la recherche de la vie bienheureuse ; toute la philosophie étant ramenée à la morale. Dans ce sens, on est en présence d'une complémentarité entre la loi, la liberté et l'autonomie. En effet, l'homme recherche la vie heureuse par son amour de la *phronesis*. Cela lui exige une adhésion libre aux exigences de cette sagesse pratique par laquelle il devient plus responsable. En d'autres termes, le problème du bien auquel tous s'appliquent indique aussi l'idée de liberté. Pour atteindre le souverain bien, il sied de s'appliquer à bien vivre, car le bonheur ne vient pas d'ailleurs[153]. Il exige une ascèse pour être connue car il est inné à l'homme[154]. On découvre ainsi l'importance que les philosophes accordent à la modération et à la sagesse. Malgré tout, ils n'ont pas tous une même acception du bonheur et de la fin dernière. Deux écoles sont citées en exemple : les épicuriens et les stoïciens.

Chez les premiers, le bonheur est à chercher dans les jouissances charnelles. Saint Augustin qualifie leur conception de la vie bienheureuse « d'hédonisme grossier »[155]. Les épicuriens évacuent les dieux des affaires humaines et se réfugient dans leur délectation car ils n'attendent mériter

---

[152] Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 11ss.
[153] A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975, p. 50.
[154] Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 15-16.
[155] AUGUSTIN, *Sermon* 150.

aucune félicité supraterrestre par une vie vertueuse[156]. Ce qui semble caricaturer la doctrine épicurienne malgré l'affirmation du plaisir recherchée comme la fin de la vie bienheureuse. Par ailleurs, selon cette doctrine, un vrai sage épicurien cherche à « bien vivre » avec prudence. Par un effort ascétique, il jugule les plaisirs et les passions pour atteindre un ordre supérieur de jouissance et s'offrir le bonheur[157]. Chez Epicure, le plaisir se mue dans une conception holiste. Il distingue plusieurs types de plaisirs : « naturels et nécessaires », « cinétiques » et « catastématiques », « maximum et « variables » qui peuvent être surmontés par l'ascèse. Pour lui, la vie heureuse est celle des plaisirs étant donné qu'elle permet de régler la vie. Elle lui offre une tranquillité intérieure et une certaine autonomie face aux autres réalités extérieures par le libre changement et l'adaptation qu'il fait de ses désirs. Par leur pouvoir rationnel sur leurs désirs, les hommes peuvent atteindre le bonheur s'ils évitent des peines dans leur corps et qu'ils n'ont pas de troubles dans leur âme[158].

Pour les stoïciens et Zénon, le bonheur consiste à jouir de sa vertu par la constance. Le sage stoïcien est indifférent à l'égard des biens. Il se dispose à affronter l'adversité. Si saint Augustin se sent attiré par cette doctrine, il se demande où ce sage trouve sa force contre toute contrariété ? Une réalité transcendante serait-elle à l'origine d'une telle constance ? Aussi, pour le sage stoïcien, le bonheur ne peut trouver sa source ailleurs. L'homme est perçu comme vivant dans un cycle marqué des conflits de la manifestation du désir vital.

Chez les platoniciens par contre, l'idée du Bien est au centre de tout. C'est elle qui est la fin de la vie humaine. Pour Platon, le bonheur consiste à s'ouvrir à la partie la plus élevée de l'âme, en contemplant directement l'Idée du Bien. Par son détachement de la matière, l'âme peut connaître un bonheur relatif. Pour les platoniciens, l'âme humaine connaît l'immortalité. Elle est éternelle et divine puisqu'elle s'apparente, par sa nature, à l'idée du Bien qui est l'Etre en soi[159].

De ces différentes perceptions, Augustin affirme que les nombreuses marques que prend le bonheur recherché ne sont que l'illusion ou le mirage du bonheur. Il estime que ces conceptions participent à la détérioration de l'idéal du vrai bonheur porté par tout homme. Persévérer dans ce sens, c'est passer d'une chaîne à une autre sans jamais atteindre le vrai bonheur. L'homme se procure ainsi une jouissance qui n'est qu'un dérivé du vrai bonheur. Car le « caractère fugitif de tout

---

[156] A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude : théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Lethielleux, 1967, p. 53.

[157] J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, I, *La pensée antique*, Paris, Flammarion, 1955, p. 473-480.
[158] M. CANTO SPERBER, *Béatitude*, dans M. CANTO SPERBER, *Dictionnaire de Philosophie morale*, p. 168.
[159] AUGUSTIN, *Sermon* 240, 4.

bonheur terrestre le laisse désemparé »[160]. La fragilité est permanente en face des projets qui restent incertains et elle menace les relations humaines dans ce qu'elles ont de plus précieux[161]. Ce qui provoque une chaîne de douleurs. Par quelques formes qu'elle puisse prendre, la souffrance ressemble à une mort sporadique qui côtoie l'homme. Face à tout cela, et malgré ce qu'il subit parfois, « l'homme redécouvre brûlant et inapaisé, dans son existence, son élan à la vie bienheureuse ». A la suite de sa réflexion, dans le tableau de cent onze souffrances qu'il dresse[162], saint Augustin estime que l'homme ne peut trouver son bonheur dans cette « vallée de larmes » où il vit exilé loin de la béatitude[163]. Le désir du bonheur le tenaille à tel point qu'en dépit de la nuit qu'il traverse, l'homme espère et attend une lueur favorable. Face à la déception des joies fragiles et passagères, saint Augustin invite à regarder au-delà de ces bonheurs trompeurs. Les réflexions des sages anciens, dit-il, malgré leur grandeur, n'ont pas recouru à la raison. Nos âmes ont pourtant besoin d'une parole divine[164]. Son évaluation de la sagesse antique, partant de son expérience de la recherche du bonheur débouche sur la nécessité de chercher le vrai bonheur et la béatitude en Dieu. On pourrait donc soutenir que, par cet argument, saint Augustin crée un lien entre le bonheur et la béatitude en se référant à« l'Idée du Bien » défendue par les platoniciens. Il dépasse cette conception quand il fonde la source de la béatitude en Dieu.

Par quelle voie l'homme accède au vrai bonheur ? Les lignes qui suivent explicitent la pensée d'Augustin sur cette question.

3.3 *Voies de la béatitude*

Comment arriver au vrai bonheur ? Pour saint Augustin, le bonheur est une grande et belle chose mais il a sa patrie[165]. L'homme porte au plus profond de lui une lumière qui l'interpelle pour qu'il s'avance vers le royaume du bonheur. Malgré son doute, il n'a d'autre choix que de s'aventurer résolument sur ce sentier et de ne pas abdiquer. Voilà pourquoi, saint Augustin invite instamment à se tourner vers son âme « car elle constitue la source qu'il est nécessaire de retrouver pour s'élever à la béatitude »[166]. Et on y entre pour ne pas y demeurer mais pour découvrir le vrai bonheur auquel il conduit. Dépassement et fidélité sont ici conjugués pour atteindre la béatitude. Il s'agit de se dégager de toute les tracasseries extérieures, pénétrer dans la profondeur de son

---

160 *Sermon* 231, 4.
161 Cf. A. BECKER, *De l'instinct du Bonheur*, p. 94.
162 Il le fait dans le *Sermon* 150.
163 Cf. A. BECKER, *De l'instinct*, p. 120.
164 In Ps 103/III/6.
165 *Sermon* 7,7 (P.L. 38,66)
166 *Sermon* 177, 5; *in Ps* 36/I/5.

intérieur pour s'élever enfin du visible à l'invisible, à la béatitude[167]. On y parvient en menant sa vie selon Dieu. En d'autres termes, c'est par la contemplation, qui exige un effort que l'homme atteint ce niveau. Saint Augustin affirme ainsi la capacité de l'homme à régler sa vie et à bien se conduire[168]. La vie selon Dieu est menée par une pratique des vertus. Le secours de Dieu favorise une telle vie selon les vertus. Il invite à bien vivre grâce aux vertus qui n'auront plus d'importance à la fin, pour goûter dès maintenant à la lumière divine. En fait, une seule vie deviendra béatifiante et inaltérable. La vertu offrira ainsi la capacité de contempler le visage de Dieu.

Bref, chez saint Augustin nous découvrons que la base de sa doctrine du bonheur s'est enrichie de la sagesse antique. On constate aussi chez lui la réflexion selon laquelle avant que l'homme ne s'élance dans l'aventure de la recherche du bonheur, celui-ci est un don de la grâce divine. Bien plus, on découvre que saint Augustin se base sur l'expérience humaine qui révèle son autonomie. En même temps, sa doctrine du bonheur naturel dévoile la source du bonheur surnaturel. Les deux réalités sont associées, sagesse humaine et sagesse chrétienne en Dieu, pour aller du bonheur à la béatitude.

Pour Augustin, l'origine, la nature, l'objet et les exigences de cette sagesse portent une autre signification par rapport à la ligne des philosophes anciens : « La contemplation mystique qui le marque procède d'un don. Elle prend source dans les vertus théologales qui sont d'origine divine (…) Le désir qui pousse vers la Sagesse incréée, sans être un appétit possessif à même de provoquer une appropriation de Dieu, est une soumission à Dieu »[169]. L'œuvre d'Augustin contient ainsi le message de la vocation de l'homme au bonheur, qui est au centre de toute vie humaine.

Si les platoniciens ont pris conscience de la vraie et unique sagesse, ils ont découvert que la vie bienheureuse, consiste à entrer en communion avec Dieu. Par ailleurs, même en projetant cet idéal, ils n'ont pu l'atteindre à cause de leur refus d'admettre l'Incarnation du Verbe[170]. Augustin reconnaît, par ailleurs, que la foi en ce mystère ne réfute pas la sagesse mais elle l'éclaire et la suscite pour que l'intelligence humaine se déploie. Ce thème du bonheur demeure une vraie réalité humaine. Il demeure constamment présent dans l'œuvre d'Augustin. Il a réalisé une ouverture en montrant comment atteindre le vrai bonheur par les vertus. Car la béatitude tant désirée est le fruit d'abnégation.

---

167 *In Ps* 76,1
168 *Sermon* 306, 2; S 302, 9.
169 Cf. A. BECKER, *De l'instinct*, p. 183.
170 *Ibid*., p.184.

4 CONCLUSION DU CHAPITRE

Ce deuxième chapitre a consisté en une analyse du rapport entre la vertu, le bonheur et la béatitude à partir des quelques sources philosophiques et théologiques. Ce travail a permis de découvrir le passage opéré par Saint Augustin du bonheur à la béatitude, en s'inspirant des philosophes grecs. La béatitude occupe une place importante dans sa pensée. C'est à partir de la question de la recherche du bonheur que sa réflexion se place dans la suite des philosophes de l'Antiquité. Il affirme que le bonheur recherché amène à plus que lui-même. Il conduit à la béatitude. Voilà pourquoi, il ne peut être comparé à une quelconque satisfaction.

Si au départ saint Augustin ne distingue pas le bonheur de la béatitude, plus tard, il indiquera que seule la quête de la béatitude comble ce que l'homme recherche en permanence. La béatitude, en tant que réalité ontique, indique la manière dont l'effort de l'homme est dirigé vers Dieu. Elle est cette réalité qui s'accorde avec ce qu'il y a de meilleur en l'homme, c'est-à-dire la raison. En ce sens, il affirme que le vrai bonheur n'est pas la satisfaction d'un plaisir. Il ne peut consister en la recherche des richesses, ni d'argent encore moins des honneurs. Il montre qu'au travers les différentes recherches, le désir qui marque l'homme est celui de la vision béatifique de Dieu. La perfection de sa nature est la voie que l'homme suit en vue de la vie bienheureuse. C'est grâce à la charité, *caritas* que l'homme communie à Dieu. Aussi saint Augustin invite-t-il à répondre à l'appel divin à la béatitude. L'homme est exhorté ainsi à abandonner la voie du désir désordonné. Il y parvient par son amour de la *phronesis* qui appelle à l'ascèse et au détachement. La recherche de la vie bienheureuse se réalise grâce à la sagesse et par une liberté qui rend responsable. On ne peut atteindre la béatitude qu'en menant sa vie selon les exigences divines et cela par la pratique des vertus. C'est grâce à la vertu que l'homme acquiert la possibilité de contempler Dieu. C'est en Dieu seul que le désir brûlant et inapaisé trouve sa quiétude. En effet, la dialectique contemplative permet à l'homme de voir Dieu. Partant de l'idée du Bien platonicien, Augustin indique l'origine de la vraie joie en Dieu. Grâce à la vertu, l'homme devient capable de voir Dieu, sa béatitude. Bref, chez lui, la sagesse humaine et la grâce divine conduisent à la béatitude.

Comment Thomas d'Aquin présente-t-il sa doctrine de l'espérance ? Son point de départ est la question de la béatitude et du bonheur. C'est la raison pour laquelle, il a fallu étudier la problématique de la vertu et du bonheur tel que ses prédécesseurs l'ont présentée. Il va examiner cette question à partir de son analyse de la vertu. C'est à cette étude que s'attellera la section suivante qui comporte deux chapitres. Le premier analyse la vertu en général tandis que le deuxième examine la vertu d'espérance en sa spécificité.

SECTION II : LA VERTU D'ESPERANCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE 1. ANALYSE DE LA VERTU

Dans la section précédente, j'ai analysé la réflexion antique sur le rapport entre la vertu et le bonheur. C'est ce qui a aussi aidé à découvrir le passage du désir de bonheur à la recherche de la béatitude. Cet héritage permettra à saint Thomas d'Aquin de fonder son éthique de la vertu. Comment s'y est-il pris ?

Dans sa systématisation de la vertu, saint Thomas d'Aquin indique la participation de l'homme à son devenir à partir des structures inhérentes à la nature humaine. Son anthropologie se fonde sur une perspective qui montre que l'homme grandit par des actes libres et responsables. On le remarque dans le fait du choix que l'homme opère face à la multiplicité de possibilités qui se présentent à lui. Dans cette optique, la vertu est la disposition qui conduit l'homme à agir dans la droiture. Parmi les vertus, les théologales participent aussi à la structure constituée des principes qui orientent l'homme vers la fin surnaturelle. En ce sens, l'espérance est vue comme une disposition qui perfectionne l'homme en le conduisant vers Dieu.

Avant de traiter de l'espérance proprement dit, j'aborderai le cadre général dans lequel elle se situe : il s'agira donc d'analyser la vertu[171].

Dans ce chapitre, le premier point examinera les habitus comme des principes qui fondent les actes humains. Le deuxième point se consacrera à la vertu en général.

1 L'habitus

Historiquement, les raisons d'ordre apologétique sont à l'origine de l'introduction de la notion d'habitus en théologie. Avant son analyse par Thomas d'Aquin, les théologiens usent de l'habitus pour lutter contre le pélagianisme. Dès le 12ème siècle, la question de savoir si la grâce est

[171] Pour cette analyse, je m'appuierai sur une littérature secondaire de : L. J. ELDERS, *L'éthique de saint Thomas d'Aquin. Une lecture de la Secunda Pars de la Somme de Théologie*, Paris, Les presses universitaires de l'IPC – Harmattan, 2005 ; R. SINEUX, *Sommaire théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. 2, Paris, Tequi, 2001.

une qualité ou un mouvement dans l'âme se pose avec acuité. Pour mettre fin à ce débat, on fit appel à la notion aristotélicienne d'habitus. A la même période, on se demandait aussi si la grâce et la vertu étaient à considérer comme des dispositions du mouvement de la volonté. Pierre Lombard appuiera ceux qui soutiennent que la grâce et la vertu peuvent être considérées comme une bonne qualité ou une bonne forme déjà infusée par Dieu. On remarquera ainsi que ce sont des éléments aristotéliciens qui contribueront à l'élaboration d'une théorie contre le pélagianisme[172]. C'est à la suite de saint Augustin et d'Aristote que Thomas d'Aquin se sert de la notion d'habitus.

1.1 Définition

L'habitus, qui n'est plus d'usage courant et ne renvoie pas à la notion actuelle d'habitude, signifie ' une manière d'être, un état'. Son équivalent grec est « *exis* ». Disposition durable, l'habitus est une capacité inhérente à la nature humaine et qui débouche sur une action. Il assure le lien entre la nature humaine en son essence et une action engendrée par elle. Il est la première qualité d'une détermination qui s'accorde à la nature humaine ou à une action. En ce sens, l'habitus est une disposition des facultés qui s'ordonnent aux actes. A le posséder, on devient qualifié pour réaliser une bonne action[173]. L'habitus a pour première fonction d'assister une faculté donnée dans l'action. Il aide l'homme, puisqu'il en est doté, soit à tendre vers la béatitude, soit d'y renoncer. L'habitus est un facteur qui participe au perfectionnement de l'agir de l'homme[174]. Il est ainsi une qualité.

Thomas d'Aquin affirme qu'étant donné que la vertu est une disposition qui pousse à l'agir, ses qualités ne sont pas déterminées à priori. C'est ainsi qu'elles peuvent varier. Le fait que le propre d'une puissance est de s'achever dans une action, la finalité du sujet d'un habitus est aussi l'action. On remarquera ainsi que la diversité de types d'actions de la volonté humaine conduit à une multiplicité d'habitus. En d'autres termes, les habitus, en tant que des dispositions à l'action, sont proportionnels aux opérations dans lesquelles elles aboutissent. De cette manière, les « actes semblables causent des habitus semblables »[175]. Par ailleurs, si les habitus ne sont pas très changeants pour certains, ils le sont pour d'autres. Mais de façon générale, en tant que « qualité de l'âme, les habitus changent difficilement de manière absolue du fait que leurs sujets ne sont pas

---

[172] O.-H. PESCH, *La théologie de la vertu et les vertus théologales*, dans Concilium, 211 (1987), p. 105-126.

[173] I-II 49, 2 : « Et parce que la nature est ce que l'on regarde en premier lieu dans une qualité, il s'en suit que l'habitus constitue la première espèce de qualité ». En ce qui concerne la qualité, on est disposé que pour ce qui concerne une mise en ordre en rapport avec la nature de quelque chose.

[174] Selon A. PLE, *Introduction et notes*, dans THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Paris, Cerf, 1984, p. 303, dans le langage de la philosophie contemporaine, l'habitus pourrait être qualifié de « dynamisme structuré et structurant de la personne ou de son action ».

[175] I-II, 50, 1.

mobiles »[176].

C'est donc dans l'âme que résident les habitus[177]. Après la définition des habitus, voyons leur origine.

1.2 Origine des habitus

Les habitus ont leur siège dans l'âme ou dans les facultés par lesquelles elle agit. La question de l'origine des habitus est importante parce qu'elle détermine aussi la provenance des vertus et des vices. Quelques habitus orientent à une certaine forme tandis que d'autres dirigent les facultés à leurs actes. Partant du sujet des habitus fabriqués dans les facultés, on assiste à l'existence des principes de l'intellect spéculatif et ceux de l'intellect pratique. Dans la première catégorie peuvent être rangés certains principes tels que celui de la non-contradiction. Dans la deuxième, on classe le principe de la nécessité du bien. Les actes qui viennent de nos facultés s'orientent vers le bien. Ils s'intensifient par le désir du bien qui leur imprime un autre rythme[178]. Les habitus naissent lorsqu'une cause extérieure influence les facultés. C'est ainsi que la répétition joue un grand rôle avec les facultés inférieures. Le cas le plus spectaculaire est celui de la mémoire. La mémorisation se réalise avec la répétition fréquente. On assistera ainsi à la naissance des vertus, par des habitus, dans les facultés appétitives. Les habitus subiront l'influence de l'intellect qui commande les actes pour qu'ils se conforment à la raison[179]. Quant aux facultés cognitives, il arrive que l'intellect soit amené à accepter une conclusion. Sur les facultés sensitives inférieures, c'est la répétition d'actes qui préside à l'impression des faits.

Dans ce qui précède, on découvre que le propre de l'habitus est de dépendre le plus possible de la partie appétitive de l'âme. Aussi, le lien entretenu par les habitus de l'intellect avec la volonté sera déterminant. Cependant, certains habitus sont à situer en dehors du rapport de la volonté ; c'est-à-dire hors de la partie appétitive de l'âme. Il s'agit de ceux que Dieu infuse. Quel peut bien en être le motif ? Thomas d'Aquin évoque deux causes. La première cause de l'infusion de ces habitus est leur capacité à mettre l'homme au diapason d'une fin, la béatitude éternelle qui dépasse ses

---

[176] *Ibidem*

[177] *Ibidem* : « L'habitus, avons-nous dit, est la disposition d'un sujet qui n'est qu'en puissance soit à une forme soit à une opération. - Donc, en tant que l'habitus implique disposition à une opération, aucune ne se trouve principalement dans le corps comme son sujet… Quant aux opérations provenant de l'âme par le moyen du corps, elles viennent principalement de l'âme mais secondairement du corps lui-même ».

[178] Cf. L. J. ELDERS, *L'éthique de saint Thomas*, p. 160.

[179] I-II, 51, 2 : « quand tout ce qui est passif et mû par un autre reçoit une disposition par l'activité de l'agent, aussi les actes, en se multipliant, engendrent-ils dans la puissance qui est passive et mue, une certaine qualité qu'on nomme habitus ».

capacités. Ces habitus doivent être proportionnels à l'objectif poursuivi par l'homme. Ils sont un don de la grâce divine. Ils habilitent l'homme à tendre vers la béatitude éternelle. La deuxième raison est la souveraineté de Dieu de réaliser ce qui semble impossible à la nature humaine. On le voit avec les habitus naturels que Dieu infuse dans l'âme. Ces habitus confirment et renforcent ce qui existe et qui convient à la nature humaine[180]. Quel est, dans ces conditions, l'état des habitus ?

1.3 Intensification, diminution et disparition des habitus

Les habitus en tant que disposition peuvent croître et diminuer de deux manières : lorsque l'intensification dépend de leur ouverture à plus de choses et quand le sujet qui y participe influence leur croissance. Les habitus perdent alors leur utilité à cause de certains processus corporels et de l'inaction d'autres activités sensitives qui accompagnent les actes. Lorsqu'ils sont ainsi supplantés par autre chose du fait de leur inaction, les habitus disparaissent[181]. Comment les classifier ?

1.4 Classification des habitus

Une différence caractérise les habitus. Certains déterminent les conditions naturelles d'un sujet tandis que d'autres disposent les facultés humaines à certains actes. Dans le premier groupe, on compte les habitus de santé, de la force, de la beauté. Pour le second, il est question des habitus des facultés. Où situer la différence des habitus ?

En tant qu'il est une disposition, l'habitus est agencé au bien. Il peut être pris soit comme une forme qui se tourne vers le bien pour sa réalisation soit comme une entité[182]. A cause de cette relation avec la nature humaine, on trouve des habitus bons. Ce sont des vertus. Dans le cas contraire, c'est-à-dire pour des résultats des actes contraires à la nature humaine, on parle des vices.

---

[180] I-II, 51, 4 : « la première, ce qu'il y a des habitus par lesquels nous sommes adaptés à une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine et qui est cependant l'ultime et parfaite béatitude de l'homme, comme nous l'avons dit précédemment. Et parce qu'il faut que les habitus soient proportionnés à l'objet même auquel ils nous adaptent, il est nécessaire que les habitus qui nous préparent à cette fin dépassent, eux aussi, la capacité de la nature humaine. Voilà pourquoi de tels habitus ne peuvent jamais être dans l'homme que par infusion divine. C'est le cas de toutes les vertus données par grâce. L'autre raison, c'est que Dieu peut produire les effets des causes secondes en se passant d'elles ». Cela montre la liberté de Dieu d'agir à la fois en respectant les modalités des êtres mais en même temps en dépassant parfois leur registre sans pour autant aller contre ce qui est convenable à leur nature.

[181] Cette matière est traitée aux questions 52 et 53 de la I-II. On peut lire en I-II, 52, 1, « Comme les habitus et les dispositions se définissent par rapport à quelque chose, il peut y avoir pour eux intensité et relâchement » ; I-II, 53,1« Voilà pour quoi l'habitus de la vertu ou du vice peut être détruit par le jugement de la raison lorsque celle-ci imprime un mouvement en sens contraire, de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire ou par ignorance ou par passion, ou même par libre choix ».

[182] E. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin, 1979, p. 169.

Cependant, si les habitus se forment par un agissement répété, Dieu place en l'homme certains habitus pour qu'il ait la capacité d'accompagnement des actes qui l'orientent à une fin située hors de ses potentialités naturelles comme dit précédemment au sujet de l'origine des habitus. L'éthique des vertus examine ces habitus qui disposent l'homme à des actes qui sont conformes avec une nature vertueuse. Ces dispositions sont les vertus théologales et les vertus morales. Quelle conclusion tirer après cette analyse de l'habitus ?

J'ai distingué précédemment les habitus de l'intellect attachés à la volonté d'autres habitus non dirigés par la volonté tels la science, la sagesse et l'art. Ce premier groupe d'habitus de l'intellect est fonction de la relation entretenue avec la volonté. D'autres sont totalement indépendants de la volonté. C'est le cas de la foi[183]. Avec la théologie, on obtient une perspective nouvelle de l'habitus et de la vertu. En quoi consiste cette nouveauté ? Premièrement, l'habitus devient une adresse qui s'acquiert par la persévérance à une activité répétée. Une aisance dans l'agir est atteinte grâce à la répétition des activités. Deuxièmement, du point de vue de l'agir éthique, les facultés sont dirigées et orientées de manière à atteindre la perfection. Troisièmement, d'un point de vue à la fois éthique et technique, l'habitus s'élargit. Certaines dispositions de l'actes sont innées : ce sont les principes de connaissance, les normes et les mobiles supérieurs de l'agir[184]. Ces dispositions permettent d'agir. Elles sont au-delà des autres habitus parce qu'elles ne naissent pas d'une répétition. Dans ce sens, un vrai habitus sera celui qui comporte un caractère inné de prédisposition indépendante de l'agir répété. La fermeté inhérente à son essence est la norme de l'habitus. Cette raison anthropologico-philosophique conduit Thomas d'Aquin à ne considérer pour vraies vertus que les vertus infuses alors que les vertus acquises dépendent d'un exercice[185].
Qu'en est-il des vertus ?

2 La vertu

La vertu (*aretè*) a une longue histoire. Elle a été analysée, en lien avec le bonheur, chez Platon, Aristote et Cicéron dans la première section. J'y ai indiqué que la vertu était un des buts de l'éducation, en vue du bonheur et du bien vivre chez les Grecs[186]. Dans son éthique, Thomas d'Aquin nous montre comment l'homme doit se conduire selon les vertus[187]. Il indique la manière

[183] Cf. E. GILSON, *Saint Thomas*, p. 172.
[184] Cf. O.-H. PESCH, *La théologie de la vertu*, p. 105-120.
[185] *Ibidem*.
[186] *Ibidem*. La question de la vertu sera abordée avec ampleur dès Platon, qui sera suivi d'Aristote. Les Stoïciens lui accordent aussi une grande importance. St Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, systématise cette notion. Chez les Grecs, un des objectifs de l'éducation est d'apprendre les vertus.
[187] Leur analyse scientifique est très étendue dans la *Secunda Pars*.

dont l'homme acquiert des vertus par lui-même. Son étude des vertus acquises, essentielles à la vie morale, permet ainsi de déterminer la nature des vertus infuses qui sont semblables aux vertus acquises sur le plan naturel.

Après avoir examiné l'habitus dans les lignes précédentes et avant d'entamer une analyse de la vertu d'espérance au chapitre suivant, j'aborde à présent la vertu en général à laquelle Thomas d'Aquin réserve une place centrale dans son éthique[188]. Qu'en dit-il ?

Il la conçoit comme une « disposition durable » des facultés. Elle oriente l'agir à se conformer à notre fin dernière et permet, de la sorte, le déroulement d'actes moraux. En menant une vie vertueuse, « l'homme montre qu'il a été créé à l'image de Dieu et qu'il est en cheminement vers sa fin »[189].

Qu'est-ce que l'Aquinate entend par vertu ? Où réside-t-elle et d'où vient-elle ? Quelles sortes de vertus trouve-t-on et quelles sont leurs propriétés ? Telles sont les questions qui vont être traitées maintenant. Elles aideront à mieux comprendre la vertu d'espérance.

2.1 Définition

Une unanimité ressort des affirmations portées sur le caractère bon et positif de la vertu car elle s'étend à la vie entière. Le travail, les émotions, les rapports interpersonnels sont concernés par elle[190]. Dans ces conditions, déterminer sa vraie nature n'est pas une tâche aisée. Est-ce un agir honnête et durable qui se conforme à la loi divine ? S'occupe-t-elle de la vie quotidienne ou bien oriente-t-elle à la vie éternelle ?

Des difficultés et des incertitudes apparaissent dans les premières analyses que fait Thomas d'Aquin[191]. En s'inspirant d'Aristote[192], l'Aquinate affirme que la vertu est une valeur qui perfectionne la réalisation d'actes à partir des facultés. Le but des facultés étant l'agir, l'excellence se vérifiera dans la capacité des facultés de se moduler aux actes qui leur conviennent. Les facultés

---

[188] Où situer Thomas d'Aquin dans la lignée des auteurs qui ont traité de la vertu et dont certaines réflexions ont été examinées dans la première section ? Au treizième siècle, la conception de la vertu se situe à la croisée de deux courants. L'un est augustinien, d'origine stoïcienne et l'autre, aristotélicien. En conciliant les deux conceptions, Thomas réalise une synthèse philosophico-théologique grecque et latine. Il systématise la vertu par l'interprétation qu'il fait de l'aristotélisme.

[189] Cf. L. J. ELDERS, *L'éthique de saint Thomas*., p. 167.

[190] *Ibid*., p. 169-170.

[191] Il s'agit des articles de la question 55 de la *Prima Secundae.*

[192] *Ibidem.*

de l'intellect de la rationalité ont des rôles diversifiés alors que les fonctions naturelles[193] ont, quant à elles, des activités déterminées grâce aux habitus. Ces facultés concernent l'être des choses tandis que d'autres s'occupent des actions et viennent de l'âme. Thomas s'intéresse aux vertus humaines qui viennent de ces facultés issues de l'âme et à celles qui tirent leur origine des habitus orientés aux actions. En ce sens, les vertus qui perfectionnent les facultés tendent au meilleur et au plus élevé ; mieux, elles ordonnent au bien. C'est dans cette optique qu'à la suite d'Augustin, Thomas définit la vertu comme « un habitus opératif bon » ; une définition courante souvent reprise par l'Aquinate. De la compréhension qui en découle, la vertu est qualifiée de « bonne qualité de l'esprit qui assure une vie droite et dont nul ne peut faire mauvais usage»[194]. Ainsi, la vertu est, de par sa nature, non une manière d'être mais plutôt une façon d'agir. Elle est ordonnée à l'action. Cette définition fait découvrir que la vertu acquise vient de l'effort humain et elle trouve son siège dans l'esprit. Elle permet de réaliser un agir qui est en accord avec la droite raison[195]. Il s'agit ici des vertus morales à la différence des vertus infuses qui ont Dieu comme cause efficiente.

Dans ce rapport, Thomas établit un parallélisme entre l'action de Dieu et celle de l'homme. Il affirme que par son agir, l'homme actualise le plan de Dieu sur l'homme[196]. Aussi, on découvre dans cette ligne qu'un acte parfait est l'aboutissement à la fois et de la puissance de l'acte et de son auteur. La vertu transformera, dans ces conditions, dans le sens du bien en même temps la puissance de l'acte que la personne agissante. Dans ce rapport, la perfection sera double. Pour le réaliser, certaines conditions sur la droiture et le bon usage sont nécessaires.

Concernant l'acte, la droiture est exigée parce qu'elle doit contrer tout acte qui viendrait d'un habitus mauvais ou vice. Or c'est l'habitus qui perfectionne la puissance. On considérera ainsi qu'un « habitus vertueux » se doit d'être intrinsèquement un principe qui fait réaliser un acte bon. Il ne peut transformer un tel acte en son contraire. Mais étant donné qu'il existe aussi des habitus vicieux et d'autres qui sont voués pour le bien, l'important sera d'établir la distinction qui caractérise la perfection de l'acte et l'oriente vers la droiture. Quant à l'homme, la perfection requiert trois conditions : la personne, la bonté et la qualité.

La vertu ne concerne d'abord qu'un sujet déterminé. Elle ne s'intéresse qu'à ce qu'il y a de

---

[193] Il s'agit par exemple de la vie végétative et de la perception sensorielle, d'après l'interprétation d'Elders, *L'éthique*, p.170.

[194] Cf. L. J. ELDERS, *L'éthique de saint Thomas*, p. 171, en référence à Augustin, *De Libero arbitrio*, II, 19. Pierre Lombard s'en est inspiré et a défini la vertu en tant que « bonne qualité de l'esprit qui fait vivre droitement, pour le bien, que Dieu cause en nous sans nous ».

[195] *Ibidem*, une reprise de II-II 23, 3.

[196] I-II 55, 2.

particulier en l'homme. Elle ne s'occupe pas des êtres qui manquent de raison, celle-ci étant le propre de l'humain. Ensuite, la vertu perfectionne aussi l'intellect pour l'aider à parachever son travail, celui de conduire au bien et à la fin ultime.

En cela, elle réalise ce qui est bon. La qualité, enfin, est le mode sous lequel la vertu se présente ; elle est une disposition, un état d'être meilleur, bref un habitus. La visée à atteindre, qui est ici l'excellence ou le meilleur, est aussi ce qui détermine une vertu. Ainsi, la vertu perfectionnera non seulement celui qui la possède mais aussi son acte. J'ai expliqué ci-haut que la vertu est un facteur de perfectionnement pour celui qui la possède et qu'elle est une disposition qui entraîne à un bon agir.

Si la finalité de la vertu est l'agir excellent en vue de la béatitude, elle s'avère alors être le bien absolu désiré par l'homme. A quelles conditions cette excellence devient-elle possible ? Premièrement, la finalité visée par le sujet de la vertu doit consister en l'accomplissement d'un agir excellent. Deuxièmement, l'exécution de l'agir excellent par le sujet doit être effectif. Voyons où siègent les vertus.

2.2 Le siège des vertus

Je viens d'indiquer dans les lignes précédentes, qu'en tant qu'elles sont des dispositions qui orientent aux actions bonnes, les vertus guident l'homme au meilleur, à la fin véritable qui est présente à l'intérieur de ses actions. Mais quel peut être leur siège ?

Les vertus siègent dans l'âme qui est déterminée par ses facultés[197]. Tel est le cas de la prudence qui offre une connaissance droite de ce qu'on doit faire pour parvenir aux actes justes. Comment se situent les vertus dans les facultés ? Il est donc impensable qu'une seule vertu puisse se situer dans deux facultés différentes du fait de l'unité intime à chaque vertu. Cependant, l'influence d'une vertu s'étend au-delà de sa faculté vers d'autres vertus. Thomas le dit en ces termes : « Qu'une chose existe en deux sujets, cela peut se présenter de deux façons. 1° De telle façon qu'elle soit à titre égale dans l'un et l'autre. En ce sens, il est impossible qu'une vertu unique soit en deux puissances, parce que la diversité des puissances dépend de la condition générale des objets, la diversité des habitus de leur condition générale spéciale, de sorte que partout où il y a diversité de puissance il y a diversité d'habitus, mais non pas inversement. 2° Une chose peut être

[197] C'est l'objet de la question 56 de la I-II ; l'article 1 affirme : « Que la vertu appartienne aux puissances de l'âme, c'est un point qui peut être rendu évident par trois raisons. 1° Par la notion même de vertu qui implique la perfection d'une puissance. 2° Par le fait que la vertu est un habitus actif : toute activité vient de l'âme par le moyen d'une puissance. 3° Par le fait que la vertu est une disposition au meilleur ; or, le meilleur, c'est la fin qui est soit l'activité même d'un être, soit le résultat obtenu par l'activité émanant de la puissance de l'âme. La vertu humaine a donc bien pour siège les puissances de l'âme ».

en deux ou plusieurs sujets d'une autre façon, quand c'est non à titre égal mais suivant un ordre. En ce sens, la vertu peut appartenir à plusieurs puissances »[198].

Les vertus morales, en tant que dispositions vouées aux bonnes actions, orientent l'homme vers le bien[199]. L'orientation à l'agir droit lie la vertu à la volonté dont dépendent les actes humains. Ceux-ci ont leur siège dans la volonté ainsi que dans d'autres facultés mues par celle-ci. La volonté meut également l'intellect qui est aussi le siège des vertus authentiques parmi lesquelles on compte la foi. En reconnaissant la finalité des actions poursuivies, la vertu pratique donne des indications d'actions pour atteindre une fin. Quant à l'intellect spéculatif, il est le siège des habitus des sciences. Thomas d'Aquin est plus précis encore quand il affirme que les vertus morales ont leur siège dans les facultés appétitives qui dépendent de la nature rationnelle. Dans ce cas, que peut-on dire de l'appétit irascible et concupiscible ? Est-il le siège des vertus ? On sait par ailleurs que la tempérance et le courage appartiennent respectivement au concupiscible et à l'irascible. Ce qui conduit Thomas à distinguer ainsi les facultés appétitives et leur contenu rationnel. En elles-mêmes, ces facultés ne contiennent pas des vertus alors qu'elles peuvent en être le siège pour les hommes par la raison et la volonté.

Bref, une tendance aux vertus est présente dans ces facultés, grâce à la raison et à la volonté auxquelles les vertus obéissent. Thomas d'Aquin indique par là une amorce des vertus du fait de l'existence de la nature humaine. On retrouve, par cette analyse, l'hypothèse de l'existence de la disposition naturelle aux vertus présente en l'homme. Cette disposition se fonde sur la raison en tant qu'elle est le propre de l'homme. En d'autres termes, la vertu s'agence à une bonne action et elle se situe dans des facultés qui orientent aux bonnes actions. Dans le cas où on se retrouverait face à la déficience d'une faculté, la vertu est nécessaire pour que se réalise la bonne action.

Dans les lignes qui suivent sera abordé ce qui distingue les vertus.

2.3 Classification des vertus

Thomas distingue trois types de vertus à partir de leur objet. Il s'agit des vertus intellectuelles, morales et théologales. On les comprend en rapport avec la notion d'habitus. Suivant leur essence, il existe deux types d'habitus : les habitus innés et les habitus acquis. L'habitus naturel ou inné concerne les puissances innées et des prédispositions présentes en chaque homme. L'habitus acquis

[198] I-II 56, 2.
[199] I-II 59, 2.

s'obtient par le concours extérieur, surtout par répétition. De la même manière, il existe aussi des vertus tant naturelles que surnaturelles. Elles se distinguent par trois facteurs : le principe d'activité, l'objet vers lequel la vertu se dirige et sa nature.

Quel rapport établir entre l'habitus et la vertu surnaturelle ou infuse ? Nous avons vu que l'habitus perfectionne et accorde le bien à celui qui le possède et à son œuvre. Quant à la vertu, elle est cette puissance qui dirige toute la conduite. Et c'est ainsi qu'on dira de la vertu qu'elle est naturelle quand le bien raisonnable poursuivi répond aux exigences de la raison. J'ajoute par ailleurs que les modalités naturelles peuvent se révéler impuissantes à faire accéder l'homme au bien qu'il recherche. Il aura besoin des principes d'actions plus aptes pour atteindre le bien. Puisque Dieu est la fin que l'homme désire, la vertu s'exercera à cet effet afin que l'homme parvienne à la fin surnaturelle. Son incapacité à réussir seul cette entreprise exige d'autres forces, d'autres principes d'actions. On trouve ici la justification des vertus théologales qui sont des principes d'actions surnaturelles grâce auxquels l'homme peut accéder à Dieu.

J'analyse, à présent, chacune de ces vertus.

2.3.1 Les vertus intellectuelles

L'affirmation principale sur la question des vertus intellectuelles stipule 'que posséder réellement une vertu fait agir en accord avec elle'. En ce sens, la vertu intellectuelle aide à posséder une certaine science qui peut être spéculative ou pratique. Il en existe trois : l'intelligence, la sagesse et la science. Leur rôle est d'aider l'intellect à exécuter à bonne fin son travail qui consiste à parfaire la vérité. Avant qu'il ne saisisse les choses, l'esprit se constitue progressivement ses premiers éléments en commençant par des lois de l'être[200], des lois qui constituent le socle de l'intelligence. Son rôle est de répandre les premiers principes. La sagesse, quant à elle, améliore la connaissance de la réalité. La science, elle, s'occupe de l'ultime dans le genre de connaissance. Thomas montre par là que lutter contre certaines inclinations et certains désirs est la preuve qu'on ne possède pas les vertus[201]. C'est ainsi que la sagesse, la connaissance scientifique et l'habitus des premiers principes, trois habitus de l'intellect passif, n'ont pas le qualificatif de vertu chez Thomas

[200] I-II 57, 2 : en se référant à Aristote dans I *Physique* 12 (184 a 18) et I *Metaphysique* I, I 12 (981 b 28) Thomas d'Aquin affirme : « Quand le vrai est connu par autre chose, il n'est pas perçu immédiatement par l'intelligence mais par une enquête de la raison, et il se présente comme un terme… Et comme 'les choses qui sont connues en dernier lieu par rapport à nous sont premières et plus connues selon la nature', il s'ensuit que ce qui est ultime par rapport à toute connaissance humaine, c'est ce qu'il y a de premier et de plus connaissable par nature. Et c'est à cela que s'applique 'la sagesse qui considère les causes les plus hautes'. Aussi convient-il qu'elle juge et règle tout, parce qu'un jugement définitif et universel ne peut avoir lieu qu'en remontant aux causes premières ».

[201] I-II 58, 3, 2.

d'Aquin. Il les considère comme des dispositions qui participent au déroulement de certaines fonctions.

Par contre, la prudence, qui est de l'ordre de l'intellect pratique et qui implique l'appétit sensitif, est qualifiée de vertu car elle est du ressort même de la personne dont les actes débouchent sur de bons objectifs. Tandis que l'art, en général, ne conduit pas nécessairement aux bons actes. Thomas illustre ce cas par l'exemple du technicien ou de l'artiste qui peut mener une mauvaise vie morale. Ce cas indique que la vertu de prudence est posée comme étant l'une des plus importantes. En effet, pour atteindre de la bonne manière qui soit des fins qu'elles s'assignent avec les moyens appropriés, l'intelligence doit jouer un rôle capital grâce au travail de la prudence[202]. A côté des vertus intellectuelles, il existe des vertus dites morales. Quelle serait leur différence ? Attardons-nous y un peu.

2.3.2 Les vertus morales

Un agir moral droit est la base d'une vie morale bonne. Cet agir se fonde sur une perception correcte qui ne se laisse pas commander par les émotions. Se fixer un objectif, dans les conditions auxquelles il faut se soumettre, est une des possibilités qui permet à l'homme d'orienter son agir à de bonnes fins devant la multiplicité d'actions qu'il réalise. Les vertus morales jouent ici un rôle important. Elles constituent la base du traité sur les vertus.

En tant qu'habitus opératif bon, les vertus morales appartiennent à la partie appétitive de l'âme. L'analyse effectuée par Thomas du terme latin signifiant « usage » le conduit à l'essence des notions « morale » et « moralité »[203]. L'objectif moral des « vertus morales » indique l'inclination à faire quelque chose. Ainsi, « coutume » et usage sont liés à l'inclination et à la réalisation, dans la mesure où faire quelque chose fréquemment offre comme une seconde nature[204]. Se disposer à l'agir est du ressort des facultés appétitives.

---

[202] I-II 57 5 : « La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose, mais encore le faire comme il faut, c'est-à-dire qu'il faut agir d'après un choix bien réglé et non seulement par impulsion ou passion (…) Et c'est pourquoi, il est nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne assez de perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. Aussi, la prudence est-elle une vertu nécessaire pour bien vivre ». Thomas se réfère en plus à Aristote VI *Eth*., XI 2 (1143 a25) nommant trois vertus qui assistent la prudence dans le travail de délibération : le bon conseil, le bon sens et l'équité.

[203] Cf. L. J. ELDERS, *L'éthique de saint Thomas*, p.177. A partir de l'analyse du mot latin *mos* qui comporte deux sens, us et coutumes ainsi que l'aptitude naturelle à faire quelque chose, Thomas montre que l'équivalent en grecque recourt à deux termes plus ou moins différents quoiqu'issus d'une même racine. Il s'agit d'*ethos* et *éthos*. Ils signifient respectivement, l'usage-coutume et le caractère moral. I-II 58,1 : « Pour éclairer cette question, il faut considérer ce que c'est que les mœurs, car c'est ainsi que nous pourrons savoir ce qu'est une vertu morale. Or le mot mœurs signifie deux choses. Tantôt, une coutume (…) tantôt une inclinaison naturelle ou quasi naturelle vers quelque action ».

[204] *Ibidem*.

En ce sens, Thomas stipule que « toute vertu ne peut être une vertu morale » sauf celles qui sont situées dans les facultés appétitives[205].

Les vertus morales comportent en premier la « prudence » comprise comme discernement rationnel de l'agir. Dans cette relation, on peut se demander si les vertus morales peuvent exister sans les vertus intellectuelles? Si l'on soutient l'hypothèse selon laquelle l'intellect est au fondement de tout acte, il peut arriver que les autres facultés appétitives qui, normalement s'agencent sur l'intellect, ne puissent le suivre[206]. On assistera au fait qu'un jugement de l'intellect sensé orienter à une bonne appréhension de nos devoirs puisse être vicié par une passion à la suite d'une grande et forte émotion. Notons en plus qu'en raison de la diversité des fonctions qu'elles facilitent, les vertus morales se distinguent des vertus intellectuelles. C'est leur agencement à la raison, par le lien de l'intelligibilité, qui fonde le caractère moral qui les qualifie. L'apport de la raison leur vient de l'accord à l'intellect grâce à la vertu de prudence.

J'ai relevé dans les lignes précédentes que la vertu incite à l'agir droit sur base de deux fondements de l'action humaine, à savoir l'intellect et les facultés appétitives. La vertu sera dite intellectuelle par un perfectionnement de l'intellect spéculatif ou pratique tandis qu'elle sera morale dans l'amélioration des facultés appétitives. Le lien entre les deux vertus intellectuelles et morales montre à suffisance l'importance de la prudence dans la qualification de la vertu morale. Aussi, vivre les vertus morales implique de remplir certaines conditions préalables. Il y a d'abord la nécessité de faire des choix justes et ordonnés à leur fin. Ensuite le recours aux moyens justes pour atteindre une fin. Enfin, pour réaliser un tel processus, l'intellect intervient grâce au concours de la prudence qui indique la voie à suivre. En ce sens, la prudence exige la présence des vertus morales afin d'aider à agir droitement. Ce qui n'est pas le cas en ce qui concerne les vertus intellectuelles. Car dans des situations précises, la prudence donne des indications concrètes de la manière dont il est intéressant d'agir. Ce qui, dans la plupart des cas, exige une posture juste afin que le jugement ne tombe pas sous le coup des émotions. Notons par ailleurs que Thomas veut montrer que si certaines inclinations naturelles président au départ de certaines vertus, un accompagnement permanent de la raison s'avère être nécessaire à la vertu morale pour que nos actes s'agencent avec la droite raison[207]. Quel rapport établir dans ces conditions entre les vertus morales et les passions ?

---

[205] I-II 58,1 : « tout acte de vertu se fait par choix; mais seule la vertu qui réside dans la partie appétitive de l'âme donne au choix sa droiture, car, on l'a dit plus haut, choisir est un acte d'appétit ». Les vertus morales permettent d'effectuer un choix qui est la manière de faire sien, par l'affectivité, un but poursuivi.

[206] II-II 29, 1. Ce qui s'opposerait à l'hypothèse de Socrate d'après laquelle toute connaissance de la vertu implique nécessairement une bonne action.

[207] I-II 58, 4. Thomas d'Aquin se réfère à Aristote, dans *Ethique à Nicomaque* XIII 5 (1144 b 21).

Thomas montre qu'une vertu ne doit pas être liée à la présence des difficultés[208]. Or les passions se présentent comme des vices à maîtriser. L'Aquinate refuse ainsi l'identification des vertus aux passions. Quelles en sont les raisons ?

Primo, il affirme qu'une vertu est le principe se situant au fondement du mouvement alors qu'une passion est un mouvement. *Secundo*, les passions sont neutres. Elles acquièrent une bonne qualification dans le cas où elles sont en accord avec la raison. Elles sont mauvaises dans le cas contraire. Ce qui contraste avec les vertus qui s'ordonnent au bien. *Tertio*, la passion a pour point de départ un appétit et elle s'achève dans l'intellect alors que la vertu, commence dans la raison pour finir dans l'appétit. Thomas indique en plus, qu'une fois qu'elles sont jugulées par la raison, les passions peuvent exister en l'homme vertueux[209]. Il le montre par le fait que l'homme, qui est un tout, ayant un corps et une âme, s'il est physiquement atteint en son corps, son être intérieur et profond peut en subir l'influence. On le remarquera dans la personne vertueuse qui, à cause des maux de son environnement social, est affectée en son être. Dans ce cas, être vertueux consistera à se montrer modéré dans la tristesse. C'est alors qu'un plaisir naît de l'acte moral bon et une joie jaillit dans la volonté[210]. Thomas d'Aquin montre que devant la diversité des situations, l'apport de l'intellect pour la qualification de la moralité des actes tient compte de ces différents cas. Aussi constate-t-on que les différentes vertus morales naissent et s'ordonnent chacune à des buts différents.

Après l'examen des vertus intellectuelles et morales, venons-en maintenant aux vertus théologales.

2.3.3 Les vertus théologales

La triade foi, espérance et charité marque le rapport fondamental de l'homme à Dieu. Ces trois vertus ont Dieu comme objet direct et en même temps il en la cause principale.

En argumentant sur la cause des vertus, l'Aquinate montre « qu'aucune vertu ne détermine

---

[208] Cette question est traitée dans I-II, 58, 3.

[209] I-II 59 2 : « En cela il y eu désaccord entre les stoïciens et les péripatéticiens, comme le rapporte saint Augustin dans la *Cité de Dieu*. Les stoïciens ont soutenus que les passions de l'âme ne peuvent exister chez le sage ou le vertueux. Les péripatéticiens, dont la secte fut instituée par Aristote, dit saint Augustin au même endroit, ont soutenu que des passions peuvent coexister avec la vertu morale, mais si elles sont amenées à un juste milieu (…). Donc, si l'on appelle passions les affections désordonnées, il ne peut en y avoir chez le vertueux en ce sens qu'il y serait donné consentement après délibération ; c'est ce qu'ont soutenu les stoïciens. Mais si on appelle passions n'importe quels mouvements de l'appétit sensible, ils peuvent exister chez le vertueux dans la mesure où ils sont réglés par la raison ». L.J. ELDERS, *L'éthique de saint Thomas*, p. 180 : Aristote affirmait que certains événements extérieurs peuvent susciter des sentiments de peur et de tristesse en une personne vertueuse. Les stoïciens et les péripatéticiens, eux, refusent l'idée de la coexistence des vertus et des passions. Pour les premiers, aucune passion n'est présente chez l'homme sage. Les deuxièmes admettent certaines tendances passionnelles chez ce dernier.

[210] I-II, 59,5 : La perfection de la justice cause une joie qui, sans être une passion, se répercute dans l'appétit sensible où elle peut devenir une passion si la vertu est plus parfaite et qu'elle rejaillit de joie en joie.

davantage et aucune moins le rapport de l'homme à Dieu »[211]. Les trois vertus sont des voies qui orientent l'homme vers Dieu. L'analyse des théologales commence avec la foi par laquelle la vie éternelle commence en l'homme. Vient ensuite l'espérance et enfin la charité[212]. En ayant des traits communs à toutes trois, la charité est présentée comme celle qui perfectionne les deux autres. Cependant la foi implique fort grandement les autres. Par elle, Dieu est perçu comme objet formel et matériel. En tant que premier contenu de la foi, « croire Dieu » comme notre salut est une vérité première. En tant qu'objet formel, Dieu est celui par qui nous croyons. C'est par sa parole que Dieu se fait connaître et suscite une adhésion de l'homme.

3 CONCLUSION DU CHAPITRE

Pour mieux saisir la conception thomasienne de l'espérance, il nous a fallu la replacer au sein de son élaboration en tant que vertu d'abord, à partir des habitus. C'est le travail abordé dans le premier article de ce chapitre. Nous avons vu qu'en l'homme existent des prédispositions qui aboutissent aux actions. Ce sont des habitus.

Un habitus est une disposition qui oriente à l'acte. Sa finalité est donc une action. La diversité d'actions demande une multiplicité d'habitus. Les habitus viennent des facultés humaines. Ils naissent par l'influence d'une cause extérieure sur les facultés. Il existe ainsi des principes de l'intellect spéculatif. C'est le cas des principes de la non contradiction. Il y a aussi ceux de l'intellect pratique. Le principe de la nécessité du bien est classé dans cette catégorie. La répétition occupe une place importante pour les facultés sensitives inférieures dans l'impression des faits. La mémorisation en est l'expression. Si certains habitus de l'intellect sont liés à la volonté, d'autres sont en dehors d'elle. Ce sont ceux que Dieu infuse. Une double raison les justifie. D'une part, ils aident l'homme à tendre vers la béatitude éternelle. D'autre part, ceux qui relèvent de la souveraineté divine le sont pour la réalisation de ce qui est impossible à l'homme. Ils participent au perfectionnement de l'activité humaine.

Principes ordonnés au bien, les habitus augmentent ou diminuent à la mesure de leur ouverture ou non et de leur activité dans le processus d'accomplissement d'actes. D'une part, certains habitus disposent les facultés humaines aux actions et d'autres déterminent les conditions naturelles du sujet. Certains habitus sont bons. Ils aboutissent aux vertus. Ceux dont les résultats

---

[211] Cf. O.-H. PESCH, *La théologie de la vertu*, p. 113.
[212] Elles sont respectivement analysées dans la *Secunda Secundae*, aux questions 1- 16 ; 17-22 et 23-46.

sont contraires sont des vices. Bref, les habitus sont soit issus de la volonté, soit indépendants de celle-ci. On obtient ainsi, du point de vue théologique : premièrement, que l'adresse s'acquiert par une répétition qui donne une aisance dans l'exécution. Deuxièmement et du point de vue éthique, les facultés sont orientées de manière à atteindre la perfection. Troisièmement, il y a un élargissement au niveau éthique et technique : un vrai habitus est une prédisposition indépendante de la répétition.

Les vertus, quant à elles, forment des dispositions permanentes des facultés. Leur but est d'orienter l'homme à un agir bon et à conformer cet agir à la fin dernière. La vertu est définie comme une manière d'agir ordonnée à une action. L'excellence qui les caractérise favorise l'agir pour qu'il soit en accord avec la raison droite. La perfection concerne à la foi l'acte et la personne qui agit. Concernant l'activité, la droiture est issue d'un acte intrinsèquement bon par opposition au vice. Tandis que pour la personne qui agit, la perfection exige trois conditions. Il s'agit de la qualité ou de l'excellence, du bien auquel elle conduit et du sujet comme agent raisonné. La finalité de la vertu est donc un agir excellent.

Les vertus ont leur siège dans la volonté et la raison. Aussi les retrouve-t-on dans les facultés qui orientent aux bonnes actions. C'est donc naturellement que l'homme est disposé aux vertus du fait de la raison. Il existe trois types de vertus suivant leur objet. Il s'agit des vertus intellectuelles, morales et théologales. On les classe en deux types d'après leur essence selon qu'il est question des vertus naturelles ou innées et des vertus surnaturelles. La vertu est naturelle lorsque le bien répond aux exigences de la raison. En plus, pour accéder à certains biens, les modalités naturelles peuvent se révéler impuissantes. D'où la nécessité d'autres principes d'actions. Il sera question, dans ce cas, des vertus théologales. Elles aident l'homme à atteindre la fin surnaturelle. L'espérance sera abordée dans ce cadre. Dans sa recherche du bien ultime, l'homme se trouve dans l'incapacité d'atteindre, par ses seules forces, la béatitude. Il a besoin d'un apport extérieur qui lui vient de Dieu. Les vertus théologales participent à ce dynamisme qui conduit l'homme à la béatitude éternelle. En d'autres termes, on dira que la théologie de l'espérance de l'Aquinate se situe dans son interprétation du temps et de l'eschatologie tels que compris dès le 12ème siècle. Comment Thomas s'y prend-il ? On peut se référer à trois repères.

Premièrement, il fait une reprise de l'idée néoplatonicienne de l'histoire qui vient de Dieu et qui y retourne. Il allie ainsi l'idée de la spiritualité hellénique du temps cyclique avec l'aspect

linéaire de la foi biblique[213]. Deuxièmement, il réfute l'apocalyptique de Joachim de Flore. A celle-ci, il oppose la présence spirituelle du Christ ressuscité au monde avec son sens ultime. Troisièmement, il réinterprète l'idée augustinienne de la prédestination qui, selon lui, a un sens collectif. Grâce à cet arrière-fond, on constate que Thomas d'Aquin a amorcé une réflexion originale de l'espérance. Le développement de sa pensée s'inspire des travaux de ces prédécesseurs. Ceux-ci lui offrent une base qu'il exploitera partant, à la fois, des trois vertus théologales et de l'apport de ce qu'est la vertu, selon la philosophie grecque surtout aristotélicienne. De ce fondement, il montrera que l'espérance est inscrite dans l'être de l'homme. Elle prend racine dans la structure de la passion, c'est-à-dire du dynamisme effectif qui pousse au bien[214].

La réflexion précédente a consisté en une préparation au contenu de la vertu partant des habitus. Elle avait pour but de nous conduire jusqu'à la vertu d'espérance abordée dans le cadre des vertus théologales. Le chapitre qui suit se consacrera ainsi spécifiquement à la vertu d'espérance selon Thomas d'Aquin.

[213] M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris, Cerf, 1967, p. 53-72. L'auteur montre l'origine hétérodoxe de la doctrine des causes de Thomas, surtout en sa formule cyclique du monde et qui a une longue histoire. Pour aristotélicien qu'il soit, l'Aquinate a aussi puisé aux éléments néo-platoniciens.

[214] I-II 22, 3.

CHAPITRE 2 : LA VERTU D'ESPERANCE

1 Introduction

Une question centrale traverse ces lignes : quelles sont les conditions de possibilité de l'espérance en tant que vertu ?

Pour bien comprendre l'espérance, il a fallu faire une analyse de la vertu dans le chapitre précédent. Ce qui a permis de distinguer les types de vertus. Parmi celles-ci, on compte les théologales dont fait partie l'espérance. La vertu d'espérance crée un dynamisme qui fait tendre vers le futur sans négliger le présent. Elle est une disposition d'attente, de désir, de patience, de confiance et d'action dans le Seigneur. Une intuition que Thomas d'Aquin a reçue de ses prédécesseurs qui, cependant, n'ont pas développé une grande réflexion à ce sujet. Avec Thomas d'Aquin, il s'agira de voir le sens que prend l'espérance chrétienne. A quel titre l'espérance est-elle une vertu ? C'est donc à une problématique précise que renvoie cette question : la description aristotélicienne de la vertu convient-elle rigoureusement à l'espérance ? En d'autres termes, j'essaierai de savoir si la notion de 'vertu' s'applique à la donnée théologique d'espérance, comment et dans quelle mesure ? De cette base s'effectuera le déploiement de l'espérance. Ainsi, j'aborderai dans un premier temps les bases qui fondent l'espérance pour qu'elle soit structurée, à la fois au niveau de l'Ecriture Sainte et des Pères de l'Eglise. Le dynamisme de l'espérance sera examiné dans un deuxième temps. Un troisième temps analysera la manière dont la vertu d'espérance mobilise l'agir. Un quatrième temps s'occupera du rapport qui lie l'espérance aux autres vertus.

2 Le fondement et la genèse de l'espérance

Voyons brièvement comment l'espérance est présentée dans le cadre biblique.

2.1 L'espérance dans l'Ecriture Sainte

De manière générale, le fondement scripturaire est capital pour la compréhension de la pensée de Thomas d'Aquin dans son ensemble, et de la *Somme Théologique* en particulier. Son abondante référence aux citations scripturaires le montre. En cherchant à aller au-delà de ce qui est connu pour l'Ancien Testament, il affirme que l'espérance est une donnée très générale. Les biens tant temporels que spirituels peuvent être espérés. Si espérer est un acte humain, inscrit dans l'ordre de la réponse que l'homme donne aux questions de sa vie, pour Thomas d'Aquin, au-delà de cette

perspective, ce n'est pas seul et par ses propres forces que l'homme se sauve.

Ainsi, la doctrine théologique de l'espérance part du postulat selon lequel « Dieu invite l'homme à espérer en lui ». Le point focal de cette hypothèse dans les Ecritures est la confiance en cet Autre, Dieu, au-delà de l'acte humain d'espérer.

2.1.1 L'espérance dans l'Ancien Testament

Les considérations de ce point ne sont qu'indicatives. Une étude approfondie de l'espérance dans la bible n'est pas le but de cette réflexion à cause de la complexité à laquelle appelle un tel examen.

La bible a un riche contenu sur l'espérance qui ne peut être rendue par un seul mot. Seule l'étude d'un champ lexical plus large permet de préciser son amplitude[215]. Plusieurs racines, en hébreux biblique, expriment à la fois une espérance en Dieu, l'attente portée sur Dieu, la confiance en Dieu.

Si l'objet de l'espérance d'Israël a connu une évolution pour que l'attente se précise avec l'avènement du Messie, l'espérance est la même chez les anciens Israélites. Elle s'exprime en une complémentarité de contenu dans les racines des différents verbes. En effet, l'espérance qui naît du dialogue entre Dieu et Abraham se caractérise par une attente de la réalisation des promesses que Dieu fait à ce dernier et à sa descendance[216]. L'avenir radieux que Dieu promet avec le don de la terre promise pour les patriarches et la libération de l'exil en Egypte constituent un appel collectif qui mobilisera une espérance aux perspectives à la fois larges et individuelles. Tel est le cas des figures du jour de l'Avènement de Yahvé et de la traversée de la mer rouge. En même temps, cette espérance est abondamment valorisée[217].

Le temps joue un rôle important, dans cette optique, car il permet de lire la présence de Dieu dans les événements qui se succèdent au fil du temps. Ce fait indique qu'Israël n'avait pas une représentation du temps absolu qui se passe sur une ligne unique. Son temps est rempli

---

[215] F. V. MENXEL, *Ε λ π ι ς. Espoir. Espérance*. *Etudes sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*, Francfort, Peter Lang, 1983, p. 166.

[216] Gn 12, 1-4 ; 15, 1-6.

[217] Cf. F. V. MENXEL, *Ε λ π ι ς. Espoir* , p. 206-207 : « La confiance en Yahvé est motivé par la conviction que Dieu a déjà choisi Israël comme son peuple et qu'il a déjà agi par le passé et qu'il agira encore… En raison de cette conviction, l'espérance et la confiance en Yahvé prennent le rang d'une réponse de la communauté, de la seule réponse correcte et adéquate dans les moments difficiles… Elle est une espérance empreinte d'un caractère de sûreté absolue, durable, qui englobe et envahit tous les moments de la vie humaine ».

d'événements qui lui donnent sens. Pour Israël, Dieu marche avec lui dans ses événements dont il assure la continuité et la finalité dans différentes circonstances[218].

L'espérance comporte ainsi une signification religieuse et positive basée dans la confiance en Yahvé. L'espérance est orientée vers la promesse de bonheur attendu de Yahvé et sur son secours (Ps 22, 4-5 ; 25, 20 ; Is 26, 4 ; Jr 17, 7). Le temps permet ainsi à l'espérance d'avoir du sens et de favoriser la confiance, caractéristique de l'attente. Dans son étude sur l'espérance de Job, Françoise Mies l'indique dans les deux axes qui caractérisent l'espérance. Un premier axe temporel et orienté vers un bien futur espéré dans une attente qualifiée et un deuxième axe relationnel et donc impliquant un rapport d'altérité. Elle y montre aussi que «les raisons d'espérer n'ont pas de statut de preuves mais sont des témoignages 'en faveur de', qui justifient l'acte d'espérer, qui attestent qu'il n'est pas déraisonnable, que son objet n'est pas impossible »[219]. L' « eschatologisation » de la notion du salut dans le temps est l'œuvre des prophètes. Ils aideront à comprendre que la souffrance, la haine, l'injustice ne disparaîtront qu'avec une intériorisation profonde des commandements de Dieu[220]. Cette idée se base sur la destinée que Dieu réserve à son peuple s'il lui reste fidèle. Il s'agit du don de la vie que Dieu promet et qui est accordé à condition de vivre selon la vertu.

Bref, l'espérance dans l'Ancien Testament joue une fonction particulière car elle se fonde dans une promesse par laquelle le bonheur sera réalisé. La confiance et l'espérance en Yahvé, sous divers vocabulaires et dans différents écrits vétérotestamentaires expriment le cri d'espérance. Dans ce sens, « les traits communs à toutes les expressions de l'espérance juive viennent de la source à la quelle les divers milieux et courants de pensée recouraient pour les puiser, à savoir : les Ecritures »[221]. Elle est caractérisée par une attitude d'abandon, de confiance et de persévérance à attendre l'accomplissement de l'action divine malgré les épreuves. L'espérance est ainsi est placée dans l'action de Dieu dont on attend le soutien dans les temps difficiles.

Après ce rappel de l'espérance dans l'Ancien Testament, justifié par son importance sur l'eschatologie chrétienne, voyons à présent l'espérance au niveau neo-testamentaire.

---

[218] G. Von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II. *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 94.

[219] F. MIES, *L'espérance de Job*, Leuven, Peteers, 2006, p. 586ss.

[220] H. Van OYEN, *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 137.

[221] P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris, Desclée, 1978, p. 260.

2.1.2 L'espérance dans le Nouveau Testament

La compréhension de l'espérance a évolué en précision avec l'événement de la mort et résurrection de Jésus. L'espérance devient ainsi un concept clé du christianisme à cause de son ouverture à l'avenir. Avec le Christ, les promesses annoncées chez les prophètes et chantées dans les psaumes s'accomplissent. Dans le Nouveau Testament, l'option spirituelle de la providence prend le dessus sur l'aspect juridique de la promesse. Il s'agit de la confiance dans l'établissement du royaume promis par Dieu et de l'assurance d'avoir part à ce royaume. En d'autres termes, Il est question de vivre la réalité du royaume déjà présent.

Les évangiles sont muets sur le mot espérance (*elpis*) même si le verbe espérer (*elpizo*)[222] est rare. Il peut, cependant, être question de l'espérance dans certaines attitudes sans que l'analyse lexicographique ne le laisse voir dans le cas où elle n'est pas expressément mentionnée. Par contre, on trouve une abondante littérature paulinienne sur l'espérance.

Chez Paul, l'emploi de l'espérance fait souvent partie de la triade « foi, espérance et charité », très fréquente dans ses écrits. Quelle en est l'origine ? Selon Christine Jourdan, en dehors du Nouveau Testament et des textes chrétiens ultérieurs, il n'existe pas d'indication qui reprend une mise en série de *pistis*, *agapè* et *elpis*. La première hypothèse repose sur l'idée d'une préexistence de la triade aux écrits pauliniens dont l'emploi si naturel et comme allant de soi, serait antérieur à la première aux Thessaloniciens et même à Paul. Cet usage s'enracinerait alors dans la toute première prédication chrétienne. Une deuxième hypothèse invite à ne pas spéculer sur l'origine possible de cette triade dont 1Th 1,3 et 1Th 5,8[223] sont les deux premières occurrences connues et dont Paul serait le créateur. Une troisième hypothèse, indique que la triade serait née avec la première aux Thessaloniciens partant d'une relecture par Paul du livre de la Sagesse[224].

Par ailleurs, Paul emploie aussi l'espérance seule, en dehors de la triade, selon les circonstances diverses.

---

[222] On le voit 53 fois dans les autres livres du Nouveau Testament, dont 40 fois chez Paul et pour le verbe *elpizo*, 31 fois dans le Nouveau Testament dont 20 fois chez Paul. Voir M. BARDY et alii, *Concordance de la Bible*. *Nouveau Testament*, Paris, Cerf – Desclée de Brouwer, 1970, p. 172.

[223] « Nous vous rappelons en présence de notre Dieu et Père de l'activité de votre foi, le labeur de votre charité, la constance de votre espérance, qui sont dus à notre Seigneur Jésus Christ » ; « Nous au contraire, nous qui sommes du jour, soyons sobres ; revêtons la cuirasse de la foi et de la charité, avec le casque de l'espérance du salut ».

[224] C. JOURDAN, *Foi, espérance et amour chez saint Paul*. *Aux sources de l'identité chrétienne*, Paris, Cerf, 2010, p. 96-98. Son analyse s'inspire des études de L.-M. DEMAILLY, *La jeunne église de Thessalonique* et A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* ; W. WEIS, « *Glaube, Hoffnung, Liebe* : *Zu der Trias bei Paulus*, ZNW 84 (1993).

L'espérance porte sur l'attente, l'avenir de communion en Dieu (Rm 8, 24-25 ; 1 Th 2, 19)[225] ; la joie de la victoire sur la mort (2 Co 1, 10)[226].

La foi y est associée (1Co 15, 14 ; Ga 5, 5)[227] ; la joie d'être conduit par le Christ dans le royaume de Dieu pour la communion avec lui (1 Co 15, 24 ; Rm, 6, 8). L'espérance se caractérise par l'attente et la patience des chrétiens de voir se réaliser la rédemption définitive mais dont les prémisses ont déjà commencé (Rm 5,5 ; 8,23-25)[228]. Dans ce cheminement situé dans le temps, les épreuves sont les gages de la victoire (Rm 8,35-36 ; Ph 3,10-11 ; 1Co 1,27 ; 2 Tm 4,5-18)[229]. Au-delà des difficultés, l'optimisme ne peut qu'influencer le modus vivendi des chrétiens (2Co 7,1 ; Ep. 4,30 ; 1Tm 4,10 ; Col 3,1-4 ; Ph. 3, 12-14;19-20 ; Rm 13,11-14 ; Tt 2,11-13)[230]. L'idée de la fin de temps et donc du retour imminent du Christ est très présente chez les premiers chrétiens. C'est ce qui expliquerait la tension eschatologique dans certaines lettres de Paul. La question de l'espérance en la vie éternelle marque ces lettres. L'attente est caractérisée en ce contexte par la confiance dans le salut que Dieu accorde. Les premiers chrétiens sont convaincus en cela par la foi au Christ que Dieu a ressuscité des morts. Car, le « scénario en trois actes, résurrection des morts, salut des vivants, et vie éternelle auprès du Seigneur, met donc en évidence l'originalité de l'espérance chrétienne par rapport aux conceptions juives de l'époque. L'espérance chrétienne est entièrement axée sur le retour du Christ ressuscité et non plus polarisée sur l'attente juive d'un Messie. Et pour cause, les chrétiens ont reconnu en Jésus le Messie annoncé par les prophètes. Cette espérance juive n'a plus lieu d'être. En revanche, les chrétiens attendent le retour du Christ, son avènement, sa parousie, qui inaugure le temps où tous les croyants seront réunis avec le Seigneur. L'espérance chrétienne est alors orientée uniquement vers cet événement »[231]. Cette attente confiante dont Paul parle en 1Th 4, 13-18 « décrit de manière très imagée et très matérielle la venue du haut des cieux du Fils de l'homme apocalyptique et des élus qui viennent à sa rencontre…Nulle trace d'un jugement, pas davantage d'un règne intermédiaire du Christ sur terre avant la fin de l'ère présente :

---

[225] « Car notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer : ce qu'on voit comment pourrait-on l'espérer encore ? ».

[226] « Celui qui nous a délivré d'une telle mort et nous en délivrera ; en lui nous avons cette espérance qu'il nous en délivrera encore ».

[227] « Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vaine alors est notre message, vide aussi notre foi » ; « Car pour nous, c'est l'Esprit qui nous fait attendre de la foi les biens qu'espère la justice ».

[228] « Et l'espérance ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné ».

[229] « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive ? Selon le mot de l'Ecriture : *A cause de toi, l'on nous met à mort tout le long du jour* ; *nous avons passé pour des brebis d'abattoir* ».

[230] Paul relie fréquemment *hupomonè* et *elpis* (Rm 5,3-4 ; 15, 4 et 1Th 1, 3 ; Col 1,11).

[231] C. JOURDAN, *Foi, espérance*, p.76-77.

la résurrection des morts aura lieu et les croyants n'auront rien à attendre qu'ils ne possèdent déjà à jamais. Soucieux d'exposer une eschatologie complète, Paul (en vient à l'essentiel) 'être avec le Seigneur', c'est-à-dire avec le Christ. L'expression résume l'espérance chrétienne : non plus tant voir 'face à face' que vivre pleinement et 'pour toujours' la présence du Christ. Cette concentration christologique de l'espérance eschatologique indique bien que, pour Paul, tout ce qu'on espère est déjà réalisé en Jésus »[232].

Dans les épîtres « catholiques », l'espérance est aussi abordée (1P 3, 5.15 ; 2P 1,3.8-9.13-17). Elle y tient une grande place pour son rôle à défendre et appuyer les exigences morales en attendant l'avènement du sauveur. Chez Jacques, l'espérance est une attente patiente et constante que les épreuves ne peuvent enrayer (Jc 1,3-4 ; 5,7-11), tandis qu'elle est, chez saint Jean, la pleine expression, en l'homme, de l'amour de Dieu. Dans ces conditions, espérer, c'est déjà en vivre (1Jn 3,1-3). En effet, l'espérance chrétienne n'est pas le fait d'attendre une vie quelconque. Elle consiste dans l'attente de la communion définitive en Dieu, dans le Christ.

Bref, deux perspectives bibliques de l'espérance ont été vues. Celle de l'Ancienne Alliance est rattachée à la réalisation d'une promesse temporelle, un royaume, élu et témoin Dieu devant les autres peuples mais elle est aussi une attente confiante en Yahvé. La nouvelle ligne, chrétienne et universelle, est marquée d'une intériorisation de la religion. Elle se manifeste dans la promesse d'une vie éternelle. Dans l'Ancienne Alliance comme dans la Nouvelle, l'espérance se caractérise par la confiance en la réalisation des promesses divines. Ces promesses, futures, exigent la persévérance malgré les souffrances et les échecs dans la vie présente. L'espérance anticipe ainsi cet avenir, en offrant les prémisses du bonheur éternel. C'est donc dire aussi que le bonheur que l'homme espère implique nécessairement tout ce qui le concerne en sa situation concrète. En d'autres termes, de la relation de Dieu et de l'homme, il s'ensuit une plénitude de grâce pour l'homme concernant tous les aspects de sa vie : son lien au monde, son rapport à autrui, l'ordre intérieur de son être. Aussi son effort doit-il consister à vivre dans une tension d'alliance avec Dieu d'après les conditions qu'il pose[233].

On voit, en définitive, que l'espérance dirige l'homme vers Dieu et son salut. Elle aide à s'assumer dans le temps, en triomphant des épreuves. Elle est guidée par une confiance en Dieu[234]. En focalisant l'attention sur le Christ, condition du salut, l'espérance se fonde en lui pour

---

[232] E. CUVILLIER, *Les apocalypses du Nouveau Testament,* Paris, Cerf, (Col. Cahier Evangile 110), 2000, p. 14.
[233] P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*, Paris, Cerf, 1971, p. 143.
[234] Ph. DELHAYE, *Espérance et vie chrétienne*, Tournai, Desclée, 1958, p. 66.

l'accomplissement plénier des promesses.

Il sera question, à présent, de voir la manière dont l'espérance est abordée dans la tradition avant Thomas d'Aquin.

3 L'espérance avant saint Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin a systématisé la triade foi, espérance et charité. Ce travail est à la fois le résultat d'un recours à la tradition des Pères de l'Eglise et d'une référence aux Saintes Ecritures. Il s'y réfère constamment pour présenter sa doctrine[235].

Pour l'instant, je me limiterai à examiner les réflexions des quelques Pères de l'Eglise qui ont inspiré Thomas d'Aquin sur l'espérance. Cet arrière-fond permettra de comprendre l'une des sources immédiates dont s'est servi Thomas d'Aquin avant de proposer sa doctrine de l'espérance.

3.1 Perspectives patristiques de l'espérance

Une référence aux sources révèle un nombre réduit d'études des Pères de l'église consacrées à l'espérance contrairement à la foi et la charité. Néanmoins, quelques uns montrent dans leurs analyses que l'espérance est un dynamisme qui conduit le croyant à jouir de la vision de Dieu, au-delà des épreuves et des difficultés présentes. Aussi invitent-ils constamment l'homme à mettre son espérance en Dieu afin qu'il le comble de ses dons. Ils exhortent à espérer en Dieu et non dans les biens matériels. On le voit tant chez les Pères grecs que chez les Pères latins.

3.1.1 Les Pères grecs

Les Pères grecs montrent l'enthousiasme hors pair qui marque l'attitude des martyrs qui espèrent en leur victoire et leur couronnement dans le Christ. Tandis que pour leurs bourreaux, ils estiment qu'« il faut enlever aux chrétiens jusqu'à l'espoir de la résurrection. C'est grâce à cette croyance qu'ils ont introduit chez nous une religion étrangère et nouvelle, qu'ils méprisent les tortures et qu'ils sont prêts à marcher à la mort avec joie »[236]. L'enthousiasme, le zèle mais surtout l'assurance motivent espérance chrétienne de la participation à la gloire du Christ ; une espérance

[235] Une des sources de Thomas d'Aquin, en plus de la philosophie antique grecque, est la Tradition et la Bible.
[236] P. HANOZIN, *La Geste des Martyrs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 53.

qui se galvanise dans leur comportement humble, face à leurs bourreaux, de vivre déjà de la gloire du ciel.

Origène montre l'espérance s'exprimant dans l'élan de charité envers Dieu lors des épreuves. Il indique aussi l'unité des vertus théologales agencées comme une montée spirituelle et un approfondissement du cheminement qui va de la foi à la charité en passant par l'espérance. Dans ce mouvement, l'espérance fait élever l'édifice[237].

Quant à saint Jean Chrysostome, dans sa littérature, il affirme, en tant que pasteur et de directeur de conscience en référence à l'Ancien Testament, que l'espérance consiste à se fier à Dieu dans la confiance et la patience. Placer son espérance sur les hommes, c'est se livrer à la fragilité et devenir esclave des pièges[238]. Il montre aussi l'ardeur de l'espérance vu la grandeur de son objet. Les grâces, biens promis, ne peuvent correspondre à ce que l'homme mérite comme récompense. Il soutient que, par l'espérance, l'homme en tant qu'habitant ce monde, possède déjà le ciel. L'image de l'ancre qui maintient le navire malgré le flot montre que l'espérance soutient la vie[239]. Il développe la même idée dans l'affirmation selon laquelle l'espérance permet de réfléchir sur ses mérites et de faire confiance à Dieu en reconnaissant la richesse de ses dons.

3.1.2 Les Pères latins

Avant saint Augustin, la première mention de la triade foi, espérance et charité se trouve chez Zénon. Il indique l'importance de les posséder toutes car elles constituent la base du christianisme[240]. Il place l'espérance en tête des deux autres vertus car elle est au fondement de toute chose de telle manière que l'activité présente ne se justifie qu'en fonction du futur. Il admet que « l'espérance fait vivre ; toute œuvre humaine suppose l'espérance. Sans espérance de quelque avantage l'enfant n'étudierait pas, le marin ne s'aventurerait pas sur les mers, le cultivateur ne sèmerait pas. Pourquoi le chrétien adhère au Christ, sinon parce qu'il pense pouvoir accéder au bonheur éternel ? »[241]. Concernant le rapport aux deux autres vertus théologales, il montre leur corrélation mutuelle face à l'importance de l'espérance. Il en indique la tension vers l'avenir tout en expliquant le dynamisme de l'espérance qui s'accompagne d'un engagement pour le présent. Zénon présente l'espérance en tant que facteur essentiel de la morale. Car elle motive l'activité quotidienne

---

237 ORIGENE, *Commentaire sur l'Épître de Saint Paul aux Romains*, IV, 6 ; P.G., 14, 980-981.
238 JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaires sur le Ps*. 117, n°2 ; P.G ; 55, 330-331.
239 JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'Épître aux Hébreux*, Homélies XI ; P.G., 63, 9192. (Ps 118, 8-9).
240 ZENON, "*Christiani culminis fundamenta*", P.L. II, 269.
241 *Ibid*., P.L. II, 270.

du chrétien. C'est là son apport capital.

Chez saint Hilaire et saint Ambroise, l'espérance est une attente patiente, un mouvement de confiance envers Dieu, une fermeté morale et un sentiment de sécurité dans l'épreuve[242]. Ces précurseurs ont permis à Augustin d'analyser de façon approfondie les vertus théologales.

Après saint Hilaire et saint Ambroise, c'est saint Augustin qui analyse les vertus théologales pour montrer leur parallélisme. Il assure le pont de la réflexion entre les exhortations des Pères de l'église et la systématisation des théologales par saint Thomas d'Aquin. L'espérance, dit-il, « s'attache au pain de la terre ». Il l'explicite en relevant que les biens temporels que l'homme espère sont orientés pour qu'il bénéficie de l'éternité. Aussi l'espérance oriente-t-elle aux réalités spirituelles. L'espérance est vue comme un mouvement de recours à Dieu ; une tension pour avoir part aux valeurs éternelles. C'est surtout le Sermon 157 qui livre une réflexion soutenue d'Augustin sur l'espérance. En référence au texte de Rm 8, 24-25, Augustin montre que vivre de l'espérance emmène l'homme au ciel. Elle est la vertu de ceux qui sont toujours en voyage, les éternels pèlerins[243]. Il recourt à plusieurs images telles le poisson, l'œuf et le pain[244], l'hysope, le cèdre et l'écarlate et l'ancre[245].

Avec ses allégories, saint Augustin, révèle l'unité des vertus théologales. En s'inspirant de Paul et des Psaumes, il insiste sur la patience active et la confiance en Dieu pour tendre vers les réalités futures[246].

Ce survol nous fait découvrir qu'avec les Pères de l'Eglise, il n'existe pas encore une définition adéquate de l'espérance comme des autres vertus. De descriptions qu'ils amorcent, il se dégage une caractéristique particulière de l'espérance : elle est une « tension vers le futur ». L'espérance est une option qui consiste à dépasser les contingences temporelles pour s'ouvrir à l'avenir meilleur. Par l'espérance, les Pères invitent à regarder loin, en étant sûrs et en ayant confiance en la grandeur de ce qui va arriver mais dont les prémisses sont déjà à goûter au présent. Par l'espérance, la joie future est expérimentée dans l'aujourd'hui. Comment cette base sera-t-elle exploitée dans la suite ?

---

242 HILAIRE, *In Ps*. 56, 4; P.L. 9, 359; *In Ps* 118; 147; P.L. 9, 627 et AMBROISE, *In Ps*. 36, 74; P.L. 14, 1053.
243 AUGUSTIN, *Sermon* 158, C.8, n°8; 1947.
244 AUGUSTIN, *Sermon* 105, C. 4, n° 6; P.L., 38, 620.
245 AUGUSTIN, *Quaestiones In Heptatenchum*, 14, C.33; P.L., 34, 734 et In Ps 64, 2; P.L., 36, 774.
246 AUGUSTIN, *Quaestiones evangeliorum*, 1.2, q. 22 ; P.L., 35, 1342.

Après ce parcours sur la manière dont l'espérance a été perçue durant la période patristique, voyons maintenant la réappropriation que saint Thomas d'Aquin en a faite.

4 Reprise systématique de l'espérance par saint Thomas d'Aquin

J'ai précédemment indiqué la manière dont les Pères de l'Eglise ont abordé l'espérance, après avoir parcouru sa perspective biblique. Le point de départ de saint Thomas est la structure psychologique et spirituelle de l'espérance. Elle permet de déterminer en quoi consiste l'espérance. La spécificité se précisera dans la triade foi-espérance-charité. Dans le rapport de l'espérance chrétienne à l'espérance en général, Thomas étudie d'abord l'espoir comme passion. Il l'effectue dans le sens aristotélicien.

Thomas d'Aquin approfondira ainsi la vertu d'espérance mais non sans quelques difficultés. Comment le voit-on ? Pour les autres vertus, à savoir la foi et la charité, certaines bases sont jetées. Une préparation suffisante assure l'accès au contenu des matières. C'est le cas de la foi où Thomas d'Aquin traite d'abord de son objet, de l'acte ainsi que de la foi en elle-même[247]. La même logique est utilisée pour la charité mais avec un ordre différent. Quant à l'espérance, elle est directement abordée à la question 17 sans une préparation préalable. Ce fait justifiera une des premières difficultés d'interprétation. Dans le premier article sont examinées la règle et la mesure de l'espérance. Or cela suppose, au préalable, une connaissance de l'acte d'espérer. Le même problème se pose au deuxième article. Thomas y indique Dieu comme terme de l'espérance. Il prend pour point de départ la règle de l'acte, qui, lui, n'a pas été analysé. Il se révèle qu'il traite de l'objet de l'espérance qui est Dieu mais aussi des conditions objectives de cette vertu.

Ces préalables étant posés, examinons la doctrine proposée par Thomas d'Aquin.

4.1 La nature de l'espérance

L'objet de la vertu d'espérance est un « bien futur, ardu et possible » qui est la béatitude éternelle. L'homme accède à ce bien avec le concours de la grâce divine[248].

---

[247] Elle est traitée aux questions 1à16 de la II-II tandis que la charité est abordée de la 23ème à la 46ème question de la même partie. L'espérance est analysée aux questions 17 à 23.

[248] I-II 62, 1 : « La vertu perfectionne l'homme pour les actes par lesquels il s'achemine vers la béatitude, nous l'avons montré antérieurement. Or il y a pour l'homme, avons-nous dit, une double béatitude ou félicité. L'une est proportionnelle à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme peut y parvenir par les principes même de sa nature. L'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme ; il ne peut y parvenir que par une force divine, moyennant

Thomas montre que si chacun espère cette béatitude éternelle individuellement, on peut aussi l'espérer pour autrui par la vertu d'espérance. Aussi, espérer Dieu est l'objet de cette vertu et il en est aussi l'unique fin à atteindre et l'unique voie pour y parvenir. Cependant, les biens matériels sont des « fins secondaires » et des étapes dans ce processus. Dans le rapport entre la foi et l'espérance, la foi précède cette dernière, étant donné qu'avant que l'objet ne soit espéré, il est d'abord connu et désiré. La foi assure cette connaissance.

4.2 Le siège de l'espérance

La vertu d'espérance réside dans la volonté en son aspect d'appétit supérieur[249]. Dès que le bien, qui est un objet futur, est atteint, l'espérance n'a plus sa raison d'être. Aussi Thomas d'Aquin affirme-t-il qu'une chose marquée d'imperfection par définition ne peut rester dans celui qui a parfaitement la perfection opposée[250]. Quel don jaillit de l'espérance par l'Esprit Saint ? Il s'agit de la crainte ; une crainte révérencielle qui naît à la suite de l'éventuel risque de se détourner de Dieu et d'être séparé de lui. Il est question de la crainte filiale et non de la peur ou de la phobie qui, elles, sont négative et passionnelle.

4.3 Définition et contenu de l'espérance

Au-delà de l'aspect de la sensibilité qui la caractérise, l'espérance qui est un élément issu de la volonté, a un socle anthropologique en tant que vertu. Les chapitres précédents nous ont aidés à découvrir que la vertu est du registre de l'agir. Elle est cette disposition permanente à l'action. En tant que telle, la vertu exécute le désir de bien qui oriente l'homme vers le bonheur. La vertu s'emploie à perfectionner l'homme. Affirmer de l'espérance son statut de vertu, c'est reconnaître le

---

une certaine participation de la divinité (…) Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les capacités de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir selon sa mesure, ne suffisent pas à l'ordonner à cette autre béatitude. Aussi faut-il que Dieu surajoute à l'homme des principes par lesquels il soit ordonné vers sa fin connaturelle au moyen des principes naturels qui n'excluent pas les secours divins. Ces principes surajoutés sont appelés vertus théologales, d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Ecriture ».

[249] II-II 18, 1 : « L'acte d'espérance est un mouvement de la puissance appétitive, puisque son objet est le bien. Mais il y a un double appétit dans l'homme ; l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible, et l'appétit intellectuel, qu'on appelle volonté (…) Or l'acte d'espérer ne peut relever de l'appétit sensible, car le bien qui forme l'objet principal de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais le bien divin. Et c'est pourquoi l'espérance a pour sujet l'appétit supérieur, appelé volonté, et non l'appétit inférieur auquel se rattache l'irascible ».

[250] I-II 67, 4 : « Quand une puissance est réduite en acte, le mouvement cesse (…) Or l'espérance implique un mouvement vers ce qu'on n'a pas… C'est pourquoi quand on sera en possession de ce qu'on espère, c'est-à-dire lorsqu'on jouira de Dieu, il ne pourra plus y avoir d'espérance ».

caractère dynamique qui la marque. Thomas s'emploie à le montrer[251]. C'est ainsi qu'il traite l'espérance comme une vertu théologale dont la structure se comprend dans ses motifs[252]. Ces derniers se résument dans le processus qui permet à l'homme de participer à la vie surnaturelle. Cette vie de grâce se dévoile comme un dynamisme au sein duquel l'espérance joue un rôle important en vue du bonheur.

L'espérance apparaît donc comme un élément de la volonté humaine. Le travail de l'espérance est d'aider à tendre vers un bien indisponible. Thomas l'affirme en insistant sur la vie de grâce qui est un don de Dieu. A examiner plusieurs de ses commentaires[253], Thomas s'applique à relever l'objet et les conditions objectives de l'espérance. Sa réflexion se base sur la réalité subjective et la structure psychologique spirituelle de l'homme pour déterminer en quoi consiste l'espérance. En effet, la passion-espérance se préoccupe des biens concrets alors que la vertu d'espérance s'intéresse aux valeurs spirituelles. A partir de ce constat, Thomas qu'Aquin établit une analogie entre la passion-espérance qui relève de l'irascible et l'espérance comme vertu. Il mentionne l'euphorie due au manque d'expérience, à l'irréflexion ou à l'illusion qui existe parfois dans l'espoir. Ce désir légitime, une fois nettoyé de ses émotivités, peut être comparé à l'espérance au niveau spirituel[254].

Comment Thomas d'Aquin analyse-t-il l'espérance ? Il l'aborde par un examen de son objet qui est double. Le bien futur auquel l'homme tend est son aspect matériel ; c'est la cause finale qui est Dieu[255]. En même temps, c'est de Dieu que l'homme attend le secours pour obtenir ce bien. Il

---

[251] II-II 17, 1. Après avoir illustré la manière dont le bien d'un être ou d'une chose se reconnait dans ce que cet être atteint sa propre règle, c'est-à-dire qu'il est conforme et c'est le cas d'un vêtement qui convient à la taille du corps et donc qu'il est bon, Thomas dit de l'espérance qu'elle est une vertu. Il affirme : « Pour les actes humains, nous l'avons vu, il y a une double mesure : l'une immédiate et homogène : la raison ; l'autre suprême et transcendant : Dieu. Et par suite, tout acte humain qui atteint la raison, ou Dieu lui-même, est bon. Or l'acte de l'espérance qui nous occupe présentement atteint Dieu (…) Donc, en tant que nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous grâce au secours divin, notre espérance atteint Dieu lui-même, sur le secours de qui elle s'appuie. Et c'est pour quoi, manifestement, l'espérance est une vertu puisqu'elle rend bonne l'action humaine et atteint la règle requise ».

[252] II-II 17, 6 : « Une vertu est appelée théologale du fait qu'elle a Dieu comme l'objet auquel elle s'attache. Mais on peut s'attacher à un être de deux façons : pour lui-même, et parce que par lui on parvient à autre chose (…) Mais l'espérance et la foi font que l'homme s'attache à Dieu comme à un principe d'où nous viennent certains biens. Or, ce qui nous vient de Dieu, c'est la connaissance de la vérité et l'acquisition du bien parfait. La foi fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de la connaissance du vrai ; nous croyons en effet que les propositions sont vraies, lorsqu'elles nous sont dites par Dieu. L'espérance fait que l'homme s'attache à Dieu, principe de bonté parfaite ; par l'espérance, en effet, nous nous appuyons au secours pour obtenir la béatitude ».

[253] Il s'agit des Commentaires sur les *Sentences* III d 26, *Compendium Theologiae*, la Question disputée *De Spe* et la *Somme Théologique* I-II, 40, 62 ; II-II, 17-22.

[254] II-II 18, 1.

[255] II-II 17, 4 : « L'espérance, avons-nous dit a deux raisons : le bien que l'on veut obtenir et le secours qui permet d'obtenir ce bien. Or le bien qu'on espère obtenir a raison de cause finale, et le secours par lequel on espère obtenir ce bien a raison de cause efficiente ».

s'agit ici de l'objet formel[256]. Dieu est celui qui fait réaliser ce bien. Il en est ainsi la cause efficiente[257]. L'objet matériel de la vertu d'espérance est Dieu. L'Aquinate affirme que c'est dans la contemplation de Dieu que la béatitude est vécue. Grâce à l'espérance, l'homme adhère à Dieu pour qu'il obtienne le bonheur parfait qui est la contemplation de Dieu[258]. En plus de cette base fondamentale qui est la recherche de Dieu, d'autres biens sont aussi désirés et ils sont en lien avec l'objet principal dont ils ne s'éloignent pas. Quant à l'objet formel, c'est-à-dire le secours divin, il est un élément capital dans la mesure où il permet de vaincre les difficultés pour atteindre le bonheur. Thomas estime, en effet, que l'homme ne peut pas, par ses seules forces, obtenir la béatitude. Un don gratuit de Dieu lui permet d'accéder à la béatitude. Il y parvient grâce à l'espérance qui devient possible par le secours divin. Le secours n'exclut pas l'effort personnel de l'homme ni celui d'autrui qui concourt à leur manière à la réalisation de ce bien. Aussi l'espérance concerne-t-elle non seulement la béatitude divine mais aussi le secours divin attendu. En ce sens, l'espérance intéresse Dieu doublement en tant que bien recherché et secours attendu pour accéder à cette fin ultime[259]. Bref, c'est le désir de contemplation de Dieu qui nourrit l'espérance en même temps que Dieu lui-même suscite cette espérance. A travers ce désir, l'attente occupe une place importante. Dans l'espérance, l'homme se dépasse. Par des efforts qu'il déploie dans le temps, il anticipe avec certitude la possession de la béatitude désirée. L'objet désiré et qui nourrit le dynamisme se trouve déjà au sein de l'espérance. La confiance qui caractérise le désir d'obtenir le bien ultime permet à l'espérance de se réaliser de deux manières : par soi-même soit par autrui. Si par son effort l'homme accède à certains buts, il ne peut cependant atteindre certains biens qui sont au-delà de ses efforts et qui sont en disproportion de ses moyens. Dieu l'aide à y parvenir. Avec ce don, par l'espérance, l'homme contemple Dieu.

4.4 Articulation fondamentale de l'espérance

L'arrière-plan patristique, abordé précédemment, a aidé à montrer un des fondements sur lesquels Thomas d'Aquin s'appuiera pour systématiser sa réflexion sur l'espérance. Il procède en deux plans. D'une part, il définit l'être chrétien partant des vertus théologales. D'autre part, il procède à une détermination de l'espoir, qui est un préalable pour la compréhension de l'espérance en tant que vertu. En effet, la progression de sa doctrine des vertus permet une avancée de la

[256] Question Disputée *De Spe*, 1.
[257] II-II 17, 4.
[258] II-II 17, 6.
[259] II-II 17, 1.

conception des théologales et de l'espérance. Cette évolution originale de sa réflexion se remarque dans ses principaux ouvrages[260]. Dans les *Commentaires des Sentences*, la vertu est pensée comme principe intérieur de perfectionnement de la puissance. Elle est un principe qui meut tout humain dans son agir pour une fin. Les vertus théologales sont aussi, dans ce cadre, des facteurs intérieurs qui commandent en vue de la fin surnaturelle.

Dans le *De Spe*, il montre que l'espérance est une vertu qui perfectionne l'homme en l'orientant vers Dieu de telle manière que, par son agir, il obtienne la béatitude éternelle.

Les vertus sont enracinées dans l'âme. Celle-ci est atteinte par la vertu grâce à l'intervention des puissances. Une condition ontologique préalable est nécessaire à une puissance afin qu'elle porte une vertu. Avant qu'elle ne soit affectée par la vertu, la puissance doit être à la fois passive et active. Ici naît un problème de la volonté qui se trouverait de la sorte écartée. Répondre à un tel problème est important pour comprendre le traité de l'espérance.

Pour introduire la volonté dans la vertu, il est nécessaire de considérer soit l'ordre surnaturel qui surplombe la capacité humaine, soit le cadre social situé au-dessus de l'individu. Ainsi, « la volonté peut devenir sujet de la justice d'une part, et d'autre part, dans l'ordre surnaturel, de l'espérance et de la charité »[261].

Quelle ligne majeure de la pensée thomasienne de l'espérance se dégage des différents traités évoqués ci-haut mais surtout de la *Somme Théologique* ? La *Prima Secundae* a pour objectif de présenter l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin. Après avoir traité la question de Dieu et de ce qui procède de sa puissance dans la *Prima Primae*, saint Thomas d'Aquin se penche sur l'homme. On y trouve deux axes sur l'espérance. L'un sur les passions et l'autre sur les vertus théologales. La première ligne est une étude de la structure et des conditions de l'exercice de la puissance d'agressivité ayant pour cadres fondamentaux l'espérance et l'espoir ainsi que la crainte. Sans référence au surnaturel, la réflexion à ce niveau est d'ordre psychologique. Cependant, elle est d'un intérêt capital pour l'espérance théologale. En effet, chez l'Aquinate, l'ordre surnaturel n'évacue pas le cadre naturel dans sa structure. Elle est prise en compte pour être perfectionnée. La deuxième ligne, partant de l'expérience chrétienne et de la révélation divine, n'approfondit pas encore l'espérance. Elle est examinée dans le cadre général des vertus théologales. On y trouve une exposition des fondements généraux des vertus développés dans la *Secunda Secundae*.

---

[260] Les traités de maturité : *De Virtutibus*, *Compendium Theologiae* et la *Summa Theologiae*.
[261] I -II 56, 6.

Bref, dans la *Somme Théologique*, l'élaboration de la vertu d'espérance semble spéculative sur base de la métaphysique aristotélicienne. Par contre, dans le *Compendium theologiae*, l'espérance est abordée autrement. Il en donne une justification rationnelle, son fondement objectif : « l'espérance est possible parce que Dieu est le Père des hommes et gouverne le monde par sa providence »[262]. C'est ainsi que naît l'invitation à s'insérer dans le projet divin en accomplissement dans le monde. L'espérance y trouve son mobile fondamental. Ainsi, la foi, l'espérance et la prière sont liées. Un mouvement intérieur porte la foi à la vérité qu'elle croit. Dans l'âme du fidèle grandit un mouvement d'espérance. Et ce qu'il souhaite recevoir naturellement, tel que la foi l'enseigne, il l'obtient avec le secours de Dieu. Donc, dans la vie chrétienne, l'espérance est importante à la suite de la foi[263]. On découvre ici une nouvelle perspective de l'espérance. Comme les autres vertus théologales, elle est un élément formel de la rédemption. Mais bien plus, elle constitue un facteur du culte intérieur rendu à Dieu. Le culte intérieur n'est rien d'autre que l'union de l'âme à Dieu qui se réalise par l'espérance[264]. En ce sens, la doctrine de l'espérance se rattache à la théologie. Elle possède un côté subjectif en tant que vertu, et un côté objectif du fait de sa relation à la providence divine par la prière. Qu'est-ce qui donne à l'espérance sa totale dimension spirituelle dans la *Somme Théologique* ? Les fondements de l'espérance et son exercice sont établis à partir du lien qui existe entre la vertu d'espérance et le don de crainte. La question 19 apporte un contenu particulier aux textes précédents avec la notion de l'indigence de l'homme en face de Dieu[265].

En effet, le chapitre sur l'espérance, dans la *Secunda Secundae*, commence déjà par la question fondamentale de savoir en quoi l'espérance est une vertu. En d'autres termes, en quoi l'espérance correspond au critère de la vertu selon Aristote ? On est en présence d'une part d'une donnée théologique qui est l'espérance et d'autre part d'une notion de la vertu. D'où la question capitale de savoir dans quelle mesure la vertu s'applique à l'espérance. Pour le montrer, il requiert au préalable de définir l'acte d'espérer. En plus, partir de l'acte pour établir que l'espérance a pour finalité Dieu ferait peser des doutes sur cette tension. La réponse ne peut s'obtenir qu'à la suite d'une compréhension de la pensée structurée de saint Thomas d'Aquin. D'où cette autre question : quelle idée traverse la *Secunda Secundae* dans laquelle est située le traité de l'espérance ? Cette idée fondamentale s'énonce dans la conviction d'un Dieu créateur et gouverneur du monde qui appelle

---

[262] *Ibid.*, p. 20.
[263] *Compendium Theologiae* II 1.2.3.
[264] *Comp.* I, 1.
[265] II - II 19.12 : « Toute fois la crainte filiale, à laquelle correspond la béatitude de pauvreté, demeure même avec la perfection de la sagesse ». Mais déjà à l'article 1 de cette question, Thomas fait un parallélisme entre le double objet de l'espérance et celui de la crainte. Si le premier vise à la fois le bien futur attendu et le secours pour l'obtenir, de la même manière, la « crainte peut avoir un double objet ; l'un est le mal que l'homme fuit ; l'autre est la réalité d'où peut venir ce mal ».

ses créatures à entrer en communion avec lui.

Bref, la vie selon l'espérance implique tous les aspects de la vie chrétienne, de l'homme qui prend conscience de sa destinée personnelle. Avec le secours de Dieu, l'homme est encouragé à se montrer responsable. Quoique marqué par la fragilité inhérente à sa nature, il est tenu à se relever et de tendre vers le bien par excellence qui est offert par Dieu, sa béatitude. Par ailleurs, dans la vie chrétienne se réalise déjà la participation à la béatitude. Grâce aux vertus théologales et l'espérance en particulier, la vie chrétienne accomplit déjà la communion avec Dieu. Cette communion atteindra sa plénitude et son accomplissement parfait à la fin des temps.

L'illustration en est donnée dans une abondante exhortation à espérer en Dieu présente dans l'Ecriture Sainte. Une bonne compréhension de la *Somme Théologique* exige, au préalable, de tenir compte de cette donnée fondamentale. On découvre dans ce sens que l'espérance peut porter soit sur les biens temporels soit sur les biens spirituels. L'homme attend les biens qu'il espère de Dieu ou des hommes. Il va jusqu'à se fier en lui-même, en sa capacité. Malgré cela, pour saint Thomas d'Aquin, quelque soit le bien que l'homme recherche, il ne peut réussir seul dans cette entreprise. C'est dans cette optique que son analyse de la doctrine théologique de l'espérance montre l'importance de l'appel que Dieu lance à l'homme pour qu'il espère en lui. On posera la question de savoir si l'acte d'espérer n'est pas déjà un mouvement préexistant dans l'âme, même si l'Ecriture Sainte insiste sur l'objet de l'espérance qu'est Dieu. Dans ce cas, comprendre la spécificité de l'espérance chrétienne invite à établir la différence entre l'espérance en Dieu et l'espoir dans les hommes. Chercher à comprendre l'espérance indépendamment de la pensée de Thomas d'Aquin, fait découvrir son lien à l'espoir de l'homme.

Quelle est la signification de l'espoir ? Thomas part du mouvement psychique qui trouve son origine dans le biologique. En s'inspirant d'Aristote, il appliquera le résultat ainsi obtenu au niveau surnaturel de l'espérance. Comment s'est réalisée cette élaboration ? Il importe, à présent, d'analyser la structure de l'espoir dans sa conception philosophique et commune pour comprendre l'espérance théologale.

4.4.1 L'espoir

L'objet de l'espoir peut être une richesse, une bonne santé, une réussite. Car, selon le principe méthodologique de l'Aquinate, les principes et les habitus sont connus par les actes et ces

derniers le sont par leur objet. L'objet de l'espoir doit répondre à certaines conditions : il doit être un bien « futur, difficile et d'accès possible »[266]. Mais la signification de ce bien varie d'après le traité qui le présente[267]. Le bien ardu non possédé parce qu'étant futur est un objet de la puissance d'agressivité. Une précision s'avère nécessaire sur l'acception si souvent employée par Thomas d'Aquin dans la formulation « *bonum arduum*, *futurum*, *possibile* ». Chez certains auteurs médiévaux comme chez Thomas d'Aquin, « *arduum* » ne signifie pas « difficile ». Il renvoie à l'idée de « grand, haut, élevé, éminent, supérieur, excellent et meilleur »[268]. L'*arduum* est ce qui exige un surcroît d'effort dans son exercice. Le bien est « *arduum* » parce qu'il est situé dans l'avenir. Le « *bonum* » devient possible dès lors que sa relation est positive ou négative au sujet. L'agressivité en tant qu'effort se manifeste, ainsi, comme une puissance qui pousse à un désir qui n'est pas neutre. Le dynamisme manifeste l'agressivité. C'est d'elle que dépend d'un côté l'espoir, c'est-à-dire la poussée qui oriente au bien ardu et futur. De l'autre côté se place la répulsion qui provoque l'isolement. En ce sens, l'espoir est un mouvement positif. Mais comment à partir de l'espoir arrive-t-on à l'espérance ?

4.4.2 Le passage de l'espoir à l'espérance

Ce virement se comprend dans le rapport entre l'espoir et la volonté. L'acte d'espérer est causé par un mouvement qui oriente l'âme vers l'objet difficile et provoque une réaction d'agressivité[269]. Dans ces conditions, le rapprochement et la répulsion sont deux réactions engendrées par l'objet difficile. Il appartient à l'espoir d'aider à parer à la fuite par une posture de lutte. C'est dans ces conditions que le repos et le mouvement naissent de la complexité de l'acte d'espérer. De l'harmonie entre les deux états naît l'attente. Celle-ci est marquée, chez Thomas, par la certitude[270]. Il indique, par ailleurs, deux mouvements de l'espérance. Le premier, qui se présente comme un élan de l'affectivité vers le bien possible, est l'acte d'espérer au sens propre[271]. Le second mouvement d'attente est l'espoir qui mise sur le secours ou l'appui d'autrui. En dépassant les liens sensibles de l'acte d'espérer, Thomas envisage l'ordre moral. Sous cet angle, ce sont des actes difficiles, dignes d'honneur qu'il considère. Les actes de ce genre, issus de la confiance en soi, provoquent la magnanimité. Or celle-ci suppose la confiance qui est l'élément formel de

---

[266] I-II. 40.1 : Quatre conditions sont requises : ce doit être un bien, un bien futur car on n'espère pas ce qu'on possède déjà ; il doit être difficile dans le sens d'excellence et de grande importance ; il sera aussi possible et réalisable.
[267] *Compendium Theologiae* II. 7 parle du « bien possible, ardu et futur ». In Ps 17.2 ; II-II, 20.4.
[268] CAJETAN, *Commentaire sur la Somme Théologique* I-II 23.2.
[269] III. 26.1.
[270] III. 26.2.
[271] I-II 42.1.

l'espérance.

Bref, en tant que tel, l'espoir comme mouvement sensible et intellectuel vers les biens difficiles est de l'ordre ordinaire sans être élevé au rang de vertu. Le mouvement qui oriente vers les biens difficiles est un mouvement naturel. Le renversement radical a lieu dès que l'homme se place au niveau surnaturel : sa force ou le fait de compter sur ses propres capacités se change en sa faiblesse quand il recourt à autrui. Le mouvement qui porte l'homme vers l'autre, une fois dirigé vers Dieu, fonde la vertu d'espérance. L'homme s'interdit de ne compter que sur sa propre force et s'ouvre à un plus grand que lui, Dieu. Ce nouveau rapport est en même temps sa force tandis que la faiblesse exprimée dans l'attente portée vers un autre est transformée. L'attente devient ainsi un dynamisme de force. Le bien attendu, même tout en étant difficile et futur, devient possible en Dieu. Néanmoins, il faut compter avec certaines difficultés qui ne peuvent être éclairées dans la compréhension de ce processus. Le premier obstacle viendrait de l'appartenance du bien espéré à un niveau élevé. Ainsi, l'ordre surnaturel auquel il est appelé pousse l'homme à ne compter que sur Dieu avec une ferme confiance même si l'objet de son espérance est difficile et futur.

La deuxième difficulté se situerait au niveau de la précarité et de la corruptibilité qui marquent l'homme. Ces aléas, dans une certaine mesure, le tiennent à distance du surnaturel. La troisième difficulté vient du caractère futur de ce qui est espéré. Le futur ne se limite pas à un instant précis de l'avenir. Il concerne une participation à l'éternité. Dans ce cas, le futur, au sens éminent, est l'élément important. L'espérance qui oriente à son terme et à son dépassement, comporte par ce fait une dimension d'éternité. Ce qui conduit à saisir le fait que si l'espérance s'occupe du possible, le surnaturel est possible d'une possibilité radicale basée dans la nature même de l'esprit. Comment l'homme s'insère-t-il dans ce cheminement ?

C'est naturellement qu'il s'ordonne à Dieu. Il le fait par la connaissance et l'amour en tant qu'il en est participant[272]. Cependant, l'homme ne possède pas en lui-même, en sa condition humaine, la capacité de s'élever à l'ordre surnaturel. Il se trouve dans une certaine incapacité de quitter sa condition pécheresse et son indigence. C'est en renonçant à sa suffisance, par l'accueil de la grâce, que son espoir est élevé au rang d'espérance et partant au rang de vertu. L'acte qui introduit ainsi au niveau surnaturel devient, par ce biais, un acte théologal d'espérance. La possibilité d'ouverture ainsi atteinte ne se réalise qu'avec une médiation.

[272] III. 23.1.4.

Cette analyse nous fait voir comment l'acte d'espérer est naturel, du fait de l'espoir en un bien possible et futur. Du mouvement vers un bien éminemment grand et excellent, au niveau moral, on passe au niveau théologique d'attente confiante et certaine en un bien meilleur de l'ordre surnaturel. L'espérance théologale se fonde en ce passage inéluctable.

Comment se structure l'espérance pour devenir un véritable dynamisme ? Les lignes qui suivent vont aider à le percevoir.

5 La structure de l'espérance

L'homme est convié à accéder à la fin ultime. La prise de conscience de la grandeur de ce bien le pousse à le rechercher ardemment. Mais en même temps, il se trouve sans pouvoir efficace pour atteindre la fin vers laquelle il est appelé. Il s'ensuit ainsi deux attitudes possibles : opter soit pour une attitude positive et donc possible ; c'est le travail de l'espérance. Soit, et c'est le pire des cas, prendre une attitude négative qui est le désespoir. De quelle manière le bien espéré lui est-il accessible ? C'est par le secours divin, objet formel, qu'il obtient le bien attendu.

5.1 L'apport de l'objet formel

A considérer la grandeur de ce à quoi il aspire ainsi que l'ordre ontologique de finitude qui le caractérise, un cadre propice est nécessaire à l'homme. Dieu qui est l'objet formel est aussi objet d'une relation spirituelle. Pour l'homme, sa volonté et son intelligence, Dieu est le terme de la relation présente. Il est aussi objet de la communication dans le milieu spirituel. C'est lui qui maintient le fil qui établit la relation vivace et tendue du mouvement. En d'autres termes, en tant qu'elle est le mouvement qui porte vers Dieu, la continuité de l'espérance n'est assurée qu'avec l'impulsion donnée par Dieu lui-même. Afin que soit soutenu l'effort du mouvement, une contribution non négligeable est exigée de l'homme. Sa participation lui permet de se dépasser pour s'attacher à Dieu. En plus, Thomas d'Aquin montre que l'objet formel de l'espérance n'est pas seulement Dieu mais aussi son secours. Ce dernier est double en ce qu'il comporte un aspect intérieur constitué de la confiance et du réconfort intérieur. L'aspect extérieur est fait du secours lui-même[273]. Le secours vient d'ailleurs, c'est-à-dire de l'action de Dieu[274]. Ainsi donc, effort participatif de l'homme, intervention extérieure de Dieu définissent la dynamique de l'espérance.

[273] *Comp*. II . 1.
[274] II-II 17. 6. 3 ; *De Spe* 1.

Une précision s'avère nécessaire ici. L'objet formel de l'espérance ne se limite pas au désir de Dieu. Il concerne aussi le secours reçu de Dieu. L'espoir permet ainsi l'accès au bien grand et élevé. Tandis qu'avec l'espérance théologale, vu que son objet est d'un autre ordre, la puissance de l'effort est plus grande et plus importante. L'espérance assume ainsi sa fonction en orientant vers la fin surnaturelle. C'est là sa première fonction. Approfondissons, à présent, le contenu de l'objet auquel conduit l'espérance.

5.2 La béatitude éternelle comme objet matériel et adéquat de l'espérance.

Dans l'optique des théologales et l'espérance en particulier, Dieu, en tant qu'objet formel, est plus qu'une simple fin ou un terme ordinaire d'un mouvement. Tout en étant le moteur principal qui transforme l'attente en un moment positif et en un cadre adéquat, l'objet formel est en même temps un objet adéquat. Dieu intervient par un réseau des relations au sein desquelles s'établissent les vraies communications du fond spirituel. Grâce au cadre ainsi obtenu, le secours divin ébranle le dynamisme de la volonté dans son désir de la béatitude. Le mystère de la béatitude est marqué par une tension fondamentale entre l'aspect fini de la béatitude subjective et l'ampleur infinie de son objet.

Située dans la perspective de la béatitude subjective, l'espérance est côtoyée par une tendance égoïste. Cependant, le désir de Dieu possédé dans la béatitude ouvre l'homme à une extension plus grande. Un progrès se réalise dans ce mouvement dans le temps malgré l'aspect de la finitude humaine. En d'autres termes, une dynamique d'équilibre soutient les deux aspects. En dépit de l'infinitude de Dieu, le caractère fini de l'activité humaine n'est pas annihilé dans la communication réciproque qui le rapproche de Dieu. Il est dépassé et rehaussé. Dans le progrès qui prend sens par ce mouvement, le grand acquis se situe au niveau du passage du temps à l'éternité comme participation à la durée de Dieu. L'horizon s'élargit ainsi dans le mouvement qui part du temps et porte le désir de béatitude hors du temps. Comment s'effectue le transfert par lequel l'homme s'extirpe du temps ?

En « possédant » Dieu, objet de la béatitude visée par l'espérance, l'homme devient bienheureux. Aussi s'intègre-t-il dans l'éternité qui est la participation à la durée de Dieu. Dans celle-ci, il n'existe ni passé ni futur[275]. Aussi comprend-on mieux que la vertu d'espérance vise la béatitude. Ce bien est éminent et constitue la fin ultime de l'homme. Comme vertu théologale,

[275] I-II 67.4.

l'espérance s'estompe à la fin du parcours dans la rencontre de l'espérant et du bien qu'il a tant désiré. Cependant, si l'espérance vise la béatitude, elle s'occupe aussi des conditions de ce dynamisme. En d'autres termes, par le fait de tendre vers la fin, l'espérance vise aussi les moyens qui permettent sa tension. Il s'agit de la grâce, des biens tant spirituels que temporels qui sont une aide précieuse pour atteindre la béatitude. L'espérance valorise ainsi les actes humains qui comportent un motif de « bonté intrinsèque ». Par le fait qu'ils orientent vers Dieu, ces actes sont élevés. La référence à Dieu les rend bons. L'adhésion à Dieu les rehausse et les ennoblit.

En bref, je soutiendrai que du point de vue de sa structure à partir de la vertu, l'espérance joue un rôle de perfectionnement non seulement de l'agir mais aussi de la volonté humaine. Elle a pour tâche d'orienter vers la fin surnaturelle.

J'examinerai, à présent, la manière dont s'effectue le dynamisme vers la fin ultime.

6 Le dynamisme de l'espérance dans l'agir

Cette réflexion se situe dans la foulée de l'analyse de la genèse et du fondement de l'espérance. J'y ai examiné le mouvement de l'espoir qui se transforme en espérance par l'appel de Dieu adressé à l'homme. Le salut qu'il offre, dans ces conditions, est un don pour la béatitude. Le changement consiste dans le passage du cadre naturel à un ordre surnaturel, c'est-à-dire de l'espoir à l'espérance.

6.1 Fondement

Le dynamisme de l'espérance, à partir des différentes formes de la diversité du don de Dieu, consiste à atteindre, au terme, la gloire dans la béatitude. La gratuité divine se donne sous diverses formes de sa richesse : gloire, grâce sanctifiante, vertus. Pour mieux saisir l'essence de l'espérance, il nous faut nous placer dans l'optique de l'aspiration à la béatitude où interviennent les autres vertus. Celles-ci seront traitées ultérieurement. L'espérance s'insère, de la sorte, dans un plan d'ensemble de l'organisme spirituel. En effet, le mouvement de l'espérance est commandé par une fin : la béatitude. La béatitude de l'homme consiste en une vision-contemplation qui est une participation à la gloire de Dieu. Elle tire son origine de l'œuvre du salut dès la création. Dans cette aire, en plus de la grâce, la participation de l'homme est requise quant à la réalisation de la béatitude. Cette participation est une préparation de la rectitude de la volonté pour l'accorder à Dieu. Une participation nécessaire pour l'accession de l'homme à la béatitude[276]. Elle n'est possible qu'avec l'aide de Dieu et selon un cadre surnaturel. Car l'homme en est incapable par lui-même

[276] I-II 4.4.

mais il y contribue largement[277]. Comment atteindre dans ces conditions et avec certitude la béatitude ? Comment la comprendre en face de la liberté humaine ?

Dans l'élan vers la béatitude, Thomas d'Aquin montre que la participation à la béatitude est une sorte de connaissance. Aussi soutient-il que « puisque l'intelligence est vie et que connaître c'est vivre, il s'ensuit que connaître un être éternel, c'est vivre d'une vie éternelle ; or, Dieu est un être éternel ; connaître Dieu et le voir, c'est donc avoir la vie éternelle ; et c'est pourquoi le Seigneur dit que la vie éternelle consiste dans la vision, principalement et substantiellement »[278]. Un écart est présent entre le temps et la vie éternelle. Cependant, dès maintenant Dieu accorde sa grâce pour la vie éternelle. Sans être un simple secours, celle-ci grandit et s'épanouit. Comment s'articule dans ces conditions le mouvement de la grâce et du mérite ?

6.2 L'implication de l'homme

L'homme inscrit son action dans le milieu interpersonnel. Le retentissement social de cette action dans la société est méritoire devant Dieu. On comprend que l'enjeu de la béatitude visée par l'homme se joue au cœur de son histoire qui, progressivement, avance vers son accomplissement. Située dans l'éternité, et donc marquée par une rupture avec le temps, sa préfiguration s'accomplit cependant dans le temps. Cette optique montre qu'en désirant la béatitude, l'homme est incité à la perfection de son environnement. Le travail qu'il effectue, par les théologales, est une participation et une communion à l'œuvre divine. C'est dans ce dynamisme vers ce qu'il ne possède pas que l'espérant subordonne les autres intentions à celle qui est fondamentale, à savoir l'obtention de la fin ultime. La réalisation de ce dessein de salut en sa faveur requiert sa coopération. Celle-ci se manifeste dans son implication, par les théologales, à améliorer l'aujourd'hui. Dans le processus d'accomplissement de la marche vers la béatitude, où l'espérance joue un rôle moteur, l'espérant est réconforté par l'appui de Dieu qui est en même temps le terme et l'inspirateur de son mouvement. Une certaine justice entre ici en jeu pour que l'homme, aidé dans son agir par la grâce divine, soit récompensé. Dieu couronne, dans cette optique, le comportement de l'homme en fonction de son retentissement social. Au-delà de tout aspect utilitaire et intéressé, qui n'a pas sa justification dans ce cas, son action vise la béatitude. Comment comprendre ce fait ? La démarche pour atteindre la fin peut être vue comme une simple attente si elle ne dépasse pas la capacité de l'homme. Dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsque la réalisation de la fin s'appuie sur un secours extérieur, la fin est

[277] Rappelons ici le fondement dogmatique qui commande la *Somme Théologique*. La vision de Dieu est ce qui est offert grâce à la béatitude dernière qui dépasse les capacités de l'homme. L'homme est destiné, malgré tout, à la fin ultime pour être participant de la béatitude divine.

[278] Thomas d'Aquin, *Commentaire sur Job* 17, 3.

méritée. Sous cette condition, l'homme mérite la béatitude par le fait qu'elle dépasse sa nature[279] et n'est atteinte que par le secours de la grâce divine.

6.3 Le rapport entre la grâce et le mérite

L'analyse sur le mérite éclaire la perception de la vie vertueuse. C'est dans le cadre de la grâce sanctifiante que la notion du mérite se comprend. Aussi peut-on voir qu'une vertu n'ordonne à la béatitude et n'est parfaite que lorsqu'elle se place dans l'ordre du mérite. Cette remarque indique que la béatitude est une récompense. Elle permet de comprendre l'ordre du mérite comme une dimension essentielle à l'agir vertueuse. Le mérite n'affaiblit en aucun cas la puissance de la grâce qui favorise l'accroissement de la gloire. On comprendra dès lors que les théologales sont le lieu d'épanouissement de la grâce. Par là aussi, l'homme imprime en lui-même la marque de Dieu dont il est porteur. L'image de Dieu gravée en l'homme fait préciser, par l'exercice des théologales, les composantes de la béatitude à laquelle il aspire. Ce sont la vision, la délectation, la compréhension dans le sens de la vision de Dieu et de la rectitude de la volonté[280].

Par ailleurs, la ligne qui fait accéder à la gloire par la grâce n'est pas interrompue par les mérites. Ce dernier permet de comprendre que la grâce est le terrain qui favorise l'accession à la gloire. Dans le rapport qui fait parvenir à la gloire, par le biais de la grâce, l'espérance jouit d'un statut particulier. Sous quel mode saisir cette relation ? Si les créatures inférieures parviennent à une fin excédant leurs capacités, cela leur est donné. C'est de Dieu qu'elles reçoivent le secours nécessaire pour tendre à cette fin[281]. En tant que vertu qui dirige l'homme vers la béatitude, l'espérance comporte une double réalité. La première est subjective en tant que don de Dieu. La deuxième est en même temps pourvue d'un aspect objectif. Il consiste en la participation au dessein de salut. L'espérance est perçue sous ce double mouvement. Elle est à la fois prise de conscience de la volonté pour qu'elle s'oriente vers la fin ultime et adhésion au plan divin en accomplissement dans le monde. La nature se trouve ainsi dans le besoin de l'aide divine pour atteindre la béatitude[282], à cause des nombreux obstacles qui peuvent entraver l'accomplissement de celle-ci. Il faut aussi souligner ici que l'homme n'est pas contraint par le secours divin à agir vertueusement. L'aide qui lui est apportée ébranle le mouvement comme cause première des actes qui lui sont propres : « Dieu cause en nous nos œuvres selon notre mode, qui est d'agir volontairement et non

[279] I 62. 4.
[280] I-II 1.2.4; *Comp*. II, 9.590.
[281] S.C.G., III, 147, 6.
[282] *Ibidem*

pas par contrainte. Nul n'est donc contraint à bien agir par le secours divin »[283]. Dieu ne contraint donc pas l'homme à bien agir. C'est par sa volonté que l'homme agit. Agir par contrainte contredirait l'agir volontaire.

Concevoir le bonheur comme récompense de la vertu s'opposerait à la vertu qui est un acte de volonté. Car le choix, élément principal dans la vertu, ne peut être réalisé sans la volonté. En outre, ce qui se destine à une fin devient proportionnel à elle. La fin ultime, en tant que bonheur, ne vient qu'aux actes volontaires[284]. C'est par ce choix que l'homme participe, dans les actes vertueux, au dessein divin. En mettant en évidence la foi en la providence divine, Thomas montre de la sorte que le mouvement d'espérance s'intègre dans le processus de l'action divine universelle de toute chose qui vient de Dieu et qui y retourne, *Exitus-Reditus* (la sortie de Dieu et le retour vers lui). Aussi, c'est sous trois aspects que se réalise le recours de l'espérance à la providence.

Le premier est celui de la créature qui tend vers sa fin, Dieu. Le deuxième concerne la liberté de l'homme. Par des actes libres, l'homme coopère à l'œuvre de Dieu. Le troisième se situe dans la grâce qui accompagne l'homme pour sa participation à la nature divine.

Dans le mouvement qui ordonne les choses vers leur fin, l'histoire de l'homme s'intègre à un seul et même plan de Dieu sur l'univers qui atteint son sens plénier dans le Christ.

Grosso modo, en accordant à l'homme son salut, Dieu ne le déroge pas de sa responsabilité de participer à son œuvre étendue à tout l'univers. L'univers est mis à profit pour que s'exprime sa providence divine. Sur ce, l'espérance prend appui sur la foi comme gage de la manifestation de la providence divine. C'est grâce à la foi que le bien « *arduum* » est rendu possible. Car, l'espérant se convainc, ainsi, dans son attente, d'atteindre le bien escompté. C'est dans ce sens que Thomas d'Aquin affirme que « l'objet de l'espérance est un bien futur, ardu, dont l'atteinte est possible ; pour que quelqu'un espère, il faut donc que l'objet de son espérance lui soit proposé comme possible ; or, l'objet de l'espérance est, d'une part, la béatitude éternelle et d'autre part, le secours divin, comme il a été dit, et l'un et l'autre sont proposés par la foi »[285]. Dans cet ordre, je souligne que l'espérance comme dynamisme de la volonté orientée vers les biens éternels fait découvrir le projet de Dieu dans le monde. Par ailleurs, l'espérance dépasse ce mouvement général de la fin de

[283] S.C.G., III, 148.
[284] S.C.G., III, 148.
[285] II-II 17, 7.

l'univers. L'objet de la finalité individuelle est d'atteindre Dieu dans une vision béatifique. Sans l'aide de Dieu, la réalisation de cette contemplation est impossible. Le secours divin aide à surmonter les difficultés éventuelles pour que s'exerce la providence divine, à cause de la dignité de la ressemblance de l'homme à Dieu.

C'est dans ce cadre qu'il importe de comprendre que chez Thomas d'Aquin la providence, sans être une décision de Dieu, est « l'ordre des choses qui doivent être ordonnées vers la fin »[286]. Dans le mouvement de l'ordonnancement de toute chose vers sa fin, l'homme est confronté à la question du degré de certitude de l'obtention des biens espérés. Comment s'engager sur le chemin de la béatitude éternelle sans certitude ? La certitude de l'espérance est participative de la certitude de foi[287]. Ce qui montre que, d'une certaine manière, l'espérance puise aussi dans la foi ses conditions de possibilité[288]. Par la foi, l'essence de la grâce est comprise dans l'optique de la dignité de la gratuité amoureuse de Dieu. La vie éternelle comme héritage est l'offre de l'adoption divine par la génération en Christ. L'espérance se trouve ainsi renforcée par ce qui manifeste l'accomplissement du dessein de Dieu. Si la difficulté relative à l'assurance de la réalisation de la béatitude subsiste malgré les conditions préalables et nécessaires assurées par la foi, le jugement pratique issu de la droite raison lève le voile : c'est le fait que grâce aux promesses de Dieu, on ne peut que croire à la réalisation de sa béatitude.

En ce sens, la certitude de l'espérance est à considérer comme assumée parce qu'elle vient de la libérté même de Dieu qui oriente l'homme vers la fin[289].

Toutes les autres vertus, en tant qu'elles orientent à l'obtention de la béatitude, contribuent au renforcement de l'espérance pour qu'elle tende vers la fin. En apparaissant comme une seconde nature, la vertu théologale aura un mouvement déterminé naturellement. Les actes qui s'ensuivent seront souples. La vertu morale sera déterminée dans sa nature d'incliner à une action[290]. La même réalisation concerne la vertu d'espérance qui a Dieu comme fin et objet. Son inclination a la spécificité, en tant que vertu et dans son mouvement, de se baser sur Dieu. Bref, c'est en tant qu'elle est orientée à l'acte que l'espérance est renforcée comme vertu.

Examinons à présent ce rapport de l'espérance aux autres vertus.

---

[286] I, 22.
[287] II-II 20. 2.1 : « Tant qu'une cause demeure, son effet ne disparaît pas. Donc on ne peut perdre la certitude de l'espérance en désespérance que si la foi a disparu ».
[288] *De Spe* 2, 4.
[289] III, 26.2.
[290] P. GILLON, *La certitude de notre espérance*, Revue Thomiste, (1939), p. 232-248

7 L'espérance et les autres vertus.

L'examen du rapport de l'espérance aux autres vertus permet de préciser leur implication dans le mouvement qui conduit l'homme à Dieu[291].

Dans l'article précédent, une allusion a été faite sur les liens de l'espérance et de la charité. Cette distinction détermine le mouvement des vertus théologales, en réponse à la logique propre de la *Somme Théologique*.

Au commencement de toute vie théologale se situe la foi. Pour aimer Dieu et espérer en lui, il faut se convaincre de son existence. Par la foi, l'homme adhère à Dieu et espère en des choses qu'il ne voit pas. Née de la foi, l'espérance active cette dernière. Thomas d'Aquin montre cette intuition lorsqu'il reconnaît qu'un désir peut amener au savoir. L'espérance contribue ainsi à l'approfondissement de la foi. Dans cette optique, l'espérance peut être qualifiée d'« une introduction à la foi »[292].

Par la foi, l'homme adhère aux propositions de l'exigence divine. Il accepte par une activité de la volonté Dieu qui se présente à lui. A ce niveau, l'assentiment informe de la volonté n'est pas qualifié d'acte de foi ou d'espérance, et il ne conduit pas à Dieu. C'est l'intervention de l'espérance qui, en élevant la volonté à l'ordre surnaturel, écarte les embûches qui se dressent sur la voie de la foi[293]. Ainsi, l'espérance, comme porte de la foi, donne accès à Dieu et ouvre aux dimensions auxquelles on croit. Comment Thomas explicite-t-il ce rapport ?

---

[291] Pour connaître l'objet de la foi, deux éléments, l'un formel et l'autre matériel sont nécessaires. Le moyen de connaissance de cet objet est l'élément formel. Dans ce cas, la vérité première, c'est Dieu qui se fait connaître. Par cette Révélation, l'homme peut adhérer à la vérité divine. L'élément matériel est l'objet connu. La foi adhère aux réalités qui se rapportent à Dieu ou qui le révèlent. C'est le cas des Saintes Ecritures et de l'Incarnation de Jésus. La certitude de l'existence de cet objet vient de la crédibilité des signes qui sont évidents aux yeux du croyant qui est persuadé de les croire. En tant qu'elle est une vertu dont la fonction est de perfectionner l'intelligence, la foi récuse l'erreur. Les vérités qu'elle vise, sans être démonstratives, ne sont ni absurdes ni inadmissibles. Trois aspects ressortent de cet acte de foi : croire Dieu (*credere Deum*), croire à Dieu (*credere Deo*), croire en Dieu (*credere in Deo*). La perfection consistera à accéder progressivement à la vision surnaturelle, béatitude recherchée par l'homme.

[292] II-II 17,1 : Par l'espérance, l'homme stabilise sa foi et la perfectionne.

[293] II-II 4,7.

Dans sa pensée sur les relations entre l'espérance et la charité, Thomas d'Aquin traite d'abord de l'espérance comme vertu théologale. Il analyse le mouvement qui la sous-tend. Il confronte la charité à l'espérance partant de la double facette de l'amour. Il distingue ainsi l'amour désir de l'amour amitié. Cette précision sur la double facette de l'amour comme appui à la volonté vient en seconde position après la tension première vers Dieu. Malgré tout, cette considération sur l'amour n'est pas facultative. La construction que fait Thomas d'Aquin écarte la difficulté qui confondrait l'espérance et la charité en diluant la première dans la deuxième. Son insistance y est manifeste dans la précision qu'il apporte aux deux amours. L'un est imparfait qui consiste à aimer quelqu'un non pas pour son bien mais pour tirer profit de lui ; le désir se fait par intérêt. L'autre amour, parfait, concerne le bien de l'être aimé en lui-même et sans considération d'utilité personnelle. Il s'agit d'amour d'amitié. La charité est cet amour parfait par lequel on aime Dieu en lui-même, tandis que l'espérance s'occupe de l'amour de soi, parce qu'elle est marquée par un dynamisme qui recherche le bien pour soi[294]. En ce sens, l'espérance viendrait-elle d'un amour imparfait ? Thomas d'Aquin situe ainsi l'espérance entre les deux amours : un amour imparfait d'où elle part et un amour parfait vers lequel elle tend. Etant un mouvement de la puissance d'agressivité, l'espérance présuppose l'amour dans lequel elle se fonde[295]. Ici s'établit une distinction entre l'espérance présentée comme mouvement-tension et la charité qui est une possession. Cependant, cette différenciation n'est pas une opposition. La spécificité et l'originalité de chacune les situent par ailleurs dans une continuité. Cette tension se manifeste dans l'adhésion à Dieu par la foi et s'achève dans une communion par la charité. C'est par celle-ci que se réalise l'échange parfait avec Dieu. La charité brise toutes les frontières pour rendre effective l'union[296]. Tandis que l'espérance exprime en elle-même une distance par le fait de la tension qui est constitutive de son essence.

Une réciprocité s'établit par ce fait dans le rapport de l'espérance à la charité. Grâce à l'espérance, Dieu peut être véritablement aimé. C'est dans la mesure où les énergies déployées avec dynamisme concourent à l'aboutissement du processus entamé que le bien par excellence est atteint. Cette confiance, en elle-même, réjouit l'homme. De même, la charité, à son tour, participe à la perfection de l'espérance. L'interaction manifeste la complémentarité des vertus qui ne se réduisent pas à des réalités figées. Dans l'homme, l'espérance est précédée par le désir de Dieu dans le sens d'un amour imparfait parce qu'intéressé. La recherche d'un bien pour soi, pour le profit qu'on en tire le manifeste. L'intervention de l'espérance permet de transformer ce désir. Elle conduit à Dieu comme origine par excellence de toute chose. Par elle, l'homme obtient l'aide nécessaire pour

---

[294] *De Spe* a3.
[295] II-II, 23, 6, 3.
[296] *Ibidem*.

tendre vers de la béatitude. C'est en ce sens que l'espérance comporte un aspect intéressé. On le voit dans la recherche. L'espérant attend de recevoir un bien pour lui. Mais bien au-delà, sa certitude non seulement pour obtenir ce bien de la part de Dieu mais aussi de bénéficier de son secours pour l'acquérir suscite l'amour désintéressé[297]. Comment cela se passe-t-il ?

Au point de départ se situe un processus de reconnaissance et d'admiration activée par l'espérance. L'homme se convainc d'aimer Dieu en lui-même eu égard au don reçu. Par ce fait, l'espérance le guide vers la charité et l'amour de Dieu. Thomas d'Aquin recourt à une illustration pour le montrer. Certains hommes côtoient d'autres pour les avantages qu'ils tirent de leurs partenaires. Sur base des attentes satisfaites, naissent alors des relations plus durables d'estime, d'amitié sans recherche de profit ou d'intérêt. Il mentionne, en plus, une autre cause qui conduit de l'espérance du chrétien à la charité. Par l'espérance, l'amour intéressé se trouve doté d'une certitude qui lui fait défaut. Il est rassuré de la réciprocité de l'amour. Dans ces conditions, on voit que c'est l'amour de Dieu qui précède celui de l'homme. Lorsqu'il en prend conscience, l'homme y réagit positivement[298]. On remarque ainsi que c'est un vrai élan d'amour qui marque les relations de Dieu et de l'homme. Dieu est glorifié si l'homme atteint le bien par excellent qui lui est accordé. De même, d'eux-mêmes, les hommes sont dans l'incapacité d'arriver à ce bien sans le secours divin. Leur seul choix est de chercher à l'obtenir. C'est la béatitude de Dieu qui est le bien recherché. Sans un vrai amour, il ne peut être atteint. Ainsi, pour Thomas, l'effectivité de l'espérance est à considérer dans le mouvement marqué par l'affectivité[299].

Qu'est-ce qui peut être retenu de la double posture de l'espérance devant l'amour intéressé et l'intention de la volonté ? Deux pistes sont possibles. La première concerne le caractère personnel immédiat de l'espérance. La responsabilité de l'espérance consiste à orienter à la charité. L'espérance assume cette tâche dans son intérêt immédiat. C'est à son bien propre qu'est dirigé l'espérance et non à celui d'un autre. Devant la charité qui dispose à un large éventail de situations, l'espérance semble être modeste. Malgré cette situation, elle garde sa pertinence et son originalité. La deuxième indique le rôle important de l'espérance dans la vie spirituelle. L'homme est marqué, en sa condition, par sa marche vers la béatitude éternelle. Celle-ci ne se situe pas au-delà d'un point limité sur un parcours. Placer la béatitude dans l'éternité ne voile pas l'homme situé historiquement. Elle le préoccupe en tant qu'être situé dans un présent temporel. C'est ainsi qu'en marquant une

---

297 Cf. Ph. DELHAYE, *Espérance et vie chrétienne*, p. 175.
298 I-II 40.7.
299 III 26.1. En tant que partie essentielle du mouvement de la volonté, « la certitude de l'espérance appartient à l'affectivité », affirme Thomas d'Aquin.

rupture avec le temps, la béatitude se préfigure dans le temps. En se perfectionnant, l'homme atteint une certaine béatitude. Par cette perfection de l'ordre terrestre, il participe à l'union à Dieu par la foi, l'espérance et la charité. Dans son mouvement, l'espérance focalise toute l'attention fondamentale de l'homme à ce qu'il ne possède pas encore. C'est ici que se précise sa tâche. Elle est incontournable dans la responsabilité de l'homme à coopérer à son salut.

En définitive, il faut dire de l'espérance qu'elle est cette vertu qui assure la réalisation plénière de l'être de l'homme en Dieu. Cela n'est possible qu'avec l'aide de Dieu. C'est dans le mouvement de l'espérance en tant que tension vers le bien ultime que l'homme est responsabilisé. En ce sens, l'espérance n'est pas une évasion mais un dynamisme qui permet à l'homme d'assumer son être intérieur et sa vie en ses divers aspects.

8 CONCLUSION DU CHAPITRE

Ce chapitre a eu pour objectif d'analyser la manière dont Thomas d'Aquin a examiné le thème de l'espérance et comment il l'a systématisée en tant que vertu. Il s'est agit d'évaluer la manière dont l'espérance répond aux critères d'une vertu. Pour y arriver, la réflexion s'est d'abord portée sur la genèse et le fondement de l'espérance. Thomas d'Aquin s'est appuyé sur des bases bibliques et philosophiques pour la réappropriation de cette notion dont il indique, enfin, le dynamisme dans l'agir.

Les fondements de l'espérance, au niveau de l'Ecriture Sainte, signalent l'existence de plusieurs racines hébraïques dans l'Ancien Testament. Elles expriment l'espérance en Dieu, l'attente et la confiance en lui. L'espérance s'exprime dans une complémentarité entre les racines de différents verbes. Elle est une espérance valorisée. Le temps y joue un rôle capital dans la mesure où il permet de lire la présence de Yahvé à travers les événements. Dans l'Ancien Testament, l'espérance joue un rôle particulier car elle est basée sur une promesse de bonheur. Elle est caractérisée par l'abandon, la confiance et la persévérance dans l'attente de l'accomplissement des promesses divines. Dans le Nouveau Testament et particulièrement chez Paul, l'espérance se caractérise par l'attente et la patience de la réalisation définitive en Dieu. Dans les épîtres catholiques, elle est aussi marquée par une attitude de confiance malgré les épreuves. La perspective de la Nouvelle Alliance est rattachée à la réalisation d'une promesse, celle du royaume que Dieu établit. La Nouvelle Alliance, chrétienne et universelle, se manifeste dans la promesse de la vie éternelle. Dans les deux perspectives, l'espérance est cette confiance dans la réalisation des promesses divines qui invitent à la persévérance. L'espérance dirige l'homme vers Dieu. Elle l'aide

à assumer son présent par sa victoire sur les épreuves rencontrées.

En bref, l'aperçu biblique a établi que la doctrine de l'espérance se fonde sur le postulat de l'intériorisation de la confiance en la vie éternelle offerte par Dieu. Celle-ci est atteinte au-delà des échecs et des souffrances, grâce au Christ, fondement de l'accomplissement plénier des promesses.

L'apport des Pères de l'église sur la question de l'espérance a aussi été signalé. Ils la caractérisent comme la confiance basée en Dieu, au-delà des épreuves, pour la réalisation du bien ultime dont les prémisses expérimentées dans la vie sont déjà un avant-goût.

Thomas d'Aquin s'inspirera donc de cet héritage et se référera aux analyses d'Aristote pour approfondir l'espérance et indiquer sa structure. Celle-ci est faite de l'objet formel qui est Dieu et son secours ainsi que de l'objet matériel, c'est-à-dire la béatitude visée. Le mouvement qui porte vers Dieu constitue le dynamisme de l'espérance s'exprimant dans l'agir. Pour expliciter ce processus, Thomas d'Aquin part du mouvement d'espoir en tant que puissance d'agressivité qui provoque le désir orienté vers les biens difficiles. L'attente caractéristique de ce mouvement, se transforme en un dynamisme visant le bien futur et excellent. L'espérance intervient dès lors qu'on se place au niveau surnaturel où Dieu intervient pour élever la capacité humaine.

L'impulsion vient de Dieu qui aide à rechercher la béatitude éternelle en tant qu'objet infini et éminemment adéquat. C'est dans ce sens que l'espérance, en sa structure, sert de cadre de perfectionnement de l'agir. Aussi, en pratique, son dynamisme est un retentissement de ce qui est visé. C'est ici qu'intervient la participation de l'homme à la réalisation et à l'accomplissement du dessein de Dieu. La béatitude visée suscite, en même temps, l'amélioration du présent. Orientée vers la béatitude, l'espérance, comme vertu, est renforcée par les deux autres théologales. L'adhésion à Dieu par la foi est redynamisée, dans l'agir, par la charité qui favorise la communion. C'est un vrai amour de Dieu qui conduit l'espérant à la béatitude.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

La première partie de cette étude a été consacrée à la vertu d'espérance chez Thomas d'Aquin[300]. Pour la comprendre, une étude de la vertu au sens général a été nécessaire. En effet, la vertu prend une position centrale dans la philosophie antique. Celle-ci s'est occupée d'approfondir entre autres thématiques les exigences de la sagesse pratique. Dans une diversité d'études, l'art de bien-vivre, par la vertu, est examiné abondamment. Cet arrière-fond constitue une base sur laquelle s'est appuyé Thomas d'Aquin. L'examen des sources philosophiques anciennes m'a paru capital. Thomas d'Aquin recoure abondamment aux auteurs antiques grecs et aux penseurs chrétiens. Les différentes sources qu'il utilise ont été marquées par une préoccupation : celle de la recherche et de la poursuite de la vie heureuse. Exprimée de manière diverse, la recherche du bonheur par la vertu participe à l'épanouissement de toute l'existence humaine. Par ailleurs, on remarque que cette recherche va se muer, plus tard, dans le désir de la béatitude ultime avec les auteurs chrétiens.

La relecture de la vertu faite chez ces auteurs a pour but non seulement d'évaluer les exigences de l'idéal que poursuivent les anciens mais aussi, partant de la systématisation qu'en a faite Thomas d'Aquin, de réinterroger des réponses contemporaines face aux aspirations actuelles. Les auteurs anciens révèlent que la recherche du bonheur et la manière d'y accéder recourent à l'*aretè*, vertu. En tant que disponibilité au bien, la vertu motive l'acte. Comment ces penseurs ont-ils exprimé cette idée ? Rappelons-en le fil conducteur en quelques axes majeurs ayant composé cette partie.

Avant saint Thomas d'Aquin, Platon, à la suite de Socrate, perçoit la vertu comme la voie de la réalisation du bonheur. Au-delà de l'aspect fonctionnel, c'est-à-dire de la compétence à réaliser dans une tâche, c'est l'excellence qui est visée permettant d'accéder au bonheur. Le désir du bonheur est inscrit en tout homme. Il préside même au fondement de la cité en tant qu'espace et cadre nécessaire où il s'exprime et s'épanouit. Il appartient au philosophe de le créer. Il est le citoyen qui est apte à réunir les conditions de la réalisation du bonheur dans la cité. L'éducation est un des moyens d'apprentissage de l'accès au bonheur par la vertu. En même temps, dépassant la recherche du bonheur entre divers désirs, l'homme se place dans le registre du bien qui l'emporte dans la contemplation, lieu de la plénitude et de l'achèvement. L'essentiel consiste à pratiquer la

[300] La doctrine des vertus théologales a emprunté à l'éthique de l'Antiquité gréco-romaine. Par sa synthèse de l'aristotélisme, de l'augustinisme et du stoïcisme, Thomas d'Aquin systématise le rapport entre la foi et la raison, la philosophie et la théologie.

vertu. Ainsi, si elle est enseignée, parce que d'aspect scientifique, ce qui compte, c'est d'en vivre.

Comment Aristote examine le rapport de la vertu et du bonheur ? Il montre que tout est tendu vers un bien. Tout agir humain est motivé par le désir du bonheur. Cependant le bonheur se situe bien au-delà des honneurs, du plaisir et des richesses, ou d'autres mérites. Le bonheur est ce qui appartient en propre à l'homme en tant qu'être doué de raison. Le bonheur est ainsi une activité qui vient de la vertu et s'obtient par elle. Celle-ci est la disposition dont l'homme est constitué pour bien agir. C'est dans la contemplation qu'est réalisée la plénitude du bonheur. La fin que l'homme poursuit est activée en lui-même en tant qu'incitateur de l'*ernergeia*. La fin poursuivie, le *telos* comporte quelque chose de divin. La contemplation, comparée à une activité divine, est la principale source du bonheur de l'homme. Certaines vertus sont spéculatives parce qu'issues de la partie rationnelle de l'âme et d'autres sont pratiques car elles viennent de la partie désirante. Ce qui amène Aristote à distinguer les vertus intellectuelles des vertus morales. Une complémentarité caractérise les deux types de vertus pour que naisse le juste milieu comme signe de la sagesse, *phronèsis*. Elle participe au perfectionnement de celui qui le possède et rend bonne son œuvre.

Cicéron accorde une place importante à la vertu. Elle consiste à vivre en accord avec sa nature. Dans la recherche du souverain bien, il voit la sagesse pratique se fonder dans les préceptes. Prendre conscience des devoirs qui naissent du fait de la dignité de sa nature permet à l'homme de vivre en recherchant l'excellence. C'est ainsi que l'action est le lieu d'expression de la *phronèsis*. La vertu devient importante par son apport dans la société. Cette dernière est le cadre qui permet le rayonnement de la vertu et par ce fait aussi évalue le degré de la moralité de ses membres face au respect des exigences de la vie en collectivité. La vertu comme voie pour accéder au bonheur portera un autre accent chez les auteurs chrétiens qui insistent sur la perspective de la béatitude ultime.

Partant du principe universel du désir de bonheur qui marque tout homme, saint Augustin construit sa doctrine en référence aux philosophes grecs. Son point de départ est la conception stoïco-cicéronienne et néo-platonicienne du bonheur. De celle-ci, saint Augustin passe à la perspective de la béatitude. Si le désir d'être heureux en tant que but ou *telos* de l'activité de la raison est lié à l'effort humain, c'est de la vertu qu'il dépend. Qualifiée de réalité ontique, la béatitude est obtenue par une participation de l'effort humain à la réalisation d'un bien durable et impérissable qu'est la vie éternelle. Pour saint Augustin, le vrai bonheur, c'est-à-dire la béatitude, n'est accessible qu'en Dieu. D'où l'importance pour l'homme de prendre conscience de la grandeur

de la béatitude, but qu'il poursuit, pour en jouir pleinement. Les voies qui conduisent à cette béatitude sont l'abnégation et la fidélité. Le secours divin intervient dans une vie menée dans la pratique des vertus.

Saint Thomas d'Aquin effectuera une synthèse de l'héritage grec et chrétien de ses prédécesseurs. Il systématisera sa conception de la vertu en s'inspirant d'Aristote. Quels en sont les grands traits ? Thomas conçoit l'habitus comme une capacité et une disposition qui sont inhérentes à la nature humaine. Il permet de réaliser des actes et participe, de la sorte, au perfectionnement de l'homme. Son siège se situe dans l'âme et les facultés humaines. Certains habitus dépendent le plus possible de la partie appétitive tandis que d'autres viennent de l'intellect spéculatif. D'autres encore sont en dehors de la partie appétitive. Il s'agit de ceux que Dieu infuse. Leur rôle est de permettre à l'homme de tendre vers la béatitude. Ainsi, ces habitus renforcent ce qui appartient déjà à la nature humaine. Ils peuvent croître et diminuer. Le rapport qui les lie à la nature humaine les qualifie de bons. C'est sous ce critère qu'ils peuvent être appelés vertus. Si les actes auxquels ils aboutissent sont contraires à la nature humaine, on parle des vices. Pour Thomas d'Aquin, un vrai habitus est une disposition indépendante de la répétition. Ce qui permet de mieux comprendre la vertu.

La vertu est perçue comme une disposition durable qui dirige l'agir à se conformer à une fin. Toute la vie se trouve être concernée par la vertu. Sa fin ne peut être que bonne par le perfectionnement ou l'excellence qu'elle favorise de l'acte et de la personne agissante. Face à l'excellence, vue comme finalité de la vertu, la béatitude sera le bien absolu désiré par l'homme. La disposition naturelle à la vertu qui est le propre de l'homme se fonde sur la raison. Aussi distingue-t-il trois types de vertus : intellectuelles, morales et théologales. L'indisponibilité de certaines modalités naturelles à faire accéder l'homme au bien ultime désiré justifie la présence des vertus théologales. Elles sont des voies qui orientent à Dieu.

Malgré leur spécificité, une complémentarité entre les théologales c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité favorise la relation à Dieu. En tant que vertu, l'espérance a pour objet la béatitude éternelle. Thomas montre le dynamisme de la vertu qui résulte de sa propre structure comme élément de la volonté humaine. Son motif de perfectionnement dévoile son rôle d'orienter l'homme à la béatitude. C'est dans son déploiement que la vertu d'espérance nourrit l'effort humain par lequel est anticipée, dans le temps, la possession de la béatitude. Thomas en étudie d'abord la structure psychologique. Son point de départ est l'examen de l'espoir comme passion. Ce qui aboutit à la vertu comme principe intérieur qui perfectionne une puissance ; un principe qui met en mouvement tout humain dans son agir vers une fin. Ce cadre naturel, pris dans sa structure, sert de

base à l'ordre surnaturel où l'espérance joue un rôle fondamental. Car elle est l'acte qui permet d'introduire l'homme au niveau surnaturel. On passe ainsi d'un bien du niveau naturel à un bien meilleur d'ordre surnaturel, la béatitude ultime, objet de l'espérance. Dans le mouvement de la tension vers ce bien, où son effort est requis, les actes de l'homme sont valorisés. Leur retentissement social est important. Ici se joue la responsabilité de l'homme dans son agir.

La deuxième partie analyse l'espérance chez Moltmann. Elle en indiquera le rayonnement dans l'optique d'engagement. En effet, après avoir analysé l'espérance chez saint Thomas d'Aquin, à partir de la vertu comme fondement des actes, il sera maintenant question d'aborder sa perspective dynamique présentée par Moltmann. Elle consiste à montrer que l'espérance est marquée par une option qui révèle l'apport de l'homme. L'espérant est, de par son action, responsable du changement à porter dans les différentes situations existentielles.

Sa capacité de mobilisation pour le changement est constitutive de sa foi et une attestation de celle-ci.

DEUXIEME PARTIE : L'ESPERANCE CHEZ Jürgen MOLTMANN

1 Introduction

La deuxième partie de cette étude est consacrée à l'espérance chez Jürgen Moltmann. J'y indiquerai, par son éclairage, que l'espérance eschatologique comporte un dynamisme qui ouvre l'homme à la perspective du futur sans le désolidariser de son présent. Elle permet à l'homme de ne jamais s'installer et de porter son regard sur les réalités concrètes pour les transformer. En ce sens, l'homme exerce sa responsabilité quand il constate la contradiction flagrante entre ce qu'il vise et sa situation présente.

Dans cette perspective, l'espérance eschatologique n'excuse pas l'homme de ses responsabilités présentes pour tout renvoyer à la fin ultime. Elle concerne aussi le présent de l'homme. En ce sens, l'eschatologie ne constitue pas la solution finale qui dédouanerait l'homme de ses responsabilités. Le rôle joué par l'espérance se manifeste dans l'actualisation du message de la résurrection de Jésus pour qu'advienne un monde nouveau. Dans ce contexte, la nouveauté vient dans ce qui se présente comme la fin. Cette optique montre que la remise en question d'une réalité oppressante appelle à l'inventivité pour qu'advienne une nouveauté.

La question de l'espérance eschatologique sera travaillée ici dans la perspective de l'espérance agissante formulée par Moltmann. Trois chapitres articuleront cette partie. Le premier analysera les différents types d'eschatologies présentées par Moltmann. Le deuxième examinera le rapport entre l'espérance et l'eschatologie. Il se consacrera à l'implication de ce lien dans l'histoire et la vie de l'homme. Le troisième dégagera les grandes lignes de la responsabilité dans le champ de l'espérance. Mais avant ce développement, un bref excursus situera les origines de la réflexion de Moltmann et indiquera ses sources pour une bonne compréhension de sa pensée.

2 Le contenu de la pensée de Moltmann et ses racines[301]

La réflexion théologique de Moltmann sur l'espérance examine la pertinence attendue d'un dialogue entre la foi chrétienne et la situation humaine dans la diversité des contextes.

A partir du fondement biblique et en référence à la tradition ecclésiale, sa théologie est

[301] Pour cette présentation, je me réfère à la publication de R. BAUCKHAM, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T&T Clark, 1995 et de H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002.

caractérisée par « l'orientation eschatologique, la pensée trinitaire, la réflexion christologique, l'interprétation de la croix et de la résurrection, le problème de la théodicée, et enfin l'horizon messianique »[302].
S'il lit Kierkegaard, Luther, il est aussi marqué par Karl Barth. Von Rad et Käsemann contribueront à donner à sa première réflexion théologique des bases bibliques solides[303].

Dès le début de ses recherches, sa réflexion s'oriente sur le thème de l'accomplissement de la promesse dans l'histoire, particulièrement dans l'optique d'une eschatologie de l'histoire basée sur la résurrection. Le développement de sa théologie de l'histoire se réalise avec l'accompagnement des théologiens Iwand et Weber. Richard Bauckham affirme de Moltmann qu'il a été « l'un des premiers théologiens à étudier sérieusement le travail de Bonhoeffer, à partir duquel, ainsi que de Ersnt Wolf, il a développé son intérêt pour l'éthique sociale et l'implication de l'église dans la société. L'influence de Hegel et celle d'Iwand ont contribué de manière significative au développement de l'interprétation dialectique de la croix et de la résurrection »[304].

Dans cette première série, il montre que la croix et la résurrection représentent la mort et la vie, l'absence de Dieu et sa présence. Et pourtant, le crucifié et ressuscité est le même Jésus dans la contradiction totale. En élevant Jésus crucifié à la vie nouvelle, Dieu a créé la continuité dans la discontinuité radicale. En outre, la contradiction de la croix et la résurrection correspond à la contradiction entre ce qu'est la réalité maintenant et ce que Dieu promet de faire. Dans la réalité de la croix, Jésus a été identifié avec la réalité actuelle du monde dans toute sa négativité : assujettie au péché, la souffrance et la mort, l'impiété, son « abandon éphémère » par Dieu. Mais puisque le même Jésus a été élevé, sa résurrection constitue la promesse divine de la nouvelle création pour l'ensemble de la réalité, qui représente Jésus crucifié[305]. Cet aspect présente un avenir radicalement nouveau où la vie est rendue aux morts et la justice à ceux qui sont victimes d'injustice.

Une autre influence vient du philosophe Ernst Bloch. Auprès de ce dernier, Moltmann redécouvre le sens de l'espérance dans l'histoire avec une insistance particulière sur l'avenir et l'eschatologie.

---

[302] Cf. H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 10.
[303] Cf. R. BAUCKHAM, *The Theology*, p. 2.
[304] *Ibidem*.
[305] *Ibid*., p. 4- 5.

Il faut signaler que l'ensemble de sa pensée peut être regroupé en trois catégories. La première et la dernière concernent des œuvres systématiques tandis que la deuxième est consacrée aux œuvres de ses dialogues, ses rencontres et ses engagements. La première regroupe des œuvres dites « programmatiques »[306]. La situation générale de la fin de la première moitié et du début de la deuxième moitié du XXe siècle constitue le terreau qui aura influé sur sa pensée[307]. Ces événements confirment ses convictions et favorisent sa perspective d'une pensée politique aux côtés de Johan Baptist Metz. Aussi sa réflexion veut-elle indiquer la place centrale du Christ crucifié, et dont la résurrection est la référence pour l'engagement, afin de travailler à la libération de toute oppression.

Cette première production se donne pour but de renouveler la compréhension de la théologie en y indiquant les aspects nouveaux. La vision théologique qui la sous-tend forme une base dont Moltmann se sert pour expliciter certaines études et approfondir certaines doctrines[308]. La deuxième catégorie concerne une « Contribution systématique à la théologie »[309]. Elle peut être présentée comme un approfondissement des thèmes théologiques fondamentaux dans un souci de dialogue théologique au sein de la communauté œcuménique[310]. Sa réflexion est traversée par la recherche d'un équilibre entre la fidélité à Dieu et aux hommes.
Quelles sont les sources de sa théologie et de son orientation ?

La pensée de Moltmann est en dialogue permanent et incessant non seulement avec plusieurs doctrines au niveau confessionnel et religieux, mais aussi avec d'autres réflexions et disciplines au sujet des situations contemporaines[311].

---

[306] Il s'agit de *Théologie de l'espérance*, *Le Dieu crucifié* et *L'Eglise dans la force de l'Esprit*. Une trilogie dont le contenu sera développé dans ses autres œuvres majeures.
[307] Cf. H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen*, p. 26. Il s'agit de la deuxième guerre mondiale, la guerre du Viêtnam, la fin du printemps de Prague, l'assassinat de Martin Luther King …
[308] Cf. H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen*, p. 38, en référence à R. Bauckham, *Moltmann* : *Messianic in the Making*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1987, p. 2.
[309] Cette catégorie comporte les œuvres suivantes : *Trinité et Royaume de Dieu* ; *Dieu dans la création* ; *Jésus, le Messie de Dieu* ; *L'Esprit qui donne la vie ; La Venue de Dieu ; Erfarungen theologischen Denkens, Wege und Formen christlicher Theologie*.
[310] Cf. GOUDINEAU, et J.-L. SOULETIE, *Jürgen*, p. 40.
[311] Il est en dialogue permanent au niveau théologique avec la doctrine catholique, orthodoxe et la pensée juive ; au niveau des penseurs et philosophes avec Ernst Bloch, Hegel, Albert Camus, l'école de Francfort, Wilhem Diltey, Henri Bergson et Friedrich Nietzsche. Il porte une attention particulière à la situation du monde sur le domaine politique, social et écologique.

Parmi les auteurs cités ci-haut, on retiendra Weber, Arnold Albert Van Ruler et Ernst Bloch qui l'ont particulièrement marqué[312].

Deux principes méthodologiques marquent sa pensée : la praxis et l'orientation doxologique. Le premier s'exprime en termes de mission de l'église pour la transformation du monde et comme anticipation de sa transformation eschatologique promise par Dieu. Dans ce sens, la tâche de la théologie ne consiste pas seulement à interpréter le monde mais de le changer. Plus tard, il évoluera en refusant de voir la théologie comme « une théorie de la pratique »[313]. Il commencera ainsi à inclure des éléments de la contemplation, de la célébration et de la doxologie.

[312] *Ibid*., p. 56-58ss : Concernant Weber, il faut dire que sa théologie est d'inspiration barthienne. Il considère la foi comme un « événement eschatologique qui fait passer le croyant et sa vie d'un niveau temporel à un niveau eschatologique ». Il affirme de la Résurrection qu'elle ne peut être prouvée par une conception positiviste de l'histoire car, bien qu'ayant eu lieu dans l'histoire, elle constitue un événement unique, eschatologique. Chez Weber, la dogmatique se comprend sous l'optique de l'*eschaton* mais en évitant deux écueils qui consistent à confiner l'eschatologie au traité des « fins dernières » sans lien avec la totalité de la théologie systématique et sa réduction à une éthique existentiale. Puisque l'histoire du rapport de Dieu avec les hommes dépasse ce qui est historiquement possible, la réalité eschatologique n'est compréhensible qu'au sein des catégories qui lui sont propres au risque de la déformer et l'instrumentaliser. Il affirme que le Royaume de Dieu est déjà présent dans le monde mais en tant que Dieu vient vers nous et focalise nos efforts à son attente.
Arnold Albert Van RULER a aussi fortement inspiré la pensée eschatologique de Moltmann surtout avec sa théologie de la croix. Pour lui, le christianisme ne peut être réduit à un accomplissement personnel de l'existence. Il considère l'espace politique comme un domaine particulier d'évangélisation de la culture.
La philosophie d'Ernst Bloch a des liens avec le marxisme. Il souhaite une utopie concrète, marquée par le désir de se libérer de l'aliénation pour la réalisation d'une société sans classe et ayant un principe d'intelligibilité appelée « espérance ». Il développe une métaphysique de la nature pour un monde ouvert et plein de possibilités.
S'inspirant d'Aristote, il réfute la raison hégélienne de l'histoire et affirme la possibilité du mouvement de la matière en elle-même pour son épanouissement.
[313] Cf. R. BAUCKHAM, *The Theology*, p. 7.

CHAPITRE 1. TYPES D'ESCHATOLOGIES[314]

1 Explication

L'eschatologie, en tant que doctrine chrétienne, dirige vers l'ultime qui n'est pas encore accompli. Elle implique ainsi l'espérance qui, par la perspective du futur envisagé, aide à transformer le présent. Sa fonction consiste à imprimer une dynamique qui ne se contente pas du *statu quo* de la situation présente mais cherche plutôt à la transformer. C'est donc à la créativité et l'inventivité qu'elle appelle.

L'objectif que je poursuis est de montrer la manière dont Moltmann intègre les perspectives diverses d'eschatologies individuelle, universelle, historique, cosmique et divine, au-delà de l'option traditionnelle centrée sur l'eschatologie individuelle et universelle.

Comment se présente l'eschatologie aujourd'hui et comment s'est-elle constituée ? Quelles peuvent être les caractéristiques du messianisme du monde chrétien et du millénarisme au 19ème siècle constituant l'arrière-plan des problèmes eschatologiques au 20ème siècle ? Rappelons que le millénarisme chrétien du 19ème a influencé les grandes nations en Europe, en Russie et en Amérique. Un zèle missionnaire s'est emparé des pays européens qui, avec les grandes entreprises économiques et des sociétés missionnaires, ont répandu la civilisation occidentale en Amérique latine, en Afrique et en Asie. Le monde chrétien a constitué ainsi un cadre de foi et d'incontournable progrès : rêve américain du nouveau monde, rêve russe dont Moscou serait la troisième « Rome », tête de l'empire chrétien orthodoxe. Le millénarisme s'est imposé à tous de telle manière que l'espérance qu'il promeut embrasse, « par-dessus l'Eglise et la culture, le trône et l'autel, la mission et la conquête, les sciences de la nature et la domination du monde. Il a renforcé les impérialismes européen, russe et américain par la conscience d'une mission messianique : celle d'avoir à sauver le monde »[315]. La reformulation de l'eschatologie s'est faite, ainsi, non seulement à la suite des liens entre histoire et eschatologie, millénarisme et eschatologie, mais aussi par des questions issues des événements frappants qui ont marqué le contexte particulier de la première moitié du 20ème siècle[316]. Aussi Moltmann affirme-t-il que les visions messianiques du 19ème siècle et les horreurs apocalyptiques du 20ème siècle ont influencé la réflexion eschatologique actuelle[317].

---

[314] Je reprendrai les grands traits de la pensée de Moltmann exposée dans J. MOLTMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000.

[315] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 20.

[316] Il s'agit des événements ayant entraîné les nations dans le conflit sanglant de deux guerres mondiales. Cette expérience de l'horreur a mis en doute les pensées messianiques et millénaristes que s'étaient faites les populations au 19ème siècle.

[317] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 22.

Quelle sera, dans ces conditions, la pertinence de l'espérance face à l'échec des messianismes et devant la terreur apocalyptique ? Quelle valeur accorder, dès lors, à l'eschatologie si on ne tient pas compte de la perspective qui la rattache à l'histoire d'un monde qui semble livré à une certaine fin ?

Ce premier chapitre examinera les diverses conceptions de l'eschatologie. De celles-ci, il ressort quatre horizons de l'eschatologie chrétienne, dans la perspective de Moltmann. Il s'agit de l'espérance en Dieu pour sa gloire, de l'espérance pour une création rénovée, de l'espérance d'une réconciliation de l'homme et de la terre, et de l'espérance pour la résurrection et la vie éternelle de l'homme[318]. De cette répartition pourra s'opérer une classification de différents types d'eschatologies personnelle, historique, cosmique et divine.

2 L'eschatologie divine

La gloire de Dieu constitue le but ultime de la création. Glorifier Dieu signifie l'aimer pour lui-même. Cette attitude s'exprime dans la manière de se réjouir non seulement de l'existence de Dieu mais aussi de sa propre existence. Les croyants sont conviés à bénéficier aussi bien de la grâce du Christ que de sa gloire. Se référant à saint Augustin, Moltmann montre que les pécheurs jouissent du monde en « utilisant Dieu » tandis que les croyants, eux, usent du monde pour « jouir » de Dieu[319]. Cette glorification se manifeste dans la louange, l'action de joie, la gaieté et dans la fête. Mieux, elle se manifeste dans la joie qui vient du fait d'exister. Comment comprendre l'idée de l'autoglorification divine ?

On pourrait partir de l'autosuffisance de Dieu et de sa souveraineté. La glorification de Dieu ne peut venir que de lui-même. Il est la perfection même à tel point qu'il ne peut rien attendre du monde du fait que la véritable glorification ne vient que de lui-même. Par ailleurs, il est à noter que Dieu constitue le bonheur de toute créature. C'est ce qui fait que « rien de ce qui est dans le monde ne se suffit à soi-même et ne peut trouver satisfaction qu'en Dieu »[320]. Cela amène à dire que tout ce qui est marqué d'imperfectibilité ne peut que tendre vers Dieu. La perfection divine et sa gloire ne peuvent dépendre d'un autre. Dieu se suffit en sa gloire mais sa communicabilité et son amour ont présidé au choix qu'il a fait de l'homme comme son partenaire. C'est librement, par sa volonté, que

[318] Cf. J. MOLTMANN, *La venue,* p. 14.
[319] *Ibid*., p. 383 ; en référence à saint AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana* I, 5 et I, 12.
[320] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 385.

Dieu crée, se réconcilie le monde dans l'incarnation et la rédemption de son Fils. Son amour désintéressé le conduit vers un autre, différent de lui et non divin mais qui répond à sa volonté. Cette perspective s'éclaire avec la doctrine trinitaire où l'amour désintéressé marque les trois personnes divines. Ainsi, « en vertu de son amour, le Père est entièrement dans le Fils, le Fils est entièrement dans le Père, et l'Esprit est entièrement dans le Père et le Fils. Par leur donation mutuelle, ils forment ensemble la vie divine qui se communique elle-même en se donnant »[321]. La donation mutuelle fait se communiquer la divinité parfaite.

Dans la création de l'homme, l'extériorisation et la communication qui s'ensuit ne suppriment pas l'infinitude de Dieu. Aussi, on peut se demander comment se vit le rapport entre l'agir de Dieu et celui de l'homme. Si dans l'auto-communication divine, la glorification procède de Dieu lui-même, un agir concerté de Dieu et de l'homme y concourt. Comment le comprendre ? Un rapport de réciprocité peut être établi entre Dieu et l'humanité lorsque l'agir de Dieu porte sur tout ce qui existe et réciproquement tout ce qui existe peut agir sur Dieu[322]. Pour l'illustrer, Moltmann recourt à Hegel. Selon ce dernier, Dieu, en créant un autre être que lui-même, s'extériorise. L'infinitude de Dieu et la finitude de l'homme sont éternellement distinctes mais en même temps elles sont unies. Ce lien entre la différence et l'unité est appelée par Hegel « Phénomène originaire de l'amour »[323]. Partant de cette affirmation, il a été reproché à Hegel un mépris de la liberté de Dieu. En effet, c'est par pure grâce que Dieu vient à l'homme. En plus, un certain modalisme est constaté chez lui lorsqu'un seul sujet divin, parcourant les trois étapes du Père, du Fils et de l'Esprit, s'exprime et s'extériorise. Ce qui va à l'encontre de la doctrine trinitaire. Les hommes créés à l'image de Dieu l'ont été pour sa gloire. Ils rendent hommage à Dieu sur terre. En tant qu'images de Dieu, c'est par la vision de Dieu qu'ils parviennent à leur accomplissement. Ainsi, les hommes « correspondent à la présence du créateur dans la création ; en tant qu'enfants de Dieu ils correspondent à la présence de la grâce divine, mais si la gloire divine entre elle-même dans la création, ils deviennent semblables à Dieu et identiques à sa manifestation »[324].

Bref, la participation divine dans l'agir conjoint peut être active ou passive ; c'est-à-dire quand Dieu donne et quand il reçoit ou quand il parle ou écoute[325]. La théologie du *Process* est éloquente à ce propos. A.N. Whitehead y souligne deux natures de Dieu : la « nature primordiale »

---

[321] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 387.
[322] *Ibid*., p. 388.
[323] *Ibidem.* Une reprise de la pensée de Hegel sur l'extériorisation de Dieu et son expression dans ce qu'il crée.
[324] J. MOLTMANN, *Dieu dans la création* : *traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 293. Une référence à la *Somme Théologique* I, 93,4.
[325] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 393.

et la « nature conséquente »[326]. Dans la première nature, tout est ordonné par Dieu. N'étant pas influencé par le déroulement des choses, Dieu, en tant que principe moteur, détermine la nouveauté. Dans la deuxième nature, le cours des événements influence Dieu qui en est affecté. Cependant, tout ce qui advient selon ce deuxième aspect ne contribue pas toujours à la glorification de Dieu dont « la peine et le mépris » sont causés par plusieurs expériences[327]. Par ailleurs, l'hypothèse de la coopération entre Dieu et les créatures pour la glorification de Dieu manifeste aussi le besoin d'une auto-limitation de Dieu. C'est à l'intention des hommes que Dieu laisse la sanctification de son nom, l'accomplissement de sa volonté et la venue de son règne[328]. Cette conception juive laisse ouverte la question de la dépendance de la glorification divine à l'homme vu les aléas de la conduite humaine.

Après avoir examiné l'eschatologie divine, venons-en, à présent, à l'eschatologie personnelle. Nous nous demanderons comment l'homme participe, personnellement, à la glorification de Dieu.

3. L'eschatologie personnelle

3.1 La mort, une fin ?

Plusieurs traditions anciennes se représentent l'âme comme immortelle. Selon ces représentations, après la mort, l'âme rejoint la « patrie éternelle ». Ces orientations renvoient à l'idée de la vie qui subsiste après toute mort. Une telle conception est présente dans les traditions judéo-chrétiennes, asiatiques, africaines et américaines.

La pensée d'une meilleure vie au-delà de la mort peut conduire à certaines ambiguïtés. Parmi celles-ci figure l'attitude de la démission et de l'indifférence face à ses responsabilités dans le fait de mépriser la vie et ses exigences. Cette pensée pourrait se traduire aussi par une négation des plaisirs et une contestation des difficultés inhérentes à l'humain. Les risques encourus seraient de nature à dévaloriser cette vie ainsi que ses conséquences et la concevoir comme une préparation à une autre vie meilleure. Les apories qui en découlent peuvent aller du fatalisme à l'apathie. Une telle conception aura pour conséquence d'inciter l'homme à mener une « vie à moitié ». Il en sortirait frustré. Considérer cette vie comme une simple préparation d'une autre vie provoque le risque de ne pas assumer la vie actuelle. Ce qui conduit à une attitude négative devant le « Dieu

[326] *Ibidem*. En référence à A. N. WHITEHEAD, *Process and reality* : *an essay in cosmology*, New York, Free press, 1969, p. 521-533.
[327] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 395.
[328] *Ibidem*.

vivant » qui aime, promeut et protège la vie[329]. En plus, ignorer la pensée selon laquelle la vie est à assumer rend indifférent et empêche toute confrontation avec la réalité. Pareille conception est en contradiction avec l'expérience quotidienne de la mort comme d'un événement intégré dans le déroulement de la vie. Par ailleurs, l'idée de la mort et de la vie après la mort peut être un leitmotiv qui aide à prendre véritablement conscience de la valeur de la vie en ce monde. Elle a, de surcroît, la sensibilité de donner plus de profondeur à cette vie. C'est dans ces conditions que la mort ne peut être considérée comme un événement ordinaire de la vie. Elle en est l'événement majeur[330]. Les considérations sur la vie renvoient par ce fait même à tout ce qui peut mettre un terme à la vie, c'est-à-dire la mort. Aussi, la mort comme 'évènement majeur' de l'existence est expérimentée en cette vie et l'expérience de la vie est vécue sans la négation de la mort. Un refus de la mort peut conduire à nier les forces vitales et influencer l'agir en le paralysant. L'affirmation de la mort peut provoquer le contraire, c'est-à-dire qu'elle aide à aimer la vie dès lors qu'est réfuté tout processus de refoulement qui entraîne à la dépression et au désespoir. Une telle conception naît de la conscience de soi qui focalise tout à son moi. L'isolement à outrance et l'individualisation qui ignorent tout rapport à une extension plus grande, à l'autre, limitant tout à sa propre vie, font perdre l'espérance. Avec la disparition de l'espérance, l'homme perdrait une part importante du dynamisme de son potentiel de vie. Pour l'exprimer autrement, à partir de cette réflexion, on peut affirmer que la vie a toute son importance.

Le discours sur la complexité des éléments intervenant dans la réussite de la vie, invite à avoir à l'esprit la perspective du dynamisme qui l'entoure. C'est dans cet ordre d'idées que l'amour est évoqué. Il s'y exprime de manière importante de sorte que « la vie véritablement humaine vient de l'amour, est vivante dans l'amour, et rend d'autres vies vivantes par l'amour »[331]. Dans cette ligne, on peut affirmer que l'homme vit une identité dans sa capacité d'aimer, de manifester son souci et de participer à la vie. L'homme qui s'insère dans son environnement s'en distingue aussi par sa spécificité en tant qu'être de raison. Son intériorité et son extériorité cohabitent comme le conscient et l'inconscient, le volontaire et l'involontaire s'influencent. Les deux s'informent mutuellement dans une sorte d'alliance issue d'un accord qui rétablit l'équilibre entre les deux partenaires que sont l'âme et le corps[332]. La question importante à se poser est celle de savoir comment l'amour reçu et offert demeure au-delà de tout.

---

[329] *Ibid*., p. 72.
[330] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 73.
[331] *Ibidem*.
[332] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 331.

Bien plus, de quelle manière prendre part à la construction de la vie avec ses parts de difficultés, de doutes, de questions insolubles si l'amour ne prend pas plus de place que la mort ? En d'autres termes, il est important d'adopter les attitudes qui participent à la lutte contre toutes les forces qui détruisent la vie en provoquant la mort.

Par ailleurs, nous pouvons constater aussi que la mort en tant qu'événement majeur de la vie, a des implications dans celle-ci. Elle est fonction non seulement de la vie personnelle mais aussi de celle de toute une communauté, et avec celle-ci des plus grands ensembles que sont les nations. En celles-ci, la mort est vécue différemment selon les traditions et les cultures. Aussi y a-t-il lieu d'affirmer qu'il y a autant de cultures et de modes de vie qu'il y a de conceptions de la mort. Si les expériences de la vie peuvent aider à une compréhension de la mort, elles sont fonction des soins apportés à la vie et de la place qu'y occupe l'amour. Une vie aimée et assumée est vécue heureusement. C'est cet amour qui vivifie et pousse à l'engagement. Mais en même temps, ce qui est aimé rend vulnérable, de sorte qu'en acceptant la vie, on assume le bonheur et la souffrance inhérents à celle-ci, et par ce fait aussi la mort est admise. Par l'amour, l'homme expérimente le caractère mortifère de la mort qui fait qu'accepter la vie par amour, c'est du coup accepter la mort[333]. Bref, l'amour vivifie la vie en même temps qu'il en manifeste la vulnérabilité. C'est ainsi qu'il ne faut pas oser éteindre l'amour de la vie. Céder à un tel risque est une manière d'anticiper sa propre mort. Le rapport des deux aspects de la souffrance et du bonheur, de la mort et de la vie dépasse le plan individuel pour être aussi expérimenté au niveau social. Le refoulement de la mort, à ce degré, par certaines pratiques de la société moderne, peut rendre les hommes insensibles, apathiques et indifférents. L'expérience de la vie dans le monde actuel, monde de la vitesse, « monde accéléré », fait toujours courir le risque de manquer une vie calme qui permet de s'engager. Alors que demeurer dans l'instant ouvre à l'expérience de l'éternité. Expérimenter le bonheur et rencontrer la souffrance peuvent aller ensemble.[334]. Si l'angoisse de la mort terrifie, l'espérance de la vie éternelle, quant à elle, donne accès à un horizon de vie par-delà la mort. L'espérance offre de la sorte une sérénité.

Par ailleurs, on peut envisager qu'une certaine perception de la mort ouvre à une sagesse de vie. Quelle est cette sagesse qui oriente au respect de la mort et comment s'est-elle exprimée ?

[333] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 79.
[334] *Ibid*., p. 81.

3.2 Résurrection et âme

De la tradition gréco-romaine, il se dégage deux conceptions de la mort : la représentation antique de l'âme immortelle et la perception biblique de la résurrection des morts. En d'autres termes, il s'agit de se demander si l'âme est exemptée de la vulnérabilité et quelle vie nouvelle jaillit de la mort ? Telle est la question qui cadre les deux conceptions évoquées et qui place d'un côté l'auto-transcendance de l'homme face à la transcendance de Dieu, de l'autre. Comment comprendre ces deux perspectives ?

La doctrine de l'immortalité de l'âme voit le jour, dans la tradition grecque, avec les réflexions de Platon. Son point de départ est la mort de Socrate. Comment s'est exprimée cette pensée ? Premièrement, selon lui, vie et mort s'opposent mais l'une naît de l'autre. « C'est des vivants que viennent les morts et leurs âmes ont une existence »[335]. Deuxièmement, toute connaissance est reconnaissance. C'est de la réminiscence qu'on apprend. L'homme reconnaît ce qui avait déjà été disposé dans l'âme qui préexiste[336]. Troisièmement, la mort est le lieu de la séparation de l'âme et du corps. L'âme a, ainsi, une double caractéristique : pré-existante et post-existante, elle transcende la naissance et la mort du corps mortel. Platon identifie « ce qui est véritablement humain avec l'âme. Lorsque l'âme se tourne vers le divin, par une sorte de distance créée de l'âme pensante, elle s'aperçoit dans son corps. Si l'homme s'identifie par l'âme et prend sa distance par rapport à son corps, il se considère lui-même immortel et immunisé contre la mort »[337]. Ce qui n'a pas eu une existence dans le corps ne peut y mourir non plus. La mort devient un moyen de libération de l'âme de sa prison corporelle. Elle peut ainsi regagner sa « patrie éternelle ».

Avant de dire un mot sur la conception biblique de la résurrection, voyons brièvement comment la tendance issue de Platon a évolué à l'époque moderne et contemporaine.

Parler de l'âme comme sujet transcendantal, conduit à la conception métaphysique moderne de la subjectivité. Dans cette ligne, le moi moral assume sa tâche absolue et s'y adonne sans que rien ne puisse l'arrêter car il ne peut cesser d'être, étant éternel. Tous les êtres raisonnés doivent être marqués d'une unification absolue, c'est-à-dire identifiés à eux-mêmes. Rien ne peut donc atteindre le moi car l'éternité est possédée à tout instant. Moltmann se réfère à Fichte qui affirme l'existence d'une immédiateté dans la vie divine.

---

[335] Cf. J. Moltmann, *La venue*, p. 83 : il analyse le développement que Platon a fait sur l'immortalité dans le *Phédon* 72.
[336] *Ibidem* : il recourt à la même théorie de Platon, *Phédon* 75 b s.
[337] *Ibidem.*

Les conséquences d'une vie marquée par la présence divine sont ressenties dans la vie et l'agir humain consacrés à Dieu. Dans celle-ci, c'est Dieu lui-même qui est l'acteur[338]. On découvre chez Fichte que le présupposé transcendantal de la connaissance est immortel, et le moi moral devient immortel quand il s'adonne à cette tâche éminente. Son invulnérabilité provient de sa correspondance au moi pur[339]. La transcendance explique son caractère d'invulnérabilité.

Chez E. Bloch, la mort vient comme pour troubler l'ordre des choses. Tout ce qui est né est marqué de la vulnérabilité parce que la vie véritable et pleine ne s'est pas encore manifestée. Dans cette perspective, l'espérance ne peut que s'ouvrir à ce qui s'oriente par delà la mort. Les réalités non marquées en elle par la vérité peuvent mourir[340]. C'est dans la logique de l'eschatologie que l'espérance meut tout ce qui est figé pour l'insérer dans le processus de possibilités. Dans sa perspective, il montre que la mort constitue la contre-utopie réelle contre laquelle il faut à tout prix se battre. L'espérance s'orientera ainsi au-delà de la mort étant donné que le périssable ne constitue pas encore le véritable être qui, lui, est dans le futur. L'optique selon laquelle ces réalités ne peuvent pas mourir vient du fait qu'elles ne sont pas encore là mais constituent l'objet de l'espérance.

Bref, le périssable, chez lui, ne le sera pas par la mort parce que la vie véritable n'a pas encore commencé et ainsi n'a pas encore atteint sa véritable identité. Sans être pris par la mort, le noyau de l'exister entre dans la durée marquée par le *novum*. La prise de conscience de la différence entre le noyau de l'exister et l'exister mortel permet à l'homme de comprendre l'origine éternelle et créatrice de son existence. Cette perspective, inspirée par la tradition biblique, s'éloigne ainsi de celle de Platon.

Qu'en est-il de la résurrection dans la conception chrétienne ?

3.3 Vie éternelle

La croyance de la vie après la mort naît de la conviction que la vie et la mort appartiennent à Dieu. Une espérance « en la vie après la mort s'est développée à partir de cette foi. Mais elle évoluera en deux directions : selon une conception temporelle de l'au-delà avec une résurrection à la fin des temps et une représentation spatiale de l'au-delà.

---

[338] Cf. MOLTMANN, *La venue*, p. 86.
[339] *Ibidem* : « Car seul ce qui est partagé, qui est en conflit avec soi-même, est vulnérable et mortel. D'où l'exigence de Fichte d'un accord permanent de l'homme avec lui-même ». C'est là une sorte de réponse de Fichte à la théorie de Platon de la distanciation de l'âme.
[340] Cf. MOLTMANN, *La venue*, p. 88. En référence à E. BLOCH, *Le Principe d'espérance*, t. III, Paris, Gallimard, 1996, p. 321.

La première sous l'aspect horizontal, qui indique une résurrection des morts (1R 17, 17-24 ; 2R 4, 31-3) et un relèvement (Os 6, 1-3 ; Ez 37, 1-14), oriente vers une eschatologie linéaire. La deuxième, d'aspect vertical, évoque une communion avec Dieu et réfère à une eschatologie verticale»[341]. Les deux caractéristiques complémentaires vont se manifester dans le Nouveau Testament[342]. Il s'agit ici de l'affirmation de la résurrection de Jésus (1Co 15 ; 20), et de la vie à Dieu (Rm 6, 9-10). L'eschatologie linéaire qui englobe la croyance en la résurrection « recourt particulièrement au thème de la création et à la conviction que le Dieu créateur pourra, au terme de l'histoire, tirer, comme aux origines, l'univers du néant et resituer les créatures dans la plénitude d'Adam… Tandis que pour l'eschatologie verticale, la résurrection de Jésus y est interprétée en fonction du troisième jour (1Co 15), comme prémisses de la résurrection au dernier jour (1Co 15, 20), elle l'est aussi en tant qu'élévation (Jn 3, 14 ; 8, 28), glorification (Jn 7, 39 ; 12.23), entrée dans le sanctuaire céleste »[343].

Si la mort ne peut pas être considérée comme une simple fin de la vie mais comme un événement majeur, de même la résurrection ne peut pas être réduite simplement à une « vie après la mort ». Elle est aussi un événement de la vie tout entière[344] dans le sens qu'elle permet d'apprécier la vie. Grâce à elle, cette vie est assumée et appelle à un engagement. Moltmann dit à ce propos : « L'espérance en la résurrection ne retire pas l'âme de l'homme à la vie du corps et des sens mais anime cette vie d'une joie infinie »[345]. Dans cette optique, Moltmann fait une différence entre une réflexion sur l'immortalité et la foi en la résurrection[346].
En ce sens aussi, espérer en la « résurrection de la chair » ne peut pas pousser au mépris de la vie temporelle. Au contraire, par l'espérance, l'homme s'extériorise par amour pour la vie.

Une analyse sur l'espérance dans l'ancienne alliance montre que les attentes sont orientées vers le Seigneur de la vie et en une vie éternelle.

---

[341] C. GRAPPE, *Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme*, dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT, *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 56.
[342] Dans un article récent, André Wenin indique la rareté des écrits néotestamentaires sur la résurrection de Jésus qui se réfèrent à ceux du premier Testament, à l'exception des quelques Psaumes auxquels font allusion les apôtres dans les Actes des Apôtres et qui évoquent la résurrection. Voir A. WENIN, *Enracinement vétérotestamentaire du discours sur la résurrection de Jésus dans le Nouveau Testament*, dans G. VAN OYEN – T. SHEPHERD, *Resurrection of the dead. Biblical traditions in dialogue*, Leuven, Peteers, 2012, p. 4.
[343] *Ibid*., p. 58ss.
[344] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 90
[345] *Ibid.*, p. 91.
[346] *Ibid*., p. 90. Il affirme que « l'immortalité de l'âme est une conviction née d'une réflexion en quelque chose d'immortel en l'homme et la résurrection des morts une confiance en Dieu qui appelle à l'être ce qui n'est pas et qui donne la vie aux morts ».

La foi chrétienne porte sur l'espérance en la résurrection[347]. Cette espérance n'est qu'un début d'une eschatologie cosmique[348].

Comment, dans cette optique, justifier le paradoxe apparent d'une vie à la fois mortelle et immortelle, périssable et impérissable, temporelle et intemporelle ? On pourrait partir de l'espérance chrétienne en Dieu qui ressuscite par son Esprit de vie.

Comment se caractérise l'Esprit de Dieu en l'homme ? L'Esprit s'exprimant dans la relation de Dieu et de l'homme, son image, est impérissable. En d'autres termes, il y a une réciprocité de la relation de Dieu et de l'homme dans l'Esprit. Selon la *Process theology*, parlant de « l'immortalité objective », ce qui est arrivé et fait, demeure éternellement et influe sur la nature conséquente de Dieu[349]. Dans ce sens, Hartshorne affirme que notre vie, en son histoire, est un « livre de vie » qui n'est pas détruit même après avoir été fermé par la mort. Il reste dans la mémoire de Dieu[350]. Selon Whitehead, Dieu chemine avec l'homme. Il compatit comme il se réjouit aussi avec lui. La relation de Dieu avec les hommes, dans la tradition biblique, est une relation de partenariat. La mort ne peut l'éliminer parce qu'elle continue même après la mort. La filiation divine donne assurance de cette condition immortelle. Car la résurrection est une « recréation de cette vie mortelle en vue de la vie éternelle, à savoir, l'accueil de notre vie humaine dans la vie de Dieu »[351]. Si on conçoit la mort non comme une séparation de l'âme et du corps, ni la séparation de l'homme avec Dieu, elle devient une « transformation de l'esprit », c'est-à-dire de la forme vivante et de l'histoire de la vie d'un homme, donc de l'homme tout entier[352].

L'eschatologie personnelle, qui explicite l'espérance de la vie en l'au-delà, appelle à reconnaître l'insertion de l'homme dans une communauté humaine et cosmique en attente de l'entrée dans la vie nouvelle. Comment l'homme vit-il concrètement l'espérance pour un monde renouvelé ? Le point qui suit explicitera cette question.

---

[347] Un des aspects essentiels de cette idée centrale de la foi chrétienne est développé par Daniel Marguerat dans un article intéressant : D. MARGUERAT, *Quand la résurrection se fait clef de lecture de l'histoire* (*Luc-Actes*), dans G. VAN OYEN – T. SHEPHERD, *Resurrection of the dead*, p.183-202. Il y montre qu'en Luc-Actes, Luc développe une rhétorique de la résurrection. Tout le récit met la résurrection en œuvre comme « une clé herméneutique théologique de l'histoire ». Il l'illustre par l'évasion miraculeuse de Pierre (Ac 12 1-17), la résurrection d'Eutyque à Troas (Ac 20, 7-12), le naufrage du bateau de Paul en partance pour Rome (Ac 27, 1-28, 10). Dans chacun de ces cas, on voit « l'intervention de Dieu qui arrache les siens à la mort. Dans sa vie, dans sa mort, dans sa vie sauvée de la mort, exposé au danger mais arraché à chaque fois à ses vicissitudes, le témoin du Christ dans le livre des Actes est l'image emblématique de la sollicitude du Dieu qui 'a relevé (Jésus) en le délivrant des douleurs de la mort' (Ac 2, 24) ».
[348] *Ibid*., p. 95.
[349] Moltmann se réfère à la théologie du *Process* d'A. N. Whitehead. Ici, Dieu est influencé par la nature.
[350] Cf. MOLTMANN, *La venue*, p. 99.
[351] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 192.
[352] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 103.

4. L'eschatologie historique

Le point précédent a aidé à voir la manière dont l'homme perçoit le but ultime de sa vie. Nous nous poserons ici la question de savoir par quel symbole et avec quelle image l'eschatologie s'exprime-t-elle ? Comment l'homme, en tant qu'être social, espère-t-il personnellement l'accomplissement de la vie éternelle non seulement individuelle mais aussi universelle ? L'eschatologie comportera, ainsi, plusieurs dimensions : historique, politique, apocalyptique, messianique et millénariste.

4.1 La dimension historique de l'eschatologie

L'espérance eschatologique qui déborde le cadre individuel de l'homme englobe l'avenir universel de la création. L'aspect personnel de l'eschatologie peut être vu comme le début et comme un élément qui fait partie de l'espérance universelle fondée sur la confiance en la promesse de Dieu sur l'humanité entière. La vie éternelle concernera ainsi la création en sa totalité. Dans ce sens, l'eschatologie historique est mieux comprise dans le cadre plus vaste de l'eschatologie cosmique.

Il est donc question de prendre une posture médiane, par l'eschatologie historique, entre l'espérance personnelle et l'attente d'accomplissement pour tout le cosmos. L'eschatologie ne se limitera pas, de la sorte, à un seul domaine de la création. Car « la véritable espérance doit être universelle parce que son avenir, qui apporte la guérison, englobe toute réalité particulière et l'univers tout entier. Si nous cessions d'espérer pour une seule créature, Dieu pour nous ne serait pas Dieu »[353]. Les eschatologies historiques, en insistant sur le règne éternel, contiennent l'aspect politique, tandis que les eschatologies apocalyptiques qui insistent sur la fin du monde comportent aussi un aspect politique important. Dans cette perspective, on découvre que l'eschatologie indique aussi implicitement le déroulement du cours de l'histoire. Quelle forme prend, dans ces conditions, l'eschatologie apocalyptique ?

[353] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 169.

4.2 Les aspects politique et apocalyptique

Dans une optique politique, l'apocalyptique est considérée différemment selon qu'on tient les rênes du pouvoir ou qu'on subit ce dernier, en référence aux enjeux auxquels on est confronté. Le détenteur d'un pouvoir craint de le perdre tandis que celui qui souffre des conséquences désastreuses d'un pouvoir souhaite sa fin rapide. La fin attendue est perçue dans ce cadre comme une libération.

Établissons, d'un point de vue apocalyptique, un lien entre la révélation et l'histoire. Dans l'Ancienne Alliance, Dieu se révèle de plusieurs manières. Il est, entre autres expressions de révélation, le libérateur dans l'expérience de l'Exode du peuple d'Israël. Dans le Nouveau Testament, la révélation eschatologique a lieu dans la résurrection du Christ qui manifeste l'inauguration de l'avenir de la création nouvelle. Un double mouvement est à saisir dans ce que « Dieu se montre comme celui qui ressuscite Jésus. Il est Dieu; celui qui donne la vie et révèle l'impuissance »[354]. Dans ce sens, Dieu se montre. C'est une épiphanie. Le Christ « se manifeste » et se donne « à voir ». En même temps, il se dévoile et révèle ce qui est caché. On comprend ainsi combien l'histoire est saisie à partir de la fin qui en dévoile le sens et la signification. L'eschatologie, dans cette optique, aura un impact au niveau qualitatif sur l'histoire. Il consistera en la différence à établir entre le passé et l'avenir, dans le sens du dépassement de ce qui n'a pas de consistance, et l'ouverture à l'avenir de la création nouvelle. Cette différence qualitative permet d'aborder autrement le rapport entre le passé et l'avenir. Si le passé peut être comptabilisé de son début à sa fin, le futur n'est saisi que par anticipation. Sa compréhension s'effectue sous l'aspect de promesse. Il est compris dans le sens de l'attente et de la prédiction[355]. Par contre, le passé, quoique partant de l'inachevé, s'exprime sous forme de narration. Tandis que l'avenir ultime, quant à lui, dans les promesses divines et les actes humains, se dit aussi sous la forme des récits. Une anticipation qui prédit ce qui se passera. Essayons d'analyser ce processus de changement dans l'histoire par des récits.

4.2.1 Le temps de l'histoire

Plusieurs images eschatologiques, dans la perspective d'une fin, fractionnent l'histoire du monde en plusieurs périodes. Ces eschatologies s'inspirent des modèles bibliques présents dans le

---

[354] *Ibidem*.
[355] *Ibid*., p. 176. Moltmann se réfère aux réflexions de F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil,1982, p. 258.

livre de Daniel (Dn 2,7). L'interprétation qui en découle essaie de démasquer toute impiété pour affirmer l'établissement du royaume de justice et de paix. Ce sont quatre royaumes qui se succèdent ainsi. Une autre tendance transpose la création de sept jours à sept âges de l'histoire. Elle figure ainsi symboliquement la durée de l'histoire du monde en six mille ans à raison d'un jour pour mille ans. Au-delà de toutes ces interprétations, la Bible dévoile et exprime les promesses divines. Il en découle une théologie historique du témoignage, de l'épreuve, de la lutte et de la souffrance. La théologie de l'espérance, dans ce contexte, ne peut être une théorie de l'histoire universelle ni une prédiction apocalyptique. Elle est au contraire une théologie de ceux qui luttent et s'engagent.

4.3 La dimension messianique de l'eschatologie

A présent, j'aborde l'eschatologie historique dans quelques formes particulières. J'en distingue deux : le millénarisme et l'apocalyptique.

Le messianisme ou millénarisme[356] se focalise sur le but de l'histoire. Il est un des thèmes qui a suscité tant de passions que son débat prend plusieurs formes. Il insiste sur le règne du Christ pendant mille ans avant la fin des temps. L'attente de ce règne a drainé les foules de plusieurs sectes cherchant à s'éloigner du monde[357]. Dans ces groupes, on se dit être investi d'une mission présentée sous divers aspects. Il s'agit tantôt d'un ordre chrétien à imposer au monde, tantôt d'une restauration du règne du Christ. Dans ces conceptions, il peut exister des motivations profondes à examiner. Au sein du contexte que suscitent des messianismes religieux, politiques et ecclésiastiques, un discernement théologique s'avère nécessaire. Car, pour les Eglises chrétiennes structurées, ignorer l'espérance historique entraîne le risque de réfuter l'espérance qui les porte. Les Eglises impériales n'ont-elles pas aussi écarté l'espérance en un règne du Christ qualifié de critique subversive parce qu'elles « se considéraient elles-mêmes comme des réalisations de ce règne »[358].

On distinguera ainsi le millénarisme historique du millénarisme eschatologique. Le premier conçoit le présent comme étant le règne de mille ans du Christ et le dernier âge de l'humanité. Le millénarisme historique revêt plusieurs aspects politiques. Le deuxième, espérant dans le règne du Christ, y voit un avenir différent du présent du fait qu'il restaure toute la création[359].

---

[356] Il est une précision importante à faire sur cette notion. Le prémillénarisme voit le règne de mille ans comme étant une période située après la venue en gloire du Christ tandis que le postmillénarisme croit en une période de mille ans avant le retour glorieux du Christ.
[357] Il s'agit, pour illustrer ce fait, des adventistes, des mormons et des témoins de Jéhovah.
[358] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 185. Il s'agit de la tendance prise par les Eglises chrétiennes aux premiers siècles du fait des privilèges dont elles bénéficiaient auprès de certains empereurs.
[359] *Ibid*., p. 185s.

Cette pensée aide à comprendre, de la sorte, que l'histoire de l'eschatologie, dans le christianisme ne concerne pas une espérance déçue ni le retard de la parousie mais se pose en termes d'accomplissement. Dans ce sens, sur base de la thématique du messianisme, l'espérance millénariste prend racine dans l'Ancien Testament et dans la littérature juive. Dans la théologie vétérotestamentaire, le messianisme se développe dans l'espérance en l'instauration, pour Israël, du Royaume de Dieu qui culminera dans l'avènement du messie. Ainsi se justifie la connotation théo-politique d'un ordre de paix. Cette exclusivité évoluera en un universalisme du messianisme dont l'accomplissement dépassera Israël pour s'étendre à toutes les nations. L'espérance messianique d'Israël s'intensifie surtout en temps de crise. Elle est une réponse aux questions existentielles fondamentales : la mort du juste et la prospérité des impies. Dans cette espérance messianique, l'apocalyptique est toujours présente. Plus tard, se réalisera un équilibre entre deux figures importantes, celle du Messie pour un ordre temporel et celle du Fils de l'Homme pour l'au-delà[360].

Bref, les crises de la foi et les événements douloureux qu'il a connus ont engendré les espérances messianiques d'Israël. De ces difficultés sont nées la confiance en la fidélité et la justice de Dieu de telle manière que le messianisme soit lié à l'apocalyptique.

4.3.1 L'évolution du millénarisme politique

Il s'agira de voir brièvement le retournement qui a conduit le christianisme à passer d'une religion persécutée à une religion dominante. L'espérance messianique a d'abord connu un visage politique. Grâce à l'empereur Constantin, le christianisme s'est consolidé. L'accession de Constantin à la tête de l'Empire romain, après Auguste César dont il achèvera de consolider l'œuvre, est vue comme un règne pour l'unification et l'accomplissement du temps de paix. Comment comprendre ce millénarisme naissant ? En établissant la paix sur l'Empire, Constantin réalise la « pax messianica » commencée par Auguste. Rome n'est plus l'ennemie. Elle devient le lieu de la réalisation de la foi chrétienne. Un parallélisme s'établit dès lors entre l'unique monarchie et le monothéisme chrétien. Bref, le millénarisme chrétien se base sur l'espérance messianique des croyants au Christ. C'est donc à une « espérance des martyrs », issue d'une espérance née de la résistance, qu'il invite. En plus, au-delà de l'espérance qui est messianique, c'est l'acte de résister *hic et nunc*, en tant qu'instant et décision eschatologique, qui est déjà le qualificatif du messianisme.

[360] *Ibid*., p. 187.

Par ailleurs, on retiendra que la fuite et la résistance sont deux caractéristiques qui peuvent marquer l'espérance. Comment le voit-on ? Puisque l'espérance est le facteur d'inventivité pour le présent et d'incitation à la résistance, elle peut, dans certains cas, constituer un lieu du désengagement qui se manifeste dans la fuite spirituelle. Elle consisterait à détourner l'attention rivée sur la résistance pour faire miroiter un monde meilleur opposé au monde présent. Elle propose un ravissement au lieu d'inviter à lutter contre les forces du mal. C'est ce qui fait dire que l'Apocalypse porte un message adressé aux résistants qui luttent contre les forces impies par amour pour le monde. Quel rapport établir entre le christianisme naissant et le millénarisme ?

Le christianisme, à ses débuts, s'est organisé sur le modèle de la cité en paroisses et diocèses à tel point que les circonscriptions ecclésiastiques coïncident avec les circonscriptions civiles. On le voit aussi dans le fait que l'une des obligations premières du citoyen est de participer au culte. La cléricalisation de l'Eglise s'accompagnera de sa grande influence dans les affaires publiques. La situation évoluera en faveur de l'Eglise. L'affaiblissement de Rome s'accompagnera d'une croissance des fonctions papales. La politisation du christianisme influencera négativement son service diaconal, sa forme de vie propre et communautaire à cause des intérêts politiques. Les empires chrétiens se verront investis d'une mission universelle de soumettre les peuples au règne du Christ. Aussi l'évangélisation devient-elle une tâche théo-politique[361]. Le « millénarisme ecclésial » part de ce contexte issu de l'affaiblissement du millénarisme politique initié par l'ère constantinienne à la suite des attaques des Germains et de l'invasion des Wisigoths au 5ème siècle.

Après la réforme, l'eschatologie messianique connaît une division opérée par les post-modernistes protestants qui distinguent le millénarisme politique et ecclésiastique. Les Temps Modernes connaîtront aussi un prémillénarisme centré sur l'advenue du règne du Messie d'où naîtra une espérance messianique et millénariste. Cette époque expérimentera, à la suite de l'interprétation « prophétique » de la Bible aux USA et en Grande-Bretagne, un apocalypticisme fondamentaliste[362]. Quels sont les préalables qui ont conduit à cette conscience aux Temps Modernes ? Deux lignes semblent se dessiner. La Réforme met fin à la conception religieuse médiéviste du monde en insistant sur la foi tandis que la renaissance inaugure l'autonomie de la personne comme « mesure de toute chose ». Ces deux lignes s'accompagnent de deux faits majeurs,

[361] C'est l'histoire de l'évangélisation des Saxons par Charlemagne, des Slaves par Othon le Grand, de l'Amérique latine par l'Espagne et le Portugal. De la même manière, les autres missions identifiaient christianisme et colonisation européenne en Asie, en Amérique latine et en Afrique.

[362] Les USA se considèrent comme la nation élue qui s'est libérée de la servitude européenne. L'Europe étant considérée comme l'ancien monde. Cette délivrance doit s'accompagner de l'anéantissement de leurs ennemis. Ce qui engendre la conscience de la mission qu'ils s'assignent de diriger le nouveau monde comme terre de liberté et de l'autogouvernement.

à prendre en ligne de compte. Le premier concerne la conquête européenne par laquelle l'évangélisation a lieu en Amérique Latine et en Afrique par la colonisation. Le deuxième est le développement de la technique et de la science. Cette percée révèle la maîtrise de l'homme sur la nature par la raison expérimentale. Quel cadre religieux soutient cette tendance ?

Il ne fait nul doute que le millénarisme a constitué une base à ces réalisations. En effet, l'espérance messianique a constitué un support pour ces réalisations. Cette pensée a fait en sorte que la fin n'est plus à considérer comme catastrophique mais plutôt comme un travail s'exprimant par un idéal moral et politique que les hommes réalisent sur eux-mêmes et sur le monde[363]. La théologie née d'une telle eschatologie se manifeste dans le millénarisme. Les Lumières, au 18ème siècle, expérimenteront un millénarisme philosophique. On assiste, avec Lessing, à une cessation de la prépondérance des traditions pour un recentrement des rapports à la raison par le vrai et à la moralité par le bien. La conséquence qui s'en dégage est le passage de la foi de l'Eglise à une religion de la raison, de la vérité révélée en vérité reconnue, dans le vrai et le bon, par la raison elle-même[364]. Pour le dire autrement, la domination des peuples, la maîtrise de la nature et l'autonomie des sujets sont les grandes caractéristiques du rêve des Temps Modernes. Ce temps part des Lumières qui, elles-mêmes, sont nées de l'ère judéo-chrétienne de l'espérance messianique. Si à l'ancienne question religieuse des origines sacrées du monde, la réponse venait des mythes et des symboles, avec les Temps modernes, le nouveau paradigme est l'avenir. Il invite à rompre avec la résignation apocalyptique pour actualiser la résurrection du Christ[365].

Cette perspective permet d'affirmer que toute eschatologie à prétention chrétienne, quelle que soit son orientation, doit être christologique[366]. C'est dans la venue, la mort et la résurrection de Jésus qu'elle trouve son fondement. Sa seigneurie est à évoquer dans toute lutte contre les forces du mal et elle donne de l'espérance à celui qui participe à sa mission. L'espérance millénariste dans l'eschatologie rend possible un avenir terrestre et historique pour le nouvel Israël. Dans cette perspective, on découvre que « le millénarisme est la face particulière de l'eschatologie, celle qui concerne l'ici-bas, orientée vers l'expérience concrète; l'eschatologie est la face universelle de l'histoire, braquée vers l'au-delà de l'histoire »[367]. C'est donc sur l'avenir terrestre et historique que portera l'insistance de l'espérance.

---

[363] Cf. J. MOLTMAN, *La venue*, p. 232.
[364] *Ibid.*, p. 233.
[365] *Ibid*., p. 238.
[366] *Ibid.*, p. 241.
[367] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 244.

La théologie chrétienne, qui comporte une perspective historique de l'espérance eschatologique, n'enseigne pas un bonheur sécularisé. Elle fait découvrir les risques futurs encourus dans l'humanité dès lors que le pouvoir de maîtrise de l'homme fait augmenter aussi les risques de destruction. Comment le constate-t-on ?

Le temps de la fin de l'histoire humaine, telle que considérée par certains penseurs à partir des expériences apocalyptiques contemporaines : les épidémies, la famine, les catastrophes nucléaires et humanitaires est « un exterminisme »[368]. Car, l'espérance doit être proclamée aussi au sein des épreuves. Face à la prolifération des moyens de destruction massive, qui peuvent être considérés comme des occasions de la fin, l'espérance a toute sa pertinence pour le présent et l'avenir.

Dans ce contexte, l'eschatologie apocalyptique peut se justifier. Le commencement d'un monde nouveau manifeste la fin de l'ancien. La nouvelle naissance ne peut avoir lieu sans « douleur ». C'est à cela que se réfère l'apocalyptique chrétienne quand elle indique la manière dont la fin réelle d'un règne de douleurs entraîne le commencement véritable d'un monde nouveau.

L'espérance apocalyptique se fonde dans la foi en la fidélité de Dieu. C'est ainsi qu'elle redynamise les désespérés et ceux qui sont abattus. Dans cette perspective, le jugement dernier est à comprendre comme un commencement et comme une restauration de toute chose en Dieu. Par ce jugement, Dieu opère le rétablissement du droit et de son règne. Quelle est, dans ces conditions, l'importance ou la nécessité d'un millénarisme eschatologique ?

Le millénarisme eschatologique est à distinguer du millénarisme historique. Ce dernier, en tant que théorie religieuse, légitime un pouvoir politique ou ecclésiastique, tandis que le premier, basé sur l'espérance, exprime sa teneur dans la résistance et la souffrance. Dans ce sens, l'espérance d'Israël, réalisée dans le Messie, permet à l'Eglise de considérer que quelque chose de plus grand qu'elle la guide. Ce qui fait dire que le millénarisme regarde l'histoire à venir, l'histoire de la fin tandis que l'eschatologie, elle, se tourne vers l'avenir de l'histoire et sa fin[369]. De l'eschatologie millénariste peut se poser la question de l'accomplissement du temps dans l'histoire. Aussi faut-il envisager autrement le règne du Christ dans le temps qui change, dans la manière et la perspective de l'entrevoir.

---

[368] *Ibid*., p. 250ss. Les réflexions et les discours chrétiens n'interprètent pas l'histoire dans cette perspective.
[369] Cf. J.MOLTMANN, *La venue,* p. 244.

La foi chrétienne sera vécue, dans le temps, comme moment marqué par l'accomplissement du règne du Christ. Dans ce temps, l'espérance est ravivée par un monde sans contradiction. De même, dans la précarité, le temps qui compte est celui qui correspond à l'opposé de ce qui est vécu. C'est en ce sens que la théologie chrétienne est « une théologie historique de la lutte et de l'espérance »[370]. Elle ne conduit pas à la naïveté de tout ramener à un futur meilleur. La théologie, ainsi comprise, appellera à prendre conscience des risques encourus par l'accroissement des pouvoirs de l'homme. Elle interpellera l'homme tant sur ses capacités de perfection que celles de destruction. En ce rôle, l'eschatologie chrétienne sera une eschatologie de passage, une eschatologie qui sauve et guérit[371].

4.3.2 Comment l'eschatologie est-elle apocalyptique ?

Il sera question d'examiner la manière dont est vécue la fin de l'histoire dans la théorie de l'exterminisme. Les catastrophes actuelles qualifiées d'apocalypse à la fois économique, écologique et financière, permettent-elles d'envisager l'exterminisme ? Depuis Hiroshima, en 1945, notre monde connaît un temps de sursis. Des millions de vies humaines sont en permanence exposées au risque d'être anéanties en peu de temps. Ce danger permanent appelle à une responsabilité plus grande pour la protection de la vie. Aussi, depuis le début de l'ère nucléaire, les menaces réciproques de l'humanité ne dissuadent pas les nations qui continuent à s'armer. Toutes les nations deviennent en même temps objets potentiels d'anéantissement. Ce qui entraîne une responsabilité partagée dans la recherche des voies et moyens pour éradiquer la menace commune. Il naît ainsi une conscience collective d'appartenance à la même humanité menacée. Cette conscience appelle à une maîtrise des politiques sécuritaires. L'ère nucléaire s'accompagne d'autres effets tels que la crise écologique. La destruction de l'environnement cause plus de dégâts au sud qu'au nord qui adopte des politiques de régulation des écosystèmes. La catastrophe écologique devient ainsi l'expression d'une crise religieuse qui atteint les racines de l'homme[372]. Cette crise écologique est la manifestation de l'excès de la destruction de la terre. Détruire l'environnement aujourd'hui menace la survie de l'homme de demain. Ce cri d'alarme annonce-t-il déjà une fin de l'histoire ? Sommes-nous au seuil de la posthistoire ?

Une telle question ne peut qu'être la suite d'une série d'autres questions sur l'histoire, son commencement et son lieu de déroulement.

---

[370] *Ibid*., p. 248.
[371] *Ibid.*, p. 250.
[372] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, Chap. II.

Avec les Temps Modernes, la référence n'est pas placée dans les lois cosmiques mais dans les plans concoctés et établis par la raison humaine. Les hommes deviennent maîtres de leur histoire et ne sont plus soumis à la nature. Mais en même temps, ils vivent dans des systèmes où, loin du hasard, tout est calculé et commandé. L'homme court ainsi un risque. Il perd non seulement toute autonomie et toute liberté à cause de la suprématie de la « raison instrumentale » mais aussi la spécificité offerte par la possibilité d'alternatives ou de choix. Une telle absence d'alternatives marque-t-elle la fin de l'histoire ?

4.3.3 L'apport d'une apocalypse eschatologique

L'eschatologie trouve sa place dans l'apocalyptique. Elle indique que la fin de l'ancien monde donne naissance au nouveau. Cette optique aide à la compréhension de la manière dont la mort de Jésus s'est ouverte sur sa résurrection ; un commencement qui a pris naissance dans une certaine fin. Quel rapport établir, à la suite de cette réflexion, entre apocalypse et prophétie, à la lumière de la représentation de la fin du monde présente dans l'Ancien Testament ? C'est la rupture entre l'histoire antérieure et les représentations de l'agir futur de Dieu qui marque la différence entre les apocalypticiens et les prophètes.

On distingue ainsi les apocalypses politiques des apocalypses cosmiques. Les premières insistent sur l'anéantissement. La souveraineté éternelle sera confiée au Fils de l'Homme. Ces visions naissent d'une situation d'oppression. L'appel est alors adressé à Dieu de mettre fin à la violence, à l'injustice et à l'impiété pour l'édification de son royaume en rendant justice aux siens qui sont persécutés. Les apocalypses cosmiques, quant à elles, prédisent un ciel nouveau et une terre nouvelle après un jugement sur toutes choses. C'est alors seulement qu'adviendra la manifestation du Fils de l'Homme dans sa gloire[373]. Derrière ce tableau se profilent les images à la fois d'un excès de violence que Dieu anéantira. Aussi conclut-il une nouvelle alliance avec le juste.

Pour le dire brièvement, le langage métaphorique exprime bien ce rapport de la naissance. Le surgissement d'un monde nouveau s'accompagne des douleurs et de la tristesse propre à une fin. Qu'est-ce qui justifie cette espérance apocalyptique en la nouvelle naissance ? La raison est à situer dans la confiance placée en la fidélité de Dieu de telle manière que la fin de ce monde ouvre à la naissance d'un monde nouveau. C'est en ce sens que, dans l'Apocalyptique juive, la terreur de la fin met fin à la longueur de la terreur. Une telle apocalypse permet à l'espérance de favoriser la

[373] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 282ss, en référence à Dn 2 et 7 ; 2P 3,10.12;3,13 ; Mt 24,29 ; Gn 6,13.

résistance et de persévérer à garder sa confiance en une issue favorable. Aussi la vraie apocalypse encourage-t-elle à se lever et à s'ouvrir à la nouveauté de Dieu dans l'anéantissement d'un présent avilissant [374]. Par rapport à la chrétienté naissante, la prédication du règne de Dieu et la vie messianique de Jésus annoncent, du point de vue formel, les « derniers temps ». Deux aspects importants le montrent. Le premier se trouve dans le fait de la résurrection, prélude et inauguration de la vie future du monde. Le deuxième se situe dans l'exaltation qui établit le Christ en tant que Seigneur du règne à venir à la suite de sa victoire sur la mort et le péché. Comment justifier, dans ce contexte, le paradoxe des luttes répétitives entre l'Anté-Christ, Dieu et les forces impies ? Une telle difficulté peut être dépassée avec une compréhension de la foi chrétienne sur le « une fois pour toutes ». Percevoir cette notion selon une temporalité linéaire fausse toute compréhension. Il s'agit de l'unité eschatologique du Christ réitérable historiquement et eschatologiquement[375]. Dans ce sens, on remarque que les scénarios de la fin apocalyptique font partie de l'espérance du règne de Dieu. Les visions apocalyptiques qui y sont présentes expriment les souffrances dont on attend la fin. Ce fait indique combien la crainte accompagne l'espérance. La crainte, dans ce contexte, aide à « identifier les dangers, les nommer, les arraisonner en vue de leur faire perdre leur caractère paralysant »[376]. La crainte, ici, devient un facteur d'éveil et de vigilance. Elle confère un caractère de sagesse à l'espérance.
Grâce à l'apocalyptique, l'espérance chrétienne est apte à récuser tout optimisme béat.

En définitive, il y a lieu d'affirmer que l'eschatologie permet d'espérer le commencement d'une vie nouvelle dans la fin du monde. C'est grâce à cette fin que l'espérance en la nouvelle naissance puise dans la résurrection de Jésus des forces neuves pour l'action[377]. En faisant une telle interprétation, la tradition chrétienne se ressource aux caractéristiques apocalyptiques de la mort du Christ. Elle trouve dans sa résurrection la source d'espérance en la « vie sans fin ». Cette perspective ouvre, au-delà de la mort, sur l'étendue de la vie éternelle. Elle pousse ainsi, aujourd'hui et maintenant, non seulement à promouvoir un monde juste et fraternel mais aussi à combattre tout ce qui nuit à la vie.

Quelle conclusion tirer de cet examen de l'apport de l'eschatologie apocalyptique et à quelle conséquence conduit-elle ?

Le message eschatologique du Nouveau Testament est une invitation à la résistance et une

[374] *Ibid*., p. 282. L'apocalyptique est un langage qui s'interroge sur le mal et le sens de l'histoire.
[375] *Ibid.*, p. 285.
[376] *Ibid.*, p. 286.
[377] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 287.

négation de la résignation. A prendre l'eschatologie comme événement de la fin du temps de ce monde en passage et le début d'un temps nouveau, son spectre plane déjà sur ce qui passe et ce qui vient. Si la « Bible est le livre de la promesse de Dieu et non pas celui de la providence divine, il en résulte une théologie historique qui a la forme du témoignage, de l'épreuve, de la lutte et de la souffrance, et non pas une théologie spéculative de l'histoire universelle et du dessein divin du salut. La théologie de l'espérance n'est pas une théorie de l'histoire universelle ni non plus une prédiction apocalyptique. Elle est une théologie des combattants, et non pas des spectateurs »[378]. L'eschatologie historique, vue comme une eschatologie politique comportera, dans ce sens, une double posture. Celle du « millénarisme » ou messianisme et celle de l'apocalyptique. La première insiste sur le but de l'histoire et la deuxième sur les actions dans l'histoire. Ainsi s'établit la distinction entre le millénarisme historique, montrant le présent comme règne de mille ans du Christ et le dernier de l'humanité tandis que le millénarisme eschatologique porte son espérance sur le règne du Christ constituant un avenir différent du présent et lié à la fin du monde[379]. L'eschatologie apocalyptique qui vise la fin dernière comporte une apocalyptique des temps derniers décadents dans l'histoire et le jugement que Dieu porte à l'encontre des forces de ce monde. Ce jugement est un commencement ayant pour but la restauration de toute chose pour l'établissement du royaume de Dieu[380].

Bref, la réconciliation universelle et le rétablissement de toute chose parachèvent les temps nouveaux inaugurés en Jésus. Comment cette nouveauté est-elle manifestée pour le cosmos ? Le point qui suit analysera cet aspect.

5. L'eschatologie cosmique

Selon Moltmann, l'eschatologie chrétienne doit être marquée par une ouverture et non par une exclusivité. Il est nécessaire qu'elle s'étende à l'eschatologie cosmique parce que son message de salut concerne le monde dans sa totalité.

L'homme, en tant qu'être du monde, est sauvé dans sa totalité. La séparation entre cosmologie et eschatologie est lourde de conséquence. La vie humaine fait partie d'un grand

[378] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p.183. On comprend, dans ce sens, la signification qu'en donne Elian CUVILLIER. Il estime, partant de la définition de l'apocalypse comme révélation, qu'il faut prendre en compte une triple réalité : « L'apocalyptique est à la fois un genre littéraire, un mouvement social et une compréhension du monde et de la réalité ». Voir E. CUVILLIER, *Les apocalypses du Nouveau testament*, Paris, Cerf, (CEV110), 1999, p. 6.
[379] *Ibidem*.
[380] *Ibid.*, p. 303.

ensemble qu'est le cosmos. La vie humaine dans son déroulement participe au rythme de la nature. Elle s'insère dans le cosmos où les autres éléments participent à la vie humaine. En effet, « le monde du vivant, de la terre, du système solaire, notre galaxie et notre cosmos sont également condition de notre monde qui s'y insère. Parce qu'il n'y a pas d'âme séparée du corps ni d'humanité détachée de la nature de la vie, de la terre et du cosmos, il n'y a pas non plus de délivrance de l'homme sans délivrance de la nature »[381]. Aussi la délivrance de l'humanité implique-t-elle celle de la nature, grand ensemble dans lequel l'homme se trouve.

On voit ainsi une question guider la réflexion sur l'eschatologie cosmique : qui de la rédemption et de la création doit être comprise à la lumière de l'autre[382]? Selon la première alternative, le monde, créé bon, a été troublé par le péché humain. C'est ainsi qu'intervient le secours de la grâce divine pour le rétablissement de cette bonté originaire. Ici, le motif de l'espérance eschatologique de la rédemption est la restauration. La mort du Christ est aussi vue comme le début de l'anéantissement de la mort de toute la création. Dans ce cadre, Moltmann affirme que « par sa résurrection, Dieu n'a pas seulement apporté la vie éternelle pour les morts ; il a fait paraître également de l'être impérissable pour la création mortelle »[383]. D'après la deuxième alternative, la création au commencement ne parviendra à son achèvement que dans une création nouvelle de toute chose. L'espérance, dans ce cas, se finalise dans l'accomplissement eschatologique de la création.

La tradition chrétienne est marquée par la première conception où un renouvellement et une restauration sont envisagés. Moltmann l'explicite par un passage de la *Somme Théologique* où Thomas d'Aquin montre que puisque tout vient de Dieu, de même tout retourne à Dieu, sa source[384]. Une certaine circularité marque ce mouvement où la fin est le rétablissement du commencement. Si l'espérance basée sur l'expérience de la libération va non au rétablissement mais à l'accomplissement définitif et à l'achèvement de la création, cette expérience s'achève dans la gloire[385].

Comment comprendre, après ce préalable, le discours sur l'anéantissement du monde ? La tradition catholique, depuis saint Irénée jusqu'à aujourd'hui, parle de la transformation alors que selon l'orthodoxie luthérienne, il s'agit de l'anéantissement. Le salut eschatologique des croyants

[381] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 314.
[382] *Ibid*., p. 316.
[383] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 349.
[384] Cf. Moltmann, *La venue*, p. 318. Il se réfère à la *Somme Théologique* I 90, 1 et à I *Sent*.,14, 2 2,
[385] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 319.

est Dieu. Il est leur béatitude qui consiste en la contemplation de sa face. Prôner l'anéantissement du monde, c'est du coup annuler toute la création. Cette tendance est ce qu'on a nommé exterminisme tandis que la transformation eschatologique du monde, elle, est une transformation fondamentale[386]. Cette dernière s'exprime aussi dans le sens de l'élargissement de la doctrine de la rédemption. En s'incarnant, Dieu a permis que les hommes soient « divinisés ». Ce rapport signifie que les hommes participent aux qualités de la vie divine. La création, en tant qu'œuvre d'amour de Dieu, est appelée à être « divinisée ». L'élargissement de la divinisation, du point de vue anthropologique et selon la théologie orthodoxe, concerne toutes les créatures. Partant de cette théologie sur la divinisation du cosmos, on trouve aussi une solution sur la séparation, à l'époque moderne, entre la personne comme sujet et la nature comme objet à partir de l'union hypostatique[387]. En effet, la terre, en tant que créature qui donne la vie, demeure elle-même contingente. Elle attend aussi, comme les autres êtres, d'être délivrée de l'esclavage de la corruption, pour bénéficier de la gloire éternelle (Rm 8,19ss). L'homme attend d'être sauvé comme la terre aussi attend sa résurrection[388]. Dans cette optique, l'union hypostatique pose la différence entre la personne et la nature tandis que l'unité écologique, c'est-à-dire le rapport entre l'homme et la terre, différencie le monde humain et l'organisme de la terre[389]. Comment comprendre la périchorèse de la communion constante de la réalité divine avec les hommes ? La « compénétration mutuelle » résultant du fait que Dieu soit « tout en tous » justifie la différence maintenue entre Dieu et l'homme, le ciel et la terre, la personne et la nature[390]. Ce qui affecte la personne influence la nature. D'après cette conception, il est impensable d'envisager le salut des personnes sans celui du cosmos. L'harmonie entre l'homme et la nature satisfera chacun des deux partenaires. Car la terre est le lieu de la promesse vraie et palpable de la « nouvelle terre » dans la mesure où la vie terrestre et mortelle que les hommes mènent est une promesse de la vie éternelle, immortelle dont on fait déjà l'expérience[391]. La présence du Christ, porte l'avenir de l'homme et permet la communion avec la terre. Aussi l'amour du Christ et l'espérance qui se tourne vers lui incluent l'amour de la terre et l'espérance pour elle. C'est là la meilleure façon, du point de vue écologique, pense Moltmann, de penser à une eschatologie christologiquement fondée[392]. Voyons, à présent, le rapport qu'il établit entre la création et le temps.

---

[386] *Ibid*., p. 329.
[387] *Ibid*., p. 331. Plusieurs tentatives existent allant dans le sens d'une réflexion sur le lien entre l'eschatologie et la cosmologie. C'est le cas de la « métaphysique finale du point Oméga » de Teilhard de Chardin, d'une eschatologie du *process* avec A.N. Whitehead, de la philosophie de la nature d'E. Bloch.
[388] *Ibid*., p. 334.
[389] *Ibid*., p. 335.
[390] *Ibid*., p. 336.
[391] *Ibid*., p. 337-338.
[392] *Ibidem*.

5.1 La fin du temps face à l'éternité de Dieu.

La fin du temps est représentée chez Paul par une sorte d'instant, de « clin d'œil » (1Co 15,52). Ce dernier temps est le « jour du Seigneur » dont tous les temps sont concomitants tandis que l'Apocalypse (Ap 10,6) parle de la fin des temps. Quel est le contenu qui s'exprime dans la théologie du temps ? Que signifie la création dans le temps et le temps de l'histoire ? Comment comprendre le rapport qui lie la création au temps ? Ce sont les changements perceptibles qui aident à la perception du temps. Déjà Platon faisait la différence entre « l'être qui est toujours et qui ne connaît pas de naissance et l'être qui naît toujours mais qui, en fait, n'est pas un être. Celui qui ne naît pas mais est toujours, est l'être divin mais celui qui naît et passe est l'être terrestre »[393]. Comment a évolué cette perception ? La reprise chrétienne de la métaphysique grecque dès Augustin affirme que le temps est ce qui change et l'éternité, ce qui demeure immuable. Comment concevoir, dès lors, l'éternité comme autre chose qu'une négation de la temporalité ?

Le moment originel est à situer avant la création du monde et du temps, dans l'autodétermination de Dieu. C'est de cet instant originel de la création que découle l'instant inaugural du temps de la création. Avec l'acte créateur, le temps « sort de l'éternité pour se déployer en un avant et un après dont la forme est la flèche. Il n'est donc pas sous une forme circulaire. Aussi, est temporel tout ce qui arrive sur terre. En cela, la création terrestre se tient, quant à elle, sous l'horizon du temps éonique du 'monde invisible'. En tant que création changeante, la création temporelle est dirigée vers l'avenir. Elle est ouverte, du point de vue du temps, à l'histoire de son salut et de sa perte. Le temps terrestre est un temps de la promesse parce que orienté et dirigé vers son futur »[394]. A le qualifier comme temps de l'éphémère, le temps dévore tout ce qui vient de lui. Il est la forme de ce qui passe et qui est voué à disparaître. L'idée de temporalité terrestre ne montre pas la présence de Dieu dont la face semble cachée par l'injustice et la mort.

Bref, le temps de la création est celui du changement de la caducité. L'espérance, dans ces conditions, aura pour tâche de faire en sorte que Dieu renouvelle toute chose. Elle espère l'advenue d'un « temps nouveau » qui détruira le *chronos*[395]. La création temporelle, marquée par le changement, est dirigée et ouverte vers son futur. En tant que telle, sa finalité est son inhabitation par son créateur. Elle vivra son inachèvement tant qu'elle ne sera pas devenue patrie de Dieu[396]. Dans cette ligne, « si le procès de la création doit s'accomplir par l'inhabitation divine, c'est toute la

[393] PLATON, *Timée* 27d, cité par Moltmann, *La venue*, p. 339.
[394] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 342.
[395] *Ibid.*, p. 343.
[396] *Ibid*., p. 342.

plénitude illimitée de la vie divine qui habitera la nouvelle création et dans sa participation à l'existence divine illimitée, la création glorifiée est totalement libre »[397]. Dans ces conditions, l'espérance fondée dans l'expérience de la libération se réfère à l'achèvement définitif de la création. Celle-ci est perfectible et ouverte à l'avenir. En même temps, elle est une création temporelle, car, comme le soutient saint Augustin, le « temps commence avec la création ». La création temporelle atteint son achèvement, dans l'eschatologie cosmique, par le passage de la création temporelle à la création nouvelle et éternelle.

Par ailleurs, il y a lieu de constater que le temps est aussi lié à l'histoire. Comment saisir cette relation ? Les trois modes du temps que sont le passé, le présent et l'avenir sont vécus différemment grâce aux mouvements qu'ils occasionnent. Ces modes se réfèrent aux modalités de l'être situé entre le passé, le présent et l'avenir. L'homme entretient un rapport différent dans chacun de ces modes. On pourrait affirmer que l'expérience historique n'a lieu que parce qu'il y a un sujet réel. Ce sont les expériences et les attentes réelles de ce sujet souffrant et agissant dans le temps qui constituent l'histoire. Saint Augustin montrera, dans sa théorie du temps, que le passé est rendu présent par l'opération de remémoration tandis que l'attente rend présent l'avenir. Grâce à la mémoire et à l'attente, l'esprit humain rend présent ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Il crée, ainsi, une sorte de simultanéité. Celle-ci peut être vue comme une « éternité relative »[398]. Malgré tout, une différence existe entre ce passé remémoré et le présent passé tel qu'il s'est déroulé. Les rapports à entrevoir entre les deux modes d'expérience et d'attente sont différents. Dans ce contexte, comment envisager la compréhension de leur entrecroisement à partir du fait que certaines expériences créent l'attente et que certaines attentes sont causées par des expériences ? La remémoration du présent passé s'effectue avec l'espace d'expérience qui l'a accompagné. Dans ce lieu, l'homme s'insère dans les traditions au sein desquelles sont véhiculées les attentes et les espérances vécues par les générations passées. L'éternité dans le temps, quant à elle, est à percevoir comme une simultanéité d'une vie intensément vécue dans la plénitude. Il est comme un instant qui s'accomplit en interrompant le cours du temps pour vivre une présence sans partage. En ce sens, « l'éternité n'est pas seulement simultanéité mais également présence absolue »[399]. L'expérience de la vie pleine et sans partage, vécue sous la forme d'un instant d'éternité, ouvre à l'éternité. Celle-ci s'inaugure dans l'expérience de la caducité de la vie quotidienne éphémère, constituant ainsi un prélude de la vie éternelle.

---

[397] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création,* p. 274.
[398] *Ibid*., p. 352. La vie éternelle est la vie accomplie ; c'est la possession parfaite et dans la plénitude de la vie. Elle est inachevée parce qu'elle est la « faim d'une plénitude de vie pleine et sans mélanges, c'est-à-dire la faim de la vie éternelle ».
[399] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 351.

Bref, le moment eschatologique est à penser comme l'accomplissement et l'achèvement de la création du commencement mais aussi comme l'entrée dans l'éternité. Comme par une inversion, l'instant inaugural est celui de l'autolimitation de Dieu créateur et de l'autodéploiement du Sauveur. Dans ce processus, toutes les créatures participent à l'éternité de Dieu, à son omniprésence transformant ainsi la création temporelle en création éternelle et la création spatiale en création omniprésente[400]. Aussi peut-on se demander si la mort est anéantie et les temps transformés et transfigurés en « temps éonique » ? C'est pourquoi l'inhabitation de Dieu favorisera une « périchorèse mutuelle » des caractéristiques non seulement divines mais aussi du temps et de l'éternité.

Quel sera le sort de l'espace après la transformation du monde à la suite de la fin du temps pour une entrée dans l'éternité de Dieu ?

5.2 De l'espace

A l'apparition de la gloire de Dieu par son inhabitation dans la création, prend fin aussi bien l'espace limité qui voile l'omniprésence divine que le *topos*, non au sens de lieu, mais comme espace assigné à toute la création, qui comprend le ciel et la terre[401]. Que comprendre de cette affirmation ? L'espace crée une circonscription. Il limite et crée la distance. L'idée d'éternité et d'omniprésence illimitée montrent que Dieu est au-dessus du temps et de l'espace. Il en est le sujet. En créant, Dieu auto-limite sa présence et son espace. Il se fait ainsi un espace d'habitation pour ses créatures[402]. La doctrine de la Trinité exprime ce rapport des inhabitations des trois personnes divines présentes dans la prière sacerdotale (Jn 17,21). Les inhabitations de Dieu se sont effectuées historiquement. On en voit les manifestations dans la doctrine de la *Shekina* comme aussi dans l'expression néotestamentaire de la *kenosis* du *logos* (Ph 2). L'idée de la communion spécifique entre Dieu et la nature humaine ainsi que son histoire s'illustre déjà d'Abraham à Moïse jusqu'à Salomon. Dans tous ces événements vécus par Israël, Dieu a partagé le sort de son peuple et il est à ses côtés. Malgré les destructions successives, l'espoir que Dieu manifesterait sa gloire en habitant son peuple a suscité une espérance vive pour Israël. Une espérance qui s'est transformée en espérance eschatologique. L'espérance chrétienne en un renouvellement de l'univers pour l'établissement d'un monde nouveau trouve son fondement dans l'espérance eschatologique d'Israël.

---

[400] *Ibid*., p. 355.
[401] J. MOLTMANN, *La venue*, p. 357.
[402] *Ibid*., p. 360.

Par ailleurs, l'apport chrétien à la théologie de la *Shekin*a se trouve dans une double habitation : l'inhabitation de Dieu et l'inhabitation des croyants dans le Christ. La double inhabitation fonde l'espérance eschatologique pour une création nouvelle[403].

Les créatures agissent dans la liberté devant Dieu. Par son incarnation dans le Christ, Dieu est présent au monde et devant toute la création. Celle-ci est tout entière « maison de Dieu ». Sans confusion, par leur inhabitation mutuelle, Dieu et le monde restent distincts. On ne peut donc pas parler d'une dissolution de Dieu dans le monde ni d'une dissolution du monde en Dieu. Par l'inhabitation, les créatures achèvent de connaître l'éloignement de Dieu, du temps chronique et la caducité pour vivre une éternelle omniprésence en Dieu[404]. Ce nouveau monde se dit dans l'expression de la « Jérusalem céleste ». Les visions de l'Apocalypse, qui comportent un langage à décrypter, constituent un encouragement pour les résistants. Une orientation politique et cosmique en ressort. Jérusalem devient un symbole fort. Elle est non seulement le lieu de la terreur, de la passion et de la mort mais aussi de la résurrection et de l'espérance. Le retour messianique attendu par la communauté primitive de Jérusalem a constitué l'impulsion d'un renouveau pour une mission messianique aux païens à partir de cette ville. Les discours de Jésus contre le temple et à sa suite la destruction de Jérusalem ont favorisé un transfert d'interprétation.[405].

Toutes les créatures ont ainsi part à l'éternité de Dieu. La création nouvelle est « imprégnée de présence divine et a part à la plénitude de vie inépuisable de Dieu »[406]. Ainsi, Dieu appelle le monde à l'existence et en même temps il se manifeste à ce monde dans son existence. Grâce aux forces et aux possibilités de l'Esprit, le créateur demeure auprès de ses créatures, les vivifie, les maintient dans l'existence et les mène dans son royaume. L'ouverture originaire de la création est indiquée par l'espérance cosmique. La création est parachevée en accueillant Dieu pour qu'il y établisse sa demeure. Mais il l'établira définitivement et totalement dans son royaume de gloire où toutes les créatures seront conviées à participer à la plénitude de sa vie éternelle[407].

Bref, c'est en Dieu que toutes les créatures trouvent véritablement la béatitude éternelle.

---

[403] *Ibid.*, p. 368.
[404] *Ibid.*, p. 370.
[405] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 382 : La communauté naissante s'est considérée comme étrangère à ce monde. La nouvelle Jérusalem composée des peuples de la Nouvelle alliance, en Christ, bénéficieront, de la sorte, de la gloire de Dieu. Ainsi, la présence de la vie divine, source inépuisable qui rayonne, s'ouvre à toutes les créatures.
[406] *Ibid.*, p. 356.
[407] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 17.

6. CONCLUSION DU CHAPITRE

Une question a traversé les lignes précédentes, celle de savoir en qui on espère. Différents types d'eschatologies ont aidé à approcher cette réalité. L'horizon par lequel s'ouvre l'espérance est l'orientation eschatologique qui ne rejette pas l'avenir à la fin mais le présente en permanence.

La question de la justification divine et de la jubilation ont été au centre du premier point. Toute la création trouve sa joie en Dieu. En même temps, par une sorte d'osmose, Dieu, qui est la perfection même, trouve glorification dans sa création. Il s'extériorise et communique avec l'homme. Dans son infinitude se manifeste aussi son auto-communication pour ses créatures.

Comment l'homme prend-il part à la glorification de Dieu ? Existe-t-il une vie éternelle et quelles en sont les conséquences pour la vie humaine ? L'examen des quelques traditions anciennes révèle que la mort n'achève pas la vie. En tant qu'événement majeur de la vie, la mort pousse à donner une plus-value à la vie. Elle aide à aimer la vie. C'est dans ce sens que la vie vaut la peine d'être vécue. Le souci pour la vie incite à lutter contre tout ce qui la diminue. Expérimenter le bonheur de la vie, dans la sérénité, amène à espérer en la vie éternelle. Elle est cette confiance en quelque chose qui ne meurt pas en l'homme. L'espérance incite à la conviction que malgré la précarité dont il est fait, l'homme bénéficie de l'Esprit qui donne la vie.

Le but ultime de la vie de l'homme consiste en un accomplissement total en Dieu dans une sorte de vision de la glorifie divine. L'insertion dans cette relation s'expérimente aussi, comme par un prélude, dans le quotidien. En tant qu'être social, l'homme espère l'accomplissement du salut pour tout l'univers. L'espérance personnelle en la vie éternelle concerne l'homme situé concrètement dans une histoire individuelle mais qui s'ouvre à une communauté plus grande. La vie éternelle concerne ainsi la création dans sa totalité. En espérant personnellement son salut, il entame un processus de salut eschatologique pour tout l'univers. L'eschatologie s'ouvre ainsi à un champ plus vaste. Dans une situation concrète de crise, l'eschatologie influencera qualitativement la vie dès le moment où l'avenir sera pensé en termes de délivrance d'une situation oppressive. Les aspects politiques et messianiques de l'eschatologie expriment cela. Ils permettent, par un processus de résistance, de se baser sur la seigneurie du Christ, vainqueur de la mort. Par sa responsabilité, l'espérant s'active à adopter des stratégies par lesquelles naît une nouveauté. Un avenir raconté dans les récits en dévoilera le sens. En se référant à ces traditions racontées, l'homme ravive son espérance. Il s'engage à transformer son monde. L'espérance eschatologique ainsi vécue englobera la réalité dans sa totalité pour la transformation des conditions de la création nouvelle.

Le chapitre suivant nous amènera à examiner la manière dont l'espérance de l'*eschaton* motive une praxis libératrice quotidienne.

CHAPITRE 2 : LE TEMPS ET L'ESCHATOLOGIE

Dans ce chapitre, j'examinerai la manière dont Moltmann pose la nécessité de définir les fondements et les conséquences d'une eschatologie. Celle-ci a tout son sens, au-delà des aspects axiologiques et téléologiques. En d'autres termes, on verra que l'importance de l'eschatologie est manifeste dans le fait qu'elle met en lien la « foi en Dieu et l'action historiquement nécessaire de transformation du monde, en fonction d'un dénominateur commun lourd de sens : le Royaume de Dieu qui vient »[408]. Il sera question d'interroger la manière dont un but est poursuivi avec les possibilités offertes par la réalité ou le contexte dans le temps.

1 Le temps

Lorsque l'on évoque la notion d'eschatologie, il est important de ne pas se référer à un point fixe sur la ligne du temps. Le dernier jour est eschatologiquement le « jour du Seigneur » ; un jour de la résurrection de tous les morts, exprimé diachroniquement, quel que soit l'instant de la mort[409]. En effet, le rapport entre le « déjà-là » et « le pas encore-là » montre que la grâce du Christ pour la vie du royaume est déjà reçue. Ce royaume est en cheminement pour son accomplissement plénier. Lorsque commence la vie éternelle des morts, par la résurrection du Christ, la mort est anéantie et avec elle aussi l'histoire. En ce sens, l'histoire est confrontée à l'eschatologie. D'où, « la croix du Christ se situerait à la fin apocalyptique de l'histoire du monde et la résurrection des morts au commencement de la création nouvelle du monde »[410].

La mort inaugure l'entrée dans le temps de Dieu. Ce temps est à comprendre non de façon successive mais de manière « relationnelle ». Ce qui indique que les morts connaissent le temps qui conduit au Christ. Il s'agit du temps de l'amour qui accueille, transfigure et remet le droit, et qui conduit à la vie éternelle[411]. Explicitons cette idée.

En se manifestant dans la création, Dieu ouvre son éternité dans le temps. De la sorte, sa présence se manifeste aussi dans l'espace de la création. Dans ce sens, comment comprendre le rapport entre le temps et l'éternité ?

---

[408] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 241.
[409] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 134. Cette affirmation va à l'encontre de la doctrine catholique.
[410] *Ibid*., p. 299.
[411] *Ibid*., p. 138.

Ce sont les changements et les modifications de ce qui existe qui font prendre conscience du temps. Le rapport au changement s'effectue en référence à ce qui ne subit aucune modification. Qu'est-ce que le temps dans ces conditions ? Plusieurs conceptions sont possibles.

Se référant à M. Eliade, Moltmann explicite la conception du temps selon l'humanité antique. Dans le temps primitif, l'homme mythique vit sous le mode de l'éternel retour du même. Par des rituels, il se protège du chaos et du désordre. De même, la protection divine s'obtient dans le rite. C'est dans cette ligne aussi que le temps est expérimenté comme faisant partie de la vie. A l'origine donc, existe un temps pur original. Il est répété pour redynamiser le temps ordinaire et passager. Cet homme archaïque vit deux temps : le temps quotidien et le temps festif. Le temps quotidien, toujours en dégénérescence, est renouvelé dans la fête. Pour cet homme, le temps étant cyclique, tout revient et recommence. Ce qui arrive et qui passe reste, car le temps est cyclique. Avec cet éternel retour, l'univers est renouvelé[412]. C'est dans la répétition du temps, dans sa circularité que s'exprime l'éternité contemporaine à tous les temps. Dans cette manière de penser, « le temps est vu comme l'extension de l'éternité comme l'éternité est la densité du temps »[413].

Selon la conception de Parménide, le présent est ce temps de l'être éternel. Ce dernier, divin, est le seul à être éternel et présent. Ainsi, seul le présent est. Le présent est le temps de l'être divin ; ce temps est opposé aux autres temps qui disparaissent. Ce qui arrive et qui passe dans le temps ne peut jamais être vraiment un présent à cause de son écoulement du ne-pas encore-être au ne-plus-être. De là aussi s'établit la différence entre l'être et le néant. C'est aussi qu'aucune extension temporelle n'existe dans le 'maintenant' de l'éternel présent de l'Etre[414].

Cette conception déconsidère l'histoire dont l'expérience ne peut être vécue que dans le présent de l'Etre. Et pourtant avec l'histoire, l'expérience de l'être et du non-être est perceptible avec le temps. Une telle perception est aussi présente chez Kant qui considère le temps comme condition de possibilité transcendantale de l'expérience humaine en général. Cette considération du temps comme intuition pure place sur une ligne le passé et l'avenir. La conséquence en est que tout est perçu dans le même temps qui ne change pas. Ce qui revient à fusionner les modes du temps sans considérer son irréversibilité[415].

---

[412] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 148. Il l'affirme en ces termes : « l'espérance du temps n'est précisément pas ici l'expérience de l'individualité des événements et de l'irréversibilité de leur existence, mais l'expérience de la répétition. Or l'expérience de la répétition n'est rien d'autre que l'expérience de l'éternité ».
[413] *Ibid*., p. 149.
[414] *Ibid*., p. 151.
[415] *Ibid*., p. 153.

Comment le temps est-il perçu du point de vue de la création et dans l'histoire du salut ? Dans la tradition vétérotestamentaire, la conception du temps est vue par rapport à l'expérience de Dieu. Originellement, pour Israël, il n'y a pas d'unicité du temps. Les temps sont multiples. Il s'agit de la semence et de la moisson, de la naissance et de la mort. Ce sont des événements qui déterminent le temps. Il est question ici, d'une conception « kaïrologique » du temps[416]. Ensuite, c'est l'histoire de la promesse qui encadre la conception du temps. Les événements ayant eu lieu une fois pour toutes déterminent l'histoire des générations suivantes. La promesse du départ s'expérimente dans les accomplissements. Le récit actualise le passé et prépare l'avenir. Ainsi, la confiance en la fidélité de Dieu fondera l'espérance.

Avec la tradition prophétique naît une pensée eschatologique. L'avenir n'est pas perçu comme une continuité du passé mais plutôt comme une nouveauté de la création divine. Avec les images du passé, la nouveauté est présentée sous des tableaux de la promesse des biens futurs : « le nouvel Exode », « la nouvelle création », « une nouvelle alliance », « la nouvelle Jérusalem ».

La tradition apocalyptique, elle, ouvre la rupture du passé et du futur au cadre cosmique. Le passé et le présent sont confrontés au futur. Les deux premiers sont vus comme un cadre de mort par opposition à l'avenir, qui est présenté comme plein de vie. Les deux temps sont conçus comme deux puissances en opposition.

Le temps messianique du Nouveau Testament est défini au moment de l'événement salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus. L'avènement du Christ est l'instauration d'un temps nouveau. Ainsi commence le royaume de la grâce qui s'ouvre sur la vie éternelle. Le nouveau temps messianique modifie l'ancien et le rend impuissant. De la sorte, on remarque que « le temps d'une nouvelle création qui advient est le temps messianique parce qu'il est le temps d'une espérance justifiée, bien qu'il ne soit pas encore le temps de l'accomplissement universel, appelé temps eschatologique »[417].

Bref, du temps comme juste instant jusqu'au temps éternel, en passant par le temps historique, messianique et eschatologique, la succession indique le caractère temporel.

Une continuité est vécue dans l'expérience du temps à tel point que l'expérience présente est

[416] *Ibid*., p. 160. Dans cette ligne Von Rad affirme que Dieu mène la direction du monde avec une finalité souveraine et contraignante pour conduire Israël dans la terre promise. V. RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 94 : « Pour Israël, l'histoire n'existe que là où Dieu marche avec lui ; c'est cette suite de temps, et celle-la seulement, qui peut être appelée histoire. C'est Dieu qui a assuré la continuité et la finalité de l'enchaînement temporel des événements, au travers de circonstances multiples et diverses ».
[417] *Ibid*., p. 165.

la résultante d'une expérience précédente qui conduit à une suivante. C'est en Dieu que sont déterminées les expériences du temps dans l'histoire sainte. Ce que Dieu fait exister dans le temps suit une orientation : l'entrée dans son royaume pour une vie éternelle[418].

La confiance dans la réalisation d'une vie future incite l'espérant à transformer sa situation historique concrète. Les lignes qui suivent montrent ce dynamisme.

2. Les fondements de l'eschatologie chrétienne et ses conséquences.

L'eschatologie est perçue comme la doctrine des choses dernières ou ce qui concerne les événements se déroulant à la fin des temps : le retour du Christ, le jugement dernier et l'accomplissement du royaume, la résurrection des morts et la nouvelle création de toute chose. Un tel renvoi à la fin a ôté à ces événements leur portée « constructive et critique ». Ainsi mise de côté, l'eschatologie a perdu sa capacité et son efficacité mobilisatrice. Avec ce sort réservé à l'eschatologie comme ce qui renvoie à l'au-delà, l'espérance s'est trouvée défigurée. Ajoutons que le terme eschatologie peut paraître flottant tant il est compris différemment comme « futur », « axé par-delà le présent », « derniers temps », « transcendant », « orienté vers un but dernier », « valable en dernière position ». L'*eschaton*, pourra-t-on se demander, est-il opposé à l'histoire ? Dans quelle mesure, du point de vue du temps, les espérances historiques deviennent-elles espérances eschatologiques ? Dans une perspective intégrale de l'humanité, une universalisation dans l'*eschaton* est atteinte dans la bienveillance divine accordée non seulement sur toutes les nations mais aussi sur tout le cosmos.

En tant que doctrine chrétienne, l'eschatologie est au cœur de la foi. Elle est aussi une des

[418] *Ibid* ., p. 176. Cette doctrine a aussi été développée chez saint Augustin. A la suite de Parménide, Platon et Aristote, Augustin traite du temps mais dans la perspective de Dieu. Son point de départ est de poser la création du ciel et de la terre au commencement. Il le traite dans les *Confessions* II. Tandis que dans les *Confessions* XI. 6. 12. 14. 20. 26, il montre que le temps est vu dans la différence de la création qui a commencé à un moment donné par rapport à l'être éternel de Dieu. Chez Augustin, le temps a été créé avec le monde. Ainsi, c'est l'éternité qui précède ce temps. Et ce temps vient avec la création. Le temps est déterminé par des changements et des mouvements. D'où l'instabilité et la succession qui inquiètent l'homme. Cette inquiétude justifie sa recherche de stabilité et de paix qui ne peuvent être données qu'en Dieu. Augustin affirme aussi la capacité d'unification des temps par l'âme. Pour lui, dans chacune des modalités du temps, il y a un présent. La mémoire est le présent du passé « *memoria* », la vision comme présent du présent « *contuitus* » et l'attente qu'il considère comme présent du futur « *expectatio* ». Une certaine créativité se vit avec l'âme dans sa capacité de représentation du passé, par la mémoire et sa création de l'avenir par l'attente. Avec cette idée, l'homme est « l'image de Dieu parce qu'il est capable de reproduire dans le flux des temps l'unité du temps dans son âme ». Bref, l'âme peut se souvenir, connaître et espérer. La conception augustinienne de la création avec le temps concerne seulement l'être temporel de la création tandis que « la création dans le temps » se réfère au temps divin posé et inauguré par le décret créateur. De la sorte, l'affirmation de la création « avec le temps », « dans le temps », peut être perçue dans le sens de la création du monde avec son temps par Dieu et cela dans le temps de Dieu. Le temps créé, à la différence du temps éternel, est vu par Augustin comme temps du périssable et de la mort.

caractéristiques de la prédication chrétienne. Le contenu de cette annonce est centré sur l'attente de Dieu qui vient rencontrer l'homme. C'est ainsi que Dieu est attendu dans une espérance active et engagée. Qu'est-ce qui rassure, par ailleurs, dans ce discours sur l'avenir dont on ne sait rien ? Une explication du terme « eschato-logie » est nécessaire et elle aidera à en saisir la signification. En grec « *logos* » est ce qui se rapporte à une réalité présente et permanente. Comment comprendre la catégorie « avenir » en eschatologie chrétienne ? Le point de départ du discours chrétien, en eschatologie, est un fait historique déterminé : la mort et la Résurrection de Jésus. L'eschatologie chrétienne annonce l'avenir de la résurrection non pas dans les termes grecs du *logos* mais sous forme « d'énoncés d'espérance et de promesses d'avenir »[419] à partir de l'évènement de la résurrection. Dans les énoncés d'espérance, qui orientent la foi, l'avenir caché est anticipé par son impact sur le présent. Ce qui entraîne un conflit mutuel entre le présent et le futur, l'expérience et l'espérance. L'espérance chrétienne, née ainsi de la contradiction entre la résurrection et la croix, manifeste le conflit entre l'avenir de la justice et le péché, l'avenir de la vie et la mort, l'avenir de la gloire et la souffrance, et celui de la paix contre tout déchirement[420]. L'espérance sera donc authentique au sein de ce conflit. En ce même sens, l'eschatologie, sans orienter au lointain, doit porter le discours d'espérance en contradiction avec le présent de l'expérience, de la souffrance, du mal et de la mort.

En se fondant sur l'espérance, la foi a un rôle majeur à jouer : celui de s'opposer à toute inertie, à toute résignation et à tout découragement. Le relâchement et la lassitude sont à combattre, à tout prix. C'est ici qu'il convient de prendre conscience de cette capacité dont Dieu a doté l'homme pour une humanité nouvelle. Cette dernière appelle à ne pas se contenter de sa situation. Le désespoir et la présomption sont les deux formes par lesquelles s'exprime le manque d'espérance. Ces deux aspects contredisent la patience et l'espérance. Et pourtant, pour rester au contact de la réalité en rejetant toute utopie, c'est à l'espérance qui persévère et qui est certaine qu'il faut s'attacher. L'espérance aide de la sorte à être réaliste dès le moment où elle s'occupe des possibilités changeantes offertes par la réalité[421]. Réaliste aussi, l'espérance l'est quand elle ne considère que ce que ces réalités deviendront. Ces anticipations ne suppriment pas les difficultés de l'existence. Au contraire, l'espérance y perçoit des possibilités de changement et de transformation. L'espérance eschatologique contredit l'illusion lorsqu'elle a confiance non seulement au possible dont le monde est fait mais aussi à la multiplicité des possibilités de la promesse divine. Cette dernière donne la force de transformer le monde.

---

[419] Cf. J. MOLTMANN, *La théologie de l'espérance*, p. 13.
[420] *Ibid.*, p. 15.
[421] *Ibid*., p. 21.

Par ailleurs, une objection peut naître au-delà du désespoir et de l'utopie. Celle de la frustration de l'homme qui manquerait à son bonheur présent parce que tiraillé entre le souvenir du passé et l'attente du bonheur futur. Serait-il ainsi abandonné à la vacuité, à la vanité ? La vacuité ou la duperie tombe dès lors que Dieu est celui qui promet et met en route dans l'histoire et le temps. L'aujourd'hui inscrit l'homme au seuil du jour qui advient. Le croyant cesse d'être écartelé pour vivre en attente de la réalisation des promesses divines.

Pour le dire autrement, la pensée théologique basée sur l'espérance aide à mieux saisir la perspective eschatologique sur les énoncés théologiques de la Révélation, ceux de la Résurrection, de l'apostolat et de l'histoire. Comment l'espérance eschatologique joue-t-elle ce rôle dans la diversité des champs d'application ? Le point suivant examinera ce rapport.

3. Eschatologie et Révélation

3.1. La genèse de l'eschatologie et ses échecs dans le temps

La redécouverte de l'aspect eschatologique du message de Jésus tel que vécu dans le christianisme primitif a été perçue comme une crise du christianisme traditionnel. « Ceux qui sont à l'origine de sa naissance, influencés par l'idéalisme, l'ont refoulée et poussée à l'infécondité. Qu'est-ce qui permet de comprendre ces échecs ? A cause de l'aspect transcendantaliste, les dimensions eschatologiques ont été empêchées d'éclore véritablement. L'origine de cette infécondité est à trouver dans le recours aux formes de pensée de l'esprit grec. Ici, le *logos* est la manifestation de 'l'éternel présent'. Alors qu'en termes propres de l'eschatologie chrétienne, le langage est celui de la promesse ayant marqué la parole, l'espérance et l'expérience d'Israël »[422]. Comment arriver à une bonne compréhension du message de l'eschatologie ? Une meilleure intelligence de la « promesse » s'avère nécessaire. La perception de cette notion permet de comprendre le sens que Dieu a donné à sa parole de promesse et ses conséquences pour l'homme. Ce qui nécessite d'examiner les conflits qui sont nés de l'opposition de la promesse face, premièrement, aux religions qui entourent Israël. Deuxièmement, dans le Nouveau Testament, il est question de lire la manière dont le christianisme a rencontré l'esprit grec et enfin, comment aujourd'hui, le christianisme dialogue avec l'histoire ? En effet, Moltmann estime que le voilement de l'eschatologie a favorisé l'assimilation des chrétiens au monde. En s'assimilant à l'esprit grec,

[422] *Ibid*., p. 39.

une confusion est née en théologie sur la manière de parler de Dieu. La reprise de l'héritage de l'antique religion officielle a fait perdre au christianisme sa force critique, après qu'il se soit installé comme « couronne de la société et son centre salvateur »[423]. Comment comprendre, par ailleurs, l'espérance eschatologique dans la tradition ?

Le dynamisme des traditions qui font autorité vient de leur capacité à assurer une continuité. Une tradition qui fait problème, et par le fait même est soumise à la critique qui peut l'admettre ou la réfuter, perd de sa fibre d'être le canal de liaison. Les traditions occidentales connaîtront, par exemple, une rupture dans leur vision du monde avec le temps des explorations en Amérique du sud, en Asie et en Afrique. Les conséquences de ces découvertes bouleversent aussi l'éthique chrétienne traditionnelle. Si la Révolution française, à la suite des ruptures provoquées depuis Descartes et Pascal, Francis Bacon jusqu'aux Lumières, a participé à cette évolution, on en découvre les forces de changements dans la pertinence eschatologique. Elle est au fondement de la contestation de la tutelle des traditions. Les espérances, longtemps enfermées et domestiquées, s'émancipent. Déjà, Israël connaît une évolution dans sa conception de la tradition. Celle-ci se réfère à l'histoire qui a eu lieu et à l'avenir et non à une origine mythologique. Les événements qui montrent la fidélité de Dieu sont transmis à cet effet pour exprimer le sens de la promesse divine. La tradition chrétienne se référera à un événement unique et non réitérable, la Résurrection de Jésus. La rupture que cette tradition assume de l'émancipation de la raison et de la société est celle qui lui permet de porter la responsabilité de l'espérance pour l'avenir, par une prise en compte des réalités de l'histoire. Examiner la place de la promesse dans la Révélation nous aidera à mieux comprendre cette section.

3.2 La promesse dans la Révélation

La théologie de l'Ancien Testament montre que Dieu se révèle sous le mode de la « promesse ». C'est ce qui le différencie des dieux des religions épiphaniques. S'il se révèle ainsi, dans les religions épiphaniques, les dieux, eux, se manifestent par des événements naturels. La doctrine de la Révélation de Dieu est mieux saisie, dans cette optique, sous l'angle de l'avenir et de l'attente. C'est ainsi qu'elle se comprend dans l'optique eschatologique. On la perçoit, de la sorte, comme « venue de l'éternel à l'homme ou comme venue de l'homme à soi-même »[424].

La Révélation de Dieu n'est pas une poussée réflexive. Partant de l'histoire de Jésus, loin de

[423] *Ibid.* p. 40.
[424] *Ibid*., p. 45.

la métaphysique grecque et loin des spéculations, un tout autre contexte montre les considérations de l'autorévélation divine dans le mystère trinitaire. En annonçant la Bonne Nouvelle du royaume, un contenu de la Révélation se manifeste par une action concrète de Dieu sur l'homme. Dans cette manifestation, Dieu ne se cache pas. Il se montre en ce qu'il est : amour donné. En cela, la nouveauté apportée par le Christ pour la libération ne sera pas renvoyée à la fin, dans une sorte d'appendice. Elle est, au contraire, cette Révélation qui montre son but, son orientation et son « avenir réellement en suspens, pas encore atteint et pas encore réalisé »[425].

Après cette brève approche sur Dieu qui se révèle dans sa promesse, comment parler de l'homme, son vis-à-vis ? La subjectivité transcendantale de l'homme, en théologie, fait ici une référence aux travaux de Bultmann. En réponse à la critique lancée contre la théologie libérale, Bultmann montre qu'en parlant de l'homme, la théologie s'intéresse à Dieu devant lequel se tient l'homme. Il ajoute que le discours sur Dieu implique nécessairement de parler de soi-même[426]. Qu'est-ce à dire ? Parce qu'il est voué à être soi-même, l'homme est fait en sorte que, de par son essence, il s'interroge sur lui-même. Et c'est au sein de sa question sur son existence qu'il se pose la question de Dieu. De la sorte, c'est en s'approchant de soi que l'homme atteint Dieu. La compréhension qu'il se fait de lui-même s'effectue par rapport au monde, à l'histoire et à la société. C'est ce rapport d'extériorisation et d'objectivation qui donne consistance à la vie. Le travail de la théologie sera de maintenir cet équilibre, dans la connaissance de Dieu, dans sa manière de comprendre le monde et sa façon de se comprendre lui-même. Comment l'homme arrive, dans ces conditions, à une authenticité de soi ? La foi et la prédication chrétienne répondent à cette question. L'importance de la révélation sera dans son interpellation et son appel. Ce qui est révélé, au-delà de la doctrine, c'est de se comprendre. Une compréhension qui « apprend à considérer chaque fois son maintenant, chaque instant, comme un instant qualifié par la prédication »[427].

Quelle conséquence pouvons-nous tirer de cette réflexion ? L'accès au soi authentique qui met l'homme en rapport avec l'origine et le définitif n'a pas encore atteint son seuil requis. En d'autres termes, l'homme n'a pas encore atteint son identité parfaite, étant encore en attente d'une délivrance. Confiance et espérance le conduisent à ce temps qui est celui de l'avenir. Cette espérance vécue en solidarité avec le monde place l'homme dans l'ère d'une eschatologie de la promesse[428]. Dans ce contexte, la Révélation est à comprendre comme le dévoilement de la promesse de vérité. C'est ainsi que se justifient, à la fois, la contradiction qu'elle suscite face à la

[425] J. MOLTMANN, *op. cit*., p. 59.
[426] *Ibid*., p. 60.
[427] *Ibid*. p. 68.
[428] *Ibidem*.

réalité présente et l'appel à la protection de la vie. Aussi, on comprend la nécessité de l'envoi qui appelle à la responsabilité en espérance. En ce sens, c'est dans la résurrection de Jésus qu'on trouve l'origine de la fin de toute mort et de l'établissement de la justice. C'est d'elle que naît la confiance en l'instauration de la création nouvelle. La résurrection de Jésus est comme la force motrice du processus de l'histoire. Elle rend toute réalité provisoire et donc passagère. Sans s'éloigner de ce même monde, pour se préserver, l'espérant a l'audace de s'extérioriser. La vie, il la trouve dans son courage à oser accepter de se confronter à la mort. De cette manière, « l'homme ne se gagne pas en se distinguant du monde mais en s'y engageant, en s'extériorisant »[429]. L'espérance, dans ce contexte, consiste en l'ouverture au possible et à tout le possible favorisé par Dieu.

Après ce survol général sur la Révélation, voyons comment elle s'est présentée dans l'Ancien Testament et ce qu'elle y était.

4. La pertinence de la promesse dans l'histoire

D'entrée de jeu, il se remarque que dans l'Ancien Testament, la promesse et l'espérance sont en concurrence avec d'autres religions et espérances.

4.1 La religion épiphanique

De diverses sources en présence sur l'Ancien Testament, on peut affirmer que la religion d'Israël est le résultat d'un syncrétisme à la suite d'un long processus de confrontation entre les religions nomade et agraire. La vie sédentaire a conduit à des « attaches locales » qui influencent la conception même de l'existence. La vie nomade, quant à elle, est canalisée par la marche. La première se trouve dans un cycle et une répétition tandis que pour la seconde, le but assigné justifie la marche. Pareillement, la conception de la religion est différente dans ces deux mondes. Religion mythique des dieux épiphaniques et qui sacralisent la terre, pour le premier. Dieu de la promesse qui mène à un avenir, pour le second. Comment comprendre, à la suite de ce constat, le fait qu'Israël ait gardé, après s'être installé, le sens de la promesse ? Si le sens de la Révélation ou du culte des dieux épiphaniques réside dans la sacralisation du lieu et du temps des apparitions, pour Israël la signification des apparitions se trouve dans le contenu de la promesse visée par cette révélation.
En d'autres termes, le sens de la révélation vient, dans ce contexte, de la promesse qu'elle contient[430]. Grâce à la promesse, la conscience de l'espérant affirme le « pas-encore » qui aide à ne

[429] *Ibid*., p. 97.
[430] *Ibid.*, p. 106.

pas s'accommoder du présent pour avancer vers les terres nouvelles. Comment cette promesse s'explicite-t-elle ?

Terme important de la religion d'Israël, la promesse comporte plusieurs dimensions. En tant qu'elle est une parole qui annonce ce qui n'est pas encore là mais viendra, la promesse lie l'homme à l'avenir. En favorisant l'attache de l'homme à son historicité, la promesse ouvre à une réalisation encore en suspens mais conforme à la réalité à accomplir. Une tension naîtra entre les deux pôles, affirmation et accomplissement qui relèvent de Dieu. A travers différentes circonstances, la promesse connaît des interprétations qui font non seulement sa richesse et sa complexité mais aussi son élargissement au-delà de la réalité historique concrète.

Par ailleurs, pour Israël, l'histoire n'est pas une expérience cyclique. Elle est plutôt marquée d'une extension temporelle rendue possible par Dieu. Par delà les événements qui ont bouleversé son expérience, Israël a su lire la fidélité de Dieu dans l'accomplissement de ses promesses. Les promesses deviennent ainsi un langage dont les expériences constituent les balises pour Israël. C'est au sein de ses promesses que Dieu se fait connaître. Elles sont un langage qui indique les évènements manifestant la fidélité de Dieu. La vérité de la promesse apparaît ainsi non dans la conformité de ce qui arrive mais plutôt dans l'inadéquation face à la réalité historique. La fidélité de Dieu, dans ses promesses, se montre dans le fait qu'il contredit l'esprit humain jusqu'à ce que s'étale la vérité qui corresponde aux promesses que « tout est bon ». A quelle exigence mène la promesse ? Essayons de le savoir dans les lignes qui suivent.

4.1 Le caractère juridique de la promesse

La tension créée entre la proclamation des promesses et leur accomplissement invite à une obéissance au nouveau modus vivendi. Etant une facette de la promesse, l'alliance donne accès à la communion. Respecter les directives permet, dans la confiance, la liberté et l'espérance, de s'engager sur la voie de l'alliance. Les commandements acquièrent l'aspect éthique dans les promesses. Leur nécessité est d'autant plus importante qu'ils participent au respect de la dignité humaine rendue possible par la communion à Dieu. La loi est ainsi attachée à la promesse[431].

Voyons, à présent, l'accomplissement de la promesse dans la résurrection.

[431] *Ibid*., p. 134.

5. La place de l'eschatologie dans la résurrection

5.1 La promesse dans l'Evangile

Dans la Bonne Nouvelle annoncée par Jésus se profile la promesse d'avenir. De quelle manière la promesse est-elle proclamée dans le Nouveau Testament ? La parole et l'action de Jésus favorisent un tournant important dans la manière dont l'homme comprend son existence. Par Jésus, par sa mort et sa résurrection, événement unique, la promesse de vie de Dieu se généralise. La voie empruntée part de l'événement unique et historique au général et à l'eschatologique. Aussi le Nouveau Testament déploie-t-il un attribut essentiel de Dieu qui est la fidélité. Le Dieu de la promesse s'identifie par sa fidélité qui révèle son être dans l'histoire. En tant que promesse, sa parole est fondamentalement eschatologique. Elle est une parole de contestation de la réalité et de fondement de l'espérance.

Paul focalisera sa compréhension de la promesse et de l'Evangile partant de la figure d'Abraham face à Moïse. Comment le fait-il ? Il montre que le Christ, en tant que fin de la loi, renouvelle la promesse de Dieu. L'accomplissement des promesses de Dieu est possible dès lors que sa puissance peut donner vie à ce qui n'en avait pas et qu'il ressuscite Jésus d'entre les morts. Aussi fustige-t-il le manque de confiance en la véracité de la fidélité de Dieu s'exprimant dans une justice suspendue à l'accomplissement de la loi. La promesse de Dieu ne peut être conditionnée par l'obéissance de l'homme. C'est ici qu'il affirme la justice par la foi.

Bref, l'Evangile n'annule pas l'histoire des promesses qui lui sont conformes. Au contraire, il est promesse et gage de l'avenir. L'aspect de promesse de l'Evangile a été favorisé par la spécificité d'attente au sein du christianisme primitif. En se constituant comme un nouveau peuple de Dieu, les premiers chrétiens ont constitué un groupe particulier. C'est l'ouverture aux païens qui a montré l'efficacité de l'Evangile. Par ailleurs, Paul affirmera encore la manière dont l'enthousiasme d'accomplissement chez les premiers chrétiens partait de l'expérience de l'Esprit. Cela par l'influence des « cultes à mystères grecs »[432]. La différence eschatologique donnera ainsi du relief à son argument de la communion à la résurrection du Christ. La présence eschatologique permet de participer à la seigneurie du Christ. Espérer cette présence provoque une tension qui devient perceptible dans la vie quotidienne. La promesse favorise ainsi, pour l'espérant, le goût du monde nouveau, de la justice, de la vie. Aussi, l'eschatologie ne se perdra pas dans les nuages. Tout

[432] *Ibid.*, p. 169ss : La tentative de transposition s'est soldée par l'échec qui s'exprime dans la déception de l'attente à court terme, à partir de la présence de « l'éternité » propre à la métaphysique grecque ».

en indiquant le caractère passager des choses, par l'espérance, la promesse détermine les impressions familières qui, par la mort et le mal, obligent toute chose à passer. En définitive, la promesse devient un leitmotiv de l'histoire, par l'*eschaton* qu'elle annonce, de l'histoire[433]. Comment le christianisme s'enracine-t-il à partir de la promesse de la résurrection ? Les lignes qui suivent vont l'expliciter.

5.2 Le socle du christianisme

La foi chrétienne se fonde sur la proclamation de la résurrection de Jésus. Ajoutons que c'est aussi avec le Saint-Esprit que commence l'histoire de Jésus. L'Esprit qui l'a consacré, lui a permis de manifester les signes du royaume. Le même Esprit l'a conduit à assumer sa tâche de Fils jusqu'au calvaire. C'est aussi par la poussée de l'Esprit qu'il est ressuscité d'entre les morts. C'est le même qui donne à ses amis et disciples d'annoncer sa parole. Trois questions arpentent cette base pour en dévoiler le mystère : que savoir, comment faire et que faut-il espérer ? Le récit raconte l'histoire de Jésus qui devient un « Evangile de Jésus-Christ ». On y raconte non seulement ce qui s'est passé au Golgotha mais aussi le Jésus vivant en identifiant « celui qui est vivant avec celui qui est mort, celui qui est présent avec celui qui est passé, celui qui vient avec celui qui est venu »[434]. Explicitons cette pensée.

La question de la réalité historique de l'événement raconté par les premiers témoins en rendant compte de leur foi renvoie à la question de la foi de ceux qui reçoivent le récit. La réalité de ce qui est dit et prêché est cela même qui est à chercher en amont de l'événement fondateur. Bien au-delà, la question de la Résurrection renvoie à des réalités d'un autre ordre et d'un horizon différent. Dans une certaine mesure, ce cas n'entre pas dans la conception historique ordinaire. C'est la « catégorie de la révélation » qui nous l'indique[435]. La Résurrection marque une ouverture en une espérance en l'avenir. Une attente de tout ce qui doit venir, fondée en la résurrection de Jésus, rend toute réalité et toute expérience provisoires. L'orientation qu'elle indique donne une ligne directrice déterminée par l'analogie eschatologique. La résurrection de Jésus peut être qualifiée d'« historique » non parce qu'elle est « survenue dans l'histoire que l'on analyse comme n'importe quel autre événement, mais parce qu'en montrant la voie à un événement à venir, elle institue une histoire où l'on peut et doit vivre.

---

[433] *Ibid.*, p. 177.
[434] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le messie*, p. 117.
[435] *Ibid.*, p. 191.

Elle est historique parce qu'elle ouvre un avenir eschatologique »[436] qui permet de lutter en faveur de l'avenir. C'est ce qui l'inscrit dans un combat actuel pour la condition de l'homme.

En d'autres termes, l'attestation historique de la résurrection de Jésus part de l'affirmation des femmes et des disciples. Beaucoup ont eu connaissance de ces apparitions où Jésus s'est donné à voir. Expériences bouleversantes, certes, pour eux mais un fait qui devient le fondement, le but et la pratique de l'histoire de libération[437]. Si le langage de la Résurrection est spécifique, il ouvre tout un horizon nouveau. Il indique que « le langage de la foi chrétienne en la résurrection demeure tributaire de sa vérification par la Résurrection eschatologique de tous les morts. Aussi longtemps que celle-ci ne s'est pas encore manifestée, elle demeure une espérance (…). Aussi longtemps que ce monde est déterminé par les réalités de la violence et de la souffrance, la résurrection de la vie et l'anéantissement de la mort ne peuvent être démontrés »[438]. Dans ce sens, on dira qu'en fondant la confession de foi, l'événement pascal devient « un symbole eschatologique et il signifie qu'en Jésus crucifié l'avenir de la résurrection et de la vie éternelle, de la destruction de la mort a déjà commencé (…). Sa mort est historique et en fait un événement historique mais sa résurrection est bien davantage : elle est eschatologique »[439].

Bref, la question de la Résurrection ouvre, en tant que mode de la promesse, un avenir vers lequel il doit conséquemment aller dans l'histoire. Les récits des apparitions ont un caractère de vocation. Prendre connaissance du message de la résurrection implique de répondre à la mission à laquelle elle appelle. C'est dans cet horizon que s'annonce la destinée de la condition humaine. Dans l'ouverture qu'elle réalise à la révélation de Dieu s'indique la voie vers un *eschaton ultimum* pour toute chose. Elle permet de percevoir en toute contradiction, en toute réalité empreinte d'affliction et de souffrance, le lieu d'assurance de l'espérance. Aussi, l'espérance ne peut négliger les réalités terrestres dans leur contradiction. Le rôle de l'espérance consiste, dans ce cas, à changer en un « pas encore » tout le négatif, le contradictoire sans le laisser s'achever dans le néant[440]. Explicitons, à présent, le lien entre la croix et la Résurrection ?

5.3 Le Christ dans le crucifié

Il s'agit de mettre en rapport ce qui relève de l'histoire et ce qui est de l'ordre eschatologique. Les récits de Pâques partent des apparitions. Il y demeure un mystère et qui relève

[436] *Ibid.*, p. 194.
[437] *Ibid.*, p. 299.
[438] *Ibid*., p. 310.
[439] *Ibid*., p. 117.
[440] Cf. J.MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 211.

de Dieu seul entre la crucifixion, la mise au tombeau et les apparitions[441]. Car l'événement n'a pas de précédent. Dans l'histoire, il n'existe qu'en termes des promesses. Marqué par la perspective d'avenir et d'attente, le point focal entre les deux moments contradictoires de la croix et des apparitions est un moment eschatologique. Cet événement concernant Jésus ouvre ainsi une attente et une espérance pour tout.

Explicitons encore cette pensée. La proclamation de cette expérience est née de l'affirmation de l'identité de Jésus dans deux expériences contradictoires. L'assurance de l'affirmation est donnée par l'autorévélation même du ressuscité. En s'auto-identifiant par ses paroles, Jésus a donné aux disciples la garantie leur permettant d'établir une identité et une continuité de sa personne en dépit de la contradiction et de la discontinuité[442]. Dans ce discours de Pâques, l'auto-identification s'accompagne d'un envoi et d'une promesse. Les disciples reçoivent dans les paroles du ressuscité, une mission pour le monde. Ils perçoivent leur propre envoi et leur propre avenir[443]. Aussi les apparitions du Christ font-elles prendre conscience de la nécessité d'espérer en un avenir eschatologique. Celui-ci commence déjà dans l'établissement de la justice de Dieu. En effet, justice signifie, entre autres acceptions, être en accord, en vérité, être dans un rapport de communion dans la fidélité. La justice divine naît quand Dieu manifeste sa fidélité en réalisant ses promesses pour l'homme et toute la création. Elle s'achève à la parousie, après avoir libéré toute chose et rétabli son règne. La justice agit aussi dans le chef du croyant qui croit en la vie.

De quelle manière s'exprime-t-elle ?

Dans l'Ancien Testament, la promesse de vie est ce qui manifeste la puissance de Dieu. Tandis que la mort est non seulement vue comme la négation de la louange du Dieu vivant mais aussi le signe de l'éloignement de Dieu. Devant l'expérience de la mort, Israël a exprimé son attachement en la vie donnée dans la promesse divine. Dans le Nouveau Testament, la mort de Jésus peut être perçue comme la « négation du négatif ». Celle-ci oriente à l'affirmation de la Résurrection comme moment d'ouverture à la vie éternelle. Moltmann affirme aussi que dans les deux pôles de l'événement unique, la mort et la résurrection de Jésus, se trouve une antithèse : « Le premier aspect étant un fait historique tandis que le deuxième un événement eschatologique »[444].

[441] *Ibidem*.
[442] *Ibid*., p. 214.
[443] *Ibid*., p. 216-217.
[444] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le messie*, p. 298.

L'espérance eschatologique conduit ainsi à une nouvelle perspective qui en montre l'originalité. En effet, « dans la mesure où la mort fait de toute vie une donnée de l'histoire, la mort doit être considérée comme le pouvoir de l'histoire. Dans la mesure où la résurrection introduit les morts, elle brise le pouvoir de l'histoire et représente elle-même la fin de l'histoire »[445]. Cet horizon place la mort à la fin de toute chose tandis que la Résurrection se situe au début de la création nouvelle du monde.

D'un événement historique, il s'ouvre des possibilités eschatologiques. Aussi, l'espérant est porté, en référence à la Résurrection de Jésus, à découvrir la latence de la souffrance, de l'affliction, de l'épreuve, comme des voies à vaincre pour atteindre l'aire des promesses et du possible. Sa corporéité, par ailleurs, lui permet de participer, solidairement, à la souffrance de la création exposée à l'hostilité. La responsabilité de l'homme devient, dès lors, exigeante au constat de la contradiction entre ce qu'il espère et ce qu'il expérimente. Le suspense qui naît de cette différence active son espérance pour une création nouvelle de toute chose. Par sa foi, sans se complaire à sa situation, l'espérant est actif. Il presse l'avenir afin de hâter l'avènement de la création nouvelle. En se réalisant progressivement, l'eschatologie a lieu par une nécessité qui lui est interne[446]. On en arrive à la complémentarité entre l'appel à prendre conscience de sa situation en tant qu'humain et les exigences de l'installation du royaume. Dans ce sens, l'homme s'engage dans un processus de changement par ce qu'il est mû de l'intérieur par sa liberté. Le point qui suit explique cette idée.

5.4 La liberté humaine interpellée

Le règne de Dieu se manifeste dans la promesse. En celle-ci la fidélité divine se montre dans l'accomplissement de certains actes. En effet, la souveraineté, dans l'Ancien Testament, se réalise dans un départ et une disponibilité ouverte à la promesse. C'est la confiance, par « la commémoration », qui rend plus explicite la représentation du règne de Dieu[447]. La tradition néotestamentaire montre la place essentielle du « royaume de Dieu » dans les paroles et les actions de Jésus. La décision individuelle face à ce message a une portée eschatologique. En ce sens que les détails et les orientations apologétiques de la réalisation du royaume sont modifiés.

---

[445] *Ibid.*, p. 299.
[446] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance,* p. 231.

[447] *Ibid.*, p. 232-233.

Jésus actualise le royaume. La prise de décision s'exécute face au présent de son message. Dans la croix et la Résurrection, un nouveau message invite à vivre et à écouter l'appel de l'envoi qui exhorte à stigmatiser la contradiction entre le règne que Dieu instaure et le monde qui s'oppose à lui. C'est l'horizon éthique de l'existence qui devient la particularité essentielle de ce message, fondé et légitimé dans les apparitions de Jésus à Pâques. Adhérer à ce message et en appliquer les exigences ou, au contraire, le rejeter est un choix décisif qui se présente à tous ses auditeurs.

La résurrection est partie intégrante de son message. Elle livre un aspect de l'espérance et de la promesse qui s'étend eschatologiquement sur toutes choses. Ce qui, dans une certaine mesure, invite à réfuter toute résignation pour s'engager dans un processus qui établit la vie, le droit, la justice, la paix, la liberté.

Dans cette optique, l'espérance chrétienne ne peut qu'être « joyeuse espérance » en la résurrection et en la vie d'un monde nouveau sans crainte du jugement. Définir sa catégorie théologique, c'est reconnaître que « Dieu est la limite éternelle du temps, son origine, en même temps que sa fin »[448]. En annonçant la proximité du règne de Dieu, Jésus y faisait une annonce proleptique et eschatologique dont la confirmation suivrait. Le message des disciples sur la « résurrection est une confirmation eschatologique de l'anticipation du royaume. La résurrection de Jésus est ainsi un événement proleptique et eschatologique qui demeure tributaire de sa vérification eschatologique (…). Inscrite dans le cadre d'une anthropologie de l'ouverture de l'existence humaine à l'avenir, dans le cadre d'une ontologie historique, et dans le cadre d'un concept de la raison anticipatrice, la foi proleptique et eschatologique en la résurrection sera dès lors intelligible et ne représentera pas quelque chose d'étranger »[449]. Cette perspective conduira à la perception du temps comme différence entre le passé et l'avenir. Passé et avenir sont eux-mêmes définis, dans le présent, d'une part par des expériences et des souvenirs, et d'autre part par la présence de l'avenir dans des attentes et des espérances. Cette différence entre « espace d'expérience » et « horizon d'attente » est ce qui permet de percevoir historiquement le temps[450]. Ainsi, le souvenir et l'espérance, en tant qu'ils sont conditions des expériences de l'histoire, constituent les critères méta-historiques pour l'intérêt de l'histoire. Précisons ainsi que la pleine connaissance historique de la résurrection implique une complémentarité de telle manière que « ce qu'on peut savoir historiquement de la résurrection du Christ ne doit pas être abstrait de ce qu'on est en droit d'en espérer et de ce qu'il faut faire en son nom »[451]. Il faut donc relier connaître, espérer et faire. Qu'est-ce qui découle de cette perception selon laquelle la résurrection est proleptique d'un agir

[448] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus le messie*, p. 319.
[449] *Ibid.*, p. 326.
[450] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 113.
[451] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 328.

chrétien authentique ? Le point suivant essaie de répondre à cette interrogation.

6 L'envoi comme exigence capitale

Les textes bibliques sont marqués par une ouverture qui les assigne à exprimer l'accomplissement des promesses divines qu'ils contiennent. Le contenu des témoignages qu'ils portent explicite le thème de l'envoi. De la sorte, un rapport peut-être établi entre hier et aujourd'hui de telle manière que « envoi et promesse, mission et perspectives, travail de l'espérance »[452] sont en complémentarité. La vérité de la réalité humaine est alors mise à nu pour qu'on y découvre le lieu de l'envoi. Ce lieu appelle à l'intelligence de l'envoi comme l'axe par lequel l'espérance participe à la transformation du monde. Aussi, on comprend combien l'homme est appelé à s'engager devant la diversité des possibilités qui ne manifestent leurs perspectives que dans une ouverture qu'elles occasionnent. C'est au sein de ce rapport entre la vocation et l'envoi que l'homme découvre aussi qui il est et qu'il prend conscience de son authenticité. Dans l'appel à l'espérance eschatologique, ce sont tous les hommes qui ont vocation à bénéficier du salut. La spécificité du croyant, malgré tout, consiste à présenter le contenu de sa mission : un appel à vocation publique et dont la responsabilité pour l'espérance se déroule aussi publiquement[453]. Ainsi, en tant qu'être toujours en chemin, l'homme se voit définir sa condition en rapport avec la fin vers laquelle il tend. Son orientation vers quelque chose d'autre participe à sa réalisation. Espérer une nouvelle création place l'homme dans un processus permanent d'inventivité et de création.

7 CONCLUSION DU CHAPITRE

Quel bilan dresser à la fin de ce chapitre consacré au rapport entre le temps et l'eschatologie ? La perception de la densité du temps est importante pour une compréhension de l'eschatologie. La circularité exprime l'éternité contemporaine à tous les temps. Dans la *memoria,* le récit rend présent le passé et entrevoit l'avenir. De ces deux pôles, la continuité se fonde sur la confiance dans la réalisation des promesses qui inaugurent un temps nouveau et garantissent l'espérance pour un accomplissement eschatologique. Le langage eschatologique, centré sur le Christ, est un langage de promesse. L'avenir, non encore réalisé par l'orientation de la promesse et de l'espérance, exerce une influence sur le présent. Un conflit peut se révéler entre le présent et le futur. La croix et la résurrection du Christ en sont l'illustration. Elles indiquent la contradiction

[452] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 305.
[453] *Ibid*., p. 307.

entre l'avenir de la vie et la mort présente. Ce que poursuit la promesse est caché dans les événements. On le voit dans l'Ancien Testament où la promesse de la justice divine amène à rechercher le droit. Tandis que la promesse de la résurrection incite à apprécier toute vie menacée. Dans son évolution, la doctrine de l'eschatologie a été marquée par des échecs qu'elle dépassera par sa référence à l'événement unique de la résurrection. Elle indique la véracité de l'accomplissement des promesses. La proclamation de cet événement est au fondement du christianisme et son langage ouvre à la nouveauté du royaume de Dieu. L'adhésion à son message invite à s'engager dans un processus qui promeut la justice, la paix et la liberté. L'espérance incite ainsi à prendre en compte les réalités dans leur contradiction pour les libérer de toute latence de la souffrance.

La promesse de l'avenir du Christ est la référence qui permet de contester toute réalité opposée à Dieu. Par l'envoi, l'espérant se retrouve dans une zone des possibilités de Dieu où peut s'exercer sa victoire et établir sa seigneurie. Cette optique montre que l'horizon d'attente conduit les croyants à rechercher la justice, la paix, la dignité et la liberté humaine. Le rôle des chrétiens consistera à transformer le monde pour qu'il atteigne la nature qui lui est promise. C'est en inoculant le virus de l'espérance que les chrétiens accompliront leur mission. Elle consiste principalement à annoncer au monde les promesses divines d'une humanité nouvelle. La prise de conscience de ce rôle dans le temps est ce qui légitime leur envoi. Ils sont concernés au plus haut point par cette responsabilité pour l'effectuation de l'espérance eschatologique de justice, d'humanisation de l'homme et de paix avec toute la création. Le chapitre qui suit analysera les détails de ce rôle.

CHAPITRE 3 : RAYONNEMENT DE L'ESPERANCE

Quelles sont les implications pratiques qui naissent du rapport entre l'espérance et l'eschatologie ? Sous quels aspects pratiques ce lien devient-il perceptible ? Telles sont les questions qui vont être débattues dans les lignes qui suivent. Dans un premier temps, j'examinerai les voies qui fondent l'importance de la manifestation de l'espérance. Ce qui me permettra, dans un deuxième temps, d'analyser les fondements et l'importance de la praxis. Une fois ces balises posées, le troisième temps insistera sur la nécessité d'un engagement permanent.

1 Actualisation de l'eschatologie

D'entrée de jeu, disons que l'espérance peut être perçue comme un dynamisme intérieur qui incite à un agir et à une réflexion qui prennent en compte les situations concrètes de l'homme. L'espérance redynamise et rend actif. L'eschatologie, dans cette perspective, s'exprime dans sa capacité à mobiliser l'espérance pour qu'elle conduise aux actes. Ainsi, « si l'eschatologie se cantonne simplement au salut de l'âme dans l'au-delà, la dynamique de renouvellement et de transformation du monde qui sont inhérentes à l'espérance lui échapperait »[454]. Partant de la résurrection de Jésus, non seulement un avenir latent qui se manifeste accomplit une promesse, mais l'homme est amené aussi à s'exprimer. Cela fait découvrir les nombreuses possibilités à portée de l'homme. La responsabilité qu'il prend de les activer est un travail permanent. Ce rôle fait indique de la sorte que « cela fait partie de l'espérance de savoir que dehors, la vie est aussi peu achevée qu'au-dedans du moi qui travaille à ce dehors »[455]. Le travail incessant basé sur l'universalisme de l'espérance la rend partisane pour qu'elle s'active à la délivrance des exclus et des opprimés de tout genre.

L'espérance en une promesse, qui est ici celle de la fin heureuse, tient compte de la réalité. C'est dans la réalité, dans le concret que l'espérance est portée à attendre la manifestation de la souveraineté de Dieu sur toute chose pour que s'opèrent le rétablissement et la délivrance[456]. Cette espérance ne se limite pas à Dieu. Elle concerne aussi le fait que se dévoilent son règne et sa souveraineté, la paix et la justice qui se fondent sur lui. Ainsi le pense Moltmann quand il affirme que la transformation du monde ne se justifie pour l'espérant que s'il est ouvert aux virtualités du

[454] Cf. J. MOLTMANN, *La venue de Dieu*, p. 14.
[455] *Ibid*., p. 97, une référence au *Principe d'espérance* d'Ernst Bloch.
[456] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 128.

possible et à la résurrection[457].

Pour que l'accomplissement devienne effectif, il est important et nécessaire de marcher dans la direction indiquée par la promesse. Or, le travail de l'espérance consiste à soutenir la marche et la confiance en la réalisation plénière de ce qui est promis. La confiance a lieu sur un parcours existentiel. C'est ce qui fait que l'espérance, dans sa tension vers l'accomplissement, puisse nécessairement concerner la réalité historique de l'homme qui espère. Partant des épreuves réelles et des contradictions, l'eschatologie introduit implicitement, par l'espérance, les germes de la victoire. Car «ce n'est pas par une 'démondanisation' radicale que la foi se gagne : c'est en 's'extériorisant', en s'engageant dans le monde avec espérance que la foi devient un gain pour le monde »[458]. Puisque Dieu accompagne l'homme dans son histoire, sa promesse d'un monde nouveau, un monde de la vie, de la justice et de la vérité universelle, met le monde en question. Pour l'espérant, le monde n'est pas encore ce qu'il devait être[459]. En d'autres termes, il n'a pas encore porté l'habit qui devait faire sa fierté. A cause de cette constatation, l'ancien devrait être dépassé par le nouveau car l'espéré et le nouvel attendu ont pour rôle de remplacer l'ancien. Ainsi, en fonction de la fin visée, l'histoire acquiert une autre importance. Par ce fait, l'eschatologie juge l'histoire en la critiquant et en y insérant l'espérance pour tout l'univers. Voyons, à présent, l'apport de l'espérance dans l'engagement.

2 L'importance d'une espérance engagée

Par l'espérance, l'avenir anticipé gouverne le moment présent. Cette idée aide à la compréhension de la manière dont les attentes, par l'espérance, s'occupent de la personne et de la société dans laquelle elle s'insère. Les prévisions, quant à elles, s'adressent à ce qui fait l'homme et à ce qu'il a[460]. A regarder l'avenir espéré de Dieu, la foi chrétienne donne forme au présent vécu. Elle pénètre au cœur de ce présent pour en analyser la souffrance. Ce qui emmène à introduire le présent dans un processus de transformation et de changement. L'avenir divin est ce qui illumine et éclaire le présent. Dans ces conditions, nul n'est besoin de procéder à une scission de l'avenir du salut espéré car « l'espérance en Dieu est une espérance globale : (…) c'est dans tous les domaines de l'existence humaine, et concrètement dans les conflits du monde moderne, qu'il faut porter la

[457] *Ibid*., p. 97.
[458] *Ibid.*, p. 175.
[459] *Ibid*., p. 176.
[460] J. MOLTMANN, *L'espérance en action*. *Traduction historique et politique de l'Evangile*, Paris, Seuil, 1973, p. 90.

responsabilité de l'espérance chrétienne »[461]. Comment porter cette espérance, du milieu de l'adversité du présent ? Ici se pose la question de la responsabilité de l'espérance chrétienne face à tous les secteurs concrets de la vie. Comment s'exprime l'espérance dans les dimensions sociales de l'existence ? Empêcher à l'Eglise, comme structure de prendre part au débat public, pourrait conduire à considérer la foi comme un sentiment religieux sans ancrage avec la réalité et se désintéressant de la réalité et de l'environnement de l'homme. En plus, l'espérance conduit à une option selon laquelle l'Eglise est cet univers en recherche d'application en fonction du royaume de Dieu. Le royaume étant ce qui rend l'espérance vivante, l'Eglise sera comme le cadre de la dynamique qui assure le passage pour une création et un monde renouvelés et libres.

Quelle perspective aide à cette prise de conscience ? L'espérance est ce qui aiguise la conscience pour que l'homme compare ce qu'il espère à ce qu'il vit présentement. Le présent sera contesté dès qu'apparaît une contradiction flagrante. L'espérance prolonge une crise qui en appelle à un changement et à une transformation. Une telle optique aide à la compréhension de la pertinence du sens de l'espérance. Elle n'est pas un sentiment qui se plaît et se console de son état pour tout renvoyer à un futur. Au contraire, l'espérance chrétienne incite au changement. En effet, affirme Moltmann, « quand nous espérons, ne nous figurons pas sur la liste d'attente de l'avenir ; nous sommes au contraire nous-mêmes les pionniers de cet avenir, dont la puissance agissante aussi bien dans notre espérance présente que pour l'accomplissement espéré n'est autre que Dieu »[462]. En d'autres termes, cela montre l'importance du travail d'anticiper et d'accomplir aujourd'hui ce qui ne peut être renvoyé à demain. Aussi l'avenir ne deviendra libérateur que dans la transformation du présent. Ajoutons qu'une bonne appréhension de l'avenir comme tel ne se réalise que dans l'attente où l'ultime occupe la première place : « nous commençons par les espérances dernières, pour formuler ensuite les avant-dernières ; nous commençons par la volonté de gagner l'avenir, puis nous en venons à choisir les prochains pas à faire ; nous nous mettons en quête de l'essentiel et percevons alors ses expressions manifestes (*Er-scheinungen*) comme une aurore anticipatrice (*Vor-schein*), comme une figure réelle (*Real-Chiffre*) »[463]. Comment cela se vit-il dans le concret ?

---

[461]Cf. J. MOLTMANN, *L'espérance en action*, p. 92.

[462] *Ibid*., p. 102. Prendre au sérieux notre vie présente et espérer, ce n'est pas « s'ennuyer dans une salle en attendant que s'ouvre la salle d'audience accordée par Dieu ». Ce qui corrobore la doctrine des Pères conciliaires lorsque, dans *Lumen Gentium*, ils soutiennent que « le renouvellement du monde s'anticipe maintenant » (Lumen Gentium 7, 48).

[463] *Ibid*., p. 173.

3 La dimension sociale de l'espérance

3.1 *Du fondement de la praxis*

Une interpellation est permanente au sein du christianisme pour une revitalisation de l'attente de l'accomplissement. Elle consiste en un vécu dynamique sans cesse proposé à l'homme. Car l'espérance n'est pas une attente passive mais un dynamisme qui active le présent pour anticiper l'avenir. En tant qu'effort qui mobilise le chrétien pour qu'il transforme son histoire, l'espérance chrétienne ne se voile pas la face devant le réel. Elle est au contraire cette force qui aide à assumer les contradictions.

On constate, par ailleurs que cette perspective n'a pas toujours été suivie. L'histoire montre que, dès les premiers siècles du christianisme, par leur insertion dans l'Empire romain, les chrétiens ont été de moins en moins préoccupés par les exigences de l'avènement du royaume inauguré par Jésus. L'abandon de l'espérance en l'instauration de ce royaume du Christ est une conséquence de leur accommodation au monde. L'espérance en la venue du Christ deviendra importante pour celui qui s'engage à en accepter les exigences. Grâce à l'espérance, le monde est confronté dans son aspect de violence et d'injustice. Car « c'est dans la résistance contre les puissances impies de l'oppression, dans la persécution et dans la souffrance, qu'est éprouvée la force de l'attente de la parousie »[464]. Le potentiel mobilisateur et critique de l'Eglise, qu'elle a de par son essence même, s'exprime dans l'espérance. En effet, attendre l'avènement et la réalisation des promesses implique de s'engager dans le présent. En ce sens, « si le christianisme est pleinement eschatologie, il est espérance, perspectives et orientation d'avenir mais aussi départ et changement du présent »[465].

Par ailleurs, il faut ajouter que si à sa naissance, le christianisme n'a pas été une religion réservée à une catégorie de personnes ou à un groupe défini, son caractère d'universalité l'a cependant d'abord ouvert aux déshérités et aux pauvres. Pour eux, l'Evangile du royaume est réellement une Bonne Nouvelle qui change leur vie. Cette vérité de l'Evangile se trouve dans sa capacité mobilisatrice pour la libération. Il s'agit d'affirmer, dans cette ligne, que l'espérance eschatologique ne peut pas se désintéresser de la situation concrète de l'homme pour ne se préoccuper que de son futur. Elle deviendrait une illusion. La vie chrétienne au milieu des conflits sociaux de tout genre est l'occasion offerte aux chrétiens pour qu'ils prennent parti pour les personnes défavorisées. Une perspective qui est pour eux l'occasion de réaliser leur espérance.

[464] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus le messie de Dieu*, p. 428.
[465] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 12. L'espérance eschatologique est au fondement de la foi chrétienne en ce qu'elle oriente toute la vie en vue de l'accomplissement des promesses.

Dans ce sens, une double exigence doit être prise en compte : celle de considérer la communauté chrétienne comme étant non seulement une communauté des croyants mais aussi une communauté fraternelle qui défend les personnes menacées et exploitées dans leur être, leur existence et leur vie. Or la fonction de l'espérance est d'éveiller à la responsabilité et à la créativité. L'espérance, qui rassure le chrétien sur la réalisation des promesses, incite à l'action. Le risque est réel de temporaliser l'eschatologie. Néanmoins, l'eschatologie véritable concerne non l'histoire à venir mais l'avenir de l'histoire[466]. Car en dépit de sa foi en la parousie, le chrétien parcourt un temps et vit une histoire. Ce qui lui donne la force de résister, dans le temps, contre l'inespéré, est l'assurance de l'amour de Dieu qui veut sauver tout homme. Cette perspective s'explique avec la perception de l'« envoi ». Comment les chrétiens mus par le projet de l'espérance eschatologique donnent-ils sens à leur existence et à leur destinée ?

Rappelons que partant des témoignages bibliques, une herméneutique de l'apostolat se révèle dans l'ouverture des textes bibliques. Ils indiquent l'accomplissement des promesses divines. La théorie de l'envoi, actualisée concrètement par les chrétiens, incite au travail de l'espérance dans l'existence humaine concrète. Dans cette optique, « l'espérance eschatologique et l'envoi offrent une perception plus historique de la réalité humaine. L'espérance transforme cette réalité humaine en un processus historique qui devient un procès juridique pour la vérité et pour la justice de la vie »[467]. La condition humaine devient un espace où se réalise l'envoi pour que l'espérant transforme le monde. C'est dans ce sens que Balthasar pose la question d'une régénération partant de ce qui semble détruit[468]. Dans cet envoi, Dieu se révèle comme celui qui appelle et promet. Son existence et sa divinité s'expriment dans les possibilités historiques et eschatologiques de l'envoi[469]. Avec l'envoi, les questions de la vraie condition humaine acquièrent de l'importance parce qu'elles concernent l'homme en marche. Comment comprendre cet envoi ?

Ce qu'est l'homme, la connaissance qu'il a de soi, il le découvre dans l'écart entre le mandat de Dieu et son être propre. Pour toute réponse à son questionnement sur cette responsabilité, il lui est assuré un encadrement et une gouvernance de la part de Dieu.

---

[466] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 27. C'est là une critique à A. Schweitzer et « l'eschatologie conséquente » qui ont temporalisé l'eschatologie sans y lire une transformation temporelle.
[467] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 305.
[468] H. U. Von BALTHASAR, *La dramatique divine* t. III : *l'action*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 443 : « une question cruciale se pose : celle de savoir dans quelle mesure il est possible, dans ce monde essentiellement fermé, de jeter les semences d'une vie ouverte sur Dieu et venant de lui, de faire croître, dans ce qui est 'mort', c'est-à-dire voué à la corruption sous tous ses rapports, des germes d'immortalité ».
[469] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 305.

Sa condition, il en prend connaissance sur le parcours de l'envoi. Ce qu'il est lui-même s'éclaircit par l'histoire dans laquelle l'espérance de l'envoi le conduit.

La vocation et l'envoi montrent à l'homme les nouvelles possibilités non encore exploitées. Le nouvel être qu'il devient, par le nouveau nom qu'il acquiert, le conduit à un nouvel avenir et à une nouvelle responsabilité. Cette vocation implique une espérance eschatologique du salut définitif et universel.

Découvrir l'appel à l'espérance et à l'envoi conduit à certaines conséquences. Que sont-elles ? L'homme, dans ces conditions, n'est pas un anonyme. Son appel concerne un avenir eschatologique universel. Il s'occupe aussi de l'avenir des hommes dans les structures de leurs conditions historiques concrètes[470]. Etant donné que l'appel a lieu dans un « espace public », l'espérant assume ainsi publiquement la responsabilité de son espérance en l'avenir de l'homme[471]. Dans cette optique, l'espérant ne limite pas son dynamisme à sa vie individuelle mais il en exprime l'importance en l'extériorisant pour le besoin et la nécessité de la collectivité.

Bref, la *praxis* de l'envoi a pour tâche de transformer le monde. Le travail de l'espérance eschatologique est, ainsi, d'aider à découvrir les possibilités transformables dans le monde. C'est là un premier niveau d'évaluation. Au second niveau, l'envoi comme praxis s'occupe des possibilités existentielles qu'elle transforme[472]. Le travail ne peut pas se limiter à un inventaire des situations pour ensuite en évaluer le contenu. Il se poursuit dans l'interprétation adéquate qui en naît pour un changement réel. C'est ainsi que l'on constate que la *praxis* de l'envoi suppose une certaine conception du monde et elle se base sur l'espérance. C'est parce qu'elle trouve le monde transformable qu'elle peut exercer sa tâche. Par ailleurs, les possibilités dont s'occupe la *praxis* sont ouvertes et orientées vers l'avenir. L'appel et l'envoi, par le biais de l'espérance, conscientisent l'homme sur les conséquences de son existence historique. L'existence concrète est de la sorte à la base, à la fois, d'une attente espérée et d'une responsabilisation face au monde.

A prendre conscience de ses responsabilités de transformation, l'homme découvre que c'est Dieu qui, par son Esprit, transforme le monde[473]. Il se trouve, par son obéissance, devant un « ministère de réconciliation », dans lequel sa médiation rétablit la relation entre Dieu et le monde.

---

[470] *Ibid.*, p. 307.
[471] *Ibidem.*
[472] *Ibid*., p. 309.
[473] *Ibid.*, p. 310. Son obéissance, qui est aussi motivée par l'espérance, participe d'une certaine manière au changement du monde.

C'est donc en réponse à cette dynamique de l'envoi que le chrétien, par sa foi et son espérance, peut entreprendre l'exercice de son rôle social dans la communauté. Car « seule l'espérance maintient la vie - même la vie publique et sociale - coulante et fluide »[474]. Comment comprendre ce fait ?

Disons encore que sous l'horizon de l'attente de Dieu, l'agir chrétien se justifie par rapport à l'envoi. Motivée par l'avenir eschatologique, la marche du chrétien est marquée par des actions concrètes. C'est en obéissance à l'appel divin et aux exigences de son envoi que l'espérant est motivé dans son action. En tant que membre d'une communauté, c'est au sein de celle-ci que se justifient ses actes. Son agir se répercute dans sa communauté. De l'exécution de ce service dépend la vie de la communauté. En ce sens, « l'Eglise n'est communauté de Dieu qu'en tant qu'elle est communauté pour le monde »[475]. L'horizon d'attente dans lequel l'Eglise exerce sa tâche ne vient pas de l'extérieur. Il lui est propre de par sa nature. De cette essence découle la responsabilité de l'espérant. Dans cette optique, on peut affirmer que « les chrétiens ne servent pas l'humanité pour que le monde demeure ce qu'il est ou gardé tel qu'il est mais pour subir des changements et qu'il parvienne à l'état promis par Dieu »[476]. Comment cela a-t-il lieu concrètement ?

L'humanité est insérée dans l'horizon de l'attente. La communauté introduit la société au sein de laquelle elle évolue dans l'attente pour lui insuffler une ouverture vers l'avenir[477]. En incitant à la réalisation eschatologique de la justice, de la paix, du dialogue, la société est changée. Le travail est réalisé lorsque « l'Eglise inocule aux hommes le virus de l'espérance »[478]. Le travail de l'espérance est de faire prendre conscience de toute souffrance, d'origine de la finitude ou issue des injustices. Aussi l'espérance pousse-t-elle à mettre l'aujourd'hui en question pour le transformer. Elle encourage la promotion de l'amour, de la paix, de la justice. L'espérance ne se limite pas à une attente passive de la parousie. Elle est une attente qui non seulement modèle la vie mais aussi incite à une transformation de la condition historique de la vie humaine.

Comment vivre cette nouvelle exigence si ce n'est dans la praxis, qui est le critère de la pertinence du témoignage chrétien ?

---

[474] *Ibid*., p. 349. Le chrétien assume le conflit qui naît de son refus de toute compromission. Sa foi lui donne le courage de rompre, par un esprit critique, tout immobilisme pour un agir concret.
[475] *Ibid*., p. 353.
[476] *Ibidem*.
[477] *Ibidem*.
[478] *Ibidem*.

3.2 *L'apport de la praxis*

La praxis éthique semble être une des conditions qui déterminent la valeur des faits à notre époque. Signalons d'avance, en ce qui concerne l'espérance, que les écueils n'ont pas manqué dans sa perception. On le remarque dans le fait de la considérer comme une consolation fondée sur l'au-delà de Dieu. En référence à Jésus et au contenu de son message du royaume, la tâche de l'espérance ne se limite pas à une annonce. Elle intervient concrètement dans la misère du monde présent pour l'en extirper. Comment se vit ce changement ?

Découvrir la véracité du message de Jésus qui rend libre conduit à la prise de conscience de la « certitude eschatologique des chrétiens s'actualisant dans la transformation du présent. En d'autres termes, l'attention de la transformation par Dieu provoque la transformation de soi, de ses rapports avec son environnement social et autre. La conséquence est l'issue nouvelle à laquelle on aboutit : celle d'un être nouveau »[479]. Bref, la praxis de l'Eglise est aussi le critère de sa véracité. Par elle, l'espérance chrétienne ne vide pas le « présent de sa substance pour lui substituer des rêves d'avenir, ni compenser le vide présent par des rêves. Elle engage l'espérance de l'avenir dans un processus où la misère du présent est surmontée par des initiatives »[480]. Par un tel engagement, sans se méprendre, les chrétiens auront à se prendre pour des précurseurs d'une révolution plus grande que Dieu favorisera par leur participation à l'élimination des contradictions.

Par ailleurs, ajoutons que la prise de conscience du 'scandale de la différence qualitative' constituera une poussée pour que « là où elle réussit, l'action de la justice qui transforme le monde corresponde à la justice de Dieu sur terre. Pourtant, elle reste tributaire du triomphe de Dieu sur ce monde où même le meilleur n'est pas très bon. L'amour qui transforme le monde est porté par une espérance qui dépasse le monde (…). A l'initiative pratique de la foi pour l'avenir du monde, appartient aussi une certaine mystique de la joie de la présence de Dieu. Le Dieu chrétien n'est pas le garant de l'ordre établi. Il n'est pas davantage le Dieu de la vengeance des humiliés. En lui habite cette joie éternelle qui conduit toute la création au jeu et à la danse »[481]. Bref, sans être une fuite ou une résignation, l'espérance chrétienne, par sa résistance et son inventivité, transforme le monde et ses réalités. La force de cette intuition est puisée en l'espérance pour l'éternité et en la sollicitation de l'exigence à faire tout son possible afin de combattre toute souffrance et toute oppression humaine.

---

[479] *Ibid*., p. 69.
[480] *Ibid.*, p. 70.
[481] *Ibid*., p. 75.

On voit de la sorte que l'espérance est d'une importance capitale pour la vie humaine. Car sans elle, sans horizon de l'attente, l'homme ne peut s'extérioriser et donner consistance à son existence[482].

Cette optique de la pratique est une des caractéristiques qui définissent l'espérance chrétienne. Elle se justifie dans sa tâche d'un engagement permanent à relever les personnes outragées et à libérer celles qui sont opprimées et accablées pour que la vie ait du sens à leur égard.

4 La permanence de l'engagement

4.1 *Point de départ*

Il s'agit, dans le concret, de l'existence de cette conviction qu'il est impérieux et nécessaire de prendre ses responsabilités face à tout ordre social ou juridique producteur d'injustice et de malheur. En d'autres termes, l'important est de travailler au changement des actes avilissants qui font que l'homme soit asservi et humilié. Le travail auquel peuvent s'atteler les chrétiens est de répandre les germes de l'espérance au monde. Son dynamisme est issu aussi de son fondement transcendant. Le royaume de Dieu en tant que symbole central est la référence de l'espérance. Ce symbole est celui d'une espérance pour Dieu lui-même et, en dehors de tout désir humain, par la manifestation de sa présence dans toute la création. Par cela, sa gloire atteint son sommet, parce que reflétée en toute chose. Dans la continuité de cette idée de l'origine de l'espérance, l'homme devient l'espérance de Dieu. Dieu porte l'homme sur la voie du renouveau. Il pose sur lui son espérance car « ce n'est pas Dieu qui est notre espérance parce que nous sommes malheureux : nous sommes l'espérance de Dieu parce qu'il est heureux et veut avoir le plaisir d'un monde nouveau »[483]. Avoir une conscience accrue de cette référence appelle, en même temps, à s'engager dans les tâches actuelles.

Il nous faut nous poser la question de savoir si l'Eglise qui invite à l'espérance peut rester neutre devant les situations d'oppression et d'injustice d'un système ? Son rôle n'est-il pas plutôt de prendre part au combat pour la liberté et la justice en vue du changement ? Une telle question est une réponse à la tendance selon laquelle l'Eglise est au service de tous comme d'une troisième voie

---

[482] *Ibid*., p. 363. Moltmann est encore plus explicite quand il affirme : « L'horizon d'attente sous lequel il faut développer une doctrine chrétienne de l'action est l'horizon d'attente eschatologique du royaume de Dieu, de sa justice et de sa paix liées à une nouvelle création, de sa liberté, et de son humanité en faveur de tous les hommes. Seul cet horizon d'attente, qui se saisit du présent pour le façonner, conduit l'espérant, l'envoyé, à résister et à souffrir devant l'insuffisance du présent », *ibid*., p. 360.

[483] Cf. J. MOLTMANN, *L'espérance en action*, p. 107.

ou force. Ce qui, par ailleurs, conduit certains protagonistes à minimiser encore ses appels. Une pareille option, celle de la prise de parti de la part de l'Eglise, participe à son essence en tant que nouveau peuple de Dieu où sont rompues toutes les barrières. Elle est une communauté qui défend ceux qui peinent, les opprimés et les humiliés. Aussi Moltmann affirme-t-il que « ce n'est que par la dialectique de la prise de parti que l'universalisme du crucifié se réalise dans le monde. Le faux universalisme de l'Eglise est au contraire une anticipation prématurée et inopportune du royaume de Dieu »[484]. Prendre cet engagement devrait être une tâche permanente de l'Eglise.

Quels sont les préalables dont il faut tenir compte pour cet engagement ?

4.2 *Les préalables*

Premièrement, on remarque que l'homme contemporain vit dans un univers ouvert à la multiplicité de possibilités. La conscience qu'il a de son autonomie face à toute institution le rend plus acteur d'un avenir neuf et libre. Cette perspective entraîne une crise de la représentation religieuse habituelle. Deuxièmement, la réponse que le christianisme donne à cette tension est une redécouverte de son potentiel prophétique. L'espérance fondée sur Dieu et l'avènement de son royaume s'appuient sur la figure de Jésus-Christ en qui l'espérance eschatologique puise un apport de portée politique. Troisièmement, il s'agit d'un dépassement du conflit qui opposerait la foi chrétienne en l'au-delà, sans intérêt pour la terre et son renouvellement. L'exode est évoqué, ici, en tant que référence symbolique de libération pour le chrétien appelé à témoigner de la nouveauté ou du renouveau. Quatrièmement, en contestation de la dimension sacrée liée au politique, les premiers chrétiens ont eu le courage d'être les témoins du règne du Christ. Ils y sont parvenus en défiant l'ordre ancien pour qu'advienne un nouveau monde. La conscience d'appartenir à cette humanité nouvelle éprise de justice est à l'origine du dynamisme pour le changement.

Pour le dire brièvement, c'est dans la pratique que l'on découvre la vérité qui jaillit de l'accord entre sa conscience et son être. Par cette vérité, l'homme doit « être capable de passer dans une pratique ; elle doit être porteuse d'initiatives pour transformer le monde, faute de quoi elle se réduit à un pur mythe du monde existant »[485].

---

[484] J. MOLTMANN, *Dieu dans la révolution*, in J.MOLTMANN et alii, *Discussion sur la théologie de la révolution*, Paris, Cerf-Mame, 1972.
[485] Cf. J. MOLTMANN, *L'espérance en action*, p. 147.

En plus, disons encore que de l'espérance de Dieu naît l'espérance de justice et de paix pour le monde comme une « espérance globale, cosmique, d'une nouvelle création de toutes choses »[486]. Quels sont les risques à éviter pour une vraie pratique ?

Dans la tradition chrétienne, l'espérance a parfois été caractérisée comme une tendance à la consolation qui repousse tout à l'au-delà réservé à Dieu. Une telle orientation dénie à la vie historique son efficacité. Ce fait appelle à abandonner tout symbolisme de l'espérance qui induirait à l'illusion et au rêve pour se référer à la réalité concrète. Une exigence pareille se base sur l'exemple de Jésus qui a manifesté l'actualité du royaume de Dieu. Le renouveau auquel invite Jésus implique aussi, en plus de l'aspect intérieur, des changements réels dans une situation concrète. C'est dans cette optique que « l'espérance chrétienne est une certitude qui devient pratique par la transformation de la réalité présente »[487]. Si l'espérance chrétienne invite à lutter contre la misère, par la promotion des libertés et de l'action créatrice, elle n'est pas un rêve qui démobilise de la situation présente. Sa crédibilité et son dynamisme viennent de sa disponibilité et son courage à participer à la promotion de la justice et de la liberté. Car l'espérance est telle qu'en s'engageant à contester toute situation de manque de justice et de paix, elle ne réalise pas le royaume de paix dans sa totalité. Néanmoins, dans leurs actes, les hommes en anticipent la venue. Les anticipations sont nécessaires qui réduisent la distance entre la réalisation plénière en Dieu et la situation actuelle. Par ailleurs, le nouveau peuple de Dieu qui constitue l'Eglise est appelé à l'ouverture. Elle est une communauté invitée à rompre toutes les barrières. Frayer ce passage au travers des luttes permanentes est une des marques de l'attestation authentique exigée des chrétiens. Gagner un tel pari en prenant parti pour les opprimés exige du courage. Pour s'engager avec fermeté à briser le cycle des situations tyranniques, le courage prophétique est plus que nécessaire et important. La communauté chrétienne vit cette attitude au travers des tâches qu'elle exerce dans et envers le monde. Ce qui fait que l'Eglise ne sera pas une institution limitée à l'annonce évangélique au seul sens kérygmatique. Elle est aussi, en tant que telle, « communauté pratique de l'amour »[488]. Dans ce processus, qui peut être accompagné d'ambiguïtés inhérentes à tout changement, une attitude de simplicité est de la plus grande importance. Elle favorise la prise de conscience de l'urgence de l'instauration de la fraternité en comptant sur la présence de Dieu. Les chrétiens qui

[486] Cf. J. MOLTMANN, *L'espérance en action*, p. 175 : l'espérance doit dans ce sens, "mettre en question, dès maintenant, les situations sans justice et sans paix, et elle cherche des possibilités d'anticiper le Royaume de justice et de paix. Le Royaume de paix ne peut être réalisé par des hommes dans l'histoire, mais il ne demeure pas non plus une pure intention. Entre la réalisation et la pure intention, il y a place pour des anticipations faites au coeur même de l'histoire, tant sur le plan de la connaissance que celui des actes".
[487] *Ibid*., p. 149.
[488] *Ibid.*, p. 83.

s'engagent dans cette démarche, loin de tout légalisme, peuvent « rire, chanter et danser comme les premiers affranchis de la création »[489]. Ce qui leur évite de se prendre pour des demi-dieux. S'ils sont libres, non seulement envers leur démarche mais aussi envers l'obligation du changement, ils se réjouissent de la « différence qualitative apportée par leur action. Porté par une espérance qui travaille à l'avenir du monde, l'engagement pratique de la foi comporte aussi comme une mystique de la joie qui accueille le Dieu présent »[490]. Bien plus, la foi aide à voir dans le Christ le paradigme de la délivrance. Car en anticipant l'avenir de Dieu, le Christ anticipe aussi la délivrance du monde[491]. On voit de la sorte que c'est par son implication dans le destin du monde que l'espérance joue son rôle de défenseur contre la misère du monde.

Par ailleurs, reconnaissons que son fondement, son horizon et sa pratique tels que décrits ci-dessus sont trois caractéristiques qui donnent une définition de l'espérance chrétienne. Elle est basée dans la résurrection de Jésus. Son horizon est décrit dans les symboles du « royaume de Dieu », de la « Résurrection des morts » et des « cieux nouveaux et une nouvelle terre ». Tandis que dans la « pratique historique, les personnes humiliées sont relevées, celles fatiguées et accablées sont libérées et les mourants consolés »[492]. L'espérance chrétienne, dans ce cadre, se définit comme cette force qui prend parti et soutient ceux dont l'avenir semble hypothéqué. Son universalisme indique combien l'Evangile est « Bonne Nouvelle » pour ces personnes opprimées. Sans la réduire à ce seul aspect, l'espérance gagne en pertinence par l'authenticité et l'originalité du christianisme d'où vient son caractère renversant et subversif. Ce qui amène à dire « qu'il devait être difficile, avec la Bible, de ne pas faire (ou du moins tenter) la révolution »[493]; pour montrer combien une force de changement est présente dans la Parole de Dieu. La double fraternité du Christ, dans l'Eglise, doit manifester le double aspect de la fraternité ; elle est à la fois la communauté des croyants et la communauté des pauvres. Privilégier un seul aspect au détriment de l'autre est préjudiciable. Elle s'intéresse à « ceux qui espèrent et qui ont faim »[494]. L'universalité de l'espérance chrétienne appelle, de la sorte, dans le contexte d'un univers social conflictuel, à la perspective de travailler à la libération des personnes opprimées ou exclues de la grande communauté humaine. Il s'agit, aussi, pour l'espérance chrétienne, de critiquer les obligations des religions politiques en réfutant leur tabou et leurs idoles. Elle accomplira cette tâche en prenant résolument parti pour les exclus.

---

[489] J. MOLTMANN, *Le Seigneur de la Danse. Essai sur la joie d'être libre et sur le plaisir de jouer*, Paris-Genève, Cerf-Mame, 1972, p. 44.
[490] *Ibid*., p. 45.
[491] *Ibid*., p. 176.
[492] *Ibid*., p. 160-161.
[493] *Ibid*., p. 167.
[494] *Ibid.*, p. 168.

La réussite d'un tel travail n'a lieu qu'au sein d'une institution, au-delà des initiatives personnelles et de la bonne volonté individuelle, qui jouit d'une liberté.

4.2.1 La voie de l'autocritique : une chance

Par son apport, l'espérance est marquée par des risques. C'est ainsi qu'il est nécessaire que l'espérance soit accompagnée en permanence par une approche autocritique pour qu'elle devienne vigilante.

Comment l'espérance sera-t-elle porteuse de la perspective de résistance et de changement si elle n'est pas accompagnée d'une autocritique et si elle n'est pas libre ? On remarquera que si l'espérance est mobilisatrice en vue du bien, elle peut aussi égarer. En effet en tant que force qui canalise les élans, l'espérance peut non seulement devenir un rêve et une illusion mais aussi conduire à des abus. L'exemple de certains mouvements qui font de l'espérance la seule force de survie illustre bien ce cas. Dans ce sens, extrapoler l'avenir à partir des idées maîtresses et dominantes du présent produit des conséquences néfastes. L'une d'elles est le fait de prolonger le présent en se convaincant que l'avenir ne sera pas différent. Ce fait, dans une certaine mesure, prive le futur de la chance de déterminer lui-même son avenir. Le risque encouru serait de ne pas voir « l'avenir comme quelque chose d'autre et de nouveau, comme quelque chose qui libère »[495]. Or l'avenir, en tant que tel n'est compris que dans une démarche d'attente. L'avenir espéré de Dieu implique l'espérance de la justice et de la paix pour l'univers. En ce sens, l'espérance incite à condamner toute situation d'injustice et d'oppression qui contredit l'anticipation historique de l'établissement du Royaume de Dieu. L'espérance chrétienne, dans cette optique, insère dans le monde. L'espérant est solidaire de la pauvreté du monde en anticipant l'avenir de Dieu. La participation à la construction d'un monde juste, dans le processus d'attente, se fonde donc à la fois sur la situation actuelle du monde mais aussi sur celle passée. L'espérance recourt, pour ce faire, au symbole de la « résurrection » qui lie la libération future avec l'expérience passée de la mort. L'espérance authentique sera donc de trouver un équilibre entre l'immanence et la transcendance, en partant de la réalité concrète de l'homme.

En d'autres termes, il nous faut nous demander si le changement ou la transformation qu'active l'espérance chrétienne se réduit à un simple problème éthico-politique auquel le christianisme prend part ou si elle est partie prenante de l'Evangile en tant que message et

[495] Cf. J. MOLTMANN, *L'espérance en action*, p. 173.

dynamique de libération de l'homme dans l'histoire ?

C'est ce qui fait dire que dans chaque société, les Eglises ont la tâche de contribuer à la transformation de la situation pour un monde plus humain. Eviter cette question est un manquement à sa responsabilité. Elle trouve les motivations et la source de ses actions dans son être en tant que corps du Christ donné pour le salut et la libération.

Quels sont les faits qui, actuellement, confortent l'Eglise et les chrétiens dans ce rôle ? L'écart de plus en plus grand entre le développement industriel en Europe, qui connaît en son sein des situations sociales dramatiques, et l'accroissement de la pauvreté dans les pays du sud, conduit à une crise sans précédent. Celle-ci se singularise par une volonté qui s'exprime en des tentatives de libérations de tout genre. En plus, le contrôle des enjeux des crises qui germent et naissent dans le monde à la suite des dérapages financiers et économiques a tendance à échapper aux politiques. Certaines de ces crises qui se manifestent en quelques mouvements indiquent « le soulèvement de la raison politique contre l'aliénation par la raison strictement technique, de la raison morale contre la raison instrumentale soi-disant neutre au niveau des valeurs »[496]. Le vrai changement dans les fondements d'un système économique, politique ou spirituel auquel l'espérance incite a lieu lorsque les fondements de ces systèmes donnent accès aux nouvelles possibilités qui jusque-là étaient inconnues. C'est ce qui rend perceptible la contradiction entre le présent et l'avenir, le possible et le réel. En tant que tendance permanente, une telle possibilité s'appliquerait à toute forme de contradiction. En ce sens, l'avenir de l'homme invite à assumer plus de responsabilités. Un avenir véritablement humain est celui qui, par la praxis, cherche à rendre l'humanité plus libre et plus juste. La contradiction ainsi vécue exprime aussi une crise au sein du christianisme. Comment se manifeste-t-elle ?

Les églises, qui sont désertées aujourd'hui, ont perdu un certain monopole et une force mobilisatrice. De nombreuses personnes abandonnent l'Eglise parce qu'elles estiment ne pas trouver en elle une force d'avenir. D'autres se sentent sévèrement jugées et condamnées et par le fait mises à l'écart. Dans ces conditions, l'Eglise sombrera-t-elle et disparaîtra-t-elle pour laisser la place à un christianisme non chrétien ? Le christianisme ne porte-t-il pas un potentiel propre, inhérent à sa nature et qu'il faut redécouvrir et traduire en praxis sociale ?

La question d'une importance capitale est celle de savoir comment quitter les chemins battus d'une tradition. Comment s'opposer à sa propre aliénation religieuse par rapport à la réalité ? Quelle critique du christianisme conduit au renouveau ? On découvre par « l'espérance des chrétiens

[496] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la révolution*, in J.MOLTMANN et alii, *Discussion*, p. 62.

engagés, que l'Eglise peut être différente.

Ils découvrent une profonde contradiction entre le christianisme tel qu'il a été réalisé jusque là et ses potentialités non encore réalisées. Ils souffrent de ce que la foi en Dieu puisse être associée avec le crainte de l'avenir »[497]. Leurs souffrances naissent du caractère répressif de la morale de l'Eglise, de l'autoritarisme des structures et des manipulations cléricales[498]. Les lignes précédentes, sans être alarmantes, ouvrent d'autres horizons.

4.3 *L'optimisme de l'espérance engagée*

Au-delà de cette situation, la tradition eschatologique et messianique interne à l'Eglise est le gage d'un renouveau de la foi chrétienne. Nous partons du postulat que le monde actuel est plein de possibilités, loin de considérer la nature fixée et achevée. Les sciences et les techniques sont toujours en chantier. Les ordres sociaux établis par l'homme sont capables de subir des changements. Si l'homme moderne maîtrise la nature et son histoire, il est capable de créer un monde plus humain comme aussi d'en être le fossoyeur. Un rappel historique montre que l'optique de l'avenir possible, libre et nouveau a bouleversé les représentations religieuses traditionnelles qui perdent toute emprise sur le monde. La révisitation et le retour à l'espérance prophétique est une des voies de sortie grâce à laquelle le christianisme pourra retrouver sa pertinence et son efficacité. Comment le percevoir ?

En tant qu'espérance orientée vers Dieu et fondée dans la résurrection de Jésus, comme référence de la victoire sur toute puissance de mal, l'espérance eschatologique exprime l'aspect politique de l'espérance. Celle-ci tient l'histoire qu'elle transforme. Dans ce sens, de même que les premiers chrétiens sont des modèles de révolutionnaires dans leur refus de sacrifier à l'empereur, les chrétiens sont appelés au même courage. L'efficacité de leurs actions doit se révéler dans le « nouveau peuple de Dieu qu'ils constituent » mais aussi dans la nouveauté de leur apport au sein de la société. Cette attitude se vit dans « l'obéissance des croyants qui, dans leur vie quotidienne, ne se conforment pas aux normes du monde mais anticipent la liberté future »[499]. Le renouveau du christianisme est à renaître de cette perspective de la nouveauté de la terre de justice et de paix où « la présence du Christ purifie le ciel de tous les mythes et puissances religieuses, et libère la terre de la souffrance, des larmes et de l'absurdité de la mort[500]. La vivacité et l'efficacité du christianisme naîtront de sa capacité d'autocritique envers toute illusion et tous les mythes

[497] *Ibid*., p. 65.
[498] *Ibidem.*
[499] *Ibid*., p. 68.
[500] *Ibidem.*

trompeurs.

Dans cet ordre d'idées, dans leur sérénité, les chrétiens ont, à la suite du Christ, un apport spécifique à offrir à la société. En effet, le risque est toujours grand et la tentation à la résignation aussi facile devant la longueur du temps de la transformation de la société et la lenteur de sa réalisation. Or la mission de chaque espérant est une motivation qui peut contribuer à la patience devant favoriser la participation au processus de changement. L'action de l'espérant est orientée dans la poursuite d'un but noble qui exige une autocritique permanente. Celle-ci est nécessaire afin de ne jamais céder aux résistances ni se complaire de changements partiels. L'action ainsi entreprise, dans ce contexte, est une exigence de foi et de charité, dans l'espérance d'éliminer les forces destructrices opposées au bonheur. La force de changement est inhérente à la nature du royaume de Dieu. En tant que promesse qui transforme le présent, le royaume de Dieu inauguré par Jésus favorise un processus de libération dont le message est non seulement celui du changement intérieur individuel mais est aussi orienté au changement social. On voit de la sorte que la promesse de bonheur promis à toute l'humanité et à chaque homme a trouvé son assurance définitive en Jésus. En tant qu'évènement qui advient, la promesse incite à la confiance de telle manière que, dans son service pour le présent, on se dispose à l'avenir et à sa disponibilité. Un avenir, comme *adventus*, éclaire le présent de sa lumière. Par l'espérance confiante, le présent peut être transformé. Il l'est par un engagement qui s'oppose à toute attente passive. User de ses possibilités et potentialités pour changer le présent est déjà une ouverture à cet avenir. S'engager en mettant ses forces à l'œuvre, dans son action, c'est pour l'homme avoir confiance dans la parole de promesse. Il contribue ainsi à la construction du monde dont la responsabilité lui incombe. Une telle participation, dont la visée est aussi d'origine divine, s'intègre dans le plan divin de libération de l'homme de toute oppression. Une participation qui contribue à l'établissement du règne de Dieu dont la perspective de la proximité est toujours actuelle. La force de la participation s'actualise dans l'appel permanent à l'advenir de l'homme nouveau et d'un monde nouveau. La sérénité d'un tel environnement n'est jamais un acquis. Elle demeure une perpétuelle lutte à gagner. Car en chaque événement acquis au bien, c'est une bataille gagnée alors que la lutte, elle, reste permanente et à conquérir.

Acquérir ou atteindre la nouveauté apportée par la résurrection de Jésus en tant qu'événement fondateur de la victoire de la justice contre l'injustice, de la vie contre la mort, en indique en même temps la contradiction. Dans ces conditions, la visée eschatologique incite ainsi à la lutte permanente contre l'ancien monde pour s'attacher à la réalisation du monde nouveau.

Comme évoqué plus-haut, la visée eschatologique devient un critère de jugement de la situation présente. Une telle ligne de conduite dans l'action est bénéfique car elle montre combien l'exigence du royaume de Dieu mobilise l'aujourd'hui. Cela n'élimine pas la différence existant entre l'homme et les institutions au sein desquelles il évolue. L'exigence éthique est importante dans le rapport de tension nécessaire entre l'individu et la communauté. Les exigences du message du royaume de Dieu restent importantes dans toute société. Elles sont comme un levier qui permet de mettre en branle tout le processus de changement. Quelle motivation sous-tend une telle action ?

L'état déplorable des conditions sociales dans certaines régions du monde appelle la théologie à réfléchir au problème de la transformation du monde. Cette perspective invite à travailler au changement qui devrait éliminer toute paupérisation et toute détresse. Celles-ci appellent à la responsabilité de l'homme dans sa vie sociale par une participation concertée aux institutions.

Ces questions nous ramènent à deux interrogations importantes se focalisant sur deux préoccupations parmi tant d'autres : l'accomplissement de ce à quoi porte notre espérance en Dieu et le sort réservé à notre terre devant la multiplicité des crises. En d'autres termes, il faut se demander comment trouver un équilibre entre l'espérance en Dieu et la souffrance du monde. Et comment procéder pour y arriver ? Evoquons quelques exemples des disciples de Jésus. Dans l'épisode de la petite apocalypse de Mathieu 24,1-14, les apôtres qui ont expérimenté auprès de Jésus les manifestations d'un autre monde voudraient voir s'instaurer ce nouvel ordre des choses. Celui-ci consiste en une nouvelle ère qui voit les paralysés marcher, les aveugles voir, les lépreux être purifiés. Leur vie aux côtés de Jésus les a aussi ouverts à la misère devant laquelle Jésus a offert l'amour infini de Dieu. En d'autres termes, ils ont goûté à ces deux réalités qui vont ensemble : « la passion exaltante de l'espérance qui vous prend – à la proximité de la découverte de Dieu – et la souffrance douloureuse de l'amour, la solidarité avec l'humanité tourmentée et avec la création maltraitée »[501]. Dans ces conditions, la double exigence de « l'amour espérant et de l'espérance aimante » devient la voie et le mobile de l'engagement chrétien pour l'avènement du royaume de Dieu instaurant des temps nouveaux. Le plus important est de redécouvrir l'aiguillon christique qui change le monde. En effet, « une espérance seule, sans amour, serait une illusion ; et un amour seul, sans espérance, serait de la résignation. Une spiritualité et une bonne dogmatique sont vides sans une justice nouvelle et meilleure : elles sont comme un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit »[502]. On le voit dans l'exemple des disciples qui se sont détournés de l'apocalyptique du

[501] J. MOLTMANN, *Conversion à l'avenir. Traduction historique et politique de l'Evangile*, Paris, Seuil, 1973, p. 11.
[502] *Ibid*., p. 12.

judaïsme pour s'attacher à Jésus quand ils ont vu se réaliser en lui l'avènement des espérances messianiques.

Il faut alors se demander actuellement, si l'espérance chrétienne peut prétendre convertir à sa perspective si elle se désintéressait de la souffrance humaine. Sa tâche n'est-elle pas justement d'éveiller l'homme à ne pas céder aux satisfactions trompeuses et passagères qui portent en elles-mêmes les germes d'asservissement. L'apport de la foi sera, dans ces conditions, d'éveiller à une espérance vigilante contre toute résignation et toute séduction. Par ailleurs, les chrétiens sont à ce point interpellés que la crise n'épargne pas l'Eglise. Si l'amour de la foi n'incite pas à une justice meilleure, par leur espérance, les chrétiens seront des « faux prophètes qui égarent les gens par l'absence d'amour, qui prêchent un Christ supraterrestre, un Christ purement ecclésiastique ; célébrant religieusement le triomphe du Christ, ils n'entendent plus ce rappel : ce que vous avez fait au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait »[503].

Cette option appelle, loin de la tiédeur, à marcher sur le chemin de la persévérance et de la ténacité à côté de Jésus sans fuite aucune du monde. Un appel est donc lancé à parcourir le chemin du changement pour lutter contre le front de toute misère. Porter l'évangile de la Bonne Nouvelle, c'est tenir le langage de la libération qui allume le feu de l'espoir dans une vie qui débouche sur le vide et c'est susciter la foi chez les présomptueux et chez les désespérés[504]. Porter la chaleur en témoignant d'une espérance permanente au-delà de toute catastrophe montre que l'espérance chrétienne est une « espérance d'un amour qui prend en charge la souffrance humaine et vit dans l'attente du royaume de justice »[505].

Apporter de la chaleur et témoigner de l'espérance basée sur la Bonne Nouvelle, telles sont les deux lignes majeures de l'espérance chrétienne. Mettre du dynamisme dans le désir de vie, en rompant tous « les cercles infernaux de mort » et tout système de mort, est le meilleur langage de libération qui soit compréhensible et audible.

---

[503] *Ibid.*, p.17-18.
[504] *Ibid*., p. 19.
[505] *Ibid*., p. 20.

5 CONCLUSION DU CHAPITRE

Ce chapitre a eu pour objectif d'articuler les implications pratiques du rapport entre l'espérance et l'eschatologie. J'ai montré comment l'espérant est constamment appelé à manifester la réalisation de la promesse de Dieu par la transformation du monde. Sa responsabilité consiste à activer les nombreuses possibilités à sa portée. Au travers des contradictions et des épreuves, l'homme doit s'engager à faire rayonner l'espérance. Celle-ci le mobilise pour la transformation de son présent tant au niveau privé que public. Lorsqu'il accepte le contenu du message de la résurrection, l'espérant s'engage aussi à en accepter les exigences. Celles-ci consistent à réfuter la contradiction qu'entraîne l'écart entre la vie visée et la mort manifestée en divers aspects. Ainsi, par la praxis, le potentiel libérateur de l'Evangile est mis à profit. La praxis est l'expression à la fois de la découverte des possibilités de changement et de la prise de conscience d'une responsabilisation. Cette dernière est la manifestation du dynamisme de l'espérance qui ne peut être une attente passive. Car elle est plutôt cette dynamique qui oriente à un engagement libérateur. S'engager ainsi permet aux espérants, dans leur existence quotidienne, de suivre les voies d'inventivité et de la résistance contre toute forme d'oppression.

S'engager dans le processus de changement des situations injustes est un travail qui exige de la qualité dans la durée. Il demande à être permanent. La conviction et la fidélité à ce travail se fondent dans l'avènement du royaume inauguré par Jésus. La force de changement qu'il revêt motive l'engagement. En prenant une telle posture pour le renouveau, par la prise à partie, on s'expose à de multiples risques. C'est ce qui justifie l'importance d'un travail incessant d'autocritique, capable d'épargner à l'espérant toute tendance à l'illusion et au risque de la résignation. Une démobilisation sera évitée devant les situations qui exigent de la persévérance et de la fermeté. Par son optimisme éclairé et sa sérénité, le chrétien s'engage à transformer son environnement en s'appuyant sur la visée eschatologique. Son efficacité à la réalisation de la mission qu'il s'assigne naît de la confiance et de la persévérance à participer à la construction du règne de Dieu inauguré en Jésus.

SYNTHESE CRITIQUE DE LA DEUXIEME PARTIE

Quel bilan dresser à la fin de cette deuxième partie et à quelle perspective nous introduit-elle ? Il serait utile de jeter un regard récapitulatif sur le parcours effectué afin de mieux recentrer notre propos sur la thématique générale du travail.

Le premier chapitre a été consacré aux types d'eschatologies. L'eschatologie divine montre l'enjeu de la glorification de Dieu. La joie de vivre, la louange et la fête manifestent la glorification de Dieu dans ses créatures d'une part et, d'autre part, elles sont les lieux de la glorification de Dieu. Elles expriment la densité de la perfection divine en elle-même et dont la glorification véritable est immanente. D'où la question de la pertinence de la glorification que les créatures, êtres marqués d'imperfection, manifestent à Dieu. L'amour désintéressé divin devant les créatures préside au choix de la communication excellente présente en Dieu. La perspective trinitaire l'exprime et d'un certain point de vue, elle indique le niveau de réciprocité devant s'effectuer entre l'agir divin et l'agir humain. L'eschatologie personnelle indique le sens de la vie par delà la mort. La mort en tant qu'événement majeur de la vie comporte des conséquences multiples. Les plus importantes se focalisent sur l'expression de l'amour, lieu de la manifestation des soins dus à la vie. Il en est le facteur vivifiant en face de la vulnérabilité. Par ailleurs, une sagesse ouvre à un horizon qui transcende l'expérience de la mort. Il s'agit de la Résurrection vue comme un *novum* auquel est voué tout être créé. Elle ne consiste pas simplement en une vie après la mort. La résurrection est l'appel de ce qui n'a pas de vie à l'immortalité.

La dimension historique de l'eschatologie, dépassant le cadre individuel, se comprend mieux dans le champ plus vaste de l'eschatologie cosmique. L'eschatologie historique comporte des aspects politiques et apocalyptiques. Le premier est perceptible dans le contexte d'un pouvoir contesté et dont on souhaite voir arriver la fin. Le deuxième aspect explicite, dans un langage qui lui est propre et qui invite à la persévérance, la combativité pour une fin conduisant au dévoilement et à l'instauration d'un autre monde. Le millénarisme et l'apocalyptique sont aussi des formes par lesquelles s'exprime l'eschatologie historique. Elles sont l'expression d'un rétablissement du règne du Christ. L'eschatologie cosmique assure aussi un rôle de veilleur. Elle invite à la responsabilité pour la sauvegarde de l'humanité devant les risques encourus pour tout excès du pouvoir humain.

L'interpellation ainsi lancée et l'appel à la restauration participent à l'accomplissement eschatologique en Dieu.

Le deuxième chapitre a mis en corrélation le fondement de l'eschatologie et ses conséquences, dans la perspective de la foi, et les actions historiquement nécessaires. La manifestation de Dieu dans la création révèle la notion d'éternité. Le temps ponctué par les événements ouvre à une perspective eschatologique comme accomplissement universel de tout en Dieu. Ainsi définie, l'optique de la vie future mobilise le présent dans une vie engagée et historiquement située. Une telle voie se fonde en la Résurrection de Jésus comme prélude de la résurrection de toute l'humanité. S'engager sur base de ce fondement invite à la persévérance face au désespoir et à l'utopie. Une bonne compréhension de l'eschatologie passe par une connaissance de l'histoire de la Révélation. Dans sa Révélation, Dieu se montre comme amour. La question de l'homme se rattachera ainsi à celle de Dieu. La recherche menée par l'homme sur lui-même le rapproche et le ramène à Dieu. En assumant son historicité, l'homme devient responsable devant les réalités qui l'entourent. C'est ce qui appelle à l'anticipation et à la concrétisation de la libération obtenue en Christ, cela grâce à la transformation du présent.

La promesse participe au travail de responsabilisation de l'homme et d'ouverture à l'ultime. Elle favorise, en indiquant l'avenir, l'établissement de la nouveauté. Dans cette perspective, la Résurrection de Jésus, en tant que fondement du christianisme, but et pratique de libération, institue l'histoire du *novum.* La nouveauté à laquelle elle initie invite à une prise de conscience et à une pratique historique soucieuse du rétablissement nouveau. Une telle garantie ne nie cependant pas la contradiction de la souffrance à l'exemple de la croix de Jésus. Cet horizon engage la liberté humaine dans un processus de rétablissement de la paix, de la joie, du droit, de la justice et de la vie. Considérer la Résurrection comme la prolepse d'un tel agir, c'est aussi répondre à l'appel auquel assigne l'identité chrétienne.

Le troisième chapitre s'est focalisé sur les implications de l'espérance. En tant que dynamique intérieure à l'agir, l'espérance est activée par l'eschatologie comme élan ouvert à la venue de Dieu et incitant à la transformation du monde. La tension ainsi née de l'attente de l'accomplissement renforce la réalité historique. Entrée dans un processus de transformation et de changement de la réalité présente, l'espérance invite à la responsabilité. Aussi devrait-elle inciter à récuser la contradiction entre ce qui est espéré et la réalité concrète. En cela, elle n'est pas un sentiment renvoyant tout au futur. L'avenir libérateur auquel elle invite est anticipé et s'accomplit aujourd'hui. Ainsi, l'espérance ne se désintéresse pas de la situation présente. Elle éveille à la

responsabilité et à la créativité. La capacité mobilisatrice pour la libération activée par l'espérance eschatologique est constitutive de la vie chrétienne. Ceux qui adhèrent à ses exigences s'établissent comme une communauté fraternelle des croyants. Leur insertion historique exige une telle posture face à la situation concrète de l'homme. L'appel à l'espérance et l'envoi qui en découle invitent à la responsabilité. En d'autres termes, la praxis de l'envoi participe à la transformation de la situation du monde. Les possibilités de changement auxquelles elle incite sont entrevues dans un cycle d'où elles sortent transformées. L'espérance ne saurait ainsi se limiter à l'annonce. L'attestation authentifie sa crédibilité en même temps qu'elle justifie l'apport de l'Eglise. La permanence d'un tel engagement au sein d'une communauté chrétienne peut être considérée comme la continuité du message de son fondateur, Jésus.

Prendre conscience de cette exigence invite non seulement à la disponibilité et au courage prophétique mais aussi à la vigilance et à la liberté. Ces préalables ne peuvent réussir sans un travail d'autocritique. Il permet, par la pertinence de la parole transmise et la prise de conscience de ses faiblesses, de contribuer à l'établissement d'un monde nouveau, juste et libre. Ce dernier naît de l'efficacité des chrétiens disposés à la dynamique du renouveau qui condamne toute résignation en tenant le langage de libération. En évoquant le rôle de l'Eglise, C. Geffré souligne à propos de Moltmann que « sa position est nuancée et a pu prêter à des contresens. Il refuse d'en faire le lieu du salut privé des individus. Mais il ne veut pas non plus qu'elle devienne une sorte de société de secours mutuel qui procure une bouffée de spirituel à un monde de plus en plus matérialiste, technicien et collectiviste »[506].

Cette réflexion a examiné l'apport praxéologique de l'espérance eschatologique chez Moltmann. Il indique l'inauguration d'un temps nouveau né de la Résurrection du Christ, temps qui confie à l'homme une espérance et une responsabilité[507]. L'exploration des implications morales de l'espérance eschatologique serait incomplète si elle se limitait à une description sans en montrer les conséquences sur l'action humaine. Voilà pourquoi, il est nécessaire de comprendre l'eschatologie comme la doctrine de la pratique de l'espérance, ayant pour perspective de dresser une option qui rende la théologie signifiante et opérante dans le monde[508]. L'espérance chrétienne doit donc être marquée par l'innovation et la combativité. Car elle favorise un horizon éthique qui justifie les initiatives historiques concrètes. Cette option engage à la responsabilité pour le monde et interdit tout retrait hors de celui-ci. Dans ce sens, la théologie n'a pas pour tâche de constater simplement

[506] C. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972, p. 111.
[507] Cf. J. Moltmann, *Conversion à l'avenir*, p. 173.
[508] *Ibid*., p. 37.

ce qui est et fut, mais cherche à changer la situation concrète par son discours ; assurer le maintien de l'espérance au sein des réalités douloureuses de l'histoire afin de garder l'espérance en l'avenir de Dieu. Et par sa réflexion anticipatrice sur cet avenir, elle recherche les possibilités réalisables de vaincre cette misère[509]. Le négatif à nier est celui de toute oppression dont il faut se libérer.

La référence hégélienne de Moltmann suggèrera dans sa réflexion un certain rejet des doctrines traditionnelles de l'être divin et l'impassibilité divine. Une telle tendance compromet la liberté de Dieu. Aussi tombe-t-il dans l'erreur «hégélienne» de faire de l'histoire du monde le processus par lequel Dieu se réalise. Dans une certaine mesure ces critiques ont poussé Moltmann, après la publication de *Dieu Crucifié,* à préciser son point de vue. Dans ce sens, s'il « ne dissout pas Dieu dans l'histoire du monde, son l'intention semble être celle de montrer une interaction réelle entre Dieu et le monde. Le problème de la liberté divine amène à nier la réalité de la contradiction entre la nécessité et la liberté de choix en Dieu. Parce que la liberté de Dieu est la preuve de son amour, Dieu ne peut pas choisir de ne pas aimer et l'amour est intrinsèquement lié à sa nature »[510]. Malgré tout, le langage du processus dialectique de Moltmann est à critiquer dès le moment où il apparaît comme une application à la politique des stratégies de la révolution.

En prenant toute la mesure de la prudence pour souligner le danger auquel pourrait conduire son analyse, par ses critiques du socialisme et du capitalisme, Moltmann dénonce la pensée technocratique occidentale qui fige l'avenir par son processus de programmation à outrance laissant moins d'ouverture à l'avenir[511] .

Cependant, l'avenir est à concevoir comme venue de Dieu et son avènement[512] : une eschatologie différente de la métaphysique téléologique ou de la philosophie du Process : les deux analysent « Dieu en devenir » ou Dieu comme but final de toutes choses en mouvement, à partir du processus et du dynamisme propre au monde. Cette argumentation montre par ailleurs que si Moltmann est « soucieux d'une théologie crédible et ancrée dans la vie humaine »[513], ses analyses insistent sur la grâce et donc par ce fait relèguent l'autonomie de l'action humaine au second rang. Ses arguments ne semblent pas montrer l'apport important de la part de l'homme dans le

---

[509] *Ibid*., p. 43-44.

[510] Cf. R. BAUCKHAM, *God will be in all. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis, Fortress Press, 2001. p. 25.

[511] *Ibid*., p. 14.

[512] *Ibid*., p. 46.

[513] E. PARMENTIER - M. DENEKEN (dir), *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXème siècle*, (Jésus et Jésus-Christ, 96), Paris, Mame-Desclée, 2009, p. 383.

changement auquel il invite.

L'herméneutique nouvelle qu'il adopte l'oriente à la situation concrète de l'homme. Il ne cesse de rappeler que « l'espérance de la venue du Christ oppose une mémoire dangereuse qui ouvre toujours à nouveau le procès de la vérité de Dieu au cœur de l'histoire. Pour parvenir à une telle position théologique, Moltmann a dépassé une conception de la conscience historique marquée par l'héritage des conflits qui opposèrent le rationalisme des Lumières et la dogmatique ecclésiastique. La raison n'a plus la charge d'émanciper l'individu des traditions et de l'histoire. Elle est désormais au service de la compréhension du passé en vue d'actualiser le présent. Aussi, lorsque Moltmann propose de prendre au sérieux le Jésus de l'histoire, il ne revient pas en deçà de la position bultmanienne mais souligne que sa propre démarche entend répondre à la question de l'homme sur son existence »[514].

Ainsi, envisager positivement, par l'espérance eschatologique, un processus de la transformation de la réalité, c'est s'engager à rattacher l'accomplissement total en Dieu à la libération de l'homme. Une telle perspective s'opère dans une option qui rend l'espérant acteur et participant de l'établissement du règne de Dieu. Cette référence constitue pour lui la source de son agir libérateur et d'impulsion de son action pour le changement. Cette option va être examinée dans la dernière partie qui met en discussion les deux orientations de l'espérance analysées dans les deux premières parties.

[514] H. GOUDINEAU – J.L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p. 67.

TROISIEME PARTIE : LA RESPONSABILITE EN ESPERANCE

Introduction

Cette étape du travail se focalise sur les implications de l'espérance dont j'ai examiné la valeur intrinsèque chez saint Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann. Les contours de l'espérance en tant que vertu ont été analysés dans la première partie consacrée à saint Thomas d'Aquin. Sa doctrine analyse les structures fondamentales de l'agir humain où la vertu occupe une place centrale.

La deuxième partie, essentiellement centrée sur Moltmann, a eu pour axe central de montrer que l'objectif de l'espérance eschatologique est d'entrevoir une option qui la rende opérante et signifiante dans le monde, au sein des diverses situations et dans différents contextes.

La troisième partie poursuivra un double objectif : d'abord, dans un rappel récapitulatif, mettre sous un éclairage nouveau la perspective contemporaine de la vertu. Par cette option, j'illustrerai l'importance de cette thématique pour notre temps. Mais elle permet surtout d'expliciter l'articulation de la responsabilité telle qu'amorcée dans ce travail. La formulation de cette proposition sera abordée dans la première section, chez MacIntyre et Pinckaers. Le premier indique l'importance d'une redécouverte de la tradition aristotélicienne des vertus dans la recherche de l'excellence. Le deuxième invite à la redécouverte de la vertu. Il montre le perfectionnement aisé de l'agir humain, au-delà de toute obligation, avec l'aide de la grâce divine. C'est l'importance que les deux auteurs accordent à l'agir excellent issu de la vertu, qui justifie leur choix. Ainsi, mon analyse explicitera le sens de la responsabilité dans l'amélioration du vécu, à partir de la vertu et cela dans différents contextes et situations. Ce sera l'objet de la deuxième section qui met en discussion saint Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann. Cette section est articulée autour de quatre chapitres agencés sous forme de reprise critique. Ils éclairent les rapports de l'espérance et de l'agir. Ils éveillent aux risques et aux principaux enjeux de la responsabilité dans le champ de l'espérance.

SECTION I. APPROCHE CONTEMPORAINE DE LA VERTU ET LIENS AVEC LA PENSEE DE THOMAS D'AQUIN

La compréhension de la pensée de Thomas d'Aquin ne peut se faire en dehors de la vaste et complexe tradition d'argumentations et de discussions dont elle est tributaire. Celle-ci va bien plus loin qu'Aristote et Platon. L'analyse de la rationalité pratique thomasienne invite, ainsi, à la lecture de l'arrière-plan des traditions dont est issue cette pensée. Ce travail a été réalisé dans la première partie. Elle s'est attelée à analyser la vertu, et l'espérance en particulier, chez Thomas d'Aquin. Il serait intéressant en même temps d'étudier son évolution à travers l'histoire. Je souligne, cependant, que cette recherche n'aborde pas la problématique de la vertu dans son ensemble au niveau contemporain. Un tel travail déborderait les limites de cette réflexion. En effet, de nombreux auteurs s'intéressent à la vertu au niveau tant philosophique que théologique[515]. Leurs pensées reflètent des objectifs différents même si l'éthique de la vertu est leur dénominateur commun.

Dans cette section, je m'attarderai cependant uniquement à l'analyse de la vertu chez MacIntyre et Pinckaers. Tous deux développent des réflexions qui exhortent à la redécouverte de la vertu. La complémentarité, au niveau de l'éthique chrétienne, entre l'orientation philosophique de MacIntyre et celle théologique de Pinckaers est importante. Cette perspective permet de mettre en évidence l'optique de la responsabilité issue de la vertu telle que je la propose dans le cadre de cette recherche.

[515] J. Piper, G.E.M. Anscombe, I. Murdoch, S. Hauerwas, R. Cessario, B. Williams, Ph. Foot, J. Keenan…

CHAPITRE 1. MACINTYRE

Dans ce chapitre, j'analyserai la spécificité de la réflexion de MacIntyre sur la vertu. Elle permet d'éclairer le sens de la responsabilité telle qu'elle sera explicitée dans la suite du travail.

1 Les motifs d'une réflexion sur la vertu

Traiter la question de la vertu chez MacIntyre, c'est aborder l'essentiel de la morale dont le contenu lui semble avoir été fragmenté. Il estime, en ce sens, que le langage de la morale se trouve dans un état de confusion dont on devra se méfier. Son argumentation s'appuie sur le constat du caractère complexe, historique et stratifié du concept central de vertu. Une bonne compréhension de la vertu exige d'identifier les stades de son développement logique. Il affirme de ce fait que « nous ne possédons plus que des fragments d'un modèle conceptuel, fragments auxquels manque le contexte qui leur donne sens. Certes, nous disposons d'un simulacre de la morale et nous continuons à utiliser la plupart de ses expressions clefs »[516]. Ce désordre est perceptible dans d'interminables débats et désaccords. Quelles en sont les principales caractéristiques ? Il en cite trois : la première est « l'incommensurabilité conceptuelle » des arguments opposés. Une logique est interne et réelle à chaque argument dont les prémisses sont valides. L'absence de structure qui tranche entre ces prétentions conduit à l'interminable débat moral[517]. La prétention au caractère rationnel et impersonnel des discussions est la deuxième caractéristique. Ce fait a lieu avec les discours moraux ou évaluatifs dans lesquels on fait usage des critères impersonnels empreints d'équité, de générosité et de devoir. La densité des origines est la troisième caractéristique du débat moral. Aussi MacIntyre s'impose-t-il un double objectif :

En premier lieu, il s'agit de montrer l'importance de la pensée d'Aristote d'après laquelle les vertus intellectuelles et morales ne sont exerçables qu'au sein d'un contexte social particulier en dehors duquel le concept de vertu n'est pas applicable. Deuxièmement, il est question de montrer que les arguments d'Aristote, qui se situent au sein d'une tradition commencée avec Homère, sont un cadre pouvant aider à la réflexion et à l'insertion ultérieure novatrice.

Ainsi affirmé, on constate que l'apport d'Aristote ouvre un cadre qui aide à repérer les réalisations et les limites de ses prédécesseurs pour les dépasser. Il a à cet effet utilisé l'investigation dialectique. Le défi qu'il lance à ses successeurs est de se placer dans la même histoire de

[516] A. MACINTYRE, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, traduit de l'anglais par L. Bury, PUF, 1997, p. 4.
[517] A. MACINTYRE, *op. cit.*, p. 11.

l'investigation dialectique afin de repérer et dépasser ces limites de la même façon mais en suivant les règles qu'il aura énoncées[518]. Parcourons, à présent, les grandes lignes de l'analyse faite par MacIntyre.

Les discussions morales contemporaines sont héritières de la diversité et de l'hétérogénéité des sources morales. Les concepts utilisés jouaient des rôles importants et s'inséraient dans de grands ensembles des théories et pratiques. Ils connaissent aujourd'hui des changements et une évolution. Car « en passant de leurs divers contextes originels à notre culture contemporaine, les mots 'vertu', 'justice', 'piété', 'devoir', et même 'devrait' ne sont plus ce qu'ils étaient jadis »[519]. A cause de cet écart et pour rompre toute distance, une des étapes importantes, estime MacIntyre, est la construction d'un vrai récit historique. Il aidera à vaincre un obstacle majeur : l'obsession des philosophes contemporains à traiter la morale en méprisant l'histoire[520]. Dans ce sens, on constate que les moralistes d'hier sont insérés dans un débat unique et permanent « comme si Platon, Hume et Mill vivaient tous à la même époque, la nôtre. Les autres sont arrachés au milieu culturel et social où ils vécurent et pensèrent, de sorte que l'histoire de leur pensée acquiert une indépendance trompeuse par rapport au reste de la culture »[521]. Comment, dans ce cas, relever le défi en évitant l'émotivisme ? Le travail historico-philosophique consistera, en ce sens, à décrire la morale perdue et à en jauger la prétention à l'objectivité ou à l'autorité. J'essaierai d'en tracer les étapes un peu plus loin. Pour l'instant, j'évoquerai les arguments avancés par MacIntyre pour la valorisation de la vertu.

MacIntyre révèle la diversité des conceptions différentes et incompatibles des vertus. Ces différences ne se situent pas seulement entre les époques mais aussi entre les penseurs d'une même époque. Aussi pose-t-il la question de savoir si les différents auteurs en différents lieux et temps, incluant des qualités si différentes dans leurs listes, appartiennent tous à la même culture occidentale et s'ils aspirent bien tous à rassembler le même genre de choses ? Il veut aussi savoir s'il existe un concept commun pour traduire cette réalité[522] ? En effet, la différence peut être grande entre Homère et Aristote, comme entre Aristote et nous dès le moment où le paradigme d'excellence acquiert un autre contenu. Une histoire succincte de cette conception dont Aristote est l'étape cruciale est importante. Parcourons-la rapidement.

---

[518] A. MACINTYRE, *Quelle justice*? *Quelle rationalité*? Traduit de l'anglais par M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993, p. 155-156.
[519] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 13.
[520] *Ibidem.*
[521] *Ibid*., p. 14.
[522] *Ibid.*, p. 179.

2 Généalogie

De l'Antiquité en passant par le Moyen Age et jusqu'au 18ème siècle, la lecture d'histoires est un véhicule de l'éducation morale. C'est le cas des cultures grecques et chrétiennes qui se réfèrent à leur âge héroïque. Les récits y jouent un rôle important car ils constituent la mémoire des sociétés.

2.1 *La littérature antique et la vertu*

Quel est l'intérêt pour nous d'analyser cette littérature ? Dans une certaine mesure, la littérature poétique montre une forme de société où s'exprime le rôle social de tout membre. La vertu y est exigée comme une qualité humaine pour tenir une fonction. Elle est une littérature qui exprime l'héroïsme des certains hommes. En d'autres termes, « la structure sociale héroïque est un récit épique vécu »[523]. En tant que tel, ce passé raconté fait partie de nous car il est constitutif de la formation de notre histoire et a joué un rôle dans la formation de la culture morale.

On remarque dans les sociétés héroïques que l'homme se détermine par ce qu'il fait. En ce sens, MacIntyre affirme qu'exécutant une action « dans certaines conditions, un homme permet de juger ses vertus et ses vices, car les vertus sont ces qualités qui soutiennent l'homme libre dans son rôle et qui se manifestent dans les actions que son rôle requiert »[524]. On voit déjà dans les poèmes d'Homère que l'*areté* est employé dans le sens de l'excellence. Dans ce contexte, le courage occupe une place centrale. *Arete* est ainsi lié à *andreia* signifiant le courage. Il est même associé à *sophrosune*. On obtient une combinaison où *arete* signifiera la « vertu de l'assurance, la capacité de déterminer quand et comment oser, tandis que la *sophrosune*, la vertu de la retenue, est la capacité de déterminer à quel moment il vaut mieux s'arrêter et faire marche arrière »[525]. Avec cette explication sur la vertu, on dira : puisqu'elle n'a pas d'existence isolée, la morale est liée à la structure sociale. Illustrons cette hypothèse. Pour comprendre les vertus dans la société héroïque, il est nécessaire de les rattacher au contexte de leur structure sociale qui, elle-même, n'est compréhensible qu'en considérant la place qu'y occupe la vertu[526]. Un enseignement est à tirer de ces sociétés héroïques. Premièrement, l'assignation, dans une certaine mesure, de toute morale à un contexte. De deux, la possession des vertus comme éléments d'une tradition.

---

[523] *Ibid.*, p. 126.
[524] *Ibid*., p. 120.
[525] Cf. A. MACINTYRE, *Quelle justice*, p. 28.
[526] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p.121.

Comment sont perçues les vertus à Athènes ? L'*arete* est la condition de l'exercice de certaines fonctions. Deux principales conceptions de la vie durant la période après Homère aident à en comprendre la signification. Premièrement, tout être humain aspire à l'excellence. Deuxièmement, tous aspirent à bâtir un monde social et naturel. Ce projet peut rencontrer des obstacles qu'il faut surmonter. Ce qui donne à la vie humaine l'image d'une lutte à remporter**.**

L'illustration en est déjà donnée par Platon qui, dans les *Dialogues*, présente Socrate comme celui qui signale et révèle les incohérences de la culture générale de ses concitoyens sur la perception de la vertu. Dans le contexte social de la cité-Etat, être bon c'est être bon citoyen. Les conceptions philosophiques rivales seront toutes centrées autour de la fonction de chaque vertu : la *sophrune* comme moyen par lequel la raison maîtrise l'appétit corporel, l'*andreia* comme courage en temps de danger, la sagesse dans le discernement comme *sophia* et la *dikaiosune*. Dans cet ordre d'idées, la conception de la vertu ayant changé fréquemment à chaque période, il est impératif d'être vigilant au risque d'attribuer aux mots le sens qu'ils ne possédaient pas avant. En effet, en présentant une vision cohérente de la morale grecque, on oublie la diversité des conceptions « grecques » et athéniennes, la différence de perception selon les auteurs parmi lesquels on compte les sophistes, Platon, Aristote, etc. Bref, la littérature héroïque montre le caractère narratif de la vie humaine dans laquelle les vertus jouent un rôle central. La vie humaine y est présentée comme un processus à suivre au travers des risques, dangers moraux et physiques à surmonter[527].

MacIntyre examine aussi la conception de la vertu selon Aristote en tant que protagoniste central qu'il oppose à la modernité. Il montre comment Aristote précise la possession et l'exercice des vertus comme des qualités qui permettent aux hommes d'atteindre leur *telos*. Pour Aristote, la vertu est nécessaire à la rectitude du choix dans l'action tandis que la *phronesis* fait exécuter des actions justes. En définitive, la conception aristotélicienne de la raison pratique est correcte car elle indique que l'éthique éduque « les passions afin de les rendre conformes à la poursuite de ce que la raison théorique identifie comme *telos* et de ce que la raison pratique identifie comme action correcte à chaque situation »[528]. Et quand il faut établir un rapport entre les vertus païennes et chrétiennes ou la manière d'équilibrer les vertus théologales et cardinales, se pose alors le problème de la conception du souverain bien. Ainsi naît l'intériorisation de la vie morale où la réalité occupe la place centrale dans le rapport entre la volonté et la loi.

Le stoïcisme insistera sur la volonté de l'agent en abandonnant le *telos*. Se focalisant sur la

[527] *Ibid.*, p. 141.
[528] *Ibid*., p. 157.

nature, il exaltera aussi la loi. Ainsi disparaissent « la pluralité des vertus et leur ordonnancement téléologique dans la vie bonne pour laisser la place au monisme de la vertu »[529]. Une telle conception exige cependant une définition du rôle que joue un individu dans la société et la communauté. Précisons-en le sens. La structure narrative évoquée précédemment indique le lien entre le rôle à jouer dans la vie selon les vertus et la vie racontée. Le récit du voyage comme genre central aide à comprendre que l'homme, essentiellement en route, poursuit une fin[530]. Durant ce voyage, selon la conception chrétienne et augustinienne, il faut lutter contre les maux qui priveraient du bien. Les vertus favorisent la victoire qui est à obtenir au bout du parcours.

Par ailleurs, MacIntyre indique aussi « combien le catalogue des vertus les plus opposées à celui d'Aristote n'est à confier ni à Homère, ni à notre époque mais dans le Nouveau Testament qui livre un catalogue des vertus inconnues d'Aristote. Il s'agit de la foi, de l'espérance et de la charité »[531]. D'où la question posée par MacIntyre sur la conception de la vertu par les différents auteurs.

Une comparaison est faite en trois directions: Homère, Aristote, le Nouveau Testament et deux listes récentes[532]. Celle de Jane Austen qui insiste sur la « constance » avec le même accent que celui qu'Aristote attache à la *phronesis*. Elle cite aussi l'amabilité qui exprime une réelle affection, alors qu'elle était considérée par Aristote comme le simple simulacre. Franklin dresse une liste de treize vertus dans laquelle il inclut des nouvelles telles la propreté, le silence et l'industrie. Il en résulte que chaque penseur attribue ou exprime une réflexion différente de ce qu'est une vertu. Quel résultat obtient-on?

La qualité dont doit faire preuve un individu pour affirmer son rôle social est ce qu'on trouve chez Homère. Pour Aristote, c'est le *telos* qui détermine le genre de qualités exigées de l'homme. L'homme atteint la vie bonne par l'exercice des vertus. C'est donc de manière intense qu'est justifié le rapport de moyen à fin, de la vertu au *telos*. Le Nouveau Testament apporte sa spécificité mais avec une perspective et une logique similaires : la vertu favorise l'accomplissement du *telos* humain qui non seulement est naturel mais comporte aussi un aspect surnaturel. Ici aussi, le rapport de moyen à finalité, de la vertu à « l'incorporation humaine dans le royaume divin à venir

[529] *Ibid.*, p. 165.
[530] *Ibid*., p. 170. Dans la conception aristotélicienne, le *telos* comme vie bonne n'est pas futur mais consiste dans la manière dont la vie tout entière est faite et menée dans la cité. Elle se déroule en des étapes en vue de la contemplation du divin comme point culminant sans idée de rédemption.
[531] *Ibid.*, p. 178
[532] *Ibid.*, p.179. Une telle optique a inspiré saint Thomas d'Aquin qui réalise une synthèse d'Aristote et du Nouveau Testament. Les deux listes sont celles de Jane Austen (romancière anglaise qui vécut de décembre 1775 au juillet 1817) et Benjamin Franklin (scientifique et homme politique américain, 1706 à 1790).

est une relation interne et non externe »[533]. Dans les deux perspectives, « la vie bonne est antérieure à la vertu, comme le rôle social précède chez Homère de sorte que l'application du premier détermine l'application du second. Franklin insiste sur le moyen qu'est la vertu pour atteindre une fin mais de manière plutôt externe comme voie utile pour le bonheur vu comme succès ici et maintenant et au ciel »[534]. Quel résultat obtient-on ?

Trois conceptions sont ainsi mises en exergue : la qualité pour tenir un rôle social, la qualité pour avancer vers l'accomplissement du *telo*s humain naturel et surnaturel, la qualité qui sert d'utilité au succès terrestre et céleste. Face à ces trois perspectives d'Homère d'une part, du Nouveau Testament et saint Augustin d'autre part, et enfin de Franklin, MacIntyre pose la question de la conception centrale de la vertu pour son allégeance universelle. Il part du fait que chaque concept prétend à cette hégémonie théorique et institutionnelle. Dans ces conditions, MacIntyre se demande quelle unité ou quel concept central sous-tend les trois conceptions. La caractéristique qui naît de ces trois perspectives est la présence ou l'existence du concept de vertu après celui du rôle social, de la vie bonne pour l'homme et du *telos*[535]. Analysons, à présent, la manière dont cet héritage ancien a été compris par la suite, selon MacIntyre.

2.2 *La morale chez les Lumières*

MacIntyre place les étapes fondamentales de l'histoire sociale qui ont changé et fragilisé la morale dans les épisodes de l'histoire de la philosophie. Son analyse aidera à comprendre les idiosyncrasies du discours moral quotidien. Il affirme, en effet, que « la culture générale comme notre philosophie universitaire viennent principalement d'une culture où la philosophie était une forme centrale de l'activité sociale, ayant un rôle et une fonction différents de ceux d'aujourd'hui. Dans son échec à trouver des solutions aux problèmes tant philosophiques que pratiques, il se trouve qu'elle fut la première cause qui a orienté la forme des problèmes non seulement philosophiques universitaires mais aussi des problèmes pratiques sociaux »[536]. Quelles sont les étapes ayant conduit à ce résultat ?

---

[533] *Ibid*., p. 180.
[534] *Ibid.*, p. 181.
[535] *Ibid*., p. 182.
[536] *Ibid*., p. 37.

2.3 *Les résultats*

En remontant dans l'histoire, la découverte de l'élément « choix » a été très capital[537]. Mais avant la préférence de Kierkegaard dans le choix pour l'éthique en défaveur de l'esthétique, Kant a placé deux principes fondamentaux au centre de sa réflexion philosophique. Il s'agit de l'universalité des règles morales rationnelles pour tous les êtres raisonnables et l'obligation de respecter ces règles[538]. Pour lui, le fondement de l'éthique est à placer dans la raison et non dans le choix. Aussi affirme-t-il que le caractère catégorique et incontournable est le critère véritable de la loi morale. Il précise qu'il est de l'essence même de la raison de déterminer des principes universels, catégoriques et cohérents indépendamment de toute aide extérieure.

Bref, la prétention kantienne à fonder les maximes de la raison a échoué tout comme Kierkegaard échouera sur le choix. Si l'échec de Kant est le point de départ de Kierkegaard, Kant lui-même est aussi parti d'un échec historique précédent : celui de Diderot et de David Hume dans leur projet[539]. En effet, Kant a basé son projet sur l'échec de Hume à placer le fondement de la morale dans les passions. En excluant les passions pour leur substituer la raison, Kant a été le point de départ de Kierkegaard qui fonde la morale sur le choix. L'échec de ce projet montre comment dans un « monde de rationalité laïque, la religion ne pouvait plus offrir cet arrière-plan partagé et ce fondement pour l'action et le discours moraux ; la philosophie, ne pouvant alors remplacer la religion, elle, perdit son rôle culturel central pour devenir une discipline universitaire étroite et marginale»[540]. Ces deux concepts sont sous-tendus par un arrière-fond historique du schéma moral prédominant du Moyen Age. Mais plus fondamentalement, cet échec est à situer en amont. Kant et Kierkegaard, Hume et Diderot ont un point commun : le souci de fonder une argumentation solide pour passer des prémisses de la nature humaine à une conclusion sur l'autorité des préceptes et règles moraux. L'échec de ce projet est dû, selon MacIntyre, à leur « conception commune de règles morales d'une part et dans leur conception commune de la nature humaine d'autre part »[541] qui pourtant sont marquées d'un décalage irrémédiable.

La conception classique de la période du Moyen Age à laquelle il est fait allusion ci-dessus, dans sa caractéristique à la fois théiste et philosophique est celle issue d'Aristote. Son éthique indique, par la promotion des préceptes et le rejet des vices, comment l'homme apprend à passer de

---

[537] *Ibid*., p. 39. Il s'agit de la réflexion du philosophe Kierkegaard principalement avec « Ou bien …ou bien » en 1842.
[538] *Ibid*., p. 40s. Kant conteste l'affirmation selon laquelle tous désirent le bonheur en tant que bien issu de la perfection morale. Il refuse aussi qu'une bonne maxime le soit parce que voulue par Dieu.
[539] *Ibidem*. Hume affirme que la morale est le résultat des passions en dehors de la raison.
[540] *Ibid*., p. 50.
[541] *Ibid*., p. 52.

la puissance à l'acte, à réaliser sa nature et atteindre son *telos*[542]. Aussi, l'homme doit-il maîtriser ses désirs et émotions par l'exigence de l'éthique et grâce à la raison. Un tel processus se déroule en trois étapes. La première présente la nature humaine telle qu'elle est. Une nature qui semble être« en discordance avec les préceptes de l'éthique et doit être transformée par l'instruction de la raison et l'expérience pratique » ; la deuxième étape est celle de la « nature humaine telle qu'elle pourrait être » ; la troisième étape est celle de la réalisation de sa fin[543]. Ce processus sera amendé avec des aspects théistes, chrétiens pour saint Thomas, juifs avec Maïmonide ou islamiques avec Averroès. Les préceptes éthiques, dans ce cadre, sont perçus non seulement philosophiquement mais aussi théologiquement comme des expressions d'une loi divine. Il s'opère ainsi une révision de la table des vertus et des vices. Le péché est introduit à côté du concept aristotélicien d'erreur. L'exigence de crainte et de respect s'impose à l'égard de « la loi divine. L'homme ne peut plus atteindre pleinement sa vraie fin en ce monde mais seulement dans un autre monde »[544].

Dans ces conditions où la perception théiste de la morale est centrale, le langage moral a une double fonction : « dire à quelqu'un ce qu'il devrait faire c'est à la fois lui dire quelles actions le mèneront à sa vraie fin et lui dire ce que prescrit la loi ordonnée par Dieu et comprise par la raison. Les partisans de ce processus estiment qu'il fait partie de la révélation divine mais ils le considèrent aussi comme une découverte de la raison »[545]. Un tel accord sera battu en brèche par l'arrivée du protestantisme et du jansénisme**.**

D'après ces théologies, la vraie fin de l'homme ne peut être comprise par la raison. Si l'opposition subsiste entre les deux états de l'homme, seule la loi divine l'aide à réaliser pleinement son *telos* par le fait de la seule grâce qui permet d'obéir aux préceptes. En s'opposant à Aristote et à ses successeurs, cette perception limite les pouvoirs de la raison qui, malgré tout, garde son autonomie. Dans ces conditions, étant donné que l'éthique est la discipline pratico-théorique qui doit opérer ce changement, réfuter le concept de la nature humaine fondamentale et du *telos* donnera un schéma à deux éléments : les injonctions tirées hors du contexte téléologique formant le contenu de la morale et une perception de la nature humaine telle qu'elle est[546].

Un projet cohérent au départ se solde par un échec perceptible avec des fragments incohérents. Il est dû au refus de la vision téléologique aristotélicienne de la nature en tant qu'elle est dotée

---

[542] *Ibidem*
[543] *Ibidem*
[544] *Ibidem*
[545] *Ibid*., p. 53
[546] *Ibid*., p. 54.

d'une essence définissant sa vraie fin. La contestation manifestée envers certains théologiens catholiques et protestants explique aussi cet échec. Quelle sera la nouvelle orientation ?

3 La nouvelle perspective et ses conséquences

En se libérant de la hiérarchie et de la téléologie, l'agent moral est perçu comme possédant son autonomie. Les règles morales, dans ce contexte, reçoivent un autre statut et une autre source basés respectivement sur la nature de la raison pratique et de la nouvelle téléologie[547]. Celle-ci sera formulée par Bentham qui conteste la morale traditionnelle. Pour lui, l'action humaine se fonde sur deux motifs : le plaisir et le refus de douleur[548]. C'est par ce seul moyen que l'homme obtient son bonheur. John Stuart Mill réformera le concept de bonheur en l'élargissant à plusieurs buts qu'un homme peut poursuivre.

Pour le dire brièvement, selon cette tendance, l'agent moral devient autonome par son affranchissement de toute contrainte imposée par la loi divine, la théologie naturelle ou l'autorité hiérarchique. Cette optique répudie ainsi l'héritage moral basé sur Aristote. Un héritage fondé sur la vertu dont il sied de rappeler brièvement le fondement.

La première étape dans la conception de la vertu part de la pratique au sens d'activité complexe et cohérente socialement établie. Elle permet d'atteindre par certains biens internes l'exigence d'excellence. En d'autres termes, un lien étroit unit la pratique à la vertu. La vertu peut aussi être comprise comme « une qualité humaine acquise dont la possession et l'exercice tendent à permettre l'accomplissement des biens internes aux pratiques et dont le manque rend impossible cet accomplissement »[549]. En situant les vertus dans les pratiques, on découvre que l'exercice des vertus peut exiger une attitude très déterminée par rapport aux questions sociales et politiques, car « c'est toujours dans une communauté particulière dotée de ses propres formes institutionnelles que nous apprenons l'exercice des vertus »[550]. En ce sens, les vertus peuvent être promues dans certaines institutions et exclues dans d'autres. La vertu entretient une relation différente entre les biens internes et externes. Les biens réels caractérisent le désir humain et s'obtiennent par les vertus de justice et de générosité. Une évaluation est dès lors toujours importante et nécessaire dans la perspective de définir les vertus par rapport à la pratique. Les biens internes aux pratiques seront

---

[547] *Ibid.*, p. 64.
[548] C'est l'orientation utilitariste; doctrine qui, prescrivant la maximisation du bien-être dans l'agir, évalue l'action en fonction de ses résultats.
[549] *Ibid*., p. 186.
[550] *Ibid*., p. 189.

issus des choix à faire. En plus, une orientation forte vers le *telos*, qui domine tous les autres, aide à parer à toute vision partielle de certaines vertus.

Ce qui conduit MacIntyre à poser la question de l'unité d'une vie : « une vie humaine peut-elle être conçue comme une unité qui exige son bien propre en fonction duquel déterminer ses vertus adéquates »[551] ? La vie semble tellement fractionnée et atomisée qu'une unité paraît difficile entre un homme et les différents rôles qu'il joue en divers contextes. Chaque séquence exige un agir différent. Par ailleurs, par le fait que chacun est sujet de sa vie, l'unité d'une vie individuelle sera celle d'un récit incarné dans une vie unique et comme unité d'une quête. En définitive, « l'unité d'une vie humaine est l'unité d'une quête narrative »[552]. Or la quête peut aider à la compréhension de ce qu'on est.

Cette quête peut être marquée par des échecs. Comment arriver au succès qu'est le bien attendu ? Le bien escompté de la quête se précise avec le cheminement. Les vertus, en tant qu'elles sont des dispositions soutenant l'homme dans la recherche du bien, aident à vaincre les dangers.

Voyons, à présent, le résultat auquel on aboutit à partir des conséquences qui naissent de la nouvelle perspective.

4 Le passage obligé

Les débats moraux interminables ne peuvent pas s'accorder sur les différentes acceptions du concept de vertu. L'unité narrative et pratique, deux concepts de bases, constituant l'arrière-plan, sont éliminés. En se maintenant malgré tout dans la vie sociale, les vertus sont appréhendées nouvellement : elles sont les expressions des passions naturelles de l'homme ou des voies pour les maîtriser[553]. Les penseurs du 17ème et 18ème siècle, dont David Hume, distingueront les vertus naturelles et les vertus artificielles. D'autres penseurs du 18ème siècle définissent les vertus en fonction des passions qu'elles refrènent au sein de la société pour que les hommes obtiennent l'utile ou l'agréable[554]. C'est dans ce sens qu'être vertueux, dans la tradition républicaine, c'est s'adonner à la réalisation du bien public comme norme de son comportement[555]. L'insistance ainsi portée sur la maîtrise des passions ouvre d'autres orientations : la société est conçue comme le lieu où chacun tire son profit et non plus comme communauté unie par le partage du bien commun et comme lieu

[551] *Ibid*., p. 197.
[552] *Ibid*., p. 212.
[553] *Ibid*., p. 221.s
[554] *Ibid*., p. 228.
[555] *Ibidem*

de l'exercice des vertus. On en arrive à une situation où il n'y a plus de critères précis. MacIntyre affirme, en plus, qu'il existe dans la diversité des pensées et des pratiques morales d'aujourd'hui la survivance de la tradition des vertus mais sous forme fragmentée et déformée dans la vie de certaines communautés[556]. Ce qui provoque, d'une certaine manière, la difficulté qu'éprouve la société moderne d'arriver à un consensus moral. Cela est dû principalement à des conceptions antagonistes. Bien plus, au-delà de la diversité des concepts fragmentés, leur emploi pour dire des politiques et des idéaux incompatibles et rivaux, cache l'ampleur du conflit. La manifestation du conflit est perceptible dans les systèmes gouvernementaux au sein desquels les lois civiles ou politiques semblent être des expédients pour arranger les querelles et garantir la paix de la société. Dès le moment où les lois ne prennent pas la forme des leçons morales mais représentent un « ensemble d'arrangements institutionnels visant à imposer une unité bureaucratique à une société privée de réel consensus moral, la nature de l'obligation politique devient systématiquement confuse »[557]. Dans ces conditions, la tradition des vertus se trouve en net désaccord avec un tel système.

5 CONCLUSION DU CHAPITRE

MacIntyre affirme que les discussions morales contemporaines sont héritières des sources diverses et hétérogènes. Les concepts de base employés ont perdu le contexte de leur naissance.

Sur quoi se base l'argumentation de MacIntyre ? Ses différentes réflexions ont montré que le langage et la pratique de la morale sont plongés dans une grande confusion. Celle-ci est due à l'idiome qui place des fragments conceptuels de diverses périodes dans les débats publics et privés. Ce désordre se caractérise par « l'incommensurabilité conceptuelle », la prétention au caractère rationnel et impersonnel des discussions ainsi que la densité des origines. L'hétérogénéité des sources appelle à ne pas classer tous les penseurs anciens dans un débat unique. Car les différentes acceptions de la vertu présentes dans la littérature antique indiquent une pluralité qui est loin d'un monisme. Il y a lieu de rompre la distance par la construction des récits de vie. La littérature antique est éloquente à ce sujet. La structure narrative montre le lien entre le rôle à jouer dans la vie selon les vertus et la vie racontée. Elle révèle le rôle social de tous les membres d'une société. La vertu y est exigée pour tenir une fonction.

Concernant la morale chez les Lumières, MacIntyre indique la place centrale de la philosophie dans la culture générale et universitaire. Les problèmes tant philosophiques, pratiques

[556] *Ibid*., p. 244.
[557] *Ibid.*, p. 246.

que sociaux trouvent aussi leur origine dans la philosophie. On obtient comme résultat, à la fin d'un long processus, un échec dû à une certaine conception commune de règles morales et de la nature humaine chez certains philosophes. En effet, Kant contestera la conception de Diderot et David Hume de placer le fondement de la morale dans les passions. Il fondera l'étique dans la raison. Kierkegaard partira du résultat kantien pour baser la morale sur le choix.

Ainsi, selon MacIntyre, par le fait de poser un discrédit sur la téléologie aristotélicienne, les philosophes de la période des Lumières, ont proposé un exposé rationnel et laïc de la nature et du statut de la morale. Dans leur tentative de combiner les fragments rescapés et les inventions modernes sujets à caution, leurs expériences se sont soldées par un échec. On obtient une nouvelle perspective. L'accent est désormais placé sur l'autonomie de l'agent moral affranchi de toute contrainte. Par ailleurs, l'apport des biens internes aux pratiques indique la place importante de la vertu dans la vie. Dans ce sens, le lien entre la vertu et la pratique appuie l'importance de l'exercice des vertus dans les questions sociales et politiques.

Quelle voie faut-il désormais suivre dès le moment où l'on constate que les débats moraux interminables ne sont pas unanimes sur les différentes acceptions de la vertu ?

La morale moderne peut être comprise comme un ensemble de survivance de la tradition aristotélicienne. La tradition des vertus survit sous forme fragmentée dans la vie de certaines communautés. Aussi, MacIntyre pense que malgré plusieurs siècles d'efforts en philosophie morale et en sociologie, il n'existe pas d'exposé cohérent et défendable rationnellement du point de vue libéral individualiste. La solution consiste en la reformulation et l'actualisation de la pensée aristotélicienne de la vertu. Le but est de rendre intelligibles et rationnels nos attitudes et engagements moraux. Voyons à présent la manière dont Pinckaers aborde la vertu.

CHAPITRE 2. SERVAIS PINCKAERS[558]

La réflexion de Pinckaers consiste à montrer l'importance de la vertu dans la pratique. Il propose une analyse qui examine ce rôle dans le vécu.

1 Le langage de la vertu aujourd'hui

Parler de la vertu aujourd'hui n'est pas sans susciter des questions. Comment rendre cette réalité actuelle et audible face aux attentes des femmes et des hommes de notre temps ? Systématisée par saint Thomas d'Aquin qui y fonde la base de la morale chrétienne, la vertu favorise l'ordonnancement de chaque action humaine à la fin dernière. Elle conduit ainsi l'homme à la pleine jouissance de la vision divine.

Après son apogée, cette orientation basée sur la recherche de la béatitude a été remplacée, à la renaissance, par la morale de la loi. Sans disparaître, la vertu s'est adaptée en perdant son aspect de spontanéité et de souplesse pour épouser le cadre de l'obligation. Ce rétrécissement appelle le moraliste en recherche de la vérité de la morale des vertus à mener une « réflexion sur ces qualités morales pour en redécouvrir la richesse au-delà des mots, en contact avec l'expérience, à la lumière de l'Ecriture et avec l'aide des moralistes qui ont le mieux éclairé l'agir chrétien »[559]. L'important consiste à suivre le dynamisme de la vertu qui ne se réduit pas au mot qui la nomme mais invite à une pratique intelligente. Comment Pinckaers explicite-t-il cette pensée ?

Dans son étude, Pinckaers examine les « vertus les plus usuelles » à la lumière des écrits néotestamentaires**.** Aussi, il montre que le sermon sur la montagne, en tant que charte de la vie chrétienne, se démarque de la conception de la morale antique et du Moyen Age. En tant que tel, ce sermon, dit-il, « enseigne les voies qui conduisent au Royaume des cieux, à la béatitude promise par Dieu »[560] à partir des béatitudes. Elles sont comme des balises posées sur le chemin du Royaume. Par leur exigence à proposer des attitudes requises pour l'entrée dans le Royaume de Dieu, elles affirment les promesses et constituent les conditions éthiques du bonheur eschatologique[561]. La béatitude consiste en une vision de l'essence divine, dans une sorte de relation de convenance issue de l'amour qui passe à travers une connaissance aimante et une connaissance de la foi.

---

[558] Théologien moraliste belge (octobre 1925-avril 2008).
[559] S. PINCKAERS, *Plaidoyer pour la vertu*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 8.
[560] *Ibid*., p. 12.
[561] *Ibid*., p. 32.

S. Pinckaers montre comment la remontée vers Dieu, par un désir naturel, a lieu sans aucune passivité. Celle-ci est vaincue par l'amour. En effet, la gratuité et le désir de bonheur s'allient de sorte qu'on se trouve devant « une expérience unique, propre à l'amour, rare dans sa pureté et cependant à la portée de quiconque. D'un tel désir, nous pouvons franchement affirmer qu'il nous est naturel et qu'il nous fait participer à l'amour et à la béatitude de Dieu »[562]. Pinckaers indique, dans cette optique, combien l'amour s'oppose à l'obligation ressentie comme une contrainte. Cela est dû au fait que dans « la constitution de la morale des vertus, la vertu procède de la volonté personnelle, de l'amour du bien qui se développe par l'exercice en vue d'une fin bonne et aimable (…). Une morale des vertus présuppose aussi que l'amour ne soit pas aveugle mais qu'il tende vers la vérité, vers le vrai bonheur, ce qui entraînera la conjonction des vertus intellectuelles et morales. Elles supposent également que la vertu soit une forme, un renforcement de l'amour. L'amour est la source première et nécessaire de toute vertu authentique et donc d'une morale des vertus »[563]. Il affirme aussi qu'il n'y a pas d'opposition entre la vertu et l'obligation dans la mesure où cette dernière concourt à la formation de la première pour lutter contre les obstacles qui entraveraient sa croissance. La croissance a besoin d'un amour vrai, un amour donné et partagé qui ouvre le moi à autrui. Ainsi, « pareillement, la formation de la vertu prendra du temps et se développera à partir de l'intériorité de la volonté et du cœur s'ouvrant au monde extérieur par des actes répétés »[564].

Après cette réflexion sur l'objectif que poursuit Pinckaers dans son analyse de la vertu, voyons à présent l'importance de son contenu.

2 Le contenu de la vertu et son importance

La vertu a un sens amoindri dans le langage courant. Retrouver son sens originaire est essentiel. Selon son étymologie, « vertu » vient du latin « *virtus* » dont « *vir* » renvoie à l'homme à la différence de la femme. Il indique le courage comme qualité spécifique propre à l'homme. Elle est une « force, une vigueur morale »[565] manifestée et vérifiée dans l'emploi actuel des vertus. La prudence est entendue comme capacité à éviter les risques et dommages alors qu'en son sens positif, elle est le discernement à opérer pour un acte de qualité.

---

[562] *Ibid*., p. 40.
[563] *Ibid*., p. 45.
[564] *Ibid.*, p. 54.
[565] *Ibid*., p. 56.

La justice consiste à rendre à chacun son dû. Le courage renvoie à la vigueur morale tandis que la tempérance aide à la réalisation d'actes judicieux.

En tant que force humaine, la vertu demande à être pratiquée et vécue. Dans ce sens, si le théoricien se cantonne dans sa connaissance, l'homme intelligent, désireux de la pratique, aimera les vertus sans distinction. Car « on ne peut être vertueux avec une seule ou même une partie des vertus. Le mieux à faire pour un théologien est d'être lui-même vertueux. Sa vertu propre sera la sagesse qui les rassemble toutes »[566]. Quel rapport unit la grâce et la vertu ? Un risque est toujours présent d'opposer la grâce à la vertu avec la perception que l'une, la première, d'origine purement divine est contraire à la deuxième, qui est humaine. Pinckaers montre la perspective thomasienne selon laquelle « la théologie assume les vertus morales en les plaçant sous l'égide des vertus théologales. Le rapport des différents traités n'est pas simplement matériel, mais il implique une transformation des vertus morales par la foi, l'espérance et la charité, pour les ordonner à la béatitude plénière, à la vision de Dieu (…). Les vertus morales prises par la théologie sont à la fois humaines et divines et pourront, de ce fait, correspondre aux aspirations de l'homme et aux attraits de l'Esprit qui les perfectionne par ses dons »[567]. Les vertus théologales ne contrarient pas, dans ce sens, les vertus naturelles qu'elles transforment. La grâce intervient afin de rendre disponible le déploiement des virtualités humaines. A quel résultat aboutit-on ?

Grâce « à l'agir selon la foi et la charité, nous pouvons percevoir l'étroite correspondance entre le don de la grâce et notre amour naturel du bien, ainsi que les déficiences qui affectent nos vertus et notre amour que la grâce vient guérir »[568]. Pinckaers indique aussi le lien particulier qui lie la joie à la vertu malgré l'appréhension première qu'on s'en fait. En effet, « si la vertu consiste à ne commettre aucune infraction à la loi morale, on voit mal comment une personne vertueuse serait particulièrement joyeuse. La joie ne se trouverait-elle pas plutôt du côté de l'homme qui a l'audace d'agir selon sa propre volonté, quitte à être libre devant la loi, tel quiconque donne libre cours à ses pulsions »[569]. Dans ce sens, on remarque qu'une action vertueuse donne de la joie de telle manière que même liée spécialement à une vertu, cette action implique la participation d'autres vertus. Au travers de différentes situations, la joie permanente qui manifeste la vertu est profonde et discrète.

Car là où existe la vertu, la joie ne peut manquer[570]. Le jaillissement spontané de la joie anéantit

---

566 *Ibid*., p. 57.
567 *Ibid*., p. 58-59.
568 *Ibid.*, p. 61-62.
569 *Ibid*., p. 59.
570 *Ibid*., p. 60.

tout orgueil et tout mépris. Ainsi chaque vertu est-elle véhicule de joie. Vu la place qu'elle occupe dans la vie morale, la joie est la caractéristique de la vie vertueuse qui doit être dépoussiérée de certaines perceptions erronées qui l'entourent.

Pinckaers affirme par ailleurs que la vertu ne se réduit pas à une habitude. Si cette dernière permet d'acquérir une seconde nature par la répétition d'actes qu'elle occasionne, la facilité entraverait toute innovation et tout effort. Cependant, la répétition d'actes intérieurs est profitable à la croissance de la vertu. Quelle est, dans ces conditions, l'importance de l'éducation à la vertu ?

Tout un processus est nécessaire pour que la vertu participe à la qualité morale de notre être. L'aide extérieure, au départ, et la contribution personnelle par la suite sont nécessaires. Cette aide est acquise par le concours de l'éducation. C'est ici qu'intervient la raison qui aide à la fois à sa compréhension, à son appréciation et à sa mise en exécution. L'aide extérieure qui vient de l'intervention du Saint-Esprit dans la vie morale est par ailleurs fondamentale. Son intervention « modifie profondément la vie morale par une action venant de l'extérieur, mais pénétrant dans notre action volontaire même »[571]. Cette immixtion des dons de l'Esprit-Saint perfectionne et accroît l'aspect personnel et volontaire de l'agir.

Bref, Pinckaers ne cesse de l'affirmer : du fait qu'elles ne soient pas des idées, les vertus sont à vivre ; en faire l'expérience aide à en connaître la profondeur par la pratique. Voyons à présent la présentation établissant le rapport du Christ aux vertus.

3 Le Christ et les vertus

Si la recherche du moraliste peut aboutir à l'inventaire, à l'étude et à la définition des vertus je ne m'attarderai pas ici à cet exercice. Car une structure systématique s'est constituée avec saint Thomas, qui distingue les trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité et les quatre cardinales : la prudence, la justice, la force et la tempérance. Cette question a été abordée dans la première partie. Il importe, à présent, de rétablir le lien étroit qui unit la personne du Christ à la morale par une analyse des vertus et des dons selon la conception chrétienne. Signalons avant tout le déficit que constate Pinckaers sur le rapport des vertus avec la personne du Christ.

Longtemps, l'enseignement de la morale dans l'Eglise a laissé peu de place ou s'est très peu

[571] *Ibid.*, p. 68.

référé au Christ. Si la division tripartite de la *Somme Théologique* semble avoir favorisé cet état des choses[572], il est important de la prendre dans son intégralité. Cette référence doit se réaliser au-delà de la considération qu'en ont faite les moralistes, en faisant une distinction entre « le dogme et la morale, réservant la christologie à la dogmatique ; l'ordonnance de la morale à l'administration du sacrement de la Pénitence, après le concile de Trente, et l'insistance sur les péchés qui s'en suivent ; la concentration de la morale sur les obligations et les interdits plutôt que sur les vertus chrétiennes »[573]. Ainsi, la scolastique morale se base sur un fondement trinitaire de telle sorte qu'on découvre que le « Christ possède la plénitude de la grâce, des vertus et des dons »[574].

Aussi, l'effort de rétablissement du rapport des vertus avec le Christ se déroulera en trois étapes. D'abord, il s'agit d'indiquer la source fondamentale de la morale chrétienne dans l'enseignement du Christ. Le sermon sur la montagne y occupe une place importante. Sans mentionner expressément les vertus, les exhortations concrètes en vue d'une perfection supérieure et nouvelle en sont les signes. Ensuite, montrer que le Christ est le modèle auquel on doit se référer pour la pratique des vertus. Enfin, grâce à saint Paul, on découvre qu'imiter le Christ consiste en une transformation intérieure et une concrétisation du désir de bonheur présent en toute personne. Une telle présentation répond de la perspective même de la finalité de la vie chrétienne. Comment s'exprime-t-elle ?

4 Le désir du bonheur et les vertus

Le désir du bonheur est présent en tout homme car il est universel. Pour les théologiens comme pour les philosophes, le problème du bonheur a constitué la question première et caractéristique de la morale, qui se veut une réponse sur la façon d'atteindre le bonheur[575]. La doctrine des vertus, ces voies intérieures, spirituelles et naturelles, répond à la question du bonheur.
La présentation des manuels de théologie morale s'est basée sur les obligations morales et religieuses conduisant à la casuistique. La morale du bonheur et des vertus est tombée aux oubliettes, les lois et les obligations ayant prévalu. Avec une telle conception, n'est vertueux que l'homme qui respecte ses obligations en s'abstenant du péché. Cette perspective se base sur une conception de la « liberté d'indifférence »[576] où un choix est indépendant des autres. Dans cette

[572] *Ibid*., p. 78. Une division qui étudie Dieu dans la première partie, analyse les actes qui entourent le retour de toute créature vers Dieu, dans la deuxième partie. La troisième partie expose sur le Christ, chemin du retour à Dieu en vue de la béatitude éternelle.
[573] *Ibid*., p. 80.
[574] *Ibid.*, p. 79.
[575] *Ibid.*, p. 88.
[576] *Ibid*., p. 90.

ligne, la recherche du bonheur devient secondaire face à une liberté fondamentalement individuelle[577]. Tandis que la morale du bonheur et des vertus se base, quant à elle, sur une « liberté d'excellence », ouverte sur d'autres libertés. La question du bonheur étant fondamentale en morale, sa première tâche consiste à réfléchir sur sa véritable nature.

Dans ce sens, de quelle manière l'ouverture aux autres libertés a-t-elle lieu pour que la raison l'emporte ?

5 La raison et la vertu

La détermination de la qualité morale des actes humains se mesure à leur conformité à la raison. Elle en est le critère de qualification. Il convient de distinguer deux types de raisons : la raison spéculative axée sur l'essence des choses et la raison pratique appliquée à la direction et à la construction des actes humains, l'élaboration d'actes personnels construisant la personnalité. Aussi, la loi morale sera au « service de notre désir de béatitude qui nous fait tendre vers la perfection du bien. Elle réclame de nous un effort de l'intelligence, autant qu'une disponibilité du vouloir »[578]. En ce sens, la vertu en tant qu'œuvre de la raison pratique est une sagesse qui indique le chemin du meilleur. On le voit dans les belles actions accomplies, dont l'éclat manifeste que « la vertu est belle »[579]. La participation de la raison morale à la réalisation de l'agir s'exprime à travers les expériences de la sensibilité du corps et du cœur. En cela, la raison est en l'homme « une source de lumière qui éclaire et réchauffe. Elle est à l'origine des vertus et de leur croissance »[580]. La joie qui naît de la vertu vient aussi de la conscience qui fait croître les vertus en garantissant la qualité des actes. La vertu, cependant, ne contrarie pas la liberté de l'homme, qui n'est pas un obstacle. En d'autres termes, les exigences de la vertu renforcent et favorisent la liberté de l'homme[581]. Les vertus contribuent donc à l'épanouissement de l'homme afin qu'il réalise des œuvres d'excellence.

6 CONCLUSION DU CHAPITRE

Par son analyse de la vertu, Pinckaers invite à en rendre le langage compréhensible pour notre temps. Il reconnaît le lieu de la redécouverte de la valeur des vertus, au-delà des concepts, dans l'expérience, la pratique mais éclairée par les écrits bibliques, alors que MacIntyre situe la

[577] *Ibid.*, p. 92.
[578] *Ibid.*, p. 97.
[579] *Ibid*., p. 100.
[580] *Ibid*., p. 102.
[581] *Ibid*., p. 119.

pratique comme étape d'un processus progressif. Comment Pinckaers l'exprime-t-il ? Il indique le fondement de la morale chrétienne dans le Christ. Les exhortations du sermon sur la montagne sont à considérer comme la charte des exigences du Royaume. Elles sont nécessaires à la perfection et disent la réalité des vertus autrement. Elles permettent, par une dynamique, de remonter vers Dieu, avec un désir naturel d'aisance qui contrecarre toute obligation. En ce sens, il montre la complémentarité entre les vertus théologales et les vertus morales en tant qu'elles constituent le déploiement des virtualités humaines. Cela pour indiquer la relation entre le don de la grâce divine et l'amour naturel du bien. Aussi élargit-il la liste des vertus usuelles tout en indiquant leur portée capitale dans la vie quotidienne. En effet, la profondeur des vertus se découvre dans leur pratique. Elles contribuent à l'amélioration des aspirations de l'homme. En tant que forces morales, les vertus permettent de réaliser des actes de qualité.

Si Pinckaers décrit le déficit du rapport entre le Christ et les vertus, c'est surtout pour montrer l'orientation qui a abouti, dans l'Eglise, à insister sur les obligations et les interdits. Cette tendance a mis de côté l'excellence qui naît de la pratique volontaire et joyeuse des vertus. Elles constituent une base importante de la morale chrétienne. La doctrine des vertus répond à la question du bonheur. La morale des vertus et du bonheur se base sur la liberté « d'excellence » opposée à la liberté « d'indifférence » issue d'une morale des obligations. Car en étant présent en l'homme, le désir du bonheur participe de la finalité de la vie chrétienne. Or celle-ci n'exclut pas la raison. En tant qu'œuvre de la raison, la vertu est une sagesse qui indique le chemin du meilleur.

Notons en plus que la morale des vertus, tendue vers la vérité du bonheur, n'exclut pas l'obligation qui participe à la formation de la conscience et cela dans la manière d'aider à vaincre les obstacles qui empêcheraient sa croissance. L'appel à cette progression intérieure possible est exigeant. Pinckaers l'exprime en ces termes : « nous ne pouvons accéder à sa signification profonde sans un effort d'attention spéciale qui nous fait rentrer dans notre cœur pour y entendre la voix du Christ. Cette approche est exigeante »[582].

Après avoir analysé la réflexion de MacIntyre et de Pinckaers sur la vertu, il sera question de faire une évaluation de leurs pensées.

[582] *Ibid*., p. 15.

CHAPITRE 3. DISCUSSION SUR LES DEUX AUTEURS

Que retenir de l'analyse de ces deux auteurs ? MacIntyre situe dans les étapes de l'histoire de la philosophie les « épisodes clefs de l'histoire sociale qui ont transformé, fragmenté et (…) largement chassé la morale »[583]. Selon lui, étant donné que la culture générale et la culture contemporaine sont héritières d'une culture au sein de laquelle la philosophie jouait un rôle central, il importe d'en connaître les échecs. Cette culture est marquée par un fond protestant sécularisé dont les figures de proue sont anglo-saxonnes et germaniques : David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Emmanuel Kant … Elle est une culture nord-européenne dans une société où s'expriment des intellectuels critiques. Elle se développe aussi dans un environnement musical marqué avec Bach, Haendel, Mozart. En même temps, cette culture est gagnée par le changement de croyance et le mode de croyance. Pinckaers, en insistant sur l'importance de la pratique des vertus dans la vie, relève l'aspect négatif d'une morale des obligations.

1 Les conséquences d'un échec

MacIntyre fixe le point culminant de cette impasse à l'époque des Lumières, chez Kant, avec l'universalité des règles morales et l'impératif catégorique. Le projet de ce dernier a consisté à donner une réponse à l'échec de la vision de Hume et Diderot insistant tous les deux sur l'expression du sentiment et des passions comme voie pour suivre l'agir moral. Aussi aboutit-on à l'échec de l'orientation cherchant à justifier rationnellement la morale. MacIntyre donne le résultat auquel est arrivé Hume : concevoir la morale comme une œuvre des passions indépendamment de tout argument positif. L'influence de l'argumentation est tout aussi claire chez Kant que chez Kierkegaard. Kant, fonde la morale sur la raison. Il y arrive parce que son développement a exclu la possibilité de fonder la morale sur les passions. Tandis que Kierkegaard la fonde sur le choix fondamental sans critère en raison des considérations qui excluent à la fois raison et passions[584]. MacIntyre affirme encore que la différence demeure entre la conception homérique et la nôtre, ainsi qu'entre celle d'Aristote et celle d'Homère, entre celle d'Aristote et la nôtre. Le but de MacIntyre est, à coup sûr, de renforcer son argumentation de l'incommensurabilité conceptuelle.

---

583 Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 37.
584 *Ibid.*, p. 49-50.

Il l'énonce en ces termes : « si différents auteurs en différents lieux et temps, mais appartenant tous à la culture occidentale, incluent des qualités si différentes dans leurs listes, aspirent-ils bien tous à rassembler le même genre de choses, et existe-il un concept commun ? Un second type de considération renforce la présomption d'une réponse négative. Ce n'est pas seulement que chacun des cinq auteurs, que sont Hume, Kierkegaard, Kant, Ferguson et Smith, énumère des vertus différentes et divergentes, mais surtout que chaque liste exprime et illustre une théorie différente de ce qu'est une vertu »[585]. Par ailleurs, MacIntyre pense que l'utilitarisme du 19ème siècle et la philosophie morale analytique du milieu du 20ème siècle sont des tentatives infructueuses. En promettant à tout agent moral de s'exprimer librement face à toute contrainte de « la loi divine, de la téléologie naturelle ou de l'autorité hiérarchique », ces conceptions ne peuvent justifier le paradoxe contemporain de la prétention à l'autonomie qui ne peut chasser la crainte permanente de la manipulation suspectée chez autrui[586]. En d'autres mots, le discrédit est jeté sur la téléologie dont s'est affranchi l'agent moral qui devient souverain et autonome.

Pinckaers confirme cet échec en affirmant qu'après la Renaissance, un changement profond intervient dans le paysage de la vie morale : « en philosophie, l'impératif moral a été doté d'une autorité si indiscutable qu'on l'a déclaré catégorique »[587]. Les lois et les obligations ayant pris de l'ampleur à partir de cette époque, la morale des vertus a été mise en veilleuse pour laisser la place à une morale d'obligations ayant conduit à la casuistique. Ici prime la « liberté d'indifférence » qui se passe de la recherche du bonheur alors que la morale des vertus prône une « liberté d'excellence ». Il ajoute que « Kant fera la critique de tout le système qui fait entrer la considération du bonheur dans l'intention morale et la prend pour fin (…). La morale repose sur la pure obéissance à l'impératif catégorique, sans mobile intéressé »[588]. Pinckaers, à la suite de Thomas d'Aquin, estime à ce propos que les « vertus ne peuvent être réduites à un domaine d'obligations, comme les considèrent, en fait, les manuels de morale qui en traitent ; elles sont un renforcement de l'amour du bien progressant par l'exercice vers une perfection croissante, nous ordonnant ainsi à Dieu comme à notre béatitude »[589].

Ajoutons que MacIntyre jette un discrédit sur la morale issue de la philosophie des Lumières parce qu'elle s'est basée sur des mauvaises prémisses de départ dans son emploi du langage moral fondé sur des concepts incohérents, son abandon de la téléologie aristotélicienne et de l'éthique

---

585 *Ibid.*, p. 179.
586 *Ibid*., p. 69.
587 Cf. S. PINCKAERS, *Plaidoyer*, p. 7.
588 *Ibid*., p. 91.
589 *Ibid*., p. 320.

médiévale. Ce rejet a eu pour conséquence de priver l'éthique d'un soubassement fondamental.

Précisons, par ailleurs que la base de l'argumentation de la distinction entre éthique de la vertus et éthique de la loi ainsi que leur conséquence sur la pensée de Kant est discutée par certains penseurs. M. Nusbaum, par exemple, affirme que « la redécouverte de la théorie kantienne de la vertu a conduit à une réévaluation sérieuse de la position de Kant qui est moins rigoriste et plus souple, moins concerné par les principes abstraits et plus soucieux de l'exercice du jugement moral »[590]. C'est en cens aussi que Valérie Cordonnier indique, chez Kant, l'intégration de la complémentarité entre la vertu et le devoir. Elle montre que les deux perspectives déontologique et eudémoniste ne peuvent constituer des aspects opposés. Elles sont « deux types d'éthiques à articuler pour conjuguer leurs avantages respectifs »[591].

Voyons, à présent, la manière dont s'établit l'harmonie entre le naturel et le surnaturel chez les deux auteurs.

2 La complémentarité entre intériorité et extériorité

MacIntyre rejoint Pinckaers dans l'analyse qu'il fait de la vertu en rapport avec le Nouveau Testament. Dans celui-ci, affirme-t-il, « la conception des vertus diffère fortement de la précédente (Aristote n'aurait certainement pas admiré Jésus-Christ et aurait été horrifié par saint Paul) mais on y trouve certainement la même structure logique et conceptuelle. Comme chez Aristote, une vertu est une qualité dont l'exercice mène à l'accomplissement du *telos* humain. Le bien de l'homme est non seulement naturel mais surnaturel, et le surnaturel rédime et complète le naturel. En outre, la relation entre les vertus comme moyens et leur fin qui est l'incorporation humaine dans le royaume divin à venir est une relation interne et non externe, comme chez Aristote »[592]. Pinckaers l'admet dans le rapport qu'il établit entre le rôle des dons du Saint-Esprit et les vertus : « l'action de l'Esprit modifie profondément la vie morale par une action venant de l'extérieur, mais pénétrant dans notre action volontaire même. L'étonnant est que cette immixtion ne diminue pas, mais augmente plutôt

[590] M. NUSSBAUM, *The fragility of goodness*. *Luck and ethic in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 17ss.

[591] V. CORDONIER, *Choisir entre l'éthique du devoir et l'éthique des vertus*. *Morale et vertu chez Kant*, dans Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg, Editions universitaires, 2002, p. 425. Elle affirme à propos de l'opposition entre vertu et devoir dont on attribue l'origine à Kant : «Vertu et bonheur étant compris en fonction du devoir, le caractère déontologique de l'éthique kantienne demeure indéniable ; mais grâce à la notion de vertu, ce déontologisme développe certaines harmoniques du registre eudémonique voire de l'éthique des vertus. La vertu est notamment source de satisfaction, contentement rationnel comparable au bonheur aristotélicien, à la différence près qu'il s'agit pour Kant d'une félicité dégagée de toute dimension sensible. Si Aristote subordonne le devoir à la vertu tandis que Kant inverse leur rapport, chez l'un et l'autre cependant la vertu conduit respectivement *de facto* et *de jure* à une certaine forme de bonheur ».

[592] A. MACINTYRE, *Ibid.*, p. 180. Il fait référence au Moteur immuable, à la source de tout mouvement dans le sens d'Aristote alors qu'il est attribué à Dieu chez Thomas.

le caractère volontaire et personnel de l'agir »[593]. Par ailleurs, MacIntyre se demande si à partir de différentes théories rivales un « concept central unitaire de vertu » est possible. Sa réponse est positive. Il affirme : « selon moi, nous le pouvons, et nous nous donnerons ainsi une unité conceptuelle à la tradition dont je me suis fait l'historien (…) C'est évidemment un concept complexe, dont les différentes parties dérivent de différents stades de la tradition. En un sens, le concept lui-même incarne l'histoire dont il est le résultat »[594]. On lit ainsi une évolution de sa pensée sur ce sujet. S'il a reproché au départ à Thomas d'Aquin sa thèse de l'unité de vertu, il se ravise pour la défendre plus tard.

Accepter et affirmer l'historicité du concept est une ouverture que nous constatons chez MacIntyre. Elle permet de comprendre les différentes acceptions de la vertu comme l'expression de l'insistance que chaque époque lui donne. S'appuyant sur l'Aquinate, Pinckaers affirme de la vertu qu'elle « se forme par les actes de la volonté intelligente. Celle-ci est une faculté de découverte, d'innovation et d'adaptation »[595]. En disant qu'une vertu est « une qualité humaine acquise dont la possession et l'exercice tendent à permettre l'accomplissement des biens internes aux pratiques et dont le manque rend impossible cet accomplissement »[596], MacIntyre montre que la pratique est le point de départ. Il indique qu'en dépit du fait que l'attitude d'un individu peut osciller entre différents choix, en définitive, c'est l'autorité des biens internes aux pratiques qui préside à porter son choix sur une chose et à renoncer à d'autres. Il l'affirme en ce termes : « bien que je n'aie nullement restreint l'exercice des vertus aux contextes des pratiques, c'est au moyen des pratiques que j'ai indiqué leur intérêt et leur fonction, alors qu'Aristote le fait grâce à la notion d'un type de vie humaine qu'on peut appeler bon »[597]. C'est dans la même ligne que s'exprime Pinckaers qui définit, dans une diversité des pratiques et d'attitudes, le contenu des différentes vertus. Il estime que pour le moraliste, soucieux de la recherche de la vérité morale de la vertu, la tâche consistera à un « examen et une réflexion sur ces qualités morales pour en découvrir la richesse au-delà des mots, en contact avec l'expérience »[598], dans une pratique dynamique. De quelle manière les deux auteurs perçoivent-ils le lien entre la raison et la vertu ?

---

[593] S. PINCKAERS, *op. cit.*, p. 68.
[594] *Ibid*., p. 182.
[595] *Ibid*., p. 66.
[596] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p.186.
[597] *Ibid.*, p. 195.
[598] S. PINCKAERS, *op. cit*., p. 8.

3 Le rapport entre la raison et la vertu

Si la qualification des actes se mesure à leur degré de conformité à la raison, orientée dans cette perspective à la fois sur l'essence des choses et sur la construction des actions, un effort est en permanence exigé de l'intelligence. Une raison pratique reste une sagesse conduisant à ce qui est bon. La raison participe, en collaboration avec la volonté, à l'accomplissement d'actions positives: « la raison recherche la vérité, mais dans l'ordre du bien, tel qu'il est aimable, désirable et à faire. Elle a pour objet propre le vrai bien et elle discerne entre le bien et le mal. Ainsi préside-t-elle à la construction de l'agir humain »[599]. Sur cette question, en réaction à l'analyse de Kierkegaard, MacIntyre aborde les contours d'une culture morale rationnelle. La question se pose de savoir sur quelle base se fonde l'autorité des principes qui président au choix : « comment alors ce que nous adoptons pour une raison peut-il avoir autorité sur nous ? La contradiction est évidente. On pourrait répliquer que nous avons recours à l'autorité quand nous n'avons pas raison ; par exemple, c'est quand la raison échoue que nous avons recours à l'autorité des dépositaires de la révélation chrétienne. La notion d'autorité et la notion de raison ne sont donc pas intimement liées mais en fait s'excluent l'une l'autre »[600]. MacIntyre y indique la connotation moderne du concept d'autorité dans une culture contemporaine qui répugne à la notion d'autorité. Il montre que Kierkegaard se réfère à Kant pour qui la raison ne peut recourir à aucun critère externe. Cela par le fait que la morale ne peut être fondée ni dans nos désirs ni dans les croyances religieuses. La raison ne se réfère pas de la sorte à un contenu issu de l'expérience. Aussi, « par conséquent, les arguments contre l'usage du bonheur ou l'invocation de la volonté divine révélée ne font que renforcer une position déjà imposée à Kant par sa vision de la fonction et des pouvoirs de la raison. Il est de l'essence de la raison d'établir les principes universels, catégoriques et cohérents »[601]. Dans ces conditions, l'agent obéit aux règles de la morale en fonction de sa rationalité et non en référence à une autorité extérieure. MacIntyre dénonce ainsi l'échec du projet des Lumières dans sa tentative de remplacer la religion pour fonder l'action et le discours moral. Tandis que Pinckaers, reconnaissant l'apport des philosophies dans le jugement, affirme que la raison procède, dans sa direction de l'action morale, à l'application des préceptes légaux pour juger le bien et le mal. Mais il ajoute, par ailleurs, «qu'à l'origine et au soubassement d'une telle réflexion, se tient un esprit résultant d'un choix fondamental concernant la fin ultime, la perfection et le bonheur : quel est notre bonheur et, en somme, quel est notre Dieu ? »[602].

---

599 *Ibid*., p. 96.
600 Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 43.
601 *Ibid.*, p. 45.
602 S. PINCKAERS, *Plaidoyer*, p. 98.

Ainsi dit, la critique de MacIntyre montre que le discours rationnel ne suffit pas à lui seul à surmonter les différences. Il indique la raison de cette impasse dans l'absence d'un fondement conceptuel commun. Il estime que trois éléments fondamentaux manquent au libéralisme. Il s'agit de la pratique des vertus, la tradition narrative et la recherche du bien commun. En effet, sa relecture aristotélicienne et thomasienne indique le fondement de la morale dans les pratiques de la vertu. Celle-ci se manifeste dans des traditions qui cherchent le bien commun. Or l'excellence vient des pratiques et des biens qui leur sont inhérents et exprime le dynamisme d'une tradition vivante coulée dans une utopie qui mobilise la communauté. L'eschatologie chrétienne en est une illustration manifeste.

Bref, l'apport de la raison pour l'implication des vertus dans l'agir inclut une ouverture à la grâce divine.

4 La vertu et la grâce

Quel est le rapport entre vertu et grâce, entre le Christ et la vertu ? Pour Pinckaers, la morale des vertus, tendue vers la vérité du bonheur, explicite le rôle et la place de la grâce. Dans cette optique, il indique que les « vertus morales sont assumées et placées sous l'égide des théologales »[603] pour qu'elles orientent vers la béatitude. L'intervention de la grâce a lieu pour favoriser le déploiement des virtualités humaines. C'est ce qui justifie le rôle important de l'Esprit-Saint dans le processus afin de favoriser l'accroissement et la perfection de l'agir volontaire. Il soutient en outre que le Christ est la source de la morale chrétienne et le modèle de référence pour la pratique des vertus. Dans cette optique, une imitation du Christ est un appel à une transformation intérieure dont les manifestations sont pratiques et visibles.

L'approche soutenue dans ces lignes indique la responsabilité de l'homme dans le monde à partir des vertus. Les deux auteurs affirment l'importance de la vertu pour les biens qui y sont inhérents[604].

---

[603] *Ibidem.*

[604] Cette argumentation va dans le sens de la réflexion de James F. Keenan dans J. F. KEENAN, *Les vertus, un art de viv*re, traduction de Claire Ferras-Douxami, Paris, Editions ouvrières, 2002. Il y montre la capacité des vertus à favoriser l'accroissement du bien dans la vie. Il soutient que la morale ne consiste pas à éviter le péché mais plutôt à se fixer des objectifs positifs. Il note que « la tâche de la vertu est donc à définir comme l'acquisition et la mise en œuvre de pratiques qui perfectionnent l'agent en tant que personne morale tout en le faisant agir moralement bien. Grâce à ces pratiques ou vertus, le caractère et les actions deviennent meilleurs » (p. 46). Il propose, en s'inspirant de Thomas d'Aquin, « une théologie morale pour la vie ordinaire qui englobe tous les secteurs de la vie humaine et invite ses lecteurs à viser le bien attaché à des vertus spécifiques, mais en les pratiquant déjà comme moyen de l'obtenir ». Sa perspective a pour conséquence d'aider « l'Eglise à donner la parole à l'Evangile, tout en restant à l'écoute du quotidien et de la vie ordinaire » (119).

Si tous les deux soutiennent l'excellence qui est issue d'un agir vertueux, MacIntyre explique très peu la permanence des actes vicieux, fruits de l'irrationnel inhérent à la volonté humaine. Cette perspective est par contre développée chez Pinckaers avec la théorie des actes intrinsèquement mauvais. Car même au sein des pratiques desquelles on attendrait des biens propres surgissent des résultats en contradiction au bien.

En plus, il a été montré qu'une bonne compréhension de la vertu ne peut se faire qu'à l'intérieur du contexte et de la communauté qui lui donnent naissance. La question importante à se poser est celle de savoir si ce que MacIntyre et Pinckaers décrivent constitue une alternative à leur critique? Ou encore quelle alternative MacIntyre propose-t-il à sa critique du libéralisme pour nos contemporains? En indiquant le communautarisme comme la meilleure voie en face du libéralisme, MacIntyre ne tombe-t-il pas dans l'absolutisation de sa position ? Son absolutisation est aussi manifeste dans sa condamnation de la philosophie où il ne trouve aucun exposé cohérent et défendable.

L'excellence dans l'agir est soutenue par Pinckaers qui indique l'importance de la pratique des vertus au quotidien. Son invitation à la pratique des vertus a-t-elle trouvé un écho favorable aujourd'hui?
La réflexion de MacIntyre nous présente les vertus comme une aide dans l'art de bien faire. Sa réflexion ouvre une perspective innovante qui consiste à redécouvrir les atouts dont sont porteurs les vertus. Car la recherche du bien ultime réalise une fin commune dans les actions. L'individu est responsabilisé par son insertion dans une tradition en poursuite du bien commun. En même temps, que doit-on penser de son argument présentant les vertus comme une pierre d'achoppement en puissance parce que caractérisées par un paradoxe dès lors qu'elles peuvent empêcher d'atteindre la célébrité et les richesses ?

Les critiques que MacIntyre porte sur la philosophie et le libéralisme conduisent à des discussions et des objections. C'est entre autres ce qu'affirment J. Horton et S. Mendus : « Plusieurs auteurs s'interrogent sur la compréhension de la modernité de MacIntyre plus particulièrement sur son mépris du libéralisme moderne. A cause de l'appréciation dont elle jouit comme étant le plus précieux des réalisations de la modernité, la position de MacIntyre est susceptible de faire l'objet d'un examen particulièrement poussé »[605].

[605] J. HORTON – S. MENDUS, *Alasdair MacIntyre* : *After Virtue and After*, dans J. HORTON – S. MENDUS (éd.), *After MacIntyre*. *Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 1-15.

Par ailleurs, il importe de se demander si l'appel de MacIntyre à recourir à la période classique suffit à fonder une nouvelle perspective. Ce constat interpelle aussi Martha Nusbaum. Elle affirme que MacIntyre voit « dans un certain retour à une éthique de la vertu le seul espoir pour la reconstruction du discours moral d'une manière raisonnable. Mais MacIntyre ne détient aucun espoir que nous pouvons effectuer la nécessaire reconstruction simplement en faisant la phisosophie morale dans une nouvelle direction »[606]. Peut-on affirmer que ce retour restaure nécessairement la morale ? Les réalités contemporaines ne constituent-elles pas des lieux d'où peuvent naître des perspectives intéressantes pour notre temps ?

[606] M. NUSSBAUM, *The fragility of goodness*, p. 55s.

CONCLUSION DE LA SECTION

Quel bilan dresser au terme de cette section qui nous a introduits à la troisième partie? Il nous paraît important de suivre le fil des réflexions de MacIntyre et de Pinckaers sur la vertu.

La question fondamentale que MacIntyre se pose est celle de savoir si la tradition aristotélicienne, la tradition de vertus qu'il défend, n'a aucune pertinence pour notre temps. Aussi attire-t-il l'attention de tout lecteur moderne à la fois sur le vocabulaire aristotélicien destiné à un public déterminé mais aussi sur l'importance de la différence entre la conception de la vertu selon Aristote et la conception moderne. En remontant au-delà d'Aristote, il nous indique la manière dont la tradition homérique se focalise sur les pratiques de l'excellence par la vertu comme lieu de l'affirmation de soi. Chez Aristote, on découvre que les biens sont ainsi ordonnés en fonction de l'excellence de la fin à laquelle ils conduisent. C'est dans ce sens qu'il affirme que le bien de la *polis* idéale dont la fin est la réalisation des biens des citoyens, qui motive toute action, est la *teoria*, la source de la contemplation. Ce qui annule toute incompatibilité entre la poursuite de la vertu civique et celle de la vertu individuelle. La même vertu aide le citoyen à la fois à bien jouer son rôle social dans la *polis* et à perfectionner son âme individuelle par la contemplation.

MacIntyre montre aussi la place importante occupée par Augustin. Les penseurs chrétiens ont considéré non seulement l'héritage judaïque du Deutéronome et des prophètes, mais aussi les formulations des exigences de la justice gréco-romaine, comme des références à la loi divine unique et à une justice divine unique. Dans ces conditions, la théologie a eu comme travail de constituer un cadre qui permette une telle interprétation[607].

Dans cette entreprise, saint Thomas d'Aquin essaiera de rendre compte de la réalité qui fournit le terme ultime de toute compréhension, une réalité qui ne peut « être expliquée autrement qu'elle n'est. Elle est donc nécessairement ce qu'elle est, et dans la nécessité de son être et de son action, elle forme un contraste avec la contingence de tout autre être et de toute autre action »[608]. Son investigation est une construction dialectique de portée générale dont les conclusions particulières peuvent confirmer d'autres conclusions dans l'œuvre. Il a pour cela mis à contribution les ressources de deux traditions pour son argumentation. La Bible est confrontée à Socrate, Platon, Aristote, Cicéron et cet ensemble aux penseurs juifs et chrétiens. Pour lui, acquérir un savoir

[607] Cf. A. MACINTYRE, *Quelle justice*, p. 166.
[608] *Ibid.*, p. 187.

pratique et exercer correctement la raison passent par l'apprentissage des vertus. Il a ainsi formulé une conception de la rationalité pratique intégrant les thèmes majeurs augustiniens même s'ils sont aristotéliciens dans leur structure de base. Les conséquences à tirer de la rationalité pratique valent pour les vertus. En effet, sous la perspective d'Aristote, les vertus sont incapables de perfectionner l'homme pour qu'il atteigne le *telos* sans la *caritas,* qui est un développement de la grâce.

Notons par ailleurs que Pinckaers développe les liens étroits spécifiques qui existent entre les vertus et les différentes exigences chrétiennes. Il montre ainsi que la composition d'une morale des vertus réclame une expérience de la vie vertueuse, comme base de son interprétation. Une étude est importante pour saisir la portée de la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur les vertus. Mais il ne suffit pas de se limiter à la réflexion théorique. L'expérience de l'agir vertueux est nécessaire à cet effet.

La question du bonheur est fondamentale car avant d'être philosophique ou théologique, elle est avant tout vitale. Une réponse adéquate à cette question aide à la réconciliation du bonheur et de la vertu. Elle indique en même temps la manière dont la vertu conduit au bonheur et assure, par ce fait, le dynamisme des vertus.

Bref, cette section charnière a été un tremplin pour aborder la troisième partie. Ainsi revient la question centrale : quelle voie conduit à la vie bonne pour que l'homme atteigne son *telos* ? Les vertus répondent-elles à cette exigence ? En effet, l'optique de l'avenir possible à travers les paradigmes de l'excellence, du bien vivre, du bonheur et de la béatitude ont constitué un cadre propice à l'examen des vertus en général. L'axe majeur de ce retour de l'extérieur vers l'intérieur, de la généralité à une spécificité, de la théorie à la pratique va être focalisé, à présent, dans la confrontation entre la conception de l'espérance chez Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann. Quelle est la spécificité de l'espérance chez chacun ? Quel peut être l'apport de l'un à l'autre ? Quelles implications pratiques naissent de l'espérance. La réflexion menée dans la suite de cette troisième partie tentera de répondre à ces questions.

SECTION II. REPRISE CRITIQUE

Dans la section précédente, la perspective contemporaine de l'éthique des vertus a été analysée à partir de MacIntyre et Pinckaers. Elle a eu pour but d'indiquer l'apport de la vertu à la thématique de la responsabilité telle qu'analysée ici dans le cadre de l'espérance. L'objectif est maintenant de montrer que l'espérance, comme les autres théologales ainsi que ce qui en ressort, tout en étant spontanée, joyeuse et sans effort participe à la responsabilisation humaine. Dans ce chapitre, il sera question de confronter la pensée de Thomas d'Aquin à celle de Moltmann sur l'espérance. J'aborderai les différentes questions et implications sous-jacentes à ce thème, à partir des problèmes de leurs époques respectives.

Le tableau ci-dessous servira de référence et d'éclairage à la comparaison telle qu'elle est menée entre les deux auteurs dans les chapitres de cette section.

En effet, par l'espérance l'homme s'ouvre à Dieu et au monde. Il s'inscrit ainsi dans un processus où s'entrecroisent les perspectives verticales et horizontales. Ces deux orientations le placent devant Dieu et le situent au monde. C'est par elle qu'a lieu la complémentarité entre la grâce que Dieu accorde et la nature humaine. Les deux aspects s'y complètent. L'anticipation de l'*eschaton* dans les actions concrètes manifeste son expression définitive en Dieu.

Explicitons en quelques lignes ce tableau.

1. Le but

Saint Thomas d'Aquin montre que de par sa nature, l'espérance oriente l'homme à la béatitude éternelle. Le but est d'atteindre la vision béatifique par laquelle l'homme contemple Dieu. L'analyse de la *Somme Théologique* commence par le concept de « fin » de l'homme, pour indiquer l'importance accordée à la recherche de la fin ultime. Ce moment de communion en Dieu constitue le temps du salut de l'homme et de toute la création.

Chez Moltmann, l'espérance inscrit l'homme dans un processus qui actualise la résurrection de Jésus. Celle-ci inaugure l'avènement d'un monde nouveau dans lequel les promesses sont partiellement accomplies. Elle réalise le temps favorable de la récréation de toute chose en Dieu.

2. Le motif

La fin ultime, selon saint Thomas d'Aquin, est atteinte grâce à une vie vertueuse. Celle-ci se déroule par un agir autonome, libre et raisonnée mais en même temps avec l'aide de la grâce divine. La fin ultime est recherchée parce qu'elle seule peut combler le désir de l'homme.

Moltmann indique que l'homme s'active, par l'espérance, à changer les situations empreintes d'inhumanité pour contribuer à l'établissement du nouveau monde inauguré en Jésus.

3. Moyens

D'où l'importance des moyens. Il s'agit de la vie vertueuse prônée par saint Thomas d'Aquin et des actions concrètes proposées par Moltmann.

4. L'historicité

L'histoire occupe une place importance parce qu'elle permet de percevoir les facteurs qui manifestent la responsabilité de l'homme. On le voit chez saint Thomas d'Aquin à travers son analyse des actes humains dans leur particularité. Ils permettent à l'homme de s'orienter vers la béatitude.

Moltmann explicite l'importance de l'historicité. Sa proposition d'une espérance des « cieux nouveaux et d'une terre nouvelle », du règne de Dieu et ses conséquences donne une forte densité à l'histoire. C'est par cette dernière que l'homme découvre la souveraineté de Dieu et l'appel à son établissement.

5. La temporalité

Elle permet à l'homme de s'orienter vers la fin ultime. Chez saint Thomas d'Aquin, le retour de l'homme à Dieu a lieu de « manière originale » comme le montre le processus *exitus-reditus*. Il s'effectue par les propres moyens de l'homme, soutenu par la grâce divine. L'homme devient « *capax Dei* ».

Moltmann montre que c'est dans l'agir concret et existentiel que le règne de Dieu est anticipé. Les

actions permettent d'opérer un changement au sein des situations et des circonstances qui minent l'espérance.

6. La liberté

On voit chez saint Thomas d'Aquin que la conséquence de sa « capacité de Dieu » fait que l'homme, qui est intelligent et qui jouit du libre arbitre, est maître de son agir et de son destin.
Cette liberté d'action est indiquée chez Moltmann en référence aux exigences de la résurrection. La grâce que l'homme reçoit perfectionne sa nature en vue de la gloire de Dieu dans l'agir que l'homme adopte.

7. Béatitude et bonheur

La contemplation ne peut devenir effective, pour Thomas d'Aquin, qu'au travers d'un agir vertueux. Chez Moltmann, c'est un engagement réel qui permet d'établir un *novum* inauguré en Jésus.

Disons brièvement que pour les deux auteurs, c'est à travers le temps, par un agir conséquent que l'homme s'oriente vers Dieu et anticipe la béatitude.

CHAPITRE 1. LE DYNAMISME DE L'HOMME VERS DIEU

1 Le dynamisme de l'homme vers Dieu

Chez Thomas d'Aquin, le développement de l'espérance s'inscrit dans le cadre précis des vertus théologales. Celles-ci font partie du grand ensemble qu'est le traité des vertus. Leur étude fait découvrir que l'analyse de la vertu par Thomas d'Aquin se situe dans le processus du cheminement de l'homme vers son *telos*, Dieu, afin d'obtenir la béatitude. Car, c'est du désir de tout homme de rechercher son bonheur. C'est au cœur de cette question fondamentale de la signification du bonheur que se place la réflexion de Thomas. Il s'interroge sur la quintessence du bonheur et des moyens d'y parvenir. L'apport de la métaphysique antérieure lui a servi d'exemple. Il a su déplacer la question posée du domaine de la métaphysique à un autre domaine, celui de la Révélation[609]. Aussi s'inspire-t-il d'Aristote pour montrer, dans une perspective propre, en quoi consiste le bonheur. Il indique ainsi que la fin recherchée et qui justifie l'ordonnancement de nos actions vers elle est la béatitude. Le tableau ci-dessus l'indique schématiquement avec le but de l'espérance.

Le traité de la béatitude, qui a été abondamment analysé dans la première partie, occupe une place importante dans la réflexion de Thomas d'Aquin. Cette question s'intéresse au rapport entre le naturel et le surnaturel et leur interaction. Thomas d'Aquin y consacre cinq questions. La première traite de la fin ultime de la vie humaine en général[610] ; les quatre questions suivantes examinent la fin dernière de l'homme, la béatitude. Après avoir traité de Dieu en lui-même dans la première partie de la *Somme Théologique*, saint Thomas d'Aquin se consacre ainsi à l'étude du retour de l'homme à Dieu, dans la deuxième partie. Tandis que la troisième partie analyse la voie du retour de l'homme à Dieu par l'incarnation du Verbe. Il se demande quels sont les actes susceptibles de permettre à l'homme de réaliser sa montée vers Dieu si celui-ci est la fin visée. Telle est la question centrale qu'il se pose. Mais avant cette interrogation, la question fondamentale est celle du motif du retour de l'homme à Dieu : pourquoi ce retour ? L'engagement humain sur cette voie indique que la fin visée est une réponse à son origine.

---

[609] J.-L. BRUGUES, *Introduction et notes*. *Somme Théologique* I-II, Paris, Cerf, 1984, p. 14.

[610] I-II, 1 1 : « Il est donc nécessaire que toutes les actions humaines soient faites pour une fin …Il est donc propre à la nature raisonnable de tendre vers une fin comme agent autonome et comme se portant d'elle-même vers cette fin…La fin est première dans l'ordre d'intention…Or le principe premier dans l'ordre d'intention, c'est la fin ultime ».

1.1 *Le motif du retour à Dieu*[611]

On remarque qu'au sein des actes qui constituent l'agir humain pourraient être décelées les étapes de l'accession à Dieu. En analysant les fins de l'homme, Thomas y trouve la nécessité d'examiner les moyens qui conduisent à cette fin. Celle-ci n'est « pas entièrement étrangère à l'acte vu que d'une part elle est son principe et de l'autre son terme »[612]. Dans ce sens, Thomas affirmera que même si les hommes peuvent agir pour acquérir les richesses, être honorés, bénéficier de la gloire, trouver du plaisir, le mobile fondamental de leur agir est la béatitude. Ils l'obtiennent ou l'atteignent par la vertu. Thomas d'Aquin montre aussi que la béatitude est d'un autre ordre : « elle est le souverain bien que l'homme peut obtenir en tant que bien ultime dépassant tout »[613]. La béatitude est la jouissance spirituelle qui vient « de la vision de Dieu »[614]. C'est le bien le plus grand que l'homme puisse obtenir ou le niveau le plus élevé que l'homme puisse atteindre dans l'échelle de sa nature car « il appartient à l'homme d'agir pour une fin »[615].

Comment atteindre ce bien ultime ? Les seules forces naturelles de l'homme suffisent-elles pour atteindre la béatitude ? Peut-il acquérir la béatitude imparfaite par ses forces naturelles ? Qu'est-elle ? Pour revenir à la béatitude parfaite, qui consiste en la vision de Dieu, l'homme n'est pas disposé, par ses seules forces, à percevoir l'essence divine. Il l'affirme en ces termes : « il est impossible à une substance intellectuelle créée de voir l'essence divine, par ses seules facultés naturelles »[616]. Il le précisera encore en soutenant que la contemplation de Dieu est la fin de la vie humaine et de toute connaissance philosophique. Ce qui pourrait être vu comme une contradiction quand il affirme, dans le livre des *Sentences*, « puisque la philosophie ne procède que par des raisons tirées des créatures, elle ne suffit pas à faire connaître ce qu'est Dieu »[617]. L'incohérence est résolue par son affirmation qu'une autre doctrine est nécessaire non pour quelque perfection accessoire mais devant permettre à l'homme d'atteindre sa fin même. Son argumentation s'appuie sur une exigence, selon lui, inscrite dans la nature humaine elle-même car « la fin correspond au principe » et « pour chaque chose, il est désirable de se réunir à son principe, en quoi consiste sa perfection »[618].

---

[611] On se référera ici au tableau, à la fois sur les points motif et l'importance du rapport de l'homme et ses moyens concernant la complémentarité entre la grâce et la nature, que sur l'historicité à propos de la portée des actes humains.
[612] I. I, 3a.
[613] I. Ia 4.
[614] I-I.5.1.
[615] I-I, 1.1.
[616] I-II, 12 a 4.
[617] I. Sent.a.1.
[618] II-II 180 7. Voir A. OLIVA, *La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 96 (2012), p. 585-662.

Thomas d'Aquin montre aussi que le bien issu de la vertu est de se conformer à la raison qui, elle, est naturelle à l'homme. Il conclut que « la vertu est donc en l'homme par nature »[619]. En d'autres termes, Thomas indique qu'en tant qu'il est doué de raison, l'homme possède par nature des germes de vertu. Malgré son caractère intrinsèquement surnaturel et gracieux, la béatitude n'est pas impossible à l'homme et ne s'oppose pas à ses potentialités. Par sa raison et son libre arbitre, « de même la nature ne fait pas de défaut à l'homme dans les choses nécessaires en ne lui donnant pas les moyens… »[620], il devient capable de se dépasser pour atteindre le meilleur de ce qui constitue sa fin. L'esprit est marqué par ce souci de remonter des effets aux causes et jusqu'à la première cause. Bref, la vision béatifique est possible partant d'une part du retour du créé à son principe efficient. Il s'agit de la finalité. Elle se justifie aussi, d'autre part, par la causalité.

On voit ainsi, dans le cadre du dynamisme de l'esprit, que la diffusion du Bien qui est en Dieu provoque une certaine activité spirituelle. A Dieu qui se communique, par sa souveraine bonté, répond une activité de l'homme. Il y a lieu de voir dans cette idée la base de la structure, du développement et de l'histoire de toute la création. Le don de Dieu s'offre gratuitement et immédiatement. La réponse de l'homme à cette offre se fait dans la liberté. Le point concernant l'importance du rapport de l'homme et ses moyens indique succinctement cet aspect dans le tableau.

Dans cette optique, pour respecter l'ordre des choses, les actions humaines sont importantes ou requises pour l'obtention de la béatitude. En effet, seul celui qui possède un bien par nature, peut l'avoir sans mouvement. Aussi, étant donné que « la béatitude dépasse toute la nature créée, une simple créature ne peut logiquement obtenir la béatitude sans le mouvement de l'activité par laquelle cette créature tend (…). Quant aux hommes, ils l'obtiennent par des multiples mouvements d'activités qu'on appelle mérites »[621]. En d'autres termes, l'action de l'homme devient importante non à cause d'une insuffisance de la présence divine mais en réponse et dans le respect de l'autonomie dont il est fait. Celle-ci se manifeste par le processus du libre arbitre qui est une conséquence de sa constitution ontologique. Ici, l'espérance est communiquée par grâce, dans son rôle de moteur du mouvement qui conduit à la béatitude.

Moltmann estime que l'eschatologie n'est pas « le futur temporel ni l'éternité

---

619 I-II, 63, 1.2.
620 I-II, 5.5
621 I-II, 5.7

intemporelle mais l'à venir et l'advenue de Dieu»[622]. Il ajoute qu'« en vertu de l'espérance de Dieu qui vient, dans l'expérience du temps, l'avenir attendu se voit conférer une plus-value inépuisable… »[623]. Il donne à l'espérance eschatologique un aspect qui interdit de la qualifier autrement en dehors de ce qu'elle provoque, un dynamisme par lequel l'avenir est rendu présent par des nouvelles possibilités historiques. Ainsi, le déploiement de la théologie de l'espérance se découvre, selon Moltmann, par une foi et une espérance qui engagent à l'agir et à la disponibilité. Aussi se focalise-t-elle sur l'avenir de telle manière qu'elle accorde une importance capitale à l'homme d'aujourd'hui en recherche d'un présent meilleur. Le projet de Moltmann est de réviser systématiquement l'orientation prise sur l'eschatologie par certains théologiens. Il leur reproche une temporalisation qui vouerait l'eschatologie à sa perte et entraînerait une démission de la foi[624]. Sa critique se poursuit sur le terrain de l'opposition entre l'eschatologie biblique et l'ontologie grecque. Si ce reproche s'adresse aussi indirectement à saint Thomas d'Aquin, c'est en tant qu'il est un témoin majeur qui a introduit la philosophie d'Aristote en théologie[625] et partant de la forme de pensée de l'esprit grec. L'argument de Moltmann met en évidence le langage de la promesse divine présent dans l'Ancien et le Nouveau Testament et par lequel s'est révélée la vérité de Dieu en opposition au *logos* de l'éternel présent. Voyons concrètement comment l'idée de la fin au début est abordée chez les deux auteurs.

1.2 *Un processus inversé : la fin au début*

On découvre chez Thomas d'Aquin, par son analyse, que le parcours du retour de l'homme à Dieu commence par la fin. Elle est ce qui mobilise l'homme. C'est par le fait de sa prise de conscience de la grandeur et de l'importance de la fin recherchée que ce qui est visé pour le terme devient premier dans l'intention et dans l'action. La fin, ainsi placée au début, préside aux moyens à mettre en œuvre. Mais c'est elle qui commande au départ. Cette hypothèse de la fin au début est aussi défendue par Moltmann. Comment les deux auteurs l'expriment-ils ?

1.2.1 Thomas d'Aquin

La première question fondamentale de la morale que saint Thomas d'Aquin se pose est celle

---

622 Cf. J. MOLTMANN, *La venue de Dieu*, p. 14.
623 *Ibid*, p. 44.
624 *Ibid*., p. 27. Son analyse en indique les différentes formes dans la « théologie prophétique », l' « eschatologie conséquente » avec Johann Weiss et Albert Schweitzer, la « théologie de l'histoire » d'Oscar Cullmann. Il estime trouver leur erreur dans le fait qu'ils « ont temporalisé l'eschatologie, et qu'ils n'ont pas vu dans l'eschatologie une transformation du temps lui-même ».
625 Cf. O.H. PESCH, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 18.

de la fin de la vie humaine. Elle trouve la réponse dans le traité de la béatitude. Il se demande, après s'être interrogé sur la nature de la béatitude, comment l'obtenir, comment avancer vers cette plénitude ? L'homme n'est pas incapable d'atteindre la béatitude même si elle est une réalité transcendantale. Par son intelligence et son libre arbitre, il se rend disponible à recevoir une énergie qui conforte sa nature. Son agir, ainsi appuyé et surélevé, lui donne accès à la béatitude. Il est, dans ce cas, en puissance obédientielle qui le conduit à agir avec une force à laquelle il n'était pas disposé par nature. Cette disponibilité s'obtient par une vie vertueuse. Les actes, dans leur diversité au niveau individuel, familial et social, participent à ce processus. Car il appartient à l'homme d'agir pour une fin ; tout ce qu'il fait est assigné à une fin[626]. Thomas montre par cet argument, qu'en agissant, l'homme se propose un but et une fin à atteindre. Par sa raison et son libre arbitre, l'homme a une raison d'agir pour un bien et une fin qu'il connaît être la fin dernière. Les motifs qui le poussent à rechercher la béatitude ou le bonheur ne se situent pas dans les richesses, la gloire ou le pouvoir mais en lui naturellement. En d'autres termes, on dira que le souci de la vraie fin qui rend l'homme parfaitement heureux, il le possède en propre. En accord avec la raison, la foi aide à comprendre que c'est Dieu qui est le bonheur recherché. Tous les actes de l'homme et son effort participent à cette fin. Le bien suprême et le vrai bien qui constituent le bonheur de l'homme sont la contemplation de Dieu. Mais comment s'obtient cette béatitude ?

Il a été établi que c'est par les vertus que l'homme accède à la béatitude. Il s'agit de voir, à présent, les détails de la marche vers ce bien ultime. C'est la première partie de la question 17 de la *Secunda secundae* qui examine cette problématique. Dans le corps de l'article, Thomas d'Aquin montre que tout acte bon est une réponse à une vertu humaine. Il ajoute que pour les êtres soumis à une règle ou une mesure, le bien consiste à accéder à leur propre règle. Or les actes humains sont marqués d'une double mesure. Les vertus sont des dispositions inhérentes à la nature humaine. Leur tâche consiste à aider l'homme à perfectionner son agir. Elles le qualifient à un agir excellent. Elles disposent l'homme à un emploie maximal de ses potentialités en bien. La réflexion de MacIntyre rejoint cet argument en ce qui concerne les biens internes issus des pratiques. Il montre, en ce sens, que la possession des vertus aide à atteindre certains biens internes aux pratiques. Bidimensionnels dans leur aspect à la fois universel et particulier, les actes de bien, selon l'Aquinate, dirigent l'homme vers la béatitude. La voie qui oriente l'agir humain vers la béatitude passe par le Christ, selon la révélation chrétienne. Dans cette optique, les vertus sont à considérer comme des instruments de la grâce du Christ. Elles aident à parvenir à la béatitude. Quelle est leur origine ?

---

[626] I-II, 1.1

L'état stable provoqué par les habitus est un processus de perfectionnement des facultés humaines. Certains habitus sont naturellement acquis et se forment par l'opération de répétitions. D'autres, par contre, sont infusés au sein des pouvoirs opératifs. Les vertus sont ainsi des habitus opératifs bons en tant que dispositions de perfectionnement des facultés humaines pour l'agir. Ils rendent bons les actes qu'ils provoquent. Aux vertus morales s'ajoutent des vertus théologales. Ces dernières ne se superposent pas aux premières. Tout en étant d'ordre moral naturel, leur emploi est d'une grande importance pour l'homme. Elles le rendent capable de répondre par son agir, à la fois, à des actions d'ordre moral naturel et à d'autres actions conformes à la fin surnaturelle vers laquelle dirigent les vertus théologales. Leur interactivité est solidaire et nécessaire à l'agir dans une connexion utile.

Issues des habitus, les vertus participent au perfectionnement de l'homme. Elles constituent une disposition stable de l'esprit et un guide intérieur qui entraînent à bien agir. Disons que toutes les vertus ont pour rôle la perfection de l'homme. Il se dégage de la sorte deux caractéristiques fondamentales de leur but. D'une part, élever surnaturellement l'homme pour l'orienter vers Dieu. D'autre part, rationaliser surnaturellement son agir. C'est à l'une ou l'autre de ces deux dispositions d'actions qu'est destinée chaque vertu pour la perfectionner. Comment Thomas examine-t-il cela ?

Au niveau tant structural que dynamique, Thomas organise la réduction à l'unité du savoir moral. Il le propose autour de la matrice des sept vertus morales et théologales. Ce souci d'unité lui permet de montrer qu'il s'agit du même sujet, exposé à la diversité des situations et des circonstances, qui s'oriente vers la fin ultime. Dans l'organisation des vertus, Thomas d'Aquin distinguera la spécificité des vertus surnaturelles. Il montrera que les trois théologales sont essentiellement surnaturelles. Leur essence et leur fonction sont d'unir surnaturellement l'homme à Dieu. Cette analyse répond du schéma même qui caractérise la morale de Thomas dans la *Somme Théologique*. Qu'est-ce qu'on y voit ? De part en part, la *Somme Théologique* est marquée par une vérité : Dieu crée, gouverne et sauve ; et il appelle pour reconduire vers lui, ceux qu'il a créés libres et responsables. C'est dans ce mouvement que la vertu d'espérance se pose, comme une énergie, une force, une tension caractéristique qui oriente à Dieu.

Comment Moltmann présente-t-il cette caractéristique de l'espérance ?

1.2.2 Moltmann

J'ai indiqué, dans la deuxième partie, que l'espérance est le dynamisme qui pousse l'homme

à être responsable de son histoire. Moltmann examine l'espérance dans une perspective active qui ne se désintéresse pas de la condition concrète de l'homme pour ne privilégier que son avenir. Il en indique d'ailleurs une nouvelle perception. Il conçoit l'espérance comme un potentiel qui oriente à la responsabilité dans le présent, par une praxis de transformation des conditions de l'existence. Comment comprendre cette dynamique ?

Si la responsabilité de l'homme à transformer son histoire, au sens de Moltmann, ne contredit pas l'agir humain concret et la grâce divine sur lesquels insiste aussi Thomas d'Aquin, il est nécessaire d'en montrer la corrélation. Il a été établi qu'avant qu'il ne traite de la grâce, dans l'étude des actes humains, Thomas d'Aquin s'intéresse d'abord aux principes intérieurs qui les sous-tendent. En d'autres termes, Thomas entend en premier lieu aborder la question de la fin ultime de l'homme. Son point de départ, c'est-à-dire l'interrogation sur la béatitude, le ramène à l'agir. Il s'agit de voir comment l'homme peut tendre vers la béatitude qui devient le premier objet de son agir, grâce à une décision libre et écartée de toute contrainte, par l'entremise de la vertu. La fin ultime est ainsi placée au commencement de tout acte. La vertu est dans cette optique la structure qui permet de comprendre le déroulement de ce processus. L'examen des vertus, dans la première partie, nous a permis d'en comprendre la portée. Cette perspective constituerait un support pour Moltmann qui se situe dans la ligne des penseurs qui réfléchissent sur l'espérance active. C'est sur cette base que se fonde sa critique de l'eschatologie philosophique transcendantale et de toute réflexion théologique focalisée sur la seule connaissance de Dieu sans référence à la situation concrète de l'homme. Aussi affirme-t-il que la responsabilité de l'espérant, dans sa tâche de la transformation du monde, ne se situe pas d'abord en dehors de lui. C'est de la conviction du bien-fondé d'un tel bien que l'homme s'adonne au travail de changement. Bien entendu, cela ne s'explique chez lui aussi qu'en rapport avec l'espérance eschatologique qui présuppose et provoque des actes de transformation[627]. Moltmann affirme par cette indication que l'homme, marchant dans l'espérance et en attente de la réalisation des promesses de Dieu, s'active et se positionne dans « une agitation permanente » par laquelle il assume sa situation[628].

Par ailleurs, l'insistance sur l'avenir l'amène à établir une opposition du *logos* à la promesse. Il ne peut pourtant pas être question d'alternative entre les deux. Ce qui donnerait l'impression de remplacer un point de vue contesté en absolutisant un autre à sa place. L'avenir est espéré à cause de la conviction du secours de la grâce divine.

---

[627] On peut voir synthétisé cet aspect chez Moltmann tel que le tableau l'indique, sur l'importance du rapport de l'homme et ses moyens. On le trouve dans l'objet de l'espérance.

[628] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 29.

C'est alors que se pose la question de savoir jusqu'où on peut refuser le mode du dévoilement de l'épiphanique tel que révélé en Jésus ? Les catégories, à la fois du *logos* et de l'épiphanique, peuvent aider à percevoir la manifestation en plénitude de l'accomplissement divin en Jésus tel que le Nouveau Testament le présente. Pour certains théologiens, face aux réserves exprimées sur l'influence de la pensée grecque, il est même fondamentalement intéressant d'y voir plutôt un avantage à l'universalité vers laquelle s'ouvre le contenu du Nouveau Testament[629].

Que retenir de la conception de la promesse eschatologique ?

On découvre que chez Moltmann l'eschatologie est une transformation du temps. Car « l'eschatologie véritable ne concerne pas l'histoire à venir mais l'avenir de l'histoire »[630]. Il indique le danger de placer le futur et le présent sur la même ligne du temps. Il le montre en analysant les formes de l'eschatologie dans le temps[631]. Pour Moltmann, la conséquence d'une temporalisation de l'eschatologie vient d'une théorie rationaliste qui ignore la liberté de Dieu en faisant de lui un horloger de l'histoire du monde[632] niant ainsi sa liberté. Dans ce sens, il est capital de comprendre que « c'est ne pas le dernier jour qui fait advenir la parousie du Christ, mais c'est la parousie du Christ qui fait advenir le dernier jour »[633]. Moltmann voit cette nouvelle perception dans l'éternisation de l'eschatologie. Il affirme, en se basant sur la nouvelle perspective de l'eschatologie issue de Karl Barth et de Bultmann, que *l'eschaton*, en eschatologie chrétienne, est la « présence de l'éternité à chaque moment de l'histoire. Elle n'est donc pas à situer à une fin temporelle des jours historiques »[634]. Dans ce sens, tout instant du temps est qualifié en ce qu'il porte une dignité : il est marqué d'une présence d'éternité. La fonction de la présence éternelle en un instant est de limiter le temps pour le rendre fini. On remarque, sous cet angle, que l'*eschaton* est l'éternité dans l'instant.

---

[629] H. FRIES, dans J.MOLTMANN et alii, *Théologie de l'espérance*. *Débat*, Paris, Cerf, 1973, p.99 : « Si le message annonçant la vérité de l'Evangile et de la prédication de Jésus, le Christ et le Kyrios, a pour tâche de se faire tout à tous, d'être Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs (cf. 1 CO 9, 20), alors la pensée grecque axée sur le *logos*, sur l'épiphanie et sa présence, loin d'être exclue, est au contraire admise et même requise, en vue d'articuler ce dont le Nouveau Testament rend témoignage. Ce qui paraît à première vue extérieure est en vérité la réalisation de l'universalité, l'extension dans toutes les dimensions ».

[630] Cf. J. MOLTMANN, *La Venue*, p. 27.

[631] *Ibid*, p. 29. Il s'agit de la « théologie prophétique » qui conçoit la Bible comme la prophétie divine ; place l'histoire et l'eschatologie sur la même ligne du temps. L' « eschatologie conséquente » avec la recherche sur la vie de Jésus d'Albert Schweitzer et la « théologie de l'histoire d'Oscar Cullmann » sur le temps déterminé par l'histoire du salut. Il part d'une conception linéaire du temps pour montrer la nouvelle perception du temps autour du « Christ », désormais point focal du temps, décomposé en avant et en après le Christ. Dans ce temps après le Christ, le chrétien se situe entre le 'déjà maintenant ' et le 'pas encore'. Ce temps intermédiaire se situe entre l'accomplissement des promesses que Dieu a faites et qui se réalisent en Jésus-Christ, et la révélation du salut en lui.

[632] *Ibid*., p. 31.

[633] *Ibidem.*

[634] *Ibid.*, p. 32

Aussi, en indiquant non pas le temps dernier mais l'éternité, « l'eschatologie n'a plus rien à voir non plus avec l'avenir. Sa tension n'est pas entre présent et avenir, entre 'le déjà maintenant' et 'pas encore' mais entre l'éternité et temps dans le passé, le présent et l'avenir »[635]. Moltmann ajoute que la proximité du règne de Dieu annoncé par Jésus ne concerne pas le futur du temps. Il oriente vers le ciel présent : « Le règne ne vient pas de l'avenir dans le présent, mais du ciel sur la terre, comme le dit le Notre Père »[636]. Moltmann soutient par cet argument que ce que Jésus annonce a des accents rabbiniques selon lesquels « obéir à la Torah, c'est se soumettre au joug de la seigneurie de Dieu » qui suppose sa présence actuelle et non future. Dans ce sens, le royaume que Jésus inaugure ne se situe plus dans le futur attendu car il est présent dans les faits qui l'expérimentent[637].

Moltmann se réfère aussi à « l'eschatologie axiologique » de Paul Althaus pour étayer cet argument. La réflexion de ce dernier montre que ce qui concerne les réalités dernières n'est pas à situer au terme de l'histoire. L'accomplissement, selon lui, a lieu par le fait de dresser la verticale, c'est-à-dire que chaque présent se situe dans un rapport d'immédiateté avec Dieu[638]. Cet instant devenant ainsi une norme ultime qui donne de la valeur à l'historique. L'eschatologie du présent est complétée par une eschatologie du futur, c'est-à-dire l'axiologique se joignant au téléologique, ou encore l'expérimentation de la validité intemporelle de la valeur absolue complétée par une fin recherchée ou désirée. On remarque la forte allusion entre cette réflexion et celle Karl Barth sur sa dialectique du temps et de l'éternité. Ceci n'échappe pas non plus à l'analyse de Bultmann sur « l'instant éternel » qui place l'homme devant ses responsabilités face au *kaïros.*

En bref, par rapport à Thomas d'Aquin, on relève chez Moltmann, l'importance d'approfondir la connaissance de Dieu en lien avec l'intelligence du monde et de l'homme. Car, soutient-il, nier l'expérience du monde historicisé pour tout focaliser sur l'épiphanie de Dieu identifierait Dieu à l'éternel présent de Parménide qui occupe une place centrale en philosophie grecque. Cette analyse ouvre la voie à la réflexion sur l'eschatologie qui sera abordée dans les lignes qui suivent.

---

635 *Ibid*., p. 33
636 *Ibidem*.
637 *Ibid*., p. 34.

638 *Ibid*., p. 35.

2 Le paradigme de Dieu qui vient

Les éléments analysés dans l'article précédent aident à comprendre la perception de l'avenir présentée par Moltmann. Selon lui, une bonne conception de l'avenir montre que l'eschatologie n'est pas supprimée par l'histoire pas plus que l'histoire n'est supprimée par l'éternité. Aussi peut-il affirmer que « l'eschatologie n'est ni le futur du temps ni l'éternité intemporelle mais l'à-venir et l'advenue de Dieu »[639].

Cette advenue de Dieu est à comprendre comme ce qui rompt la perspective linéaire du temps. Quel sens tirer de ce que Dieu vient, après qu'il ait été et qu'il est ? C'est un mouvement qui montre Dieu venant au monde. Il n'est pas dans un devenir, sinon il passerait. Moltmann l'énonce en ces termes : « 'celui qui vient' (*ho erchomenos*), Dieu, par ses promesses et par son Esprit qui précèdent sa venue et qui l'annoncent, place dès maintenant le présent et le passé dans la lumière de sa venue eschatologique, laquelle consiste dans l'établissement de son royaume éternel et de son inhabitation dans sa création renouvelée à cette fin. La venue de Dieu fait advenir un être qui ne meurt plus et un temps qui ne passe plus. Viennent alors la vie éternelle et un temps éternel. Dans la venue eschatologique, Dieu et le temps sont liés de telle façon que l'être de Dieu dans le monde doit être pensé de façon eschatologique et que l'avenir du temps doit être compris de façon théologique »[640]. Une perception théologique ressort de cette affirmation. Dieu est celui qui marche et accompagne son peuple, selon l'expérience de l'Exode. Dieu qui vient, en tant que Dieu de l'espérance, manifeste la puissance de son avenir dans le temps. Son être, marqué par l'advenue, donne une plus-value à l'avenir de telle manière qu'un nouveau devenir humain, non entaché de la fragilité, devient possible[641]. Cet avenir devient, dans ce cas, « un paradigme théologique de la transcendance »[642]. Il est à comprendre comme une « source du temps » en tant que temps transcendant, à la différence du temps phénoménal, qui donne accès au temps de l'histoire qui devient qualifié comme temps par l'avenir. Aussi Moltmann démontre-t-il l'inconsistance et la contradiction de la conception qui affirmerait « l'eschatologie du futur » ou une eschatologie de la « présence éternelle » supprimant ainsi le temps[643]. L'essentiel, à ses yeux, est l'option de l'advenue de Dieu par le « *novum* » qu'il apporte.

---

639 *Ibid.*, p. 41.
640 *Ibid.*, p. 43.
641 *Ibid*., p. 44.
642 *Ibid.*, p. 46.
643 *Ibid*., p. 47.

Elle est perceptible dans la tradition prophétique, dans le message de l'exode ainsi que dans le langage néotestamentaire. Ce dernier dévoile que la résurrection de Jésus introduit dans l'atmosphère de la création nouvelle.

La pertinence de l'eschatologique indique, selon Moltmann, que « pour l'expérience de Dieu qui vient et pour la saisie du temps en termes d'advenue, la catégorie du *novum e*st indispensable parce que c'est là que se trouve la clé »[644]. Cette vision est absente chez Thomas d'Aquin alors que Moltmann montre combien le *novum* surprend ceux qu'il saisit. Aussi, la création issue du « monde nouveau » se fonde en la résurrection qui a permis d'enraciner Dieu dans notre histoire et dans notre vie. Jésus est désormais présent dans l'existence humaine quotidienne en tant qu'épiphanie de Dieu dans l'humanité. En tant que présence vivante, il devient aussi l'enjeu majeur de tout engagement.

3 CONCLUSION DU CHAPITRE

Comment envisager, dans l'optique de Thomas d'Aquin, une existence chrétienne concrète basée sur la vertu et qui tende vers la béatitude ? Comment fonder théologiquement un engagement concret selon les perspectives de Moltmann ? C'est là tout l'enjeu et l'objet qui ont constitué ce chapitre. Nous avons vu que c'est par différents actes exécutés que l'homme se rend digne de la béatitude suprême. La libre activité de l'homme se réalise aussi avec le secours de Dieu. Intériorité, par la vertu acquise, et extériorité, par la grâce, se conjuguent. L'homme retourne à Dieu, sa source, non par une sorte d'imposition mais de façon autonome, libre et raisonnée. Ce sont là trois conditions de l'essence de l'acte humain. Si l'homme vise la béatitude éternelle comme fin ultime de sa vie, avant de réfléchir sur cette fin, Thomas d'Aquin estime qu'il est nécessaire d'aborder la question des moyens dont dispose l'homme pour atteindre cette fin. Dans cette perspective, Moltmann se situe dans la ligne de Thomas d'Aquin dans le fait qu'il accorde une importance à l'agir humain transformateur de la situation existentielle. Ce qui amène à dire que « plus la créature dépend de Dieu, plus elle sera profondément elle-même ; car Dieu est plus intérieur à elle qu'elle ne l'est à elle-même »[645]. Thomas d'Aquin a développé une réflexion sur la vertu. Elle est définie comme « la bonne qualité de l'esprit, qui assure la vie droite, dont nul ne fait mauvais usage, que Dieu opère en nous sans nous »[646]. Or cette définition s'appuie sur l'habitus. Ce dernier est une

644 *Ibid.*, p. 50.
645 J.-M. LAPORTE, *Les structures dynamiques de la grâce*, Paris -Tournai, Desclée, 1974, p. 72.
646 I-II, 55, 4.

disposition de perfectionnement. En tant que prédisposition innée des facultés de l'agir, la vertu permet un agir facile, naturel et même agréable[647]. Si l'habitus est rattaché à la structure métaphysique de l'homme, la vertu à laquelle il incite acquiert un fondement solide. C'est à ce niveau que Moltmann trouverait des appuis sur les fondements établis par Thomas d'Aquin. Comment l'homme peut-il transformer les conditions de son existence s'il n'est pas mû de l'intérieur par des principes inhérents à sa structure ? Thomas d'Aquin préconise des principes d'agir du point de vue ontologique. Les vertus et les habitus, en leur essence, sont des principes qui sont au fondement du comportement humain. Moltmann partirait, d'une certaine façon, des principes fondamentaux établis par Thomas d'Aquin, pour en prolonger les implications dans l'agir existentiel concret. Il en montrerait les exigences pratiques. Cette argumentation corrobore la réflexion de MacIntyre sur les biens internes aux pratiques de celui qui possède les vertus. Chez Thomas d'Aquin, l'espérance, en tant que vertu, est le principe qui assure le dynamisme de la tension de l'homme vers la béatitude finale. Celle-ci est au fondement des actes par lesquels l'homme s'active vers la fin ultime. Dans la perspective de Moltmann, l'espérance, orientée vers l'accomplissement de l'homme, ne nie pas le présent qui est le lieu de l'advenue de Dieu. Après avoir examiné l'élaboration de ces principes, voyons leur application dans l'historicité.

[647] Cf. O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 304.

CHAPITRE 2 : LIBERTE ET HISTOIRE

L'activité humaine est un préalable à la béatitude. Une telle activité est en même temps une conséquence de la béatitude parfaite. C'est-à-dire les efforts fournis par l'homme en vue de la béatitude produisent des effets qui se répercutent dans la vie. L'amélioration de la qualité de la vie présente devient, en ce sens, une anticipation de la béatitude. Dans cette perspective, on peut affirmer que l'homme tend vers la béatitude espérée grâce à son agir.

Dans les lignes qui suivent, l'analyse consistera à déterminer, dans l'optique de l'espérance, la capacité de l'homme à faire le bien tel que Thomas l'affirme. Il sera question d'aborder sa vision anthropologique lorsqu'on analysera sa manière d'exprimer les forces de la liberté de l'homme[648].

La perspective de Moltmann, qui indique l'espérance orientée vers l'accomplissement de l'homme, ne nie pas le présent. Il analyse la manière dont l'espérant assume sa vie. L'espérance qui porte l'humain vers sa réalisation plénière l'incite à être réellement présent dans son histoire pour la transformer. L'espérance actualise, dans cette perspective, les virtualités de la promesse pour aujourd'hui. C'est ainsi qu'on dira de l'espérance qu'elle ouvre un champ où se manifeste la responsabilité de l'espérant[649]. En d'autres termes, dans sa marche vers son accomplissement, l'homme sera motivé par l'espérance qui devient le dynamisme de la transformation : « l'espérance transforme cette réalité humaine en un processus historique qui devient un procès juridique pour la vérité et pour la justice de la vie »[650]. Il faut aussi affirmer que même s'il est secouru par Dieu, c'est librement que l'homme tend vers Dieu. Comment comprendre cette dialectique chez les deux auteurs?

1 L'homme et son histoire

Saint Thomas étudie la situation de l'homme dans sa condition temporelle. Il l'examine dans plusieurs textes. Je me réfère brièvement à trois d'entre eux.
Avec le texte des *Sentences*, Thomas montre que si l'homme est doté du libre arbitre, celui-ci a ses limites. Ses actes peuvent être de tout genre mais tous ne peuvent pas être qualifiés de méritoires.

---

[648] C'est dans plusieurs textes que Thomas montre comment l'homme peut accéder à certains biens : II S 28,1,1; De Ver., 24, 14 ; I-II, 109, 2 ; II, 36, 1, 5c ; II, 41, 1, 2.
[649] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 91.
[650] *Ibid*., p. 305.

C'est avec la grâce divine que l'homme réalise des actes méritoires. Car un acte méritoire est celui dont la récompense est due au fait que son obtention dépasse les forces de la nature humaine.
Le *De Veritate*, indique que le bien qui précède le bien mérité est connaturel à l'homme tandis que pour tout acte devant unir son esprit à Dieu, il a besoin de la grâce.
Dans la *Somme Théologique*, Thomas analyse la manière dont l'homme avance vers la béatitude à l'aide à la fois des principes internes, les vertus mais aussi grâce au concours des principes externes, la grâce divine. C'est l'objet de la IIa *Pars* de la *Somme Théologique*. Il y considère les actes humains dans leur diversité et dans le mouvement qui fait parvenir l'homme à sa fin. La complexité de la condition humaine donne de la matière à cette morale spéciale. Ce qui attribue de la valeur à la condition humaine est son aspect historique. En effet, elle est marquée d'une double liberté : la liberté de Dieu qui, par sa grâce, oriente l'homme vers son salut dans le Christ et la liberté de l'homme qui s'exprime dans son autonomie devant Dieu. Le tableau donne un aperçu de cette argumentation avec le point liberté.

Les analyses de Moltmann montrent que l'homme se réalise dans son activité à transformer le monde. Le point de départ de son argumentation est la résurrection de Jésus. L'histoire acquiert ici une forte densité. Dans la mesure où l'homme est tendu vers un avenir, la promesse qui captive ses énergies l'insère dans un contexte existentiel. C'est au sein de cette existence concrète qu'il découvre la souveraineté de Dieu qui contredit toute force du mal. Comment cela se passe-t-il ?

Pour répondre à cette question, il nous faut voir chez les deux auteurs le dynamisme historique qui marque la vie de l'homme dans son mouvement vers la béatitude.

1.1 *Le dynamisme existentiel*[651]

L'anthropologie thomasienne explique le mouvement d'accomplissement de l'homme dans la durée[652]. En effet, du fait de sa situation dans le temps et mû par la grâce divine, l'homme s'engage à la recherche de la béatitude. Comment cela a-t-il lieu et quel est le sens de ce bien qui s'obtient par la grâce ?

[651] Dans le tableau, cet aspect est synthétisé par l'historicité mais il est aussi présent au point qui concerne la temporalité.
[652] Après la Ia *Pars*, la IIa *Pars* et la IIIa *Pars* analysent le mouvement de retour de l'homme vers Dieu par le Christ. C'est le mouvement même de la *Somme Théologique*.

Par l'étude de la béatitude, Thomas analyse l'activité permettant à l'homme d'atteindre la fin ultime. Il y examine ainsi les principes, à la fois intrinsèques et extrinsèques.

C'est à un mouvement ternaire qu'il aboutit : des vertus, par des actes qui en découlent et à la béatitude à laquelle ils conduisent. Le *bonum* aurait pour sens principal les actes causés par la vertu. En référence à Aristote chez qui il s'agit de la béatitude terrestre obtenue par les vertus acquises, naturelles à l'homme, Thomas dégage une dimension qui s'applique à la béatitude révélée[653]. Cependant, la béatitude parfaite s'obtient par la vertu infuse. Car, affirme Thomas, toute fin qui dépasse le pouvoir naturel de l'opérant est une fin méritoire (*meritoria finis*)[654] tandis que lorsque la fin ne dépasse pas le pouvoir naturel de la personne qui agit, cette fin est une activité finie. Dans le même ordre d'idées, la vertu acquise est dirigée vers le bonheur imparfait en cette vie, alors que la vertu infuse l'est pour la béatitude parfaite. Il établit ainsi une différence entre les deux types de bonheur. Le premier, le bonheur imparfait, consiste en une multiplicité d'actes tandis que le second, réalisable totalement ou partiellement, est unique et continu[655]. C'est ainsi qu'il affirme que non seulement l'homme ne peut accéder à la béatitude éternelle sans la grâce mais aussi qu'il parvient à la béatitude imparfaite de manière limitée. Quelle est l'importance de ce constat pour l'historicité des actes humains ?

Une précision sur la théologie de l'histoire de Thomas d'Aquin aidera à comprendre l'importance de l'historicité dans sa doctrine.

On remarque que malgré la teneur du débat autour de l'absence d'une théologie de l'histoire chez l'Aquinate, M. Seckler en indique plutôt l'existence. Même si Thomas d'Aquin n'a pas développé une conception historique au sens actuel, sa réflexion l'intègre, néanmoins[656]. Dans ce sens, on peut affirmer que c'est par l'histoire que les hommes, désireux de retourner à leur source première, méritent la béatitude dont le sort est lié à leurs actes. Ceux-ci s'exécutent dans une existence qui, elle, est assumée dans l'histoire.

En plus, il faut affirmer que chez Thomas d'Aquin le temps n'est pas neutre parce qu'il est défini en lien avec le salut. Si le processus temporel peut être indifférent, dans la mesure où il permet une liberté et un choix, chez Thomas, « cette indifférence est qualifiée. Car le processus

---

653 Cf. J.-M. LAPORTE, *Les structures*, p. 57ss.

654 Ia, 62, 4c

655 Cf. J.M. LAPORTE, *Les structures*, p. 59.

656 M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*. *La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur l'histoire*, Paris, Cerf, 1967, p.12 « Dans les problèmes de la philosophie et de la théologie de l'histoire, Saint Thomas pratique, à l'exception des quelques traces de sa discussion relativement véhémente avec l'historiographie d'inspiration joachimite, une retenue extrême, du moins en surface. Saint Thomas n'a pas formulé ou façonné de philosophie de l'histoire. Mais sur quelques points décisifs il a fourni la réponse chrétienne au problème de l'histoire ».

temporel de l'univers trouve précisément son sommet, 'vertex', dans l'homme et dans son auto-réalisation historique : choix et décision historique doivent être pris. Le produit du temps est nécessairement salut ou perdition, ou mieux : le salut est le temps accompli et la perdition le temps manqué »[657]. Dans sa libre activité, en contemplation de la bonté divine, l'homme réalise l'image de Dieu. Par son agir, l'homme se rend capable d'exécuter des actes méritoires qui lui ouvrent la voie de la béatitude. C'est ainsi que se justifie l'anthropologie pour l'explicitation des mystères du Christ[658]. La consistance de l'historicité de l'homme vient de sa condition particulière : une créature faite à l'image de Dieu. Dieu devient accessible par le temps et pour lui. Du point de vue de Dieu, on peut envisager l'histoire comme un « jeu mutuel de l'efficience et de la finalité qui se posent dans l'être des créatures libres. Du point de vue de l'homme, elle est l'horizon dans lequel il pose librement des actes qui le conduisent à Dieu, sa fin »[659].

Après le bref aperçu du bien issu de la grâce tel qu'analysé chez Thomas d'Aquin, voyons comment Moltmann examine le rapport de l'homme avec la grâce, en lien avec l'histoire.

1.2 *La grâce et l'histoire*

Moltmann, quant à lui, explicite la conscience de la béatitude dans l'histoire. Les chrétiens, poussés par l'espérance, découvrent au sein de l'histoire leur rôle social. En tant que membres de la communauté humaine en attente d'un accomplissement plénier, les chrétiens s'engagent à opérer des changements perceptibles[660]. Moltmann montre comment Jésus rend la dignité aux exclus par sa parole et ses actes. Le temps messianique qu'il inaugure ouvre la « libération des hommes, la pacification de la nature et la délivrance de la communauté de l'homme et de la nature face aux puissances du négatif et de la mort »[661]. C'est donc au sein de l'histoire que la grâce reçue fait porter ses multiples fruits.

En plus, par son analyse, Moltmann refond la structure binaire de la grâce et de la nature. La formule « la grâce ne détruit pas la nature mais la présuppose et la perfectionne » est amplifiée. Il propose une reformulation de la deuxième partie du principe en une structure triadique[662]. Partant

---

657 Cf. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, p. 96s. Cet argument est mentionné au tableau sur le point concernant la temporalité.

658 Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode*, p. 478 : « Pour manifester le mystère du Christ, comme récapitulant toute la création, dans sa nature et son histoire, ne fallait-il pas avoir constitué une anthropologie » ?

659 *Ibid*., p. 476-477.

660 Le tableau le résume dans l'historicité, du côté de Moltmann.

661 Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 17.

662 *Ibid.*, p. 20.

de ce qu'il énonce, on remarque chez Moltmann que les discours sur la nature et la grâce doivent inclure, dans leur rapport, le troisième pôle qui concerne la gloire. Aussi estime-t-il important de relativiser les dualités et les oppositions en vue de faire ressortir les aspects complémentaires du processus commun entre la liberté et la nécessité, entre la grâce et la nature, entre l'alliance et la création, entre l'existence humaine et l'existence chrétienne[663]. Le tableau indique cet aspect sur le point qui concerne la liberté.

En reformulant la présentation binaire en un cadre triadique, Moltmann récuse aussi l'exclusivité de l'histoire à l'homme. L'histoire des hommes avec la nature « n'est pas comprise comme une partie de l'histoire de la nature, mais la nature est comprise comme une partie de l'histoire humaine »[664]. L'histoire humaine se déroule pourtant dans la nature qui a son histoire. Bref, selon lui, la perspective de la création dépasse temporellement et spatialement l'histoire humaine[665]. Ainsi, l'accomplissement de l'homme n'est pas une libération strictement individuelle. Il s'effectue dans une réconciliation au sein de laquelle la redynamisation nouvelle s'exprime par la construction de la vie sociale et publique[666]. Dans ce sens, Moltmann estime que le salut concerne la « totalité de la création » et pas uniquement les hommes[667]. L'histoire est, selon lui, le lieu de l'engagement. Si l'homme espère une béatitude en Dieu, il l'actualise en l'anticipant dans son histoire par un agir conséquent.

Dans la perspective de Thomas, cette rencontre de deux libertés, divine et humaine, est aussi une rencontre entre la personne divine éternelle et la personne humaine marquée par la durée[668]. L'homme y atteint la béatitude à sa façon propre, c'est-à-dire dans le temps. Etant un esprit marqué par la chair, l'homme est marqué par le mouvement qui le porte vers la plénitude et qui s'étale dans la durée du temps[669]. Tout un processus s'effectue à cet effet. Aussi affirme-t-il que l'homme parvient à la béatitude imparfaite de manière limitée. Comment expliquer cette déficience humaine ? D'une part, l'homme peut ne pas atteindre toute l'activité bienheureuse co-naturelle favorisée par les vertus acquises. C'est-à-dire qu'il lui devient impossible d'avoir « l'intégralité de

---

663 *Ibid*., p. 22 : : « *Gratiam non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratiam non est perfectionem naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei* ».
664 *Ibid*., p. 50.
665 *Ibidem*.
666 Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 354.
667 Cf. J. MOLTMANN, *La venue de Dieu*, p. 325.
668 SCG IV 55 « Certes la nature divine dépasse infiniment la nature humaine ; mais en fonction de l'ordre qui découle de sa propre nature, l'homme a pourtant Dieu lui-même pour fin et il est né pour s'unir à Dieu par l'intellect. L'union de Dieu à l'homme dans une personne fut comme un exemple et un modèle de cette union ».
669 Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire. Etat de la question et pistes de recherches*, dans Revue Thomiste 105 (2005), p. 355-409.

l'activité bienheureuse que l'acquisition des vertus acquises devaient permettre, et sans lesquelles il ne puisse les acquérir »[670]. Thomas se demande comment l'homme sans vertu acquise peut faire des actes bons qui la lui offriront et comment il ne peut éviter les mauvais actes s'il n'acquérait la vertu ? Il justifie la déficience à partir de la corruption de la condition humaine due au péché originel. C'est ce qui justifie le besoin pour l'homme d'une grâce médicinale pour ses activités[671]. Malgré ce constat d'une faiblesse qui entacherait la situation de l'homme, Thomas d'Aquin affirme que ce dernier a la possibilité, sans la grâce, d'atteindre le bonheur particulier : construire des maisons, planter des vignes, et autres actes. Il est capable d'avoir des amis, assurer la protection de la cité[672].

Moltmann élargit le cercle du rapport à Dieu. Pour lui, les créatures entretiennent une relation entre elles et avec Dieu. Elles forment une « communauté de la création dans laquelle toutes les créatures communiquent chacune à sa manière, entre elles et avec Dieu »[673]. L'Esprit divin dirige ce réseau de relations à tel point que tout ce qui existe et vit ne l'est que pour l'autre dans une réciprocité profonde et jusqu'à atteindre les structures cosmiques. Dans cette perspective, l'homme ne s'accomplit dans son essence que lorsqu'il se considère membre de la « communauté créaturelle » même s'il est doté d'une marque particulière. Ce qui fait dire à Moltmann que l'homme, en dépit de sa place privilégiée dans la création, participe avec toutes les créatures terrestres et célestes à la célébration de la gloire et à la jouissance du plaisir sabbatique[674]. Ce devenir de l'homme s'exécute dans son histoire. On en déduit que telle qu'analysée par Moltmann, l'eschatologie ne cache pas la réalité historique. Elle vient au contraire révéler la signification du contenu du message de Jésus et l'expérience humaine actuelle comme histoire.

Dans la continuité de l'analyse de la grâce dans l'histoire, j'examine, maintenant, le rapport que Thomas établit entre la métaphysique et l'histoire. Il part de l'habitus dans la triade puissance – habitus et acte. Le passage de la puissance à l'acte se fait par l'habitus. L'homme se réalise dans son agir qui est l'expression des puissances. Ces dernières sont susceptibles de changement. Les qualités de l'intelligence sont des habitus scientifiques et les vertus sont les qualifications de la volonté. Le mouvement de perfectionnement conduit l'homme au bien

---

[670] J-M. LAPORTE, *Ibid.*, p. 60. *De Virt. In Comm*. 9 ad 5 et I-II ae, 63, 2c : « *virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus* ; *sine gratia…non impeditur* (*homo*) *quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus* ».
[671] I-II, 109, 2c.
[672] I-II, 109, 5 ; II-II, 23,7.
[673] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 24.
[674] *Ibid*., p. 49.

suprême[675]. Ce mouvement d'autoréalisation, avec l'aide de Dieu, s'effectue dans le temps et le lieu qui est connaturel à l'homme. C'est là l'explicitation de la doctrine de l'historicité de l'homme chez saint Thomas[676].

La spécificité de sa théologie de l'histoire est qu'elle exclut un déroulement. Elle est marquée par le trinôme : nature – péché – grâce. Il insiste sur une conception presque circulaire de l'histoire d'après laquelle l'existence historique signifierait partir de Dieu et y retourner, à travers le monde, par le Christ[677]. Comment certaines tendances de la théologie chrétienne contemporaine perçoivent-elles cette histoire ? Je prendrai un exemple pour l'illustrer.

D'après O. Hermann Pesch, K. Rahner traite de l'historicité des énoncés dogmatiques et théologiques. Marqué par l'expression immuable de la foi, à partir de sa formation néo-scolastique, Rahner voit l'histoire comme ce qui est obscur, imprévisible, impénétrable, impossible de penser et de planifier adéquatement[678]. En ce sens, il y a lieu d'affirmer que l'existence chrétienne, en son historicité, est livrée à l'imprévisible, ouverte au bonheur ou à la catastrophe, liée à Dieu qui domine toute l'histoire[679].

La conception thomasienne dépasse une telle perspective. Chez Thomas, l'histoire est le cadre ouvert d'exercice de la liberté humaine et d'ouverture à Dieu. Selon Seckler, saint Thomas ne perçoit le salut que comme « salut dans l'histoire et comme guérison de l'histoire ; jamais comme salut au-delà de l'histoire ou comme libération de l'histoire »[680]. Dans cette optique, en chaque instant, la lumière de Dieu illumine chaque histoire ; « chaque instant devient un évènement sur un chemin historique qui ne peut être qu'un chemin qui va de Dieu vers Dieu, par la grâce et l'amour de Dieu donnés dans l'histoire »[681]. C'est dans ce sens que sa théorie des vertus acquiert une importance profonde. En effet, la morale thomiste se base sur la vertu. Dans l'existence concrète, par un agir vertueux, l'homme s'oriente vers la béatitude. La vertu aide ainsi à saisir l'importance de l'historicité de l'existence chrétienne. Celle-ci se déroule avec des exigences spécifiques et au sein desquelles la vertu accomplit une tâche particulière. Les caractères de spontanéité, de joie et de souplesse de la vertu telle que développée par Thomas montrent que le vécu chrétien de foi,

---

675 C'est ce qui se justifie selon la définition de la vertu. Elle est un « habitus de perfectionnement qui rend bon celui qui le possède ainsi que son acte ».
676 Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas*, p. 355-409.
677 Cf. O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 401.
678 *Ibid*., p. 403.
679 *Ibidem*.
680 Cf. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, p. 83.
681 O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 403.

d'espérance et de charité est la voie d'une perfection chrétienne terrestre[682]. Pinckaers s'appuie sur cette argumentation de saint Thomas d'Aquin en montrant l'importance de la profondeur de la joie du vertueux. Il affirme que la joie ne peut pas manquer là où se vit la vertu[683]. Le dynamisme de l'espérance est perceptible dans le mouvement qu'il initie en vue de l'accomplissement plénier de l'homme. On le remarque dans l'ouverture à la béatitude dont il indique l'importance, en lien avec les autres vertus théologales.

Par ailleurs, il faut préciser que c'est dans l'agencement de la vie active, par l'agir vertueux, que la vie contemplative est atteinte. Vue sous l'angle de la praxis chrétienne, la synthèse théologique de Thomas est la voie éthique et ascétique de l'accomplissement vertueux de l'homme. Son sommet est l'accomplissement parfait en Dieu[684]. Ce cheminement n'enlève pas à la temporalité sa valeur positive. Car, pour atteindre la béatitude, l'homme doit parcourir du chemin. Il a une longue route à faire, un décompte temporel à effectuer. Le temps oriente ainsi l'homme vers Dieu. C'est sous cet aspect de la temporalité que Thomas d'Aquin et Moltmann se rejoignent, à propos de l'importance qu'ils accordent à l'historicité. Comment Moltmann l'exprime-t-il ?

Pour Moltmann, l'homme qui est ouvert à la transcendance doit, malgré sa singularité, se libérer de toute entrave qui réduirait ses possibilités de choix[685]. Aussi Moltmann peut-il affirmer la fin de la création originelle commencée avec la nature et qui s'achève en l'homme. Tandis que la création eschatologique commencée avec la libération de l'homme s'achève avec la rédemption de la nature. Son histoire est l'image réfléchie de l'ordre de la « création protologique »[686].

Bref, l'homme se réalise dans un réseau d'alliances qui comprend la relation de communauté, d'entente avec lui-même et son entourage. Ce dernier, dans sa structure, s'effectue dans un registre de relations de l'homme avec son milieu. Sa structuration se fait à plusieurs niveaux : la nature qui est présente aussi bien dans sa formation génétique que dans son milieu vital, la société et sa culture, l'histoire et la transcendance. Il se forme par la complémentarité et l'échange d'éléments divers. Ainsi, marqué d'une certaine plasticité, « la structure humaine ne se développe pas seulement dans les structures externes évoquées mais aussi dans les structures

---

682 *Ibid*., p. 312.
683 Cf. S. PINCKAERS, *Plaidoyer*, p. 60.
684 G. COTTIER, *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*, Paris, Parole et Silence, 2002, p. 61.
685 J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Paris, Cerf, p. 203 : « Malgré sa singularité, étant doté de liberté et d'amour et de relation, de parole, de gratuité, l'homme doit effectivement devenir image de Dieu. Il ne peut s'ouvrir à la liberté et aimer que par son travail sur lui-même : en se libérant de tous les obstacles qui peuvent limiter et conditionner son choix ».
686 Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 98.

internes qui leur correspondent »[687]. C'est de l'entente et de l'accord entre ces facteurs et les organes divers, en dépit de la dispersion éventuelle, que l'homme s'accomplit au sein de la communauté créaturelle.

Traiter la question de l'historicité de l'homme appelle à un examen de ses possibilités de déploiement autonome dans l'histoire. C'est la question qui va être analysée sous le thème de la liberté.

2 La liberté de l'homme[688]

Thomas d'Aquin traite cette question à partir du rapport qu'il établit entre le péché et la grâce. Au départ, Thomas soutient la position de son maître Albert le Grand sur la possibilité qu'a l'homme d'éviter le péché sans la grâce[689]. Mais plus tard, il affirme que, sans la grâce, l'homme ne peut pas éviter le péché. Sa réflexion se précise avec l'équilibre qu'il établit entre la nécessité de la grâce et la liberté de l'homme[690]. Comment y parvient-il ?

Commençons par nous demander quel est le rapport qui lie l'habitus à la liberté. Il est question de suivre ici l'élargissement de perspective auquel est arrivé Thomas d'Aquin sur la question du péché et de la grâce. Thomas indique la tension qui existe entre la liberté et l'habitus. C'est la contrainte parfaite qui détruit la liberté. La contrainte imparfaite, issue de l'habitus est ainsi impuissante pour s'opposer à la liberté. Car, le péché dépend des actes posés librement qui grandissent ou diminuent l'homme[691] et le rendent autonome en lui-même. En d'autres termes, la liberté, même exposée et orientée vers le péché, peut ne pas lui céder et s'échapper, étant maîtresse d'elle-même. Il montre ainsi la force de la capacité humaine par la liberté et l'impuissance de l'habitus face à la liberté. Thomas conçoit le libre arbitre comme un pouvoir réflexif de l'homme qui opère un discernement[692]. La progression est à remarquer dans la continuité que Thomas établit entre l'habitus et la liberté. Sans être étranger à la liberté, l'habitus est issu d'un acte libre dont il est

---

687 *Ibid*., p. 330.

688 On s'inspirera des aspects relevés sur la liberté dans le tableau.

689 I-II 109, 2 Il affirme que malgré la déficience qui le marque, l'homme peut, à certaines conditions, réaliser le bien sans la grâce.

690 I-II 109, 8 : « Comme le remarque Saint Augustin, cette parole de l'Ecclésiaste s'entend de l'homme dans l'état de nature intègre, alors qu'il n'était pas encore esclave du péché et qu'il pouvait pécher ou ne pas pécher. Maintenant encore tout ce que l'homme veut lui est donné mais qu'il veuille le bien, cela lui vient du secours de la grâce ».

691 Cf. J.-M. LAPORTE, *Les structures*, p. 100.

692 *De Veritate* 24, 1.

la force et l'inclination permanente. Ils s'interpénètrent et s'échangent mutuellement.

Dans ce sens, l'orientation influence la décision libre et cette dernière pousse à une orientation. Ainsi, par son autonomie, l'homme peut librement renoncer à une orientation choisie.

Chez Moltmann, la liberté de l'homme s'explique dans le cadre de la libération du cosmos. L'homme est perçu non pas isolé mais comme une créature dans l'histoire de la création. Quel lien unit l'homme aux animaux et aux autres créatures ? Les analyses modernes de l'anthropologie, de l'astronomie, de la biologie et de la psychanalyse posent la question de la particularité de l'homme au sein de l'univers. L'homme est vu théologiquement comme un être créé dans la grande communauté des créatures. L'expression de sa liberté ne doit pas nuire à la « communauté créaturelle » à laquelle il appartient.

Quelle peut être la base doctrinale du lien de l'habitus à la vertu dans leur rapport à la liberté? L'habitus vient de la triade puissance habitus et acte tandis que la liberté, telle que je l'aborde, est vue par le canal d'un schéma de ses trois modalités : divine, angélique et humaine. Dieu est identique à sa puissance active en tant qu'Acte pur[693]. L'habitus n'a aucun sens chez lui. Pour les créatures pensantes, il faut distinguer acte, habitus et puissance. L'homme a besoin de l'habitus pour se décider.

Bref, chez Thomas, l'habitus est un dynamisme de la liberté. La grâce-habitus, dans son caractère médicinal et élevant, est marquée par un dynamisme. Ce rapport est à comprendre avec le concept *elevare* qui se comprend chez lui dans une double dimension : Dieu vient à l'homme par les vertus infuses pour que l'humain puisse retourner à lui. Il y est question de l'élévation surnaturelle de la grâce. L'esprit imprègne la nature humaine pour qu'elle se réalise elle-même par les vertus acquises. Cette élévation est naturelle. Par contre, le terme *sanare* a deux synonymes : *liberare, reparare*. Pour l'expliciter, Thomas introduit une terminologie précise sur la « guérison » et « l'élévation ». Il lie la guérison à la nature et l'élévation au surnaturel pour préciser l'apport de la grâce dans l'homme. On pourrait trouver contradictoire que Thomas d'Aquin minimise, dans un certain sens, l'apport de l'homme. Il affirme que, sans la grâce, l'homme éprouve d'énormes difficultés dans sa vie contemplative terrestre à s'engager profondément pour Dieu. Comment expliquer d'autre part qu'il reconnaît une certaine autonomie humaine dans les actions que l'homme entreprend sans la grâce pour atteindre un bonheur particulier tel que construire des maisons,

[693] I, 25.

planter des vignes, avoir des amis[694], assurer la protection de la cité[695] ? C'est pourtant dans ces activités qu'il exécute que l'homme rencontre Dieu.

Thomas d'Aquin indique par-là que certaines activités accessibles à l'homme procurent le bien sans la grâce. Une béatitude sera articulée, dans ces conditions, en deux volets : l'un consistant en une « félicité contemplative » toute dirigée à connaître Dieu et « l'autre active » qui vient de l'exercice socio-politique de l'homme. Les réflexions de Moltmann corroborent cet argument de l'Aquinate quand il insiste sur l'engagement temporel des chrétiens à contrecarrer toute forme de mort. Un ordre peut ainsi être établi sur base de cette analyse. L'action assure la base nécessaire à la contemplation qui, elle, réalise le bonheur co-naturel. Ce qui signifie que « si l'homme est dans l'incapacité d'atteindre la totalité du bien qui lui est co-naturel, ce sera plutôt du côté de l'activité contemplative qui le tourne directement vers Dieu que sa déficience se fera sentir, car cette activité suppose tout le reste »[696]. Thomas l'affirme encore ailleurs pour montrer la difficulté pour l'homme d'atteindre une connaissance si co-naturelle soit-elle sans la révélation[697].

Chez Moltmann, la réflexion sur la grâce est abordée dans la perspective du rapport du créateur à sa création. Le monde est ouvert à Dieu, son créateur. Les hommes, créatures finies et mortelles, habitent la terre, qui est finie et périssable. En tant que tel, ce monde ne peut pas être fermé sur lui-même. Il est ouvert à Dieu à tel point que sans la transcendance divine, le monde devient un espace où rien de neuf ne peut se réaliser. L'homme qui fait partie de cet ensemble de la création n'échappe pas à l'ouverture à la transcendance. Il la réalise par ses actions et dans son agir. A travers ceux-ci, il anticipe la béatitude. Comment Moltmann fonde-t-il cette perspective ?

Moltmann montre les enjeux d'une herméneutique de la croix, de la résurrection et de la mission chrétienne. Cette dernière est présentée comme une conséquence de la résurrection. Son analyse indique que la réserve eschatologique interdit toute option d'installation ou d'accommodation au monde empreint d'injustice. Elle incite l'homme et le chrétien en particulier à imprimer la dynamique de l'impatience afin de mettre les hommes debout. Sa force, qui se base sur la puissance de Dieu exprimée dans la résurrection, empêche toute compromission. En d'autres termes, l'historicité de la réalité humaine contribue à rendre perceptible la responsabilisation qui naît de l'espérance eschatologique.

---

[694] I-II, 109, 5.
[695] II-II, 23, 7.
[696] Cf. J.-M. LAPORTE, *Les structures*, p. 64
[697] SCG 4, 54 et IIIa, 2, i c.

Thomas d'Aquin, quant à lui, montre que la synergie de la grâce divine est intérieure à l'homme malgré son impuissance à se libérer seul des poids qui l'accablent. Aussi affirme-t-il que Dieu accorde sa grâce à ceux qui ne lui résistent pas. Mais ne pas résister est déjà un fruit de la grâce divine[698]. L'initiative divine est première et la passivité de l'homme s'expliquerait dans le sens d'une attente de guérison qui change et élève les possibilités humaines intérieures.

2.1 *La portée de l'analyse de Thomas*

J'ai souligné précédemment l'importance du lien qui existe entre la vertu, les actes et le bonheur tel qu'établi par Thomas d'Aquin. Celui-ci indique le dédoublement fonctionnel de ce rapport dans le fait que les vertus sont soit acquises, soit infuses, les actes soit bons soit méritoires, la béatitude soit imparfaite soit parfaite. Faire un parallélisme du rapport fonctionnel de ces deux séries les différencie sans spécifier le lien qui les lie ou les oppose[699]. Le lien d'opposition est aussi présent entre *bonum connaturale* dont s'occupe le rôle médicinal et *bonum supernaturale* intéressé par le rôle élevant[700]. Le même rapport d'opposition existe entre la grâce élévante et la grâce médicinale. Comment établir ce rapport qui est en même temps fonctionnel sur les différentes étapes pour atteindre un niveau proportionnel ?

2.1.1 L'intérêt des différentes étapes

Certaines études ont mis aux prises deux conceptions, théologique et philosophique[701]. La première, qui affirme que les véritables vertus sont celles infuses, est augustinienne. La seconde, aristotélicienne, insiste sur les vertus acquises. Sans entrer dans un débat, rappelons ici que la première partie avait déjà traité de cette question. Actuellement, il nous faut juger de la consistance des vertus acquises. On le fera en référence à la béatitude parfaite et imparfaite. Si la béatitude imparfaite participe d'une certaine manière à faire accéder à la béatitude parfaite[702], elle se réalise en cette vie tandis que la béatitude parfaite s'accomplit dans l'au-delà. La béatitude imparfaite

---

[698] I – II, 112, 3.
[699] Cf. J.-M. LAPORTE, *Les structures*, p. 66.
[700] *Ibid.*, p. 67.
[701] C'est le cas de l'analyse de Gabriel BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon S. Thomas d'Aquin,* Fribourg, Editions Universitaires, 1958. Il montre, malgré son opposition à Lottin qui ne privilégie qu'un seul aspect, que l'apport aristotélicien est un renforcement de la tradition patristique et non une trahison de celle-ci.
[702] Cf. J.-M. LAPORTE, *Les structures*, p. 66-67. Il fait référence à I-II, 3, 2 ad 4 ; 3, 6c I-II, 3, 6 ad 2 ; De Malo, 5, I ad 5 et I-II, 3, 6 ; SCG 3, 63 tel que Hamain les exploite. Cfr HAMAIN, « Morale chrétienne et réalités terrestres. Une réponse de S. Thomas d'Aquin : la béatitude imparfaite », dans *Recherche Théologique Ancienne et Mediévale*, 35 (1968), pp. 144-147. En I-II, 109, 2c Thomas d'Aquin affirme le besoin de la grâce pour que l'homme réalise le bien.

pourrait être qualifiée d'« analogué inférieur de la félicité éternelle »[703]. La béatitude imparfaite ne se superpose pas à la béatitude parfaite, comme l'ordre de la nature ne se juxtapose pas à l'ordre de la grâce.

Le mode naturel est assumé, avec son authenticité, par la grâce à laquelle il se réfère avec l'aide de la charité pour aboutir à la fin ultime. En effet, ceci s'explique par l'emploi de l'analogie dans l'anthropologie théologique de Thomas d'Aquin. En qualifiant la béatitude imparfaite d'analogué inférieur, Thomas y voit une similitude et une participation à la béatitude parfaite. Autrement dit, c'est en référence au bien créé que les vertus acquises sont précisées alors que les vertus infuses se déterminent en rapport à Dieu.

Précisons que l'analyse du rapport proportionnel entre les biens, les vertus et la béatitude, défini par leur objet, est proportionnellement le même que celui qui lie Dieu au bien créé. Thomas montre de la sorte l'interdépendance de la créature à Dieu de qui elle tient son être. Un renforcement s'opère dans le rapport entre les deux de sorte que « plus cette créature existe dans la dépendance de Dieu, plus elle sera profondément elle-même, car Dieu est plus intérieur à elle qu'elle ne l'est à elle-même »[704]. Ainsi, Thomas affirme que le bien co-naturel de la vertu acquise est authentiquement lui-même s'il est ordonné au bien surnaturel de la vertu infuse et qu'il n'est préférable qu'en étant pleinement lui-même. Toute compétition étant absente entre le bonheur terrestre et le bonheur céleste, la grâce qui oriente l'homme vers Dieu l'aide à vivre son présent pleinement et à fond.

Bref, c'est au niveau de la métaphysique que Thomas montre la complémentarité entre la grâce divine et la nature humaine non seulement tournée vers Dieu mais aussi dans sa consistance ontologique. L'eschatologie proposée par la réflexion de Moltmann établit, quant à elle, une complémentarité entre « la liberté historique de l'homme et la souveraineté de Dieu », analysée en détails dans le *Dieu Crucifié.* A quel résultat la complémentarité entre les deux aspects aboutit-elle chez Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann ?

2.1.2 L'équilibre enrichissant

Thomas d'Aquin affirme que si l'homme peut facilement s'éloigner de Dieu, il éprouve par contre des difficultés à retourner vers Dieu. C'est Dieu lui-même qui le ramène à lui. La grâce qui élève, avec laquelle Dieu se donne à tout homme prêt à le recevoir, joue un rôle cosmique et universel[705]. Cette grâce concerne toute la création qui bénéficie de la bonté divine.

---

[703] *Ibid*., p.70.

[704] *Ibid.*, p. 71-72.

[705] *Ibid*., p. 162.

C'est la perspective que Moltmann développe en détail, notamment dans l'eschatologie cosmique où la vie éternelle pour l'homme appelle aussi le changement des conditions de vie cosmique[706]. La délivrance de l'humanité concerne aussi celle de la nature car la vie humaine participe à celle de la nature[707] Son optique montre l'histoire comme une ouverture favorisée par la promesse qui culmine dans la résurrection du Christ. Dans son contenu d'événement crucial de l'accomplissement en Dieu, la résurrection offre un langage de la promesse qui oriente et donne un sens à l'histoire. En d'autres termes, il s'agit de se demander comment un événement et une promesse peuvent rendre possible une expérience historique ? Quelle cohérence naît d'une perspective d'avenir ?

On dira que la relecture de l'histoire a une capacité mobilisatrice quand elle provoque une inventivité dans l'agir. MacIntyre développe aussi cet argument à propos de la structure narrative, en littérature, qui montre le rapport établi entre la vie selon les vertus et la vie racontée. Aussi la résurrection de Jésus, en tant qu'événement eschatologique, ouvre un avenir inédit au sein duquel se dresse le travail de mobilisation de l'homme en attente de l'accomplissement de son être. Avec la résurrection de Jésus naît une nouvelle écriture inaugurée prophétiquement par Pilate. Celle-ci montre que la fin de l'histoire de Jésus « est le commencement d'une écriture nouvelle qui, pour ne pas demeurer lettre morte, appelle la résurrection d'entre les morts qui l'universalise »[708]. Ce qui donne à l'eschatologie la primeur d'être un moteur de la réalisation d'une histoire. Qualifier ainsi le futur comme un moteur de l'histoire donne à la « catégorie de la possibilité une propriété ontologique qui prend la place du possible comme catégorie de la libre initiative de Dieu »[709].

Précisons que chez Thomas d'Aquin, la grâce élevante est nécessaire à tous pour retourner vers Dieu. La grâce médicinale, quant à elle, s'impose à ceux qui se détournent de lui. La vertu surnaturelle, élevante, est offerte à tous les hommes. Son rôle est cosmique et universel. Dans son aspect médicinal, cette grâce concerne chaque homme dans son histoire individuelle. La fin visée est une activité qui dépasse totalement les forces humaines. Si le corps est marqué d'une lourdeur qui le sépare de Dieu, il est aussi marqué d'une valeur positive. Par le corps, l'esprit est ouvert à un

---

[706] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 314 « La vie humaine est participation à la nature. Le monde du vivant, de la terre, du système solaire, notre galaxie et notre cosmos sont également condition de notre monde humain qui y est inséré. Parce qu'il n'y a pas d'âme détachée du corps ni d'humanité détachée de la nature de la vie, de la terre et du cosmos, il n'y a pas non plus de délivrance de l'homme sans délivrance de la nature ».

[707] *Ibidem*.

[708] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen MOLTMANN*, (Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 1999, p. 159.

[709] *Ibid.*, p. 163.

contact psychique avec le monde extérieur. Ainsi, l'éveil de l'esprit est suscité à lui-même[710]. La vision immédiate de Dieu est impossible à un humain sauf s'il est hors du mode de connaissance naturelle.

Moltmann parle en terme de transformation eschatologique, c'est-à-dire « une transformation fondamentale des conditions transcendantales du monde elles-mêmes, et donc du fondement du monde. Dieu lui-même modifie le rapport au monde. La fidélité de Dieu à ce monde qu'il a créé ne peut donc pas poser des limites à sa liberté de mener la création temporelle à son achèvement dans la création éternelle »[711]. Dieu initie un changement des conditions fondamentales de sa création. Comment se vit ce rapport partant de l'historicité ?

3 L' Ouverture

Pour S. Thomas, l'homme est appelé à être à la fois instrument et moteur de ses actes surnaturalisés. L'homme produit les vertus acquises par une puissance qu'il a en propre tandis que les vertus infuses sont causées par Dieu. Elles interviennent et viennent à la rescousse des puissances de l'homme pour rendre bons ses actes. C'est en quelque sorte une règle supérieure double agissant en faveur des actes de l'homme : il s'agit, selon les termes de Thomas, de *la ratio humana* et de la *lex divina*. La première, par les vertus acquises, rectifie les puissances appétitives de l'homme tandis que la seconde, *la lex divina,* redresse la capacité humaine[712] lui permettant d'avoir part, d'une certaine manière, à la force agissante de Dieu. Tout en étant insuffisante face aux vertus infuses, la force active de l'homme, qualifiée de semence de la vertu, est incontournable[713]. Car la liberté de l'homme reste indispensable à la réception des vertus infuses[714]. Ce qui signifie que c'est par la volonté et l'intellect agent que la puissance active se met en branle et reçoit une nouvelle énergie des vertus infuses par l'intervention divine.

A quel résultat arrive-t-on avec cette impulsion de la force divine ? Grâce à l'infusion des vertus théologales, l'homme acquiert de la « spontanéité active par laquelle il tend de lui-même vers la béatitude surnaturelle. L'infusion des vertus morales lui permettra de régler son choix des moyens pour atteindre cette fin surnaturelle »[715]. La spontanéité active issue de son être l'ouvre à un amour naturel de Dieu. Bref, l'homme possède cette capacité, par son esprit de liberté, d'adhérer à la

---

710 *Ibid*., p. 180.
711 *Ibid*., p. 329.
712 *De Virt., Comm*. 9c et I-II, 63, 2 c.
713 III, S 33, i 2 sol. 3.
714 I-II, 55,4 ad 6.
715 J.-M. LAPORTE, *op. cit*., p. 121.

puissance de l'énergie divine qui se donne à lui.

Dans ses analyses, en affirmant la nécessité de la grâce qui rend l'homme apte à s'acheminer vers le bonheur surnaturel, Thomas insiste aussi sur le pouvoir qu'a l'homme d'agir sans aide extérieure. Il le montre dans la capacité dont est fait l'homme de pouvoir éviter le péché. J'ai abordé ce sujet précédemment. C'est ce qu'il exprime aussi dans la comparaison sur le sens de la guérison qu'apporte la grâce. Thomas estime que si guérison il y a, par la grâce divine, elle n'opère qu'à partir de la rencontre des forces naturelles actives qui sont libérées[716]. Car devant ce qui le dépasse et excède ses forces, c'est-à-dire la participation à la nature divine, l'homme est élevé et ses puissances rehaussées[717]. Par ailleurs, on remarquera que la perfection recherchée peut dépasser les virtualités corporelles de même que la contemplation divine qui est le bien ultime, dépasse aussi les forces naturelles humaines. L'homme reçoit ainsi, en restant lui-même, une capacité qui parfait son esprit. Chez Moltmann, la grâce joue un rôle primordial pour la nature humaine qu'elle conduit dans la gloire, en la perfectionnant, pour un engagement moral où s'exerce la praxis libératrice.

Voyons comment Thomas précise le rapport de la force de l'homme devant les vertus infuses. Thomas estime que si l'aide extérieure peut être utile, cet apport n'atteint les résultats escomptés que dans le cas où il vient renforcer un dynamisme propre existant[718]. C'est donc à partir d'une base solide existant en l'homme que l'aide externe peut s'opérer et atteindre certains objectifs. C'est au maintien de cet équilibre entre l'agir libre et autonome de l'homme et la grâce divine que Thomas s'emploie. Après cette analyse sur la grâce, voyons maintenant comment la libération déborde le cadre humain.

4 Articulation fondamentale de la transformation

L'autoréalisation de l'homme par son esprit le pousse à un monde qui lui est corporellement extérieur. De l'autoréalisation naît un sens pour l'histoire qui est assumée au plus haut point par Dieu. L'activité historique humaine se place sur le plan à la fois vertical et horizontal. Elle oriente à la fois vers un cadre surnaturel et redynamise l'ordre temporel. En se cherchant lui-même, l'homme cherche aussi Dieu sur cette voie de l'histoire du salut. Dans cette perspective, comme l'affirme J. Moingt, « Dieu est l'infinie liberté d'être soi-même dans l'autre, l'infinie possibilité de se donner à l'autre en l'aimant. L'homme est son image. Il est le seul être capable de n'être pas fixé tel qu'il est

[716] I-II, 109, 2 ; I-II, 85.
[717] J.-M. LAPORTE, *op. cit*., P. 139 ; il se réfère à I-II, 110, 3.
[718] I-II, 51, 4c et *De Virtutibus in Communi*, 8.

fait mais il est doté de la capacité de se jeter dans le monde. Son identité est toujours en devenir et est secrètement travaillée par une altérité qui l'attire au-delà des limites qui enferment les autres êtres »[719]. Comment Moltmann explique-t-il ce processus ?

Par une exégèse des épîtres pauliniennes (Eph 1, 10 ; Col 1, 16.20), Moltmann élargit le cercle. Il ne s'agit pas seulement des hommes mais aussi de tout le cosmos qui est concerné par la paix établie en Christ. Cette libération en Christ comporte des dimensions cosmiques. Ce qui amène à la compréhension d'après laquelle l'ouverture du ciel signifie que « les énergies et les possibilités divines apparaissent dans le monde visible pour ouvrir les systèmes de vie qui se ferment et pour les conduire vers un avenir plus riche. Alors, ce qui était impossible devint possible. Des forces qui auparavant étaient enchaînées se réveillent »[720]. Explicitons cette pensée.

Il faut indiquer que l'homme est non seulement image de Dieu mais aussi un miroir, un microcosme de toutes les créatures. Les récits bibliques de la création montrent l'homme comme faisant partie d'une « communauté créationnelle » dont il est la dernière créature. Il est en quelque sorte dépendant des créatures qui l'ont précédé[721]. L'homme, fait de l'*adamah*, s'en distingue par sa capacité de maîtrise face à la terre qu'il peut soumettre et aux animaux à qui il donne un nom. Image de Dieu qui se reconnaît en lui comme un vis-à-vis. Dans cette optique, Moltmann peut affirmer la libération des autres créatures. « Dans l'attente, le désir de la créature s'oriente vers la révélation future de la liberté des enfants de Dieu ; car en elle et par elle, la créature non humaine doit être libérée elle aussi de la malédiction du périssable (Rm 8,19) »[722]. Il affirme par ailleurs que l'important est de savoir comment le possible devient le réel historiquement. Moltmann trouve la réponse dans la nouveauté issue de la résurrection. Car il estime qu'en se basant sur la nouveauté de la résurrection, l'eschatologie atteint historiquement l'histoire[723]. La réalisation de l'histoire s'effectue dès lors que la « perspective eschatologique ouverte par la résurrection est un défi qui pousse à agir en vue de ce futur. La révélation de Dieu est liée ainsi à l'action de l'homme, dans la mesure où celle-ci est possible grâce à la résurrection du Crucifié : en elle s'atteste l'affirmation paradoxale de Dieu comme Dieu - Dieu crucifié - qui fait de l'existence humaine une histoire entre la promesse qu'atteste la résurrection du Crucifié et son accomplissement dans l'avenir de Jésus-Christ »[724]. Par ailleurs, il faut reconnaître que la révélation montre la libre initiative de Dieu. Son déploiement intégral ne peut dépendre de l'action de l'homme.

---

[719] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*. *De l'apparition à la naissance*, Paris, Cerf, 2005, p. 202.
[720] *Ibid*., p. 223.
[721] Lorsque Dieu a tout fini avec les autres créatures et que tout semble prêt à accueillir l'humain, Dieu le crée.
[722] *Ibid*., p. 243.
[723] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 280.
[724] Cf. J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 163-164.

Aussi, on peut affirmer que l'espérance provoquée par la résurrection dépasse l'ambivalence créée entre le positivisme historique et l'herméneutique. Cette hypothèse aide à comprendre que pour le théologien, il ne s'agit pas de se « contenter d'interpréter autrement le monde, l'histoire et l'être de l'homme, mais de les transformer, dans l'attente de la transformation divine »[725]. C'est ce à quoi Moltmann invite. L'espérance de la résurrection aide à transformer le réel sans le reproduire, par un processus de contestation. Celle-ci se manifeste dans un agir qui trouve sa force dans la résurrection.

Il importe de découvrir que l'herméneutique est au centre de l'argumentation de Moltmann. Il établit une articulation entre l'événement fondateur de la résurrection, à la suite de toute la vie de Jésus et son application dans l'aujourd'hui. Comment s'approprier une vérité annoncée et vécue par Jésus ? C'est dans sa théorie de l'envoi que Moltmann ouvre à cette perspective. Elle permet de comprendre l'interprétation que les hommes tirent de la réception du message qui leur est adressé d'accepter la mission d'œuvrer à la transformation du monde[726].

Quelle conséquence tirer de la résurrection, événement eschatologique, et de l'histoire de la mort de Jésus ? Les deux événements sont différents par leur caractère. L'un étant eschatologique et l'autre historique. L'important consiste à fonder herméneutiquement la base de l'agir de la libération, son but et ses exigences. Accepter la résurrection de Jésus c'est se convaincre de la conséquence qui s'ensuit : se demander quel agir adopter en espérant à cette réalité. Si au niveau de l'adhésion au message de Jésus s'effectue le lien entre l'interprétation qu'on en tire et son application à l'existence, Moltmann ne le montre pas assez ou il le fait insuffisamment. Pour reprendre B. STANDAERT, « Raconter le récit de la résurrection n'a pas de clôture. Il débouche nécessairement sur un présent qui n'a pas de fin… Le texte qui raconte une vie, rattrape la vie vécue, et celle-ci accomplit le texte. Ce dernier peut alors être mis de côté, comme dans la synagogue de Nazareth où l'on voit Jésus replier le rouleau d'Isaïe qu'il vient d'avoir lu et le remettre au serviteur. Le temps de la lecture cède pour un « maintenant » qui actualise pleinement ce qui vient d'être lu »[727]. Se demander ce qu'on doit faire aujourd'hui pour actualiser les

[725] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 38.
[726] On en comprend la portée avec l'argumentation de Daniel Marguerat : « En narrant l'histoire des témoins de la résurrection, le narrateur livre à ses lecteurs un témoignage qui les habilite à repérer les effets de la résurrection dans l'histoire. Dit autrement, il m'apparaît que le récit produit ce dont il parle, à savoir une capacité à discerner l'importance vitale de la résurrection dans la réalisation du plan de Dieu. C'est donc vers une pragmatique du récit que je me tourne ». Voir D. MARGUERAT, *L'aube du christianisme*, Genève – Paris, Labor et Fides – Fayard, 2008, p. 153.
[727] B. STANDAERT, « *Raconter la Résurrection*. *Un paradoxe narratif* », dans R. BIERINGER, V. KOPERSKI & B. LATAIRE (éd.), *Resurrection in the New Testament*, Leuven, Peteers, 2002, p. 74-75.

conséquences de cette adhésion est la question capitale. Moltmann indique une réponse dans sa référence au concept de « tradition vivante » emprunté à Ricœur. C'est grâce à elle que l'appropriation de la réalité de la résurrection devient effective en s'imposant « de prendre pour règle en théologie de ne jamais séparer les trois questions de Kant : la question théorique, que puis-je savoir ? La question pratique, que dois-je faire ? La question eschatologique : que puis-je espérer ? On doit répondre à ces questions sans les séparer et en les tenant ensemble. Alors seulement nous pourrons comprendre l'événement, l'Esprit et l'avenir de la résurrection dans leur cohérence »[728]. Se référer, en racontant, à un événement dans l'histoire de la promesse laisse prendre forme à la tradition. Cette perspective est aussi défendue par MacIntyre, surtout en ce qui concerne l'assignation de la morale à une structure sociale ou un contexte et au rôle de la littérature. Il est dès lors important de comprendre la manière dont l'adhésion mieux l'obéissance aux principes, - aux vertus de la communauté chrétienne dans ce cas -, dépendent de son récit fondateur. Il s'agit ici du récit de la Résurrection.

L'eschatologisation de l'histoire par les chrétiens part ainsi de la résurrection comme événement fondateur d'une tradition qui, elle-même, est en continuité avec la promesse vétérotestamentaire. Une histoire de la promesse qui devient une tradition signifie donc que l'herméneutique ne se limite pas aux seuls textes mais s'étend à la totalité des conséquences à tirer de la résurrection. La question à se poser est celle de savoir si Moltmann développe en profondeur cette question. Ce qui ne semble pas être le cas. En effet, des éléments épars montrent l'inexistence d'une véritable théologie de la tradition devant permettre d'afficher une positivité eschatologique de sa théologie[729]. A considérer l'existence chrétienne comme une tradition née de la résurrection, comment dans « l'espace d'expérience et l'horizon d'attente », l'histoire interpelle-t-elle ? Comment, dès lors, chacun avec son histoire individuelle est empêtré dans une histoire plus grande ? Le passé nous concerne par la tradition vivante. L'important est de savoir comment notre aujourd'hui et notre présent s'insèrent positivement dans l'histoire de la tradition inaugurée à la résurrection ? En d'autres termes, comment la résurrection qui invite à une responsabilité interpelle-t-elle mon histoire personnelle ? Comment peut-elle m'engager concrètement ? Quelles tâches personnelles et pratiques m'insèrent dans cette tradition et comment ? Une des voies de l'affirmation de l'identité de l'homme au sein de l'histoire commune dans laquelle il s'insère n'est-elle pas la redécouverte des potentialités dont il est fait ? Les vertus constitueraient cette voie de l'engagement authentique. Le récit de la résurrection de Jésus interpelle et appelle à écrire le récit de sa vie en pratiquant les vertus. La vertu d'espérance l'exprime de manière encore plus forte.

[728] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie*, p. 335.
[729] Cf. J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 199.

L'engagement devient authentique en redécouvrant et en exploitant les potentialités dont on est porteur et qui sont les vertus. Elles orientent les décisions à devenir effectives et à s'exécuter.
Ces potentialités reçoivent une énergie nouvelle venant de Dieu et accompagnent la réussite de l'agir humain.

Précisons ici, en posant les vertus comme voie de l'engagement, que l'insistance accentuée de Moltmann sur l'avenir semble affaiblir en même temps l'attention à accorder à l'histoire et aux conditions concrètes du changement. L'insertion dans l'histoire qui raconte la résurrection de Jésus demande à donner une réponse à cet événement ultime auquel on se réfère. On passe ainsi d'un processus d'attestation à celui d'engagement. Et avec celui d'engagement naît une question éthique. Comment la foi en la résurrection de Jésus me concerne-t-elle ? Comment agir pour y répondre en adoptant une pratique qui anticipe aujourd'hui l'avenir ?

Il est important de ne pas se limiter à l'événement eschatologique qu'est la résurrection. Sans être limitée à l'histoire, l'eschatologie nous montre que Dieu, en Jésus-Christ, donne à notre existence une positivité historique. Celle-ci s'exprime dans notre capacité à recevoir Jésus comme la source du salut par notre insertion à son histoire. Incorporation qui s'effectue dans un agir perçu comme réponse à l'appel qui nous est lancé. Moltmann ne cesse de le montrer quand il affirme que « l'eschatologie annonce l'avenir de sa résurrection dans le monde, sous le mode de la mémoire chrétienne, et elle confesse aussi qu'il est celui qui ressuscite le monde »[730]. L'eschatologie invite le chrétien, en attente de la réalisation plénière de son être, à la transformation de son environnement et du monde. Moltmann l'affirme de manière forte lorsqu'il présente la tension entre les deux facettes importantes de la foi chrétienne : le procès historique et eschatologique de Jésus dans les aspects complémentaires terrestres et éternels. Grâce à la pratique qu'elle occasionne, l'eschatologie permet ainsi de délivrer l'histoire du risque qu'elle se transforme en idéologie. Par ailleurs, quand il accorde une place importante à Jésus s'auto-livrant, avec moins d'insistance sur les bénéficiaires de son acte, Moltmann court le risque de sous-évaluer la profondeur du contenu historique vécu par Jésus en surdéterminant la résurrection[731].

Chez Thomas d'Aquin, l'agir humain est la condition et le lieu de l'expérimentation du désir de la béatitude que l'homme espère. Si cette béatitude concerne aussi les êtres non doués de raison, Thomas l'indique à peine. C'est à ce niveau que Moltmann le dépasse lorsqu'il élargit le champ de cette béatitude à tout le cosmos. Si le désir d'atteindre le bien ultime est la cause de l'agir humain,

[730] Cf. J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 211.
[731] *Ibid.*, p. 232.

comme l'affirme Thomas d'Aquin, Moltmann soutient que l'homme s'intègre au monde qui est une grande communauté. L'espérance en la réalisation de la promesse le rend actif au sein de cet univers, voué lui aussi à son accomplissement parfait.

5 CONCLUSION DU CHAPITRE

Il a été question dans ce chapitre de la capacité de l'homme à assumer son histoire dans sa marche vers la béatitude ultime. En d'autres termes, on s'est posé la question de savoir comment l'homme parvient à concrétiser les virtualités de la promesse du bien ultime vers lequel il avance dans une tension permanente. A la fois chez Thomas d'Aquin que chez Moltmann, il a été montré que l'homme se réalise dans un contexte existentiel concret. C'est au sein de celui-ci que sont expérimentées sa liberté et son autonomie. Celles-ci, par contre, s'exercent dans une dynamique de complémentarité avec l'aide de Dieu. En effet, l'appui de Dieu et l'opération personnelle de l'homme participent à la marche vers la béatitude. Si Thomas d'Aquin insiste sur la nécessité de l'activité libre et volontaire de l'homme pour tendre vers la béatitude, il justifie l'importance de l'aide qui lui est intimement liée afin de renforcer ses capacités naturelles. Moltmann justifie la présence de cette aide qu'est la grâce divine comme étape de la perfection de la nature humaine. Thomas d'Aquin se fonde sur la vertu pour indiquer la base de la tension vers la béatitude. Moltmann se base sur la résurrection de Jésus et ses conséquences pour justifier l'engagement chrétien. Chez l'un et l'autre, l'historicité acquiert une importance capitale. Les actes qui font avancer sur la voie de la béatitude comme des prémices de son obtention plénière et l'agir engagé transformateur de l'existence manifestent la portée des potentialités de liberté dont est fait l'homme. Pour Thomas d'Aquin, le dynamisme de la liberté humaine s'exprime par la vertu. On peut se demander jusqu'à quel niveau s'exerce cette autonomie humaine dès lors qu'une grâce médicinale lui est incontournable ? L'apport humain serait-il minimisé ? Le chapitre suivant essaiera d'y répondre. Moltmann montre que l'homme est ouvert à la transcendance. Sa responsabilité dans l'action de la transformation de toute situation dégradante interdit toute passivité. Il fonde cette obligation dans la résurrection de Jésus. Ses arguments partent de l'herméneutique qu'il fait de l'événement pascal et ses conséquences. Cette interprétation n'indique pas assez les pistes fondamentales de l'engagement auquel il appelle.

Dans le chapitre qui suit seront mis en lumière, chez les deux auteurs, à la fois l'enjeu de l'équilibre entre l'apport de l'homme et l'aide extérieure divine ainsi que les espaces d'anticipations éthiques au-delà de toute idéologie.

CHAPITRE 3 : DE L'ESPERANCE ET DE L'ESCHATOLOGIE

Le chapitre précédent a abordé la question de l'espérance sous la perspective de la liberté et de l'histoire. Ces deux notions éclairent la signification de l'espérance qui, en même temps, les suscite. Dans l'analyse de Thomas d'Aquin et de Jürgen Moltmann, j'ai relevé que l'eschatologie est une systématisation de l'espérance chrétienne. Une appréciation constructive de la pensée des deux auteurs consisterait, partant de leurs réflexions, à donner une réponse aux questions fondamentales posées par les hommes de notre temps sur le sens de la vie. Quelle orientation donner au problème de l'espérance concrète des chrétiens pour aujourd'hui et pour l'avenir ? Mener une réflexion sur l'eschatologie nous ramène à l'existence de l'homme d'aujourd'hui.

Dans ce chapitre seront examinés les enjeux de l'espérance et de l'eschatologie. Partant de la conception anthropologique des deux auteurs, je définirai, dans un premier temps, les exigences fondamentales d'où découle l'apport humain autonome et libre. J'analyserai ensuite les dangers de l'idéologie et l'utopie. Une approche d'ouverture terminera le chapitre.

1 L'eschatologie et ses conséquences

1.1 *L'ultime origine*

L'analyse de l'eschatologie chez Thomas d'Aquin nous a indiqué le rattachement de ce thème à l'ordonnancement de l'ensemble de sa théologie tel qu'il apparaît dans ses grandes œuvres[732], c'est-à-dire de la sortie de Dieu, *exitus*, comme provenance à l'ordonnance, *reditus*, en tant que retour à Dieu, la fin. Celle-ci est rattachée à la résurrection. L'espérance en l'au-delà est donc liée, chez lui, à la vision de l'homme en mouvement, de retour vers Dieu. Si la doctrine des « fins dernières » de Thomas d'Aquin, telle qu'elle est connue, est une réflexion de jeunesse[733] d'après certains auteurs, nous pouvons nous demander si cette problématique est abordée autrement

[732] Il s'agit de la *Somme Théologique* et de la *Somme Contre les Gentils.*

[733] Cf. O. H. PESCH, *Saint Thomas*, p. 238. Saint Thomas d'Aquin n'a pas achevé la IIIème partie de la *Somme Théologique*. Sa pensée sur l'eschatologie est du temps où il est assistant avant qu'il ne devienne *Magister in sacra pagina*, à l'université de Paris. Son élève, Reginaldi de Pipero s'est occupé à réécrire certains textes qui correspondent aux *Commentaires des Sentences* appelés « Suppléments ». Ils datent de la jeunesse de Thomas.
Le traité classique sur l'eschatologie est donc une œuvre de jeunesse de Thomas même s'il figure dans l'œuvre qui date du dernier moment de sa vie.

dans les autres ouvrages ? Existe-t-il une évolution de cette thématique dans le temps ?

Thomas examine les questions de l'eschatologie dans la christologie et dans le cadre de sa doctrine de la grâce et de la justification, en référence à sa vision de l'homme et son salut. Il distingue l'eschatologie individuelle qui traite de la mort, la résurrection, et la vie éternelle de l'eschatologie cosmique.

La perspective de l'eschatologie chez Moltmann réfute toute référence de cette notion aux « temps de la fin du monde ». Elle concerne plutôt la « recréation » de toute chose en Dieu. En tant qu'« espérance remémorée de la résurrection », l'eschatologie chrétienne n'apporte pas une « solution finale » religieuse à tout problème. Vue sous cet angle, elle n'est rien moins qu'une « désagréable arrogance théologique et un terrorisme psychologique prôné par des défenseurs de l'apocalyptique »[734]. Partant d'une telle conception, Moltmann insiste donc sur l'actualisation ou l'anticipation des promesses pour le présent. Voyons à présent comment chacun de deux auteurs envisage cette question.

1.1.1 Thomas d'Aquin

La doctrine thomasienne « des fins dernières » a profondément marqué la dogmatique. Elle comporte deux parties entre lesquelles s'insère la réflexion sur le jugement universel. La première examine le processus et la nature de la résurrection. La deuxième s'intéresse aux conditions de la vie éternelle. Cette distinction est à l'origine de la répartition entre l'eschatologie « individuelle » et l'eschatologie « cosmique ». Il faut signaler ici une particularité de Thomas qui place l'eschatologie cosmique dans l'eschatologie individuelle afin d'indiquer non « pas l'accomplissement eschatologique du monde non humain en lui-même, mais son ordination à la vie de l'homme pleinement accompli »[735]. Ici, on observe une différence par rapport à la réflexion de Moltmann, qui insère l'eschatologie individuelle dans une sphère plus grande qui est l'eschatologie cosmique.

Précisons que la question de l'espérance en la béatitude est liée, chez Thomas, à celle de l'eschatologie et par ce fait à son anthropologie. Nous ne nous y attardons pas car les fondements anthropologiques de cette thématique ont été largement abordés dans la première partie. Son analyse des conséquences du péché l'amène à l'examen de la mort comme faisant partie de l'eschatologie. Deux conceptions d'anthropologie théologique et philosophique sont mises à

[734] Cf. J. MOLTMANN, *La venue de Dieu*, p. 10.
[735] Cf. O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 239.

contribution. Il se demande si la mort est naturelle ou si elle est une peine pour l'homme. Dans le dernier sens, elle serait une sanction du péché dû au premier Adam. Ce qui s'oppose à la vision philosophique qui la perçoit comme la conséquence incontournable du vieillissement ou de la maladie. En tant que théologien et aristotélicien, il recherche une synthèse de deux positions. Il considère la mort à la fois comme naturelle mais aussi comme contraire à la nature en tant qu'elle est une peine due au péché[736]. Cet argument se justifie par son éloignement des « platoniciens » et leurs successeurs de la période scolastique, attitude qui se manifeste dans sa position sur l'homme. Pour lui, le corps n'est pas une prison pour l'âme. Selon Thomas, l'homme est ontologiquement une unité de corps et d'âme spirituelle. De cette unité, il soutient le principe d'immortalité de l'âme spirituelle qui transmet une tendance inhérente au corps. En ce qui concerne l'âme, il affirme que la mort ne peut être naturelle à l'homme partant du principe évoqué ci-dessus. Le corps est cependant marqué par la corruptibilité, un dénominateur commun à tous les êtres composés de matière.

Néanmoins, un don naturel de la grâce divine permet de préserver le corps. Une telle affirmation aide à reconnaître qu'en tant qu'« héritier de la philosophie antique, Thomas comprend l'immortalité comme l'impossibilité pour l'esprit pur de cesser d'exister dès lors que cet esprit est venu à l'existence »[737]. En d'autres termes, on dira que l'union de l'âme immortelle au corps est naturelle telle que « rien de ce qui va contre la nature ne peut durer toujours. L'âme ne sera donc pas perpétuellement sans le corps. Et comme l'âme demeure toujours, il faut qu'elle soit de nouveau jointe au corps, - ce qui est ressusciter »[738].

Cette affirmation montre que Thomas n'envisage pas la mort totale de l'homme qui précéderait une résurrection humaine en totalité ; ce qui exigerait une mort de l'âme avant. En d'autres termes, cela signifie que l'élan d'immortalité de l'âme est transmis au corps. Dans ce sens, Thomas soutient qu'étant donné qu'il est destiné à la béatitude, il va de soi que l'homme ressuscite.

De ces principes fondamentaux, il ressort que la mort conduit à l'accomplissement plénier de l'homme en Dieu. Aussi faut-il encore affirmer que chez Thomas, l'eschatologie est liée à la justification. En effet, à la fin des temps, Dieu se révélera en montrant sa justice qui consiste pour ceux qui auront accueilli sa grâce, d'une part, à le contempler en face. D'autre part, ceux qui se ferment à cette grâce s'excluront d'eux-mêmes de sa proximité et de sa communion[739]. En d'autres termes, il montre qu'à la fragilité humaine originaire, parce qu'étant ontologique, supplée la justice

---

[736] II-II, 164, 1. s.c.
[737] Cf. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 249 en référence à I, 75, 2 et 6 ; SCG II. 79-81.
[738] Cf. J. COTTIER, *Le désir de Dieu*, Paris, Parole et Silence, 2002, p. 46.
[739] *Supplément* 88,1 ad 2

divine originelle assurant ainsi l'équilibre de l'homme et de l'univers.

En conclusion, on peut affirmer que, pour Thomas d'Aquin, l'immortalité de l'âme tient de son incorruptibilité. Comment se caractérise l'eschatologie selon Moltmann ?

1.1.2 Moltmann

Après la période dominée par la réflexion de Bultmann[740], la pensée de Moltmann se caractérise par sa méthode à faire du futur un temps crucial pour la révélation. Son insistance porte sur l'avenir. Il se demande comment l'attente du règne de Dieu mobilise les espérances des femmes et des hommes de notre temps.

Moltmann envisage l'espérance dans le cadre d'une christologie eschatologique. Contrairement à Bultmann, il s'intéresse aux promesses de l'Ancien Testament. La promesse est eschatologique en s'universalisant et en se radicalisant. Avec le Nouveau Testament, l'évangile confirme et valide les promesses. Comment caractérise-t-il l'eschatologie ? Elle naît à Pâques. Le Christ et son avenir sont au cœur de la promesse néotestamentaire et de l'eschatologie. La résurrection du Christ devient la promesse universalisée et radicalisée. La promesse ouvre ainsi la mission. Une différence est à signaler cependant : son eschatologie du futur ne supprime pas le présent[741]. Ainsi, par l'espérance sur l'advenue de Dieu, il indique combien la résurrection fonde l'espérance chrétienne. La résurrection permet l'espérance d'un avenir possible et confère « un sens à la situation du monde, de l'homme et de la destinée humaine »[742]. L'objectif de Moltmann consiste à repenser la théologie de l'espérance. Son entreprise s'effectue en fonction de la démarcation que cette théologie introduit face à toute tendance réduisant le christianisme à une religion où l'événement christologique serait présenté comme « une eschatologie présente et comme une présence de l'éternité »[743]. Voyons à présent la manière dont l'eschatologie influence le vécu.

---

[740] Chez Bultmann, l'eschatologie ne concerne pas les événements qui se produiront à la fin des temps. Le décisif de l'existence s'est produit en Jésus-Christ et est présent dans la Parole. Ce qui signifie que chaque instant porte la possibilité de devenir eschatologique. Voir Bultmann, *Foi et Compréhension*, tome 1, *l'historicité,* Paris, Seuil, 1970, p. 206. Pour lui, il faut démythologiser tout le NT qui se représente le monde dirigé par l'intervention des forces extérieures. Mener cette nouvelle relecture existentiale des affirmations du Nouveau Testament aiderait l'humanité à se savoir non enfermée dans une existence déchue, p. 224.

[741] J.M. GLE, *Le retour de l'eschatologie*, dans Revue des Sciences Religieuses, 84/2 (1996), p. 219-251

[742] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*. *Débats*, p. 86.

[743] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 168.

2 L'eschatologie et la vie

Par la systématisation de l'espérance, Thomas répondait concrètement à un appel de l'homme de son temps. En d'autres termes, sa réflexion sur l'eschatologie relève de la préoccupation de répondre aux questions de ses contemporains sur le sort réservé à l'homme à sa mort. Son analyse se base sur la compréhension du donné de la Bible et de la tradition théologique de l'époque. Ainsi naissent les questions fondamentales sur le lieu de la résurrection, l'âge, l'identité qu'on y acquiert, l'existence ou non du plaisir de repas, la forme des corps, des récompenses, de la miséricorde ou de la condamnation et enfin de la béatitude éternelle et de la vision de Dieu. Avec force de détails, Thomas d'Aquin analyse toutes ces situations en se référant aux données de l'Ecriture sur l'avenir et l'eschatologie qui ne peuvent souffrir d'aucune contestation.

Dans cette perspective, en tant que théologien, il « doit s'efforcer de découvrir, quoiqu'il en coûte, le sens contenu dans les énoncés bibliques et leur cohérence, et il n'est pas question pour lui de recourir aux facilités de la critique littéraire ou de l'herméneutique pour neutraliser en quelque sorte les affirmations ou représentations encombrantes »[744]. La question reste ouverte, dans le sens de Thomas, sur l'hypothèse des « réalités dernières ». Si sa pensée sur la mort « naturelle », et cependant non « conforme à la nature parce que représentant un manque » semble ancienne, elle fait poser, pourtant, une question actuelle[745]. Quelle compréhension peut-on avoir de la « résurrection de la chair » dès lors que le corps sera changé ? La question de la résurrection qui, chez Thomas, est liée à celle de sa vision de l'homme comme dit précédemment, permet de comprendre son argumentation.

La réflexion de Moltmann sur l'eschatologie est une perspective qui indique la manière dont la résurrection de Jésus devient un leitmotiv pour l'action humaine devant les enjeux actuels. Pour Moltmann, la mort n'est pas la fin à cause de la plénitude de vie issue de la résurrection du Christ. A cause de l'ouverture par laquelle Dieu offre la plénitude de sa vie, non seulement l'homme reçoit grâce sur grâce mais aussi « vie sur vie » de sorte que la vie elle-même devient un chant de louange[746].

---

744 O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 243.
745 *Ibid*., p. 259.
746 Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 401.

La question de l'homme se situe aussi au centre des réflexions de Moltmann. En effet, Moltmann enracine la théologie de l'espérance dans la résurrection. Il montre la résurrection dans une perspective de fondement, de but et de la pratique de l'histoire de la libération. C'est en ce sens qu'il estime qu'elle est la prolepse de la praxis du changement, expression de la victoire dans le combat de la vie contre la mort. Son insistance porte sur la nette différence à établir entre la mort du Christ en croix, prouvée historiquement, et sa résurrection manifestée eschatologiquement[747]. Le déploiement de cette perspective indique la manière dont la foi et l'espérance engagent à l'agir et à la disponibilité. Fondée en Jésus-Christ, en sa personne et dans l'événement de la résurrection, l'espérance appelle en ce sens à dialoguer avec notre temps. Dans cette optique, elle donne d'espérer un autre avenir, imprime un nouveau regard et engage à un changement de la situation de l'homme et de son milieu.

L'eschatologie, en tant que réflexion sur l'advenue de Dieu qui naît de cette perspective, appelle à une tâche permanente d'inventivité. Quoique les exigences qui découlent de l'espérance invitent à s'engager au présent, une insistance trop marquée sur l'avenir ne risque-t-elle pas de conduire à un désintérêt du présent ? En d'autres termes, une eschatologie seulement focalisée sur le future diminuerait la force de l'espérance pour le présent. Ce qui, d'une certaine manière rejoindrait plusieurs critiques qui la qualifient de futurologie. Qu'en est-il du rapport à l'homme ?

Si dans sa réflexion Moltmann fait un reproche fait aux médiévistes[748] pour avoir insisté sur Dieu en ignorant l'homme, la pensée de l'Aquinate nous rappelle l'inverse. C'est l'homme qui est au centre de ses recherches même si sa méthode ne semble pas l'indiquer ouvertement. Comment le voit-on ?

J'ai examiné dans la première partie la manière dont la vertu, en tant que puissance de perfectionnement de l'homme, donne à celui-ci le nécessaire pour la réalisation du but qu'il poursuit dans une action qui soit souple, constante et prompte. Cette dernière s'exerce dans un acte libre qui commande ses puissances par l'emprise que la raison a sur elles**.** Les vertus morales ont ainsi un rôle capital pour assurer le déroulement, sur l'itinéraire temporel, de l'orientation de

[747] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 298 : « Si on dit de la résurrection du Christ qu'elle est historique comme l'est sa mort sur la croix, on ne voit pas la création nouvelle qui commence avec elle, et on passe à côté de l'espérance eschatologique. La croix et la résurrection du Christ se rapportent l'une à l'autre de la même manière que la mort absolue et la vie éternelle ».

[748] Cf. J. MOLTMANN, *Dieu crucifié*, p. 157. Sa réflexion insiste sur le poids ontologique de l'avenir en montrant aussi comment la résurrection de Jésus anticipe la résurrection de l'homme. Ce qui conduit à la conclusion selon laquelle le « oui des chrétiens est simultanément un non aux forces qui l'ont crucifié. Une théologie trop soucieuse de la théodicée risque toujours d'oublier la part dramatique des forces de péché à l'œuvre dans un monde qui n'est pas innocent »**.**

l'homme vers la fin naturelle. Cette fonction se joue sur le plan horizontal, tandis que les vertus théologales, dans un rapport vertical et direct, orientent l'homme vers Dieu. Aussi, c'est de l'intérieur que Dieu active la libre décision de l'homme mais en s'adaptant aux conditions incarnées de la liberté humaine. Il y agit par le truchement d'objets sensibles, dans une multiplicité de situations concrètes qui toutes éveillent et favorisent ce champ d'activité. Ce qui montre que l'aide que l'homme reçoit est à sa mesure. A cause de la précarité qui le marque devant la complexité des situations face auxquelles il est confronté, la seule volonté est insuffisante. La providence divine lui est d'un grand secours. Elle l'oriente dans son agir pour qu'il atteigne sa fin. Il y parvient grâce aux choses sensibles. Car, comme l'affirme Thomas, « si l'homme, aveuglé par son attitude désordonnée envers les choses sensibles, a pu croire qu'elles sont mauvaises dans leur réalité propre, la guérison *per visibilia*, (en montrant que c'est son attitude envers les choses sensibles qui en réalité est mauvaise), fait ressortir la bonté foncière de ces choses »[749].

A la suite de cette constatation, une remarque s'impose. En effet, l'intérêt pour l'homme situé dans le temps, présent dans les analyses de Thomas et les réflexions de Moltmann sur la nécessité de changement, appellent à un incessant travail de prise de distance face à certaines tendances extrêmes.

3 La pertinence de la vigilance

La réflexion sur la fin ultime est exposée au risque qui consisterait à minimiser les réalités du monde pour tout renvoyer dans un paradis lointain. On remarque par contre dans la problématique soulevée par Moltmann le souci et l'élan de la redécouverte du *novum* qu'apporte l'espérance chrétienne pour le présent. Dans cette optique, les perspectives envisagées chez les deux auteurs, indiquent l'exigence de l'engagement. L'espérance eschatologique oriente à l'avènement du *novum* quand elle s'interdit toute évasion ou tout *statu quo* dès lors qu'elle est vigilante aux temps de la fin ou *eschaton.*

En constituant une dimension importante de la foi chrétienne, l'eschatologie ouvre à la plénitude de vie de l'espérant qui devient un nouvel être. L'eschatologie appelle ainsi à la transfiguration. Pour expliciter cette affirmation, soulignons encore que plusieurs perspectives, au

[749] SCG 4, 56.

cours des siècles, ont convergé vers une notion commune de cette relation à l'ultime tant d'un point de vue métaphysique que christologique. En effet « que Dieu relève de la métaphysique ou de la christologie, nous avons affaire à une conception de l'homme fondée sur la nécessité de l'idée de Dieu(…). On retrouve ce principe tant chez saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin que chez Luther et Calvin. Mais, tandis que pour saint Augustin il n'existe pas de différence entre la logique de la pensée et celle de la foi, c'est grâce à la différence que saint Thomas établit entre ces deux ordres qu'il parviendra à définir la logique de l'être à la fois comme présupposant l'idée de Dieu et comme devant s'accomplir, dans l'au-delà, par la vision béatifique du 'Tout Autre'» [750]. Par ailleurs, affirmer l'importance de la perspective du futur par l'effort d'amélioration du présent invite à la reconnaissance du passé. Dans ce sens, face au risque de qualifier de révolu le passé, l'éveil à l'espérance, partant des catégories méta-historiques pour déterminer le présent et indiquer le futur, affirmera ces actions comme des étapes d'un processus toujours ouvert. Une ouverture qui s'oppose à la tentative de qualifier les actions d'utopiques. Or c'est de la tension existant entre histoire et eschatologie que naîtront les implications éthico-politiques[751]. Celles-ci sont à comprendre dans le sens de la réouverture des potentialités qui s'offrent à celui qui s'inscrit dans la redécouverte des richesses du passé et s'implique dans leur application au présent.

Si la critique sur l'insistance de l'avenir est récurrente dans les appréciations des réflexions de Moltmann, son attachement à la participation de l'homme ne manque pas non plus d'être sévèrement sanctionné. Un engagement trop humain n'arrache-t-il pas l'environnement propre à Dieu pour le focaliser sur l'homme? La critique est ici adressée à Moltmann concernant son adoption de la pensée d'Ernst Bloch. Celle-ci appelle à l'émergence d'un christianisme devant sortir du *statu quo* par une espérance utopique qui lit l'histoire comme un mouvement d'auto-émancipation de l'homme. Moltmann soutient cette position en indiquant « l'avantage qu'auraient les chrétiens et la pensée théologique à se laisser interpeller par cette perspective pour s'engager. En plus, l'orientation de Moltmann révèle le conflit d'héritage entre les chrétiens et les athées.»[752]. Ce cas renvoie à la question de la théodicée. En effet, dans la pensée de Moltmann, la justice de Dieu va bien au-delà du péché et de la justification. Elle concerne aussi la problématique de la souffrance humaine et les conditions de son éradication. En ce sens, l'orientation issue de Marx qui évacue l'eschatologie pour un messianisme temporel et qualifiée par Moltmann « d'athéisme de protestation » est un cri de révolte et une critique adressée à Dieu devant le problème de

[750] G. VAHANIAN, *Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique*, Paris, Cerf, 1977, p. 28.
[751] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 194.
[752] C. HINZ, *Feu et nuée lors de l'Exode*, dans J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*. *Débat*, Paris, Cerf, 1973, p 108 : D'où sa question pertinente : « serait-ce l'homme s'auto-réalisant et qui justifie son existence et celle du monde, par le travail d'une part ? Et d'autre part, est-ce que l'espérance se justifierait à cause de la fidélité à Dieu » ?

l'établissement de la justice dans le monde[753]. On n'en arrive, selon cette optique, à une alternative entre la puissance de Dieu culpabilisé face au manque de liberté de l'homme ou l'affirmation de la liberté humaine devant l'indifférence de Dieu. Pour Moltmann, se limiter à cette indignation est oublier l'expérience de la passion divine où Dieu, en Jésus, s'est identifié au faible de tout temps[754]. Cependant, un horizon de dialogue est nécessaire entre les prétentions et les tentatives de récupérations réciproques en théologie et en philosophie. Il invite à reconnaître que la question du mal reste une « plaie ouverte dans la vie en ce monde » et qu'une issue favorable n'est possible que dans le renouveau instauré par Dieu[755].

3.1 *L'ombre idéologique et utopique.*

L'idéologie, en tant que contre-courant par rapport à l'actualité d'une situation néfaste, est susceptible d'influencer négativement l'homme. L'utopie propose un autre monde, partant d'une nouvelle perspective. Son orientation est d'ouvrir le monde à une nouveauté. L'authenticité de l'eschatologie est de constituer un pôle unificateur de ces deux modes. Le risque de l'utopie consisterait en ce que décrétant un dépassement du réel et du présent, elle ne se mue en une idéologie. Comment s'expriment ces deux tendances dans les critiques adressées à Moltmann et quelle est sa position par rapport à ces deux tendances ?

Le danger auquel s'expose sa pensée sur l'espérance pourrait aussi être celui de constituer une idéologie totalitaire qui incite à l'action sans se baser sur la contemplation. La critique doit dépasser la simple contestation du réel ou le simple refus d'une situation à laquelle on oppose une alternative. La pensée de Thomas d'Aquin suppléerait à un tel risque. En effet, s'il est vrai que la redécouverte de ses potentialités permet à l'homme de s'engager, en même temps il s'avère qu'il ne se présente pas en défenseur d'un bien conquis. Il est l'artisan joyeux du rétablissement concret de la situation d'excellence à partir de ses propres capacités et aidé en cela par la grâce divine.

Face à ces risques, la réflexion de Moltmann est une prise de parole pour la naissance d'un *novum.* Comme pour tout langage, il affirme que l'eschatologie est vivante dans son appel à un engagement efficace. Elle deviendrait une idéologie si elle n'avait aucune emprise sur la réalité et si elle n'était pas une parole innovante. Thomas d'Aquin ne manque pas non plus d'affirmer l'apport de l'homme dans la vie. La *Secunda Secundae* est tout entière consacrée à la spécificité de l'agir de

---

[753] H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p. 127. Les auteurs évoquent la thématique développée par Moltmann sur la souffrance et le mal dans *Le Dieu Crucifié*, p. 250ss.
[754] *Ibid.*, p. 132.
[755] J. MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu,* Paris, cerf, 1984, p. 71.

l'homme dans une attitude de disponibilité à l'aide divine et d'autonomie d'agir.

Il faut par ailleurs souligner que l'attachement de Moltmann au socialisme militant peut être déroutant quand il invite à une praxis historique capable de transformer le monde et non seulement de l'interpréter. Sa théologie politique peut succomber au risque de l'utopie dès lors qu'elle n'indique pas des moyens d'atteindre ce qu'elle propose. Dans ce sens, baser les fondements de la prise de parti pour les exclus et les déshérités dans la résurrection, où Dieu a montré sa préférence pour les faibles, exige à rechercher les causes de ces oppressions pour y mettre fin[756]. Cette perspective n'apparaît pas toujours clairement chez Moltmann. Même si dans la *Théologie de l'Espérance*, il montre bien au chapitre 5, dans l'articulation entre l'eschatologie et l'histoire, l'enjeu de sa théologie politique fondée sur la personne et l'histoire de Jésus. Une perspective qui éloignerait sa pensée de l'utopie.

En plus, on remarque aussi qu'un conflit permanent oppose l'eschatologie à l'histoire comme le démontrent les réflexions de Marx et Bloch. Une insistance massive sur l'avenir, en référence à la philosophie de l'espérance qui semble contester l'histoire, permet d'adresser une autre critique à Moltmann. En effet, lorsque dans sa théologie il se laisse guider par les perspectives de ces deux figures, il court malgré tout le risque d'adopter leurs positions. La solution à la tension sera de reconnaître notre affectation par une histoire qui nous précède, comme l'envisage Paul Ricœur. En effet, il s'agit d'accepter une tradition en se laissant imprégner par elle[757]. Et l'assumer consiste à innover dans son présent.

3.2 *Perspective d'ouverture*

Qu'est-ce qui distingue les deux auteurs sur ces risques ? L'eschatologie développée par Thomas d'Aquin est toute tournée vers l'ultime, la béatitude éternelle qui n'est réalisable en plénitude qu'en Dieu. L'eschatologie de Moltmann est à la fois basée sur Jésus et se fonde sur l'Esprit Saint. Elle appelle à la transformation du monde par le rétablissement du règne de Dieu. La perspective défendue par Moltmann indique Dieu qui vient et non la fin du monde. L'une et l'autre peuvent respectivement être qualifiées d'eschatologie historique et d'eschatologie du futur. Les deux pôles du déjà-là et du pas encore-là insèrent l'homme dans une dialectique où son vécu est compris entre les deux. Comment apprécier les deux perspectives ?

---

[756] Cf. J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 258.
[757] P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, p. 301.

Premièrement, il ne suffit donc pas de se référer à l'événement, le déjà-là de la résurrection. La pertinence réside dans la proclamation de celle-ci. Or cela relève de la logique de l'attestation. Car le ressuscité a inauguré un temps nouveau dans lequel la vie triomphe de toute mort. Les vertus dans leur ensemble participent à l'expression du témoignage. Elles favorisent un vécu autonome et libre. Thomas d'Aquin l'a indiqué largement. Le développement de la théologie de la vertu, dans la perspective que j'envisage dans ce travail et explicitée dans la première partie, constitue une réponse à une telle problématique. L'homme est doté des capacités qui le rendent autonome dans son agir. Les vertus en tant que dispositions inhérentes à l'homme permettent ontologiquement une telle construction. Deuxièmement, une eschatologie futuriste bornée à un triomphalisme assimilant le retour du Christ à la fin du monde dérogerait de tout engagement. Il s'avère que Moltmann oriente ses réflexions sur l'engagement. La spécificité de sa réflexion montre la résurrection comme événement eschatologique favorable à toute l'humanité. Elle indique, de la sorte, que la vie chrétienne devient le lieu de l'expression de la prise de responsabilité de la mission reçue au baptême.

Bref, le *novum* apporté par la résurrection du Christ et de laquelle les deux auteurs tirent les fondements de l'eschatologie ne peut se dissoudre ni dans l'ici-bas ni dans l'au-delà.

Je souligne, cependant, que la nouveauté à laquelle ne cesse d'inviter l'eschatologie ne se réalise qu'en référence à l'origine et à l'ouverture sur l'avenir, dans une continuité garantie. Elle s'intéresse à l'avènement en gloire du ressuscité et à l'accomplissement en Dieu. La réflexion sur une telle problématique place l'eschatologie « sur un terrain qui dépasse les capacités de la pensée. Elle n'aborde pas seulement des données cachées à notre expérience, mais aussi des dimensions non encore réalisées : 'ce que nous serons n'a pas encore été manifesté' (Jn 3,2). La réflexion eschatologique se doit d'être prudente et consciente de ses limites. Evitant toute affirmation péremptoire, elle doit être en mesure de justifier ses propos à partir de ce qui est déjà advenu »[758].

L'espérance active au Dieu de la promesse se fait aussi dans le sens d'un savoir de transformation dont le croyant prend conscience dans son historicité. C'est la ligne directrice de l'orientation prise par Moltmann dans sa théologie de l'espérance. Celle-ci pose à la fois les fondements de l'espérance et ses conséquences. L'eschatologie chrétienne se fonde en Jésus en qui les attentes et les espérances prophétiques atteignent le point focal de leur dévoilement. Elle est une affirmation catégorique de l'explicitation et de l'accomplissement, dans l'évènement de la résurrection, des annonces et des promesses. Un arrière-plan éclaire l'eschatologie par l'examen de

[758] A. BIRMILE, *L'eschatologie*, dans A. BIRMELE e.a., *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 374-375.

la logique intérieure de la résurrection et ses conséquences. On en vient, ainsi, à exprimer le lien intrinsèque et capital entre la résurrection, l'avenir et l'envoi. Ce qui conduit au « rapport fonctionnel définissant l'essence du christianisme comme une espérance en action. En effet, reconnaître l'envoi et l'avenir de Jésus-Christ en reconnaissant sa résurrection, ce n'est jamais prendre connaissance d'une manière purement théorique et passive de l'envoi, mais c'est toujours y participer d'une manière pratique et active »[759]. C'est ainsi qu'il y a lieu d'affirmer que de même que l'espérance concerne tous les hommes, l'Eglise a la responsabilité d'œuvrer à la libération de tous les exclus. Dans cette optique, Moltmann indique l'insurrection qui devrait marquer la conscience chrétienne. Son objectif est de s'élever contre les « démons publics, l'injustice et la violence et non pas procéder à un retrait dans une niche individuelle »[760]. En d'autres termes, Moltmann affirme de l'espérance qu'elle n'est pas une consolation du présent. L'espérance n'exempte pas de la responsabilité présente pour tout renvoyer à un avenir lointain. Ainsi se justifie son insistance sur le sens de l'avenir qui « n'est libérateur que lorsqu'il change le présent »[761].

L'importance capitale de l'espérance à ce *novum* invite l'Eglise à une autocritique permanente afin de rendre effectives les potentialités de liberté critique de la foi qu'elle porte. L'espérance lui permet d'assumer son caractère provisoire et de nier toute tendance à la fermeture[762]. C'est la réalité du royaume qui constitue le symbole fondamental de l'espérance et qui incite à l'action. L'eschatologie à laquelle oriente l'espérance est, dans cette optique, « l'a-venir et l'advenue » de Dieu. En effet, c'est par cet avenir que Dieu se manifeste dans l'histoire. Dieu rend ainsi possible le travail de l'Eglise qui, en plus d'être une communauté, est un mouvement en route vers le royaume. Ce fait explicite l'importance de la temporalité. Car les chrétiens vivent des situations existentielles concrètes. L'Eglise de l'espérance qui les rassemble est le « monde qui cherche dès maintenant et ici même, à vivre, à croire et à aimer en fonction du royaume de Dieu »[763]. En advenant, Dieu provoque du nouveau dans l'histoire du devenir humain. Un tel devenir est sans trace de précarité car il est rempli de la présence de Dieu[764]. En espérant, motivé par la confiance en Dieu, on devient soi-même artisan de la construction du présent et de l'avenir pour son accomplissement total. Cela n'est possible pour l'espérance réelle que si « le monde nouveau de Dieu » ne se trouve pas tout près dans le sein de l'avenir pour s'apprêter à y pénétrer simplement. Dans cette optique, l'espérance, n'est « pas une salle d'attente où l'ennui peut l'emporter en attendant l'ouverture de

---

759 Cf. J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, p. 170.
760 Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 41.
761 Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 173.
762 *Ibid*., p. 170.
763 *Ibid*, p. 100.
764 Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 44.

l'audience de Dieu »[765]. Anticiper l'avenir de Dieu, c'est l'accomplir en anticipant les possibilités par un agir qui réalise la justice, la vie et la paix.

Moltmann affirme par ailleurs que l'accomplissement eschatologique total du royaume ne peut être réalisé par des hommes dans leur contexte historique. Il corrobore ainsi la pensée de Thomas d'Aquin pour qui l'espérance de la béatitude ultime ne se réalise qu'en Dieu. Pour Moltmann, par l'espérance chrétienne qui est globale et cosmique, le royaume est anticipé partiellement. L'espérant contestera toute situation d'injustice et d'oppression pour anticiper l'avenir de paix, le « *novum* » de Dieu[766]. Avec cet horizon, Moltmann conçoit la « violence de l'histoire » comme une entreprise des puissants de ce monde dont le projet est la continuation du règne de puissance. Sa manifestation toujours croissante comporte des risques aux conséquences imprévisibles pour l'avenir. Malgré cela, l'échec qui se manifeste aujourd'hui et inquiète l'avenir est perceptible dans les dérèglements économiques, les catastrophes écologiques, nucléaires et génétiques. Avec ironie, Moltmann proclame l'ouverture d'un développement alternatif : « la libération de l'avenir de la violence de l'histoire dans le *kaïros* du retournement ». C'est par là seulement que l'eschatologie redevient possible. Car c'est là aussi que l'espérance est rétablie comme catégorie théologique du milieu des ruines de la raison historique[767].

4 CONCLUSION DU CHAPITRE

Pour Moltmann, la foi chrétienne se fonde sur l'espérance en la résurrection et s'oriente vers l'advenue de celui qui vient. Elle doit, à la vue de la contradiction entre l'espérance et la réalité, contester l'aujourd'hui par son engagement concret. Christocentrique, l'espérance part de la Résurrection du Christ vue comme la prolepse de la vie. Le *novum* issu de la Résurrection appelle à une multiplicité des possibilités de lutte contre toute forme de mort pour une société plus juste, en attendant l'accomplissement total en Christ. Sujet central en eschatologie, la résurrection appelle à une vie relationnelle et communionnelle avec Dieu qui rompt toute distance d'avec ses créatures. Elle ouvre ces créatures à une contemplation et une vision de Dieu qui les fait participer à son éternité. Elle est la participation à la gloire du Christ. Si l'eucharistie, comme l'affirme Souletie, appelle à la mission chrétienne et à ses exigences : lutte contre la maladie, l'exclusion, l'isolement, la misère… en faisant prendre conscience aux participants de leur rôle et en les rendant attentifs et

[765] Cf. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 102.
[766] *Ibid*., p. 175.
[767] Cf. J. MOLTMANN, *La venue*, p. 69.

vigilants[768], ils ont besoin d'assumer la force qu'ils portent en eux et qu'ils redécouvrent dans les vertus. Elles aident à l'accomplissement de l'agir souple issu de la liberté et de l'autonomie humaine.

L'adhésion au mystère de la résurrection comme manifestation plénière de l'annonce du royaume invite à la reconnaissance de la liberté qui en est issue. Celle-ci appelle à la découverte de la transcendance de l'action de Dieu. J. Schlosser le confirme en ces termes : « dans la mesure où la participation des croyants au destin de Jésus est fort bien soulignée par nombre de motifs communs à l'un et aux autres, tel celui de 'pierre vivante' et des 'pierres vivantes', cette solidarité entre le Ressuscité et ceux qui croient en lui assure à ces derniers un statut que les tracasseries venant de l'entourage ne peuvent pas annuler et une espérance de première valeur [769]». En ce sens, l'espérance eschatologique ne peut se réduire à l'expression d'un optimisme. C'est en cela que la pensée de Moltmann se déploie. Elle montre que l'espérance n'est pas une attente passive de l'avenir ni une indifférence face au présent. Elle est à la fois anticipation de l'avenir et engagement présent dans un rapport dialectique avec la réalité. Le but final étant, comme le dit clairement Thomas d'Aquin, la « fin ultime en Dieu ». L'avenir attendu et anticipé ne vise que ce bien ultime, « d'où vient l'homme et où il retourne ».

En bref, la perspective proposée par Moltmann est innovante quand elle bouscule une certaine manière de faire la théologie et d'agir en Eglise, par les alternatives qu'il propose et les dynamismes qui en naissent. Ceux-ci peuvent trouver des fondements dans la tradition de la pensée théologique et particulièrement chez Thomas d'Aquin. Laisser se déployer les articulations des diverses questions suscitées par les deux auteurs permet une réflexion en théologie. Le plus important consistera à donner naissance à des praxis engendrées par les discussions et les remarques qui en découlent.

J'envisage, dans le chapitre suivant, d'examiner en détail les praxis de changement comme la réponse concrète à l'appel à la responsabilité qu'implique cette réflexion sur l'espérance eschatologique.

---

[768] Cf. J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 360ss. Il y montre la visée éthique de l'eucharistie qui invite à s'engager pour faire advenir le règne de Dieu en réponse à l'offre de la donation vécue dans le sacrement.

[769] J. SCHLOSSER, *La résurrection de Jésus d'après la prima Petri*, dans R. BIERINGER, V. KOPERSKI & B. LATAIRE (éd.), *Resurrection in the New Testament*, Leuven, Peeters, 2002, p. 455-456.

CHAPITRE 4 : SYNTHESE CRITIQUE

Dans le chapitre précédent, j'ai analysé le fondement et la signification de l'agir libre et autonome de l'homme, à partir de la résurrection de Jésus. Dans la perspective de l'espérance et de l'eschatologie, j'ai indiqué la nécessité de la vigilance. Les enjeux de l'espérance peuvent exposer aux risques de désengagement, d'utopie et d'illusion. Cependant, j'ai relevé que les perspectives de la pensée de Thomas d'Aquin et de Jürgen Moltmann offrent un aperçu optimiste sur l'ancrage de l'espérance dans l'historicité humaine, dans une option de responsabilité à partir de la vertu. C'est à une telle ouverture que se consacre l'analyse de ce chapitre. Pour en comprendre les enjeux pour notre temps et en tirer les leçons nécessaires, il ne sera sans doute pas inutile de prendre du recul et d'apporter des éclaircissements sur certains axes de leurs pensées.

1 Vertu, engagement et temporalité

En systématisant la doctrine des vertus, Thomas d'Aquin a approfondi les facultés d'agir. Je l'ai relevé avec l'espérance en ce qu'elle comporte un dynamisme qui oriente à l'action. Sa spécificité est de motiver l'élan vers Dieu, dans un agir qui prépare l'accomplissement total de la béatitude. J'ai, en plus, examiné la perspective de la théologie de l'espérance proposée par Moltmann. Son analyse examine l'anticipation de l'avenir dans un agir concret annonçant la béatitude éternelle. Dans cette optique, on découvre que l'élan humain à s'améliorer dans la temporalité pour un accomplissement total et ultime en Dieu est ce qui rapproche Thomas d'Aquin de Jürgen Moltmann. Si le premier systématise ce fondement au niveau de son analyse des vertus et leurs conséquences dans la vie, le deuxième approfondit la problématique de l'espérance eschatologique dans l'existence concrète pour en indiquer le potentiel transformateur. Comment le voit-on ?

Saint Thomas rend explicite le bien ultime de l'homme, image de Dieu, doué d'intelligence, de libre arbitre et de pouvoir autonome. Marqué par le désir de tendre vers sa fin ultime, son dynamisme perfectionne son être personnel par la vertu. Dans sa capacité d'agir, par sa liberté et sa rationalité qui font la différence par rapport aux autres créatures, l'homme atteint son but[770]. Aussi, le dynamisme à bien agir par les vertus perfectionne non seulement l'homme pris individuellement

[770] I-II 3, 2.4.8.

mais comporte aussi des implications sur son environnement. En ce sens, la recherche du bonheur personnel par le vertueux suppose autant une réorganisation de son entourage que celle de l'univers.

Il faut par ailleurs affirmer que la morale de Thomas d'Aquin, qui est une morale des vertus, explore les fondements des actes. C'est la spécificité par laquelle il enrichirait la réflexion de Moltmann. Car l'analyse du fondement structurel des actes participe à la compréhension de l'agir de l'homme. Dans cette optique, il est intéressant de découvrir que « la nature de l'homme que Thomas trouve décrite de façon si pertinente chez Aristote, ne peut pas être comprise théologiquement sinon comme nature disposée par Dieu pour une vocation historiquement libre »[771]. Cette option corrobore sa pensée sur l'historicité des actes qui conduisent à Dieu. En d'autres termes, il y a lieu d'affirmer que l'intériorité qui fonde la contemplation en vue de la béatitude n'est pas sans rapport avec la réalité des actes s'exprimant extérieurement. En effet, si l'agir moral concret conduisant au bien ultime constitue le contenu fondamental de la morale de Thomas, la contemplation et la libération y sont complémentaires et nécessaires. Elles indiquent comment le vrai accomplissement de l'homme s'effectue par la libération en tant qu'« affranchissement de tous les obstacles externes et internes à une vie de connaissance et d'amour »[772]. Dans ce sens, on découvre que la synthèse théologique de Thomas d'Aquin valorise, en finale et au plus haut point, la contemplation. Aussi, en tant que source de la vie morale agencée au « vivre-bien » et au « faire-bien », la contemplation commande l'existence humaine vers son accomplissement[773]. Cet arrière-fond montre que, vue sous l'angle de la praxis chrétienne, l'analyse de la pensée de Thomas d'Aquin indique la manière dont l'espérance en tant que vertu devient la voie de l'accomplissement total de l'homme en Dieu, dans une contemplation parfaite.

Une telle perspective d'agir est rendue plus explicitement concrète dans les analyses de Moltmann. La spécificité et l'originalité de Moltmann se situent dans sa proposition d'une espérance eschatologique active. Elle a pour but de provoquer une transformation de la situation par un engagement réel. Dans l'optique suivie par Moltmann, l'espérance attend de toute sa force « que Dieu fasse toute chose nouvelle ». Son insistance porte sur la nouveauté apportée par l'établissement d'une vie impérissable fondée dans la résurrection du Christ. C'est ici qu'il faut trouver la motivation d'une espérance active conduisant à la transformation des conditions existentielles. Quoique présente dans la pensée de Thomas d'Aquin, cette vision n'est pas aussi

---

[771] Cf. O.H. PESCH, *Thomas d'Aquin*, p. 509.
[772] C.J. PINTO DE OLIVEIRA, *Contemplation et libération. Thomas d'Aquin – Jean de la croix – Barthélemy de Las casas*, Paris – Fribourg, Cerf-Editions universitaires Fribourg, 1993, p. 22.
[773] II-II 79-80.

explicite que chez Moltmann. En même temps, il faut signaler que l'optique d'engagement auquel invite Moltmann gagnerait à indiquer les fondements d'actions dans les ressources humaines propres explicitées dans la doctrine des vertus de Thomas d'Aquin. En effet, j'ai relevé que les vertus sont des dispositions inhérentes à l'homme. Elles permettent la réalisation d'actions. En ce sens, une espérance engagée, dans l'optique de la vertu, se baserait sur les potentialités propres à l'homme en vue de la transformation des situations. En d'autres termes, en tant que valeur ou disposition durable de perfectionnement, la vertu en général et l'espérance en particulier aident à atteindre une excellence d'actes, mieux un agir excellent et bon. Il consiste, dans le cas de l'espérance engagée, à transformer positivement une situation donnée. Pinckaers confirme cette affirmation de Thomas d'Aquin attestant que les vertus aident à exécuter un agir de qualité, en tant qu'elles constituent une force morale. Bref, c'est à une double tâche aux facettes complémentaires qu'appelle l'espérance : le perfectionnement de l'agir humain concret et par ce fait même l'orientation vers la fin ultime. Ma recherche a consisté à indiquer l'importance de ce rapport en montrant son agencement chez les deux auteurs.

Quelles sont les implications qui naissent d'une telle hypothèse pour notre temps et pour la théologie ? En d'autres termes, la question se pose sur l'impact de la perception de l'espérance et de l'eschatologie telles qu'envisagées ici pour l'homme d'aujourd'hui. En effet, en systématisant la doctrine des vertus, Thomas d'Aquin approfondit les facultés d'agir. Son analyse indique la manière dont l'espérant mène une lutte existentielle concrète qui devra réaliser *in fine* la vision béatifique. Sa réflexion indique ainsi la recherche permanente du bonheur par l'homme désigné par le bien-être, la satisfaction et la félicité. C'est l'effort humain à réaliser le bien-être vu comme une anticipation du Bien ultime qui l'entraîne ainsi dans un paradoxe irréductible : celui de se confronter à la réalité d'un monde exposé à la diversité d'expériences de la fragilité à laquelle il ne peut rester indifférent. Ces situations l'invitent à assumer sa responsabilité. Il imprimera sa marque qui consiste, pour reprendre Balthasar, à « y annoncer et vivre le nouveau monde et même déjà l'inaugurer »[774]. En ce sens, l'approche de l'éthique des vertus trouve toute son importance. Elle indique la redécouverte de l'apport des potentialités inhérentes à l'homme. Dans le sens de Pinckaers, on dira que les vertus sont à pratiquer. Il importe de faire en sorte que le langage des vertus soit audible aux hommes et aux femmes de notre temps. Elles les disposent à participer au changement de la société par leur agir. Ma perspective a consisté à l'entrevoir. Il s'agit de montrer que le but de l'agir vertueux est l'amélioration du vécu par le bien-vivre. L'analyse de la pensée de Thomas l'a explicité. Cependant, une approche plus pratique et plus explicite des situations

[774] Cf. H.U. Von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, p. 443.

existentielles auxquelles conviendrait l'intervention de la vertu ne semble pas bien rendue chez Thomas d'Aquin. On remarquera qu'il s'est peu penché sur le rapport devant exister entre la vertu et la transformation des situations sous divers modes. Il est important de reconnaître par ailleurs qu'une telle orientation ne figure pas dans son projet et n'a pas constitué sa préoccupation majeure. Cependant, cette optique est très présente chez Moltmann. J'estime, par ailleurs, que dans la perspective moltmannienne, l'appel à l'engagement s'enrichirait à fonder les bases de l'agir dans la vertu. En effet, s'interroger sur la finalité de notre agir, c'est aussi nous ramener aux fondements de celui-ci et aux normes qui le régissent. Au-delà de l'intention et des options à prendre, il s'agit d'analyser les structurations de l'acte. Comment le voit-on ?

L'approche thomasienne de la vertu et sa perspective contemporaine indiquent la redécouverte de l'importance des vertus dans la vie. Les réflexions de MacIntyre et de Pinckaers montrent cette orientation. Elles permettent d'approfondir la structuration de l'engagement et de l'implication de l'espérant. Le changement historique à initier dans l'optique de l'espérance eschatologique dépendra, dans une certaine mesure, d'une bonne analyse de la structuration originaire de l'acte. MacIntyre contribue à le montrer dans le cas des biens internes aux pratiques. Il indique que les règles d'excellence issues d'une pratique exigent l'obéissance afin d'atteindre le bien qu'on espère réaliser. Il affirme : « les biens internes sont le résultat d'une compétition pour l'excellence, mais leur réalisation est un bien pour toute la communauté qui participe à la pratique…Autrement dit, nous devons accepter comme composantes nécessaires de toute pratique dotée de biens internes et de normes d'excellence les vertus de justice, de courage et d'honnêteté. Ne pas les accepter, vouloir tricher comme l'enfant dans l'exemple des échecs, nous empêche d'atteindre les normes d'excellence ou les biens internes à la pratique au point de rendre la pratique vaine sauf comme moyen d'atteindre les biens externes… Or les vertus sont ces biens en référence auxquels, que cela nous plaise ou non, nous définissons nos relations avec les autres qui partagent les buts et les normes qui modèlent les pratiques »[775] .

Bref, si la motivation de l'agir est le bonheur, le bien ultime et la « vie bonne » envisagée par tous, les moyens d'y parvenir sont traités différemment. Thomas l'entrevoit dans l'analyse de la structuration des actes et leur exécution par les vertus. Chez Moltmann, ce sont l'examen et l'approfondissement des voies de changements existentiels qui le montrent. L'apport de Thomas d'Aquin a consisté à indiquer l'accomplissement plénier du bonheur dans la vision béatifique. Celle-ci devient effective par la conjugaison de l'effort humain personnel mais aussi grâce à l'aide

[775] Cf. A. MacIntyre, *Après la vertu*, p. 186.

divine. Quant à Moltmann, son analyse de l'espérance examine les aspects concrets de l'engagement. Il montre que l'espérance chrétienne doit être marquée par l'innovation et la combativité, car elle favorise un horizon éthique qui justifie les initiatives historiques concrètes. Cette option appelle à la responsabilité pour le monde, c'est-à-dire à une transformation de la société qui consiste à secourir ses membres les plus faibles, relever les structures fragilisées et protéger l'environnement. Par cette optique, Moltmann indique qu'espérer ne consiste pas en un retrait du monde pour s'enfermer dans la carapace de la piété et des observances. En ce sens, l'avenir attendu de Dieu n'est pas réservé à l'âme. Il est non seulement englobant parce qu'il concerne l'univers au-delà de l'homme mais aussi urgent car il devra s'occuper du présent. Cette perspective puise sa force dans la Pâque du Christ, dont la conséquence est de conduire à la vie nouvelle, libérée de toute oppression et toute mort.

Si l'espérance en tant que vertu théologale comporte un tel dynamisme propre, la vie humaine le traduira dans l'orientation que s'assigne l'homme à se réaliser. Aussi, la volonté de l'homme à l'auto-accomplissement par la recherche du bien vivre se concrétise dans l'effort qu'il fournit à rechercher les moyens de vivre dans la droiture. Or ces derniers passent par sa participation à la réalisation du bien et de l'excellence en réponse à son origine. Une telle contribution serait logique pour Thomas d'Aquin. Pour lui, l'existence historique consiste à sortir de Dieu et y retourner en passant dans le monde, par le chemin qu'est le Christ, grâce aux vertus. Cette affirmation ne nie d'aucune manière la particularité et l'apport de l'agir humain. La formulation de cette proposition a été précisée dans le chapitre trois de cette section. A présent, l'analyse portera sur l'exigence de la responsabilité dans le vécu.

2 Le vécu et la responsabilité

Mon analyse n'a pas consisté à faire une étude purement réflexive de l'espérance. Relever l'importance de l'éthique de la responsabilité dans l'optique de l'espérance invite, au préalable, à l'examen du fonctionnement de l'agir moral. Ce dernier aide à l'analyse de l'espérance de façon à faire apparaître ce qui la suscite et à quoi elle conduit. Le rapport ainsi établi contribue à approfondir des liens entre l'espérance, le vécu et l'ultime auquel mène l'espérance.

On constatera que Moltmann articule sa réflexion sur la perspective de changement et d'innovation, caractéristique de l'agir et de l'être chrétien. Il en montre le fondement dans

l'espérance au Christ. En ce sens, l'eschatologie, en tant que doctrine de la pratique de l'espérance, dessine un horizon universel de l'avenir apte à signifier la profondeur du contenu de l'espérance et la rendre opérante[776]. Dans ces conditions, reconnaître le royaume de Dieu inauguré par Jésus ne consiste pas à l'attendre passivement. Il est à chercher et à trouver. La responsabilité consisterait en ce sens, non seulement à le susciter mais aussi à protéger les conditions de sa présence. Une réflexion de Jean Ladrière montrant les enjeux d'une telle responsabilité [777] est interpellante. En effet, estime Moltmann, affirmer la seigneurie de Dieu dont l'expression est la manifestation de la *basileia tou theou*, c'est expliciter l'orientation que Dieu donne à son agir libérateur. Ce dernier se conçoit et détermine le temps messianique et eschatologique. Ce temps inaugure le royaume de gloire en tant qu'il est la manifestation de la création nouvelle. En son sein, les forces de mort sont mises hors d'état de destruction car ayant été expulsées[778]. Quelle conséquence tirer d'une telle perspective ?

L'engagement pour la fin ultime à partir de la Résurrection s'effectue par une décision prise dans la liberté et la responsabilité. En effet, la responsabilité qui s'exerce dans l'agir relève d'une décision issue du processus délibératif individuel obligatoire. Ainsi, son application pour soi ou pour les autres implique une démarche lucide incontournable. L'éthique de la responsabilité peut y contribuer de manière efficace comme le soutient Philippe Bordeyne en affirmant que « l'éthique théologique peut contribuer, avec la philosophie morale, à restaurer l'espérance de la lutte contre le mal comme un moment constitutif de notre mémoire collective…Une éthique théologique de l'eschatologie nous apprend au contraire que la nouveauté de Dieu ne fait pas table rase des attentes humaines, même quand elle vient les prendre à revers, comme par surprise »[779]. Dans l'optique de l'éthique des vertus, l'espérance permet de fonder, en référence à la Pâques, un agir sur le concept de la « résurrection d'entre les morts ». Elle peut être prise comme une métaphore qui exprime l'instauration d'une nouvelle vie enracinée dans la victoire de la vie sur la mort.

---

[776] Cf. J. MOLTMANN, *Conversion à l'avenir*, p. 37.

[777] Il affirme : « Le siècle qui vient de s'écouler a été pour une grande part une période marquée par de terribles épreuves collectives et, par voie de conséquence, il a été un temps de désillusion. Nous avons vu se manifester le côté sombre et tragique de l'histoire, que Shakespeare avait déjà décrite avec tant de force comme 'pleine de bruit et de fureur'. L'idée d'un règne de la raison devient, pour le moins, hautement problématique… Il est devenu impossible d'attribuer au sujet, comme conscience-de-soi, la possibilité d'une pleine maîtrise de son propre être… Ce qui a dû être reconnu, c'est que dans notre compréhension du projet de la raison, nous avons à tenir compte des limitations internes et externes, et aussi de la présence dans l'histoire d'un principe d'adversité et de la réalité du mal. Il y a des limitations qui sont imposées par l'environnement cosmique : espace disponible, ressources naturelles, quantité d'eau potable, d'oxygène, niveau acceptable de pression démographique, etc. … Par ailleurs, il y a des limitations internes, associées aux méthodes qui sont utilisées (problèmes algorithmiques, procédures nucléaires, limites des possibilités de computations d'énergie, perte d'efficacité pour un système économique très centralisé). En terme généraux, on pourrait dire que l'extension des méthodes rationnelles engendre des systèmes de plus en plus complexes, non gérables au moyen des méthodes traditionnelles et appelant l'invention de nouveaux outils formels » . Voir J. LADRIERE, *Foi chrétienne et destinée de la raison*, Paris, Cerf, 2004, p. 23.

[778] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie*, p. 149.

[779] Cf. P. BORDEYNE, *La place de l'eschatologie en théologie morale*, p. 202.

L'espérance fait participer, de la sorte, au processus de la contestation de toute réalité empreinte d'impiété et d'inhumanité. C'est dans cette optique que la perspective présentée dans l'analyse des chapitres précédents a relevé la place centrale de la vertu dans l'auto-accomplissement de l'homme.

Ainsi indiqué, on découvre que l'approfondissement de l'apport humain passe aussi par la compréhension de l'eschatologie. Son point de départ est le principe herméneutique fondamental selon lequel l'homme s'exprime souvent en images et en paraboles. En adoptant une telle posture, on peut affirmer avec K. Rahner que « les énoncés eschatologiques sont la transposition dans l'élément du futur de ce que l'homme, comme chrétien vit, dans la grâce comme son présent »[780]. Il s'agit dans cette perspective de comprendre la manière dont le processus de l'élan vers Dieu favorise un agir libérateur concret. Ce dernier est perceptible par l'espérance. Elle est perçue comme la voie qui établit l'équilibre de l'option téléologique donnant accès au bien réalisable humainement. Elle appréhende la réalité concrète partant de la situation, des aspirations et des besoins réels. C'est dans ce sens que par leur concours à l'accomplissement de soi, les vertus participent à l'amélioration de la qualité de la vie humaine. Elles sont des dispositions qui permettent et rendent apte à répondre à une situation particulière. Il devient par ailleurs clair que l'élargissement rendu possible par la notion de vertu constitue, me semble-t-il, le meilleur argument à partir duquel pourrait être envisagé un vrai dialogue sur la compréhension de la responsabilité dans le champ de l'espérance. Dans ce cas, la consistance de l'historicité permet de comprendre le discours sur l'espérance eschatologique comme « un type d'énoncé permettant à l'homme de prendre réellement au sérieux la concrétisation de son avenir eschatologique, et de ne pas oublier le fait que son avenir définitif provient de sa vie présente, individuelle et sociale, qu'il est la dimension définitive – radicalisée, bien sûr, par l'auto-communication de Dieu – de son agir de liberté »[781]. A quelle perspective ouvre une telle option ?

D'un point de vue tant collectif qu'individuel, la responsabilité incombe à l'homme d'assumer les exigences de vie présente et future. Sa responsabilité s'exprime à travers ses devoirs d'amélioration de son existence, et donc aussi, de sa survie devant les nombreux bouleversements dont les effets sont néfastes.

---

[780] Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental*, p. 479.
[781] *Ibidem*

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

Il sera utile de jeter un regard récapitulatif sur le parcours effectué depuis le début de cette dernière partie. Les pages précédentes ont essayé d'éclairer, dans le concret, le processus éthique de l'espérance, en référence à l'agir excellent, premièrement. Elles se sont aussi intéressées à l'application des motivations éthiques du croyant à partir de l'événement fondateur de la résurrection et ses conséquences, deuxièmement.

Partant de MacIntye et Pinckaers, deux auteurs contemporains, la première section a analysé la manière dont les vertus participent au dynamisme de la vie bonne. Dans la première section, le premier chapitre a examiné la pensée de MacIntyre. Il montre que le caractère complexe, historique et stratifié de la notion de vertu exige d'en identifier les étapes. La série d'interminables débats en morale sur ce sujet est la preuve, selon lui, de l'absence d'un contexte qui donne sens au modèle conceptuel utilisé. Trois raisons sont évoquées pour appuyer son argumentation. Il s'agit de l'incommensurabilité conceptuelle dans les arguments avancés, de la prétention au caractère rationnel et impersonnel des discours, et de la densité des origines. D'où l'intérêt, dans le cas de la redécouverte de la pensée d'Aristote et de l'importance des vertus, d'indiquer la place du contexte social. La place de la tradition et du contexte dans ce processus est capitale. Son analyse indique les étapes de la diversité conceptuelle et incompatible, parfois, de vertus de l'Antiquité à l'époque Contemporaine, en passant par le Moyen Age et les Temps modernes. Le but poursuivi par MacIntyre est de montrer l'importance de la conception aristotélicienne de la raison pratique par la notion de la vertu. Car la pratique des vertus participe à l'accomplissement du *telos* que les hommes poursuivent par l'exercice de la *phronesis*. Les différents débats, conclut MacIntyre, sont l'expression du conflit qui montre la survivance des traditions des vertus mais sous formes fragmentées. Aussi propose-t-il une actualisation et une reformulation de la tradition aristotélicienne susceptible d'appuyer les engagements moraux.

Le deuxième chapitre consacré à Pinckaers indique l'importance de la vertu pour l'agir pratique. Son analyse est un appel à la redécouverte de la richesse des vertus au-delà des mots qui les portent. Partant de la perspective de Thomas d'Aquin, il montre la complémentarité entre les vertus théologales et les vertus morales. Les vertus théologales ne contrarient pas les vertus morales qu'elles assument. La grâce divine favorise le déploiement des virtualités humaines. Les vertus participent de la sorte à la qualité de l'être humain. Ce qui justifie son examen des vertus les plus usuelles. A partir des béatitudes, il présente des vertus comme des balises sur le chemin du royaume des cieux. Aussi estime-t-il la nécessité de rétablir le rapport entre le Christ et la morale des vertus. Un tel lien concrétise le désir de bonheur présent en tout homme, au-delà de toute morale d'obligations et des lois. L'ouverture ainsi atteinte permet une réinsertion de la raison morale à

l'agir pour que l'homme exécute des œuvres d'excellence dans la joie et sans contrainte.

De deux auteurs, on retiendra en plus dans le troisième chapitre, le fait que MacIntyre stigmatise l'incommensurabilité conceptuelle manifestée par la conception diversifiée de la notion de vertu. Il y indique l'impasse à laquelle sont arrivés les débats en moral. Comme MacIntyre, Pinckaers insiste sur le discrédit porté contre la téléologie pour une autonomie de l'agent moral. Le résultat escompté n'a pas été atteint dès lors que l'impératif catégorique a acquis une autorité indiscutable. Pour Pinckaers, les vertus ne peuvent être considérées sous une perspective d'obligation car elles renforcent l'amour du bien et favorisent la perfection. Les deux auteurs soutiennent la complémentarité entre le naturel et le surnaturel de sorte qu'intériorité et extériorité participent à l'augmentation du caractère volontaire et personnel de l'agir. Ils maintiennent la pratique comme le point de départ sans lequel l'autorité des biens internes manquerait à l'accomplissement des actes.

La diversité de la pratique en vue de l'excellence m'a conduit à examiner la spécificité de l'espérance et ses implications pratiques dans la deuxième section de cette partie. Celle-ci a consisté à confronter la pensée de Thomas d'Aquin et de Jürgen Moltmann sur l'espérance.

Le premier chapitre a insisté sur la tension qui porte l'homme vers Dieu. Chez Thomas d'Aquin, la fin tant recherchée justifie l'ordonnancement des actes vers elle. Les actes qui constituent l'agir sont des étapes de l'accession à Dieu. En réponse à la communication divine, ces actes sont requis pour l'obtention de la béatitude. Celle-ci n'est pas impossible à l'homme et ne s'oppose pas à ses potentialités. C'est le motif du dynamisme qui conduit l'homme vers sa fin ultime. Le bien suprême escompté est la contemplation de Dieu et sa vision. Elle se place au point de départ de tout agir. Ce dernier devient excellent par les vertus. En tant que dispositions de perfectionnement de l'agir, les vertus améliorent les actes qu'elles provoquent. Par l'élévation surnaturelle de l'homme vers Dieu et la rationalisation de son agir, l'interactivité des vertus morales et théologales participent à la réalisation de l'agir excellent. L'espérance y est posée comme une énergie qui caractérise la tension vers Dieu. Dans cet ordre d'idées, chez Moltmann, l'espérance est vue dans une perspective transformatrice du présent. En attente de la réalisation des promesses de Dieu, l'homme s'assume par le changement qu'il apporte à sa situation. Pour lui, il naît une contradiction dès lors que l'eschatologie est renvoyée en dernier lieu. La venue de Dieu est cette nouveauté indispensable, qui crée « toute chose nouvelle », par laquelle la résurrection de Jésus enracine Dieu dans l'histoire humaine.

Le deuxième chapitre a examiné la manière dont l'agir humain devient un préalable à la béatitude. La diversité des situations évoquées par Thomas d'Aquin indique l'importance de l'assise

historique de l'homme marquée par une double liberté : celle de Dieu qui propose une orientation à l'homme et celle humaine autonome devant Dieu. Dans son analyse des principes intrinsèques et extrinsèques de l'agir humain, Thomas d'Aquin démontre l'importance de l'aide divine extérieure pour l'obtention de la béatitude. Moltmann insiste aussi sur l'historicité de l'agir humain pour le salut. Mais sa perspective élargit ce dernier au niveau du cosmos. La béatitude espérée de Dieu est anticipée dans un agir conséquent. Ce dernier s'exécute dans une perspective de liberté. Malgré tout, une complémentarité s'effectue entre la grâce divine et la liberté humaine, entre la liberté historique et la souveraineté eschatologique. Les deux auteurs le soulignent fortement. S'il insiste sur l'importance de la grâce, Thomas d'Aquin affirme aussi la nécessité du pouvoir de l'homme. Bref, par son agir, l'homme découvre et expérimente le don de la grâce divine. Les vertus, en tant que dispositions de l'agir excellent, rendent perceptible cette orientation. Moltmann souligne aussi le fait qu'admettre la résurrection de Jésus, c'est en accepter les conséquences dans son agir ; c'est-à-dire entrer dans une dynamique de la promotion et de la protection de la vie.

Le troisième chapitre a analysé les enjeux de l'espérance. En partant des exigences de l'agir libre et autonome, quelques risques pouvant naître de la perspective de l'espérance ont été relevés. En effet, l'eschatologie indique l'aboutissement de ce vers quoi oriente l'espérance chrétienne. Chez Thomas d'Aquin, l'eschatologie est liée à la justification. La contemplation de Dieu vient de l'ouverture à sa grâce. Et l'immortalité est rattachée à l'incorruptibilité de l'âme. La perspective issue de l'orientation de Moltmann est celle d'une eschatologie qui tire son origine à Pâques et mobilise l'espérance chrétienne en permanence. Elle concerne la recréation de toute chose et elle n'est pas à renvoyer à la dernière place. Le lien établi entre l'eschatologie et le vécu appelle à un incessant travail de vigilance. Elle aidera à récuser toute illusion qui désengagerait l'homme de son présent pour tout renvoyer au futur, d'une part, et d'autre part elle éveillera à toute tendance idéologique et utopique au sens marxiste. Le *novum* apporté par la résurrection introduit dans une logique d'engagement et de libération à partir des situations concrètes.

Par une synthèse critique, le dernier chapitre de cette partie a ouvert à une perspective qui appelle à la responsabilité à partir des quelques thèmes. En effet, l'amélioration de soi dans la temporalité est une anticipation de la béatitude éternelle. La notion de la vertu, et l'espérance en particulier le manifeste. Aussi, la tension que l'espérance provoque établit une dynamique de la transformation et du changement. C'est ici que Thomas d'Aquin et Moltmann se croisent. La systématisation du fondement de l'agir chez l'un et l'engagement pour le changement au concret chez l'autre se complètent et s'équilibrent. De ce lien naît un agir responsable basé sur l'autonomie de l'homme appuyée par la grâce divine.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de ce travail, il importe de jeter un regard rétrospectif sur son l'articulation. En effet, l'importance de la thématique de l'espérance eschatologique et son incitation à la responsabilité ont été expérimentées dans la notion de la vertu. Elle indique la pertinence de l'engagement pour le changement à partir des dispositions inhérentes à la nature humaine. L'espérance a été abordée en rapport avec la responsabilité telle que perçue chez Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann. Il ressort de cette analyse que la fin ultime part d'une amélioration de soi et de son environnement dans la temporalité et exige à la fois une participation de l'homme et une assistance de la grâce divine.

Deux axes majeurs ont sous-tendu cette étude. Le premier a consisté en une présentation et une analyse de l'espérance chez les deux auteurs. Le deuxième s'est attelé à confronter leurs pensées et à en montrer les implications pour aujourd'hui. En d'autres termes, l'hypothèse de ce travail a tenu à relever d'une part le lien entre l'espérance et un agir responsable dans la mesure où l'un n'appelle pas nécessairement l'autre, et d'autre part, la complémentarité entre l'orientation fondamentale de Thomas d'Aquin et pratique de Moltmann. Deux aspects susceptibles de s'enrichir réciproquement.

Le choix de l'espérance chez les deux auteurs s'est imposé à moi à partir de deux éléments déterminants. D'une part, le thème de l'espérance reste d'actualité. D'autre part, les deux auteurs insistent sur la part de l'homme dans son cheminement vers le bonheur éternel. Si Thomas d'Aquin a analysé l'espérance dans le cadre des vertus en général et des vertus théologales en particulier, cette notion a aussi marqué la pensée théologique contemporaine dont celle de Moltmann. Examinons les grandes lignes ayant constitué l'essentiel de ce travail.

Le premier résultat relevé chez les deux auteurs est précisément celui d'une amélioration de soi et de son environnement dans la temporalité. Un premier volet, dans la première partie, en indique l'importance dans l'apport humain, chez Thomas d'Aquin, avec la systématisation de la vertu. Pour atteindre ce résultat de la première section, la réflexion s'est d'abord appesantie, dans le premier chapitre, sur l'analyse de la vertu chez Platon, Aristote, Cicéron. Cette première analyse sur la vertu a été suivie dans le deuxième chapitre par l'examen du rapport entre la vertu et la béatitude chez saint Augustin. En contestant tout faux bonheur, il estime que le vrai bonheur est comme une sagesse dont le but est de voir Dieu. Il montre que la vie menée selon les vertus permet à l'homme d'atteindre l'objet de son désir. Pourquoi avoir étudié ces auteurs ? Etant donné que les évidences de Thomas d'Aquin ne sont pas les nôtres aujourd'hui, il a été utile et nécessaire d'avoir une vue d'ensemble sur sa pensée. Cela exigeait aussi de jeter un regard sur son monde et sur l'environnement dans lequel a été élaboré le thème de vertu. Cette analyse a aidé à comprendre la

systématisation que Thomas d'Aquin en a faite.

Ces balises étant posées, j'en suis venu, dans le premier et le deuxième chapitres de la deuxième section, à la vertu d'espérance proprement dite selon Thomas d'Aquin. Il indique que Dieu est la finalité de cette vertu et en même temps le moyen pour l'atteindre.

Il part de l'habitus qui est une disposition inhérente à la nature humaine et qui se termine par une action. L'habitus donne naissance aux vertus. L'analyse a par la suite montré que la vertu « aretè » est la disposition d'opération engagée pour le bien. Sa finalité est l'agir excellent. Thomas d'Aquin la définit, à la suite d'Augustin, comme une « bonne qualité de l'esprit pour une vie droite »[782]. Les différentes vertus intellectuelles, morales et théologales ont leur siège dans les différentes facultés régies par la volonté et la raison. C'est ce qui fonde la disponibilité naturelle de l'homme à la vertu. En bref, on voit que la vertu est un facteur de perfectionnement de l'agir. Elle participe à l'exécution de l'agir excellent.

Parmi les théologales, l'espérance contribue à perfectionner l'homme et son agir. La définition de l'espérance en tant que vertu montre qu'elle affecte la volonté et comporte un dynamisme. Et par ce fait, elle perfectionne l'agir humain. Cet aspect indique la part importante que l'homme déploie dans une attente active de la béatitude désirée. Son implication à améliorer le présent est nécessaire.

La systématisation de la vertu par Thomas d'Aquin a consisté à montrer qu'elle est un principe intérieur de perfectionnement de l'agir humain. Cette précision éclaire la compréhension des vertus théologales en général et de l'espérance en particulier. Elles sont des principes qui commandent l'agir en vue de la béatitude éternelle. En effet, j'ai indiqué par l'analyse de la réflexion de l'Aquinate qu'avec le secours de la grâce divine, l'homme est encouragé à prendre en main sa destinée. Car, la vie chrétienne est une anticipation de la communion en Dieu, à laquelle conduit l'espérance.

Un deuxième volet, dans la deuxième partie, a consisté dans l'analyse de l'espérance chez Moltmann. Il montre la perspective de l'espérance engagée. Son aspect eschatologique ouvre l'homme à la dimension du futur sans le désolidariser du présent. Et en tant que doctrine chrétienne portant sur le but et l'accomplissement de la création, l'eschatologie rend explicite l'appel de l'espérance à ne pas se contenter du statu quo de la situation présente mais demande à la transformer. L'homme assume ainsi ses responsabilités par l'instauration d'un cadre qui contribue à l'établissement d'un monde nouveau en référence à la résurrection de Jésus. Cette pensée sur

[782] Cf. AUGUSTIN, *De Libero arbitrio*, II, 19.

l'espérance agissante a été abordée dans trois chapitres.

Le premier chapitre a examiné les différents types d'eschatologie : divine, personnelle, historique et cosmique. L'eschatologie divine indique l'espérance en Dieu pour sa gloire. Celle-ci se manifeste dans l'hommage que les créatures lui rendent. L'eschatologie personnelle, explicite l'espérance en Dieu pour la résurrection et la vie éternelle. L'eschatologie historique manifeste les aspects politiques, apocalyptiques et messianiques. Ils expriment le témoignage de l'épreuve et de la lutte pour la vie. Dans ces conditions, l'espérance chrétienne appelle à la vigilance et à la responsabilité. La résistance et la négation de la fatalité participent à une telle perspective. L'eschatologie cosmique montre l'ouverture à laquelle invite l'espérance quand elle indique l'insertion de l'homme dans un univers orienté vers l'accomplissement eschatologique.

Le deuxième chapitre a mis en lumière les fondements de l'eschatologie et ses conséquences. J'ai précisé l'affirmation de Moltmann sur l'eschatologie. Elle est appelée à porter le discours de l'espérance contre toute expérience de l'oppression, du mal et de la souffrance. Un tel discours s'oppose en même temps au désespoir et à la présomption. Ainsi, dans la suite du chapitre, j'ai indiqué le rapport que Moltmann établit entre la résurrection et l'eschatologie. Comme fondement de la foi chrétienne, la résurrection de Jésus et son message ouvrent à une vocation. Elle appelle à s'engager sur la voie ouverte par l'*ultimum* : espérer, au-delà de la contradiction, l'assurance de la victoire. La responsabilité l'homme intervient pour l'établissement d'un monde nouveau, par-delà les épreuves. Sa participation est sollicitée pour le rétablissement de la paix, du droit, de la justice, de la vie et de la liberté en acceptant la mission qui l'engage.

Les détails de cet engagement ont été abordés dans le troisième chapitre qui montre le dynamisme de l'espérance et ses implications. Il y a été indiqué la manière dont l'eschatologie manifeste la capacité de mobilisation issue de l'espérance. C'est donc par une espérance engagée que le processus de changement devient possible; car elle constitue une question capitale au sein des situations sociales difficiles. Une telle orientation montre que l'espérance aiguise la conscience de l'homme et l'incite en même temps à anticiper et à accomplir aujourd'hui ce qui n'est pas à être reporté dans le futur. Cet argument a explicité les dimensions sociales de l'espérance. Leurs pratiques appellent à la responsabilité dans un engagement permanent et performant qui exige de l'inventivité. La réussite d'un tel processus suppose au préalable non seulement une lutte contre toute illusion en prenant en compte la réalité mais aussi l'adoption permanente de l'autocritique.

Le deuxième résultat obtenu, dans la troisième partie, est celui de l'appel à la responsabilité se basant sur des actes excellents, par un agir vertueux, après l'examen de l'espérance chez les deux auteurs. Cette discussion a eu pour objectif de ressortir les implications éthiques issues de la responsabilité à laquelle appelle l'espérance pour notre temps.

Le premier aspect de cette partie a indiqué le lien entre la tradition de la rationalité pratique et sa conception contemporaine. Elle a aussi montré tout l'intérêt de la perspective de la responsabilité telle qu'elle apparaît sous l'angle de la vertu. La réflexion s'est appuyée sur Alasdaïr MacIntyre et Servais Pinckaers.

Le premier chapitre de cette section a été consacré à MacIntyre. Son argumentation montre la fragmentation de la morale contemporaine à partir du caractère complexe, historique et stratifié du concept de vertu. Aussi MacIntyre propose-t-il de redécouvrir l'importance de la tradition aristotélicienne de la vertu comme un cadre capable d'aider à vaincre les nouveaux défis[783]. L'intérêt de cette référence consiste à montrer comment innover par l'insertion dans une tradition d'investigation dialectique afin d'y puiser des repères. Une généalogie du concept de vertu a montré qu'une fracture est née entre l'époque où est mise en évidence l'importance de la sagesse pratique « *phronesis* » et celle qui écarte toute perspective téléologique. La tradition des vertus est la solution proposée pour parer à cet échec.

Le deuxième chapitre a examiné la pensée de Pinckaers proposant une redécouverte de la vertu. Sa réflexion a montré que la vertu favorise l'ordonnancement de toute action à la fin ultime. Aussi invite-t-il à une pratique intelligente de la vertu. Car la remontée vers Dieu, loin de toute passivité et obligation, se déroule dans la gratuité. Sous la perspective thomasienne, il indique combien les vertus morales, en tant qu'aspirations humaines, ne contredisent pas les vertus théologales qui les transforment en déploiements des virtualités humaines. Bref, il montre que la morale des vertus favorise l'épanouissement de l'homme et l'aide à réaliser des œuvres d'excellence.

De la discussion sur la réflexion de MacIntyre et Pinckaers, dans le troisième chapitre, apparaissent quelques éléments. MacIntyre s'en prend à la tendance ayant jeté un discrédit sur la téléologie pour l'affranchissement et l'autonomie de l'agent moral. Car, elle a privé l'éthique d'un

[783] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 263-264 : « Néanmoins, si un schéma moral particulier a pu transcender les limites de ses prédécesseurs et a ainsi fourni les meilleurs moyens disponibles jusqu'à présent pour comprendre ces prédécesseurs et s'il a ensuite fait face à des défis issus de points de vue rivaux, en se modifiant à chaque fois de manière à assimiler leurs forces et à éviter leurs faiblesses et limites, alors nous avons les meilleures raisons possibles de croire que les défis à venir seront aussi relevés avec succès, que les principes qui définissent le noyau d'un schéma moral sont des principes durables. C'est, selon moi, ce qu'a fait le schéma moral fondamental d'Aristote ».

soubassement fondamental. Aussi invite-t-il à s'inspirer d'Aristote et à recourir à l'éthique des vertus[784]. Pinckaers montre, en outre, que la morale des obligations ayant conduit à la casuistique a mis en veilleuse l'éthique des vertus qui, pourtant, est vitale pour notre temps. Si la pratique est mise en évidence chez les deux auteurs, la raison y participe aussi pour que l'excellence naisse des pratiques et de biens qui leur sont inhérents. Cependant, la question à se poser est celle de savoir si un tel recours est une solution aux problèmes posés par notre temps.

Le deuxième aspect de cette partie a été une reprise critique de la pensée de Thomas d'Aquin et de Jürgen Moltamnn articulée autour de quatre chapitres, dans la deuxième section. Ils indiquent les implications éthiques auxquelles appelle l'espérance, en s'appuyant sur la perspective contemporaine de la vertu.

Le premier chapitre montre le dynamisme qui conduit l'homme vers Dieu. Dans son analyse de la vertu comme moyen d'accès à la béatitude, Thomas d'Aquin déplace la question du domaine métaphysique au domaine théologique. La question du bonheur est ramenée à celle de la béatitude éternelle. La vision béatifique étant la finalité du retour de l'homme à son origine, la réponse qu'il donne est libre et volontaire. Il le réalise par des actions requises qui sont à considérer comme une conséquence de sa constitution ontologique. Car, tout ce que fait l'homme est assigné à une fin. En effet, ce qui est visé et qui constitue la fin de l'acte est l'objet premier de l'analyse de Thomas. Il constitue aussi le point de départ de sa réflexion. Cette idée est présente chez Moltmann qui défend l'argument de la fin au début. Car, l'eschatologie n'est pas à être renvoyée à la « fin», à l'appendice mais concerne les « temps de la fin ». Ce moment de l'advenue du nouveau est donc à traiter prioritairement. Les vertus, en qualifiant l'homme pour un agir excellent, rationalisent concrètement son agir. J'ai montré que cette perspective constituerait un apport chez Moltmann, pour la responsabilisation de l'espérant. Toutes les potentialités qu'il détient en propre le qualifient pour opérer le changement. Cet aspect souligne la participation de l'homme à l'établissement du règne de Dieu qui établit une verticale entre le ciel et la terre de sorte que chaque instant du temps soit qualifié. De cette manière, l'espérance s'inscrit à l'intersection de la verticale et de l'horizontale.

Le deuxième chapitre a montré la manière dont l'agir et l'effort de l'homme est une anticipation de la fin ultime par l'amélioration de la qualité de vie. Le dynamisme existentiel permet cette perspective chez Thomas d'Aquin. Car, c'est par l'histoire que s'exécutent les étapes du

[784] *Ibid*., p. 263. MacIntyre ne prétend pas seulement affirmer l'échec du « projet » des Lumières et de la philosophie morale de Nietzsche selon leurs propres normes. Il atteste aussi que la compréhension de ces échecs se fait à l'aide des éléments de la réflexion aristotélicienne des vertus apparue comme la meilleure théorie.

processus de retour à Dieu. Pour Moltmann, l'histoire est le lieu de la prise de conscience et de l'engagement en vue de l'anticipation de la béatitude espérée par un agir conséquent. La temporalité est ainsi le lieu où Thomas d'Aquin et Moltmann se rejoignent. J'ai ensuite indiqué la complémentarité entre la nécessité de la grâce divine et de la liberté humaine, présente chez les deux auteurs. Les limites de l' « autonomie » de l'homme ont été relevées chez Thomas d'Aquin dans son évocation de l'incontournable « grâce médicinale ». J'ai indiqué chez Moltmann le faible développement de la question de la nature humaine impliquée dans le processus de changement. Ce qui relèverait de l'optique selon laquelle « la nature de l'action humaine au sein de la théologie de l'espérance eschatologique ne peut pas être interprétée en termes de volonté humaine autonome. Au contraire, l'action humaine est toujours considérée comme dérivée »[785]. Ce qui montrerait une insistance sur l'initiative de la grâce de Dieu sans participation de l'homme. La perspective de Thomas d'Aquin sur l'action morale fondée sur la promesse divine indique pourtant une avancée. Elle montre que sa tentative « d'articuler à la théologie l'arsenal conceptuel hérité d'Aristote fonde une argumentation indiquant la dignité du sujet responsable et dont la source de l'acte se trouve en lui, c'est-à-dire dans l'autonomie de la raison : 'l'homme pris en ses dimensions multiples trouve en lui-même le fondement immédiat de son agir. Le principe absolument fondamental, obtenu dans une intuition originale, s'énonce dans cette formule : *bonum est faciendum, malum autem vitandum*' »[786]. L'intérêt en est que Thomas montre comment la raison trouve en elle-même les ressources nécessaires pour fonder l'agir moral. La perspective de Moltmann s'inscrirait dans la logique du dialogue effectué par Luther avec la perspective augustinienne l'éloignant ainsi d'Aristote ou de la figure de pensée qui lui correspond et de la fixation dans laquelle s'est enfermée la scolastique médiévale[787]. Ce qui, d'une certaine manière, révèle la difficulté de trouver l'équilibre entre une théologie de la grâce et une éthique de la praxis.

Par ailleurs, placée à la fois sur le plan vertical et horizontal, l'activité humaine est élargie aux dimensions cosmiques. Partant de l'herméneutique de l'événement fondateur qu'est la résurrection, un agir conséquent en découle pour la transformation de la situation existentielle. L'articulation fondamentale proposée ici indique, au niveau ontologique le passage d'une logique d'attestation à celle d'engagement, par la vertu.

---

[785] T. HARVIE, *Jurgen Moltmann's Ethics of Hope. Eschatological possibilities for moral action*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 45.

[786] R. SIMON, *Théologie morale et athéisme*, dans Revue des Sciences Religieuses, 59/3 (1971), p. 385-418.

[787] D. MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, Paris-Genève, Cerf - Labor et Fides, 1999, p. 110.

Le troisième chapitre révèle les exigences qui découlent de l'espérance eschatologique devant les risques possibles issus d'un tel processus. Chez Thomas d'Aquin, l'espérance situe l'homme dans une dynamique de son accomplissement total en Dieu. Son analyse de la vertu, en tant que structure fondamentale de l'agir humain, indique que la fin ultime ou la béatitude motive l'action. Cependant, il se remarque chez lui l'absence d'une approche plus pratique et plus explicite des situations existentielles auxquelles conviendrait l'éventuel rapport entre vertu et changement. Chez Moltmann, l'espérance participe à l'anticipation des promesses. Il montre qu'en étant le fondement de l'espérance chrétienne, la résurrection indique le temps nouveau du rétablissement de toute chose en Dieu. La réflexion thomasienne de la vertu, appuyée par la perspective contemporaine de MacIntyre et Pinckaers permet de comprendre l'exécution de tout acte en l'homme. Elle est un apport à la réflexion de l'espérance active de Moltmann. Car une des ses critiques s'adresse à l'eschatologie philosophique transcendantale et à la réflexion théologique centrée sur la seule connaissance de Dieu sans référence à la situation concrète de l'homme.

J'ai aussi montré l'importance de l'anthropologie dans l'analyse de Thomas d'Aquin. Moltmann indique que la résurrection, en tant que prolepse de la libération, inspire l'engagement et le déploiement des potentialités humaines pour l'instauration d'un monde nouveau. J'ai indiqué les conséquences à tirer en fondant herméneutiquement l'agir de libération et ses exigences dans la résurrection. Il s'agit de s'insérer dans une tradition d'attestation et d'engagement comme le propose MacIntyre[788]. L'insertion au sein de cette tradition vivante appelle à la responsabilité individuelle et collective par un engagement s'exécutant au travers des potentialités que sont les vertus. J'ai aussi relevé chez Moltmann la nécessité de la vigilance devant une accentuation excessive du futur, la négation du passé, la culpabilisation de la puissance de Dieu devant la négation de la liberté humaine, l'affirmation de la liberté de l'homme face à l'indifférence de Dieu, un engagement humain qui nie toute référence à Dieu, l'idéologie totalitaire si l'engagement se ferme à la perspective de contemplation. Les écueils peuvent être dépassés non seulement par une perspective d'attestation et d'engagement par les vertus, mais aussi par un abandon de toute eschatologie futuriste limitée à un triomphalisme. Bref, il importe d'insister, au sein de la vie chrétienne, sur le processus de responsabilisation et d'autocritique permanente.

[788] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 216 : « Une tradition est donc historiquement étendue et socialement incarnée, qui porte en partie sur les biens qui constituent cette tradition. A l'intérieur d'une tradition, la poursuite des biens passe d'une génération à l'autre, parfois sur une très longue période. L'individu mène donc généralement la quête de son bien dans un contexte défini par ces traditions dont sa vie est une part, ce qui est vrai à la fois des biens internes aux pratiques et des biens d'une vie isolée ».

Le quatrième et dernier chapitre a analysé les implications éthico-sociales de l'espérance eschatologique sous forme prospective, à partir de la vertu.

En définitive, je dirai que cette étude s'est donné pour objectif de proposer une éthique de la responsabilité issue de l'espérance. Elle est une réflexion qui s'appuie sur la vertu pour montrer cette responsabilité et en indiquer les enjeux face aux défis de notre temps. On comprendra pourquoi, la « vertu met la raison droite dans l'émotion, et comme toutes les vertus, l'espérance cherche à établir la juste mesure d'une activité humaine spécifique. En d'autres termes, la vertu d'espérance façonne la réponse appropriée et effective qu'une personne doit donner quand elle envisage un certain avenir, difficile, mais réalisable et bon »[789]. Les défis auxquels est confronté l'homme sont multiples et complexes. Puisqu'ils constituent des champs où se jouent les enjeux de sa vie présente et future, les relever dépend aussi de sa perception de la responsabilité. L'éthique des vertus explicite celle-ci. On peut s'inspirer de la perspective de MacIntyre qui en souligne l'importance. Il les conçoit « comme des qualités nécessaires à trouver les biens internes aux pratiques. Elles contribuent au bien d'une vie entière et poursuivent le bien perçu par les individus au sein d'une tradition sociale vivante »[790]. Ces défis vont être montrés à travers quelques thèmes que je prends comme des points d'ancrage de cette réflexion. Ce qui corroborerait l'interrogation permanente de l'éthique théologique devant les problèmes de l'écologie, de la politique, l'économie et des finances, des droits humains et de la paix sociale… Comment entrevoir cette perspective ?

La problématique de la responsabilité relative à l'espérance, abordée dans ce travail, s'avère pertinente dans la mesure où elle soulève à notre époque un problème de liberté dans l'agir. Les enjeux de la notion de liberté sont liés à ceux d'autonomie. Comment entrevoir cette réalité avec la perspective que je propose ? La réflexion menée ici rattache l'espérance à la thématique de la responsabilité par sa considération d'imputabilité due à soi et à autrui dans certains cas, du fait de la tension inhérente à l'espérance. Dans l'agir qui en découle s'établit un rapport de responsabilité. A travers ce processus, il s'agit moins de s'obliger à réagir devant une fragilité et une vulnérabilité d'autrui que de s'ouvrir à lui. La responsabilité a lieu dans un « rapport forensique » comme le dit D. Müller : « une responsabilité adossée et acculée au non-savoir ; une responsabilité vue théologiquement comme responsabilité de nous-mêmes, loin de s'épuiser dans le commerce de la conscience avec elle-même ou avec une loi morale redondante, bute dramatiquement sur ses limites, confrontée à l'appel d'un autre, dans le face-à-face avec une voix différente, qui ne redouble pas celle de notre conscience.

[789] C. ROMANUS, *The theological virtue of Hope* (IIa IIa, qq. 17 – 22), dans S. J. POPE (éd.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2002, p. 234.
[790] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 265.

La rencontre avec Dieu place la responsabilité humaine dans une situation inédite, l'obligeant à rendre compte et à rendre des comptes face à une autre instance qu'elle-même… La responsabilité n'est plus ici d'abord réflexive mais transitive : elle devient vraiment réponse à la parole d'un autre »[791]. Une rencontre inégale perçue comme une expérience d'amour est rendue possible dans une relation vivante. Elle permet de naître devant Dieu à la responsabilité envers autrui pour que l'amour offert et l'amour reçu se complètent et s'élargissent. Dans cette optique, la responsabilité de l'espérant pour la fin ultime est interpellée quand elle concerne aussi la nature et l'univers qui demandent à être protégés et sauvegardés. Explicitons cette orientation.

La responsabilité de l'espérant est sollicitée devant la réalité de l'environnement. L'exploitation à outrance des ressources naturelles et leur destruction, les nuisances multiples, la pollution grandissante… sont autant de lieux qui interpellent l'homme d'aujourd'hui. Une gestion rationnelle du patrimoine de la nature appelle à la redéfinition et à l'élaboration des stratégies communes de conservation et de protection de la nature. Les engagements précis et concrets demeurent une nécessité afin de préserver l'environnement sur la biodiversité et le climat. Une complémentarité s'effectuera entre l'écologie humaine et sociale. Les efforts sont à fournir afin d'atteindre une régulation face aux changements climatiques, aux inondations, à la radioactivité, à la déforestation, à la désertification croissante et à la pollution, à la menace d'extinction de certaines espèces. Les risques sont multiples et énormes. Certains sont dus aux armes nucléaires, aux accidents des centrales nucléaires - à l'exemple de Tchernobyl et Fukushima -, et à la durée de la radioactivité des déchets. D'autres proviendraient d'une atteinte à l'atmosphère ; et d'autres encore sont dus à la biotechnologie. Les risques encourus sont tellement énormes qu'ils invitent à des démarches communes de décision, à la suite d'un processus de réflexion et de prise de conscience de la responsabilité écologique.

Une telle co-responsabilité devra viser non seulement la régénération de la nature mais aussi un équilibre de la prospérité économique. L'harmonie sera nécessaire afin de respecter la dignité humaine et favoriser une solidarité plus étendue. L'interconnexion de ces réalités, c'est-à-dire l'environnement, le développement et le souci pour la vie exige une stratégie qui n'est possible qu'avec la volonté politique.

Cette perspective de l'autonomie et de la responsabilité serait incomplète si elle n'évoquait pas le politique dont dépend largement l'organisation du social. Dans quel sens une action politique

[791] D. MÜLLER, *La responsabilité entre éthique et religion. Discussion avec Paul Ricœur*, dans L. THIAW PO, *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 846.

efficace intéresse mon sujet ? Celle-ci peut être liée entre autres à la vocation et à l'envoi-mission en tant qu'ils sont une réponse à l'appel divin. J'évoque ici la pensée de Moltmann chez qui l'envoi devient le lieu de l'exercice et de l'expression de la foi et de l'espérance. La réponse singulière donnée dans une situation particulière établit un rapport où « le Visage d'Autrui, Dieu est rencontré dans la personne de son Fils, selon la prophétie de la fin du monde de Mt 25 »[792]. Il faut préciser le cadre de la signification que je donne au rapport entre politique, responsabilité et autonomie.

En tant qu'elle est un art de la gestion de la chose publique, la politique récuse tout idéalisme qui ignorerait la complexité de son contenu. Engager la politique dans une perspective qui aborderait la société avec ses complexités, ses contradictions pour la rendre meilleure est une responsabilité éthique. Ici entrent en ligne de compte la bonne organisation de la société par le pouvoir démocratique. La participation effective des citoyens, par des options diverses, leur permet d'exercer leur responsabilité. C'est par leur participation à ces structures que les chrétiens contribueront au refus de toute forme de totalitarisme et de dictature, de violations de droits humains. L'attitude de résistance contre toute oppression, fondée dans l'Evangile, permet de témoigner de valeurs d'humanité. Une telle influence de la société civile sur la politique est l'expression du devoir de l'Eglise de contribuer à la promotion du bien commun dans la société. Par une créativité permanente, les chrétiens viseront une solidarité responsable qui propose des impératifs soucieux de la protection de l'humain. Cette perspective ramène non seulement à la question de la responsabilité personnelle impliquant par ce fait des droits et des devoirs mais aussi à celle de la responsabilité collective. La participation citoyenne responsable appelle au courage. L'éthique théologique aura pour tâche de travailler à la conscientisation afin que les réponses adéquates soient données aux questions actuelles de la société. C'est le cas de la paix sous toutes ses formes que tous doivent rechercher et promouvoir en tout temps. Car elle est une norme et un préalable à la vie. Bien plus, l'établissement de la paix, pour les chrétiens, est une exigence de la foi. Son caractère normatif s'impose à notre monde enclin à des conflits et exposé à la violence. La manifestation de ces dérives est une atteinte à la dignité de l'homme et à ses libertés fondamentales. A partir de l'exigence éthique du caractère inviolable de liberté et d'égalité, il s'impose à tous une fidélité aux droits de l'homme qui trouvent aussi leur fondement dans l'Evangile. Car « La responsabilité politique invite par là à un exercice de vigilance, que celui-ci soit compris comme le rappel prophétique des droits d'Autrui reposant sur la foi en l'ouverture du moi sur l'altérité ou qu'il renvoie à une vigilance critique reposant sur la croyance dans les progrès de la raison dans

[792] Cf. R. SIMON, *Ethique*, p. 264.

l'histoire, et sur la foi dans la possibilité d'une Constitution juste »[793]. Enfin, il est à reconnaître que la responsabilité humaine est interpellée par la complexité des situations parmi lesquelles je compte le droit à l'intégrité de l'espèce humaine, la paix, le développement humain et social, l'environnement, le droit à la vie et à une gestion responsable des ressources de la terre… Espérer en une gestion efficace de ces problématiques est un enjeu qui engage la responsabilité de tous.

Pour clore cette réflexion, je dirai que mon analyse ne s'est pas donnée pour but de déterminer les normes et critères d'un agir. Elle s'est intéressée à la forme structurante de l'agir libérateur et aux enjeux de ses dimensions concrètes. Cette réflexion s'est basée sur la vertu comme forme type de la structure de l'action. Elle est, dans cette perspective, le socle à partir duquel peut se déployer l'agir humain transformateur de la situation que propose Moltmann. J'ai illustré cette importance de la vertu au niveau contemporain par les réflexions de MacIntyre et Pinckaers. Le premier insiste sur les biens inhérents aux pratiques. Il affirme que « les biens internes aux pratiques, qui ne peuvent être obtenus sans l'exercice des vertus, ne sont pas les fins poursuivies par des individus particuliers en des occasions particulières, mais des excellences spécifiques à ces types de pratiques, que l'on atteint ou non, vers lesquelles on tend ou non, selon la façon dont chacun poursuit sa fin ou son but particulier en des occasions particulières, excellences dont notre conception change avec le temps tandis que nos buts se transforment »[794]. Pinckaers soutient que les vertus, dont les exigences redynamisent la liberté, conduisent aux œuvres d'excellence[795]. La similitude entre ces deux points de vue est grande. La structure fondamentale que j'indique dans la vertu, en s'enracinant dans la diversité des possibilités et des situations auxquelles elle donne accès, et que j'ai évoquées ci-haut, n'est qu'une voie parmi tant d'autres. Elle appelle à l'inventivité et à la créativité. Cette formulation acquiert une particularité dans son orientation en tant qu'éthique chrétienne. La signification proprement théologique des motivations d'actions de changement introduit un apport supra historique ou divin. Il oriente à l'attestation comme mode de la confession de foi. Cette référence est très marquée chez saint Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann.

La responsabilité éthique manifeste et signifie, par ailleurs, la différence et l'altérité de l'autre ainsi que l'altérité de Dieu. En ce sens, la responsabilité est perçue dans le concept d'autonomie. Elle est la capacité de l'homme, en tant que sujet à la détermination propre dans tout agir. Comme l'affirme Eric Gaziaux dans son analyse de l'autonomie de l'éthique kantienne, « l'autonomie humaine ne se place pas en opposition de l'existence de Dieu, et ce dernier ne la

[793] E. GANTY, J. REDING et M. RUOL, *Levinas face à l'éthique procédurale*, dans N. FROGNEUX et F. MIES (éd.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris – Namur, Cerf - Editions universitaires de Namur, 1998, p. 377-380.
[794] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 266.
[795] Cf. S. PINCKAERS, *Plaidoyer*, p. 119.

supprime pas. L'établissement de l'alternative 'autonomie ou croyance' se révèle fausse dans la pensée de Kant (…). Affirmer l'autonomie théonome dans le sens kantien, indique la possibilité de l'existence de Dieu partant de l'affirmation de la liberté humaine. La perspective thomasienne de la raison en tant que principe de base de l'agir moral le montre bien. L'homme ne prend pas une posture injustifiée au créateur. Ce qui contredirait la pensée de l'Aquinate »[796].

Proposer cette perspective, c'est en même temps prendre conscience de l'ouverture à laquelle appelle une telle approche pour les chrétiens. L'effort entrepris par Thomas d'Aquin dans l'analyse et l'intégration d'Aristote indique par ailleurs la nécessité permanente d'un dialogue à percevoir sous une double facette : le dialogue entre la capacité humaine et l'aide divine, d'une part. Ce fait indique en même temps combien Dieu n'entre pas en concurrence avec l'homme. Mais en tant qu'il est « l'Autre s'auto-communiquant », pour reprendre K. Rahner, l'agir libérateur humain est pris en considération à cause du respect et de la liberté dus au partenaire. Et, d'autre part, le dialogue entre le chrétien et le non chrétien. La complémentarité ainsi réalisée est le signe qu'une particularité chrétienne revendiquée peut être humainement et universellement reconnue. Dans cette optique, nous pouvons alors comprendre l'agir chrétien engagé dans le changement comme une manifestation et une expression de la Pâques. Son travail est une réalisation anticipative du Royaume eschatologique déjà sous-jacent dans les actes exécutés.

L'amélioration de soi et de son environnement, en tant que manifestation de sa responsabilité dans l'histoire en vue de l'accomplissement totale en Dieu, est le point capital qui a retenu mon attention chez Thomas d'Aquin et Jürgen Moltmann. On le découvre chez le premier dans son analyse de la vertu comme fondement de l'acte. Le deuxième l'exprime dans sa proposition d'une espérance active et engagée, à partir de la résurrection de Jésus comme fondement et but de la pratique de l'histoire de la libération. En d'autres termes, Thomas d'Aquin systématise le fondement des actes, en vue de la béatitude, dans les vertus, de sorte que contemplation et libération y sont complémentaires. Moltmann approfondit les exigences de l'espérance eschatologique en indiquant son potentiel transformateur. L'aspect structurel analysé chez Thomas d'Aquin enrichit le niveau pratique de Moltmann. Il faut souligner par ailleurs que si des parallèles de contenu n'ont pas manqué entre les deux auteurs, toute comparaison m'a invité à la prudence devant les perspectives propres à chaque auteur. Car sans être intemporelle, la pensée de Thomas s'enracine dans un héritage chrétien dont il faudra tenir compte. J'ai pu faire en sorte que le souci du détail ne fasse dévier de l'essentiel et de l'ensemble de leurs pensées.

---

[796] E. GAZIAUX, *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie*, Peeters, 1998, p. 68ss

Bref, il a été question de se savoir la manière dont l'espérance eschatologique peut être aujourd'hui une référence historiquement efficace pour la vie chrétienne. Car, comme l'affirme Jean Ladrière, « l'historicité eschatologique est caractérisée par deux traits : la tension qui oriente vers un ultime temps d'accomplissement : le dernier temps, l'*eschaton*. Et un reflux de l'a-venir sur le présent(…). Ainsi, la présence de l'*eschaton* est celle d'un à-venir qui est perpendiculaire à l'histoire effective »[797]. En se référant à une perspective eschatologique, l'espérance chrétienne attend les biens à venir mais déjà présents.

C'est dans cette optique que l'analyse de la vertu a permis de voir la manière dont celui qui espère doit s'activer, en âme et conscience, et ainsi en responsable, dans un engagement qui change et transforme une situation tant au niveau individuel que collectif. L'éthique de vertu ainsi envisagée a montré que l'insistance porte sur le bien et non sur l'obligation. On peut, dès lors, « considérer les vertus comme des dispositions qui non seulement soutiennent les pratiques et nous permettent d'accéder aux biens internes à ces pratiques, mais aussi nous soutiennent dans la quête du bien »[798]. Aussi, dans la quête de la vie bonne que tous espèrent, l'éthique de la vertu indique la voie de la responsabilité. Car elle offre des conseils concernant des actes exécutés volontairement et dans la liberté. Et partant de ce principe de base qui est l'obéissance à sa conscience, la perspective analysée permet d'agencer une éthique de la responsabilité à partir de l'agir issu de l'espérance.

En confrontant la pensée de Thomas d'Aquin à celle de Moltmann, ma réflexion s'est donnée pour tâche d'analyser la perspective thomassienne qui s'est plus focalisée sur les principes de l'agir et l'option moltmannienne qui explicite les conséquences de l'agir chrétien. Le but étant de montrer la manière dont chacune de deux perspectives peut enrichir l'autre.

L'éthique de la responsabilité proposée dans cette réflexion se présente comme une tentative parmi tant d'autres et n'a pas une prétention à l'exhaustivité. Son objectif a consisté à articuler l'espérance au thème de la responsabilité chez Thomas d'Aquin et Jürgen Molmann, à partir de la notion de la vertu. Elle ouvre une perspective qui mériterait d'être prolongée.

---

[797] J. LADRIERE, *L'espérance de la raison*, Leuven, Peeters, 2004, p. 72.
[798] Cf. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, p. 213.

SIGLES ET ABBREVIATIONS

AT	Ancien Testament
BA	Bibliothèque augustinienne
DC	Documentation catholique
EN	Ethique à Nicomaque
MSR	Mélanges des sciences religieuses
NT	Nouveau Testament
NRT	Nouvelle revue théologique
PG	Patrologie grecque de Migne
PL	Patrologie latine de Migne
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie
SCG	Somme contre les Gentils
RSPT	Revue de sciences philosophiques et théologiques
RSR	Revue des sciences religieuses
RT	Revue thomiste
TOB	Traduction œcuménique de la Bible

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

OUTILS DE TRAVAIL

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, (éd. revue par L. Sechan et Chantraine), Paris, Hachette, 1950.

BUSA, R. (éd.), *Index Thomisticus* : *sancti Thomae Aquinatis operum indices et concordantiae*, Sttutgart, Frommann-Holzbooq, 1974-1980.

BARDY, M. e.a (dir.), *Concordance de la Bible*. *Nouveau Testament*, Paris, Cerf – Desclée de Brouwer, 1970.

CANTO-SPERBER, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004, 4e éd. revue et augmentée.

DUFOUR, X-L., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1991.

GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5a, de Paccius à Plotin, Paris, CNR, 2012.

LACOSTE, J.Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, 3e éd. revue et augmentée.

TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE (TOB), Paris, Cerf-Les Bergers et les Mages, 1977.

VACANT, A., MANGENOT, E. et AMAN, E. e.a. (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1972.

VILLER, M. et CAVALLERA, F. e.a (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* : *doctrine et histoire*, 16 v., Paris, Beauchesne, 1937-1995.

ŒUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, 4 v., Paris, Cerf, 1985.

---------- *Summa Theologiae*, Rome, éd. Paulines, 1962.

---------- *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errors Infidelium seu* «*Summa contra Gentiles* », Turin, éd. C. Péra, Marietti, 1961.

---------- *Somme Contre les Gentils* : *livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Paris, Flammarion, 1999.

---------- *Question disputée sur le Mal – De Malo*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1992.

---------- *Commentaire sur les Psaumes* (Introduction, traduction, notes et tables par J.E. Stroobant de Saint-Eloy), Paris, Cerf, 1996.

---------- *Commentaires du traité de l'âme d'Aristote*, Paris, Vrin, 1999.

---------- *Job* : *un homme pour notre temps*, (trad. de J. Kreit), Paris, Tequi, 1980.

---------- *Sentencia libri Ethicorum*, Rome, éd. Léonine, t. XLVII, 2 vol., 1969.

---------- *De la Vérité* (Introduction, traduction et commentaire de Serge-Thomas Bonino), Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 1996.

LES ECRITS DE MOLTMANN

MOLTMANN, J., *Théologie de l'espérance*. *Etude sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, traduit par F. et J.-P. Thévenaz, Paris, Cerf-Mame, 1970.

---------- *Le Seigneur de la danse*. *Essai sur la joie d'être libre*, traduit par A. Liefooghe, Paris-Genève, Cerf-Mame, 1977.

---------- *Espérance en action*. *Traduction historique et politique de l'Evangile*, traduit de l'allemand par J.-P.Thévenaz, Paris, Seuil, 1973.

---------- *Conversion à l'avenir*. *Traduction historique et politique de l'Evangile*, traduit de l'allemand par J.-P. Thévenaz, Paris, Seuil, 1975.

---------- *Trinité et Royaume de Dieu*. *Contributions au traité de Dieu*, traduit par M. Kleiber, Paris, Cerf, 1984.

---------- *Théologie de l'espérance*. 2, *débats*, Paris, Cerf, 1973.

---------- *Dieu dans la création*. *Traité écologique de la création*, traduit par M. Kleiber, Paris, Cerf, 1988.

---------- *Un nouveau style de vie* : *renouveau de la communauté*, traduit par P. Jundt, Paris, Le Centurion, 1984.

---------- *Jésus, le Messie de Dieu*, traduit par J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1993.

---------- *L'Esprit qui donne la vie* : *une pneumatologie intégrale*, *suivi de mon itinéraire théologique*, traduit par J. Hoffmann, (Cogitatio fidei, 102), Paris, Cerf, 1999.

---------- *La venue de Dieu*. *Eschatologie chrétienne*, traduit par J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2000.

---------- *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologiqu*e (Anthologie réalisée et présentée par J. Bastaire), Paris, Cerf, 2004.

MOLTMANN, J. e.a, *Discussion sur la théologie de la révolution*, Paris, Cerf-Mame, 1972.

LITTERATURE SECONDAIRE

ANNAS, J., *Introduction à la République de Platon*, trad. De B. Han, Paris, PUF, 1994.

-------- *The morality of Happiness*, Oxford, Oxford university press, 1993.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, (traduction, introduction, notes et index de J. Tricot), Paris, Vrin, 1983.

ARTUS, O. (dir.), *Eschatologie et morale*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, (Quadrige), Paris, Gallimard, 1993.

AUGUSTIN, *Les Confessions*. (Introduction et notes par A. Solignac, trad. par Trehorel et Borisson), BA 13 et 14, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

--------- *Dialogues philosophiques* : *De Magistro, De libero arbitrio* (introduction, traduction et notes de Goulven Madec), Paris, Desclée de Brouwer, 1976.

BALTHASAR, H. U., *La dramatique divine*, t. 3 : *l'action*, Namur, Culture et Vérité, 1990.

BARTH, K., *Dogmatique* : *index général des textes choisis*, Genève, Labor et Fides, 1989.

--------- *Epître aux romains* (traduit par P. Jundt), Genève, Labor et Fides, 1972.

--------- *Esquisse d'une dogmatique*, (traduction de F. Ryser et E. Mauris), Paris - Genève, Cerf - Labor et Fides, 1984.

--------- *Ethique* II, (traduit par P. Rusch), Paris, PUF, 1998.

BAUCKHAM, R. (éd.), *God will be in all. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.

---------- *Moltmann* : *messianic theology in the making*, Pickering, Basingstoke, 1987.

---------- *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburg, T&T Clark, 1995.

BECKER, A., *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude* : *théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Lethielleux, 1967.

BERNARD, C.A., *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1961.

BIERINGER, R., KOPERSKI, V. & LATAIRE, B. (éd.), *Resurrection in the New Testament*, Leuven, Peeters, 2002.

BIRMELE, A., *L'eschatologie*, dans A. BIRMELE et alii, *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008.

-------- *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris, Ed. des Facultés Jésuites, 2004.

BLOCH, E., *Le Principe d'espérance*, t. 3, Paris, Gallimard, 1996.

BOCHET, I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1982.

BORDEYNE, P. (éd.), *L'homme et son angoisse* : *la théologie morale de* « *Gaudium et spes* », Paris, Cerf, 2004.

---------- *La place de l'eschatologie en théologie morale* : *évolutions et perspectives*, dans O. ARTUS (dir.), *Eschatologie et morale*, Paris, Cerf, 2009.

BRES, Y., *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1978.

BRISSON, L., *Timée*, (traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson), Paris, Flammarion, 1989.

--------- *Phèdre*, (traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson), Paris, Flammarion, 1992.

--------- *Bibliographie platonicienne*, Paris, Ellipses, 2007.

--------- *Le Banquet*, (traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson), Flammarion, 2007.

BRUGUES, J.-L., *Introduction et notes*. *Somme Théologique* I-II, Paris, Cerf, 1984.

BRUNSCHWIG, J. et LIOYD, G.E.R., *Le savoir grec* : *dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996.

BULLET, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, Editions Universitaires, 1958.

BULTMANN, R., *Foi et compréhension* (traduit par A. Malet), Paris, Seuil, 1969.

CAPELLE, P., (éd.), *Dieu et la cité*. *Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, cerf, 2008.

CANTO-SPERBER, M., *Problèmes de la morale antique*, Paris, Jacobs, 1991.

---------- *Les paradoxes de la connaissance* : *essais sur le Menon de Platon*, Paris, Odile-Jacob, 1991.

---------- *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997.

---------- *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001.

---------- *Béatitude, dans* M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale*, Paris, PUF, 2004, 4e éd. revue et augmentée.

CAUSSE, J.D. et MÜLLER, D. (dir.), *Introduction à l'éthique* : *penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009.

CESSARIO, R., *Le thomisme et les thomistes* (traduit par S. W. Griffith-Mester), Paris, Cerf, 1999.

---------- *The Theological Virtue of Hope* (IIa IIae, qq. 17 – 22), dans S.J. POPE (éd.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2002.

CHANTEUR, J., *Platon, le désire et la cité*, Paris, Ed. Sirey, 1980.

CHAPELLE, A., *Les fondement de l'éthique* : *la symbolique de l'action*, Bruxelles, IET, 1988.

CHAREIRE, I., *Ethique et grâce*. *Contribution à une anthropologie chrétienne* (Cogitatio fidei, 209), Paris, Cerf, 1998.

CHENU, M.-D., *La théologie au XIIème siècle*, Paris, Vrin, 1976.

---------- *L'introduction à l'étude de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1993.

---------- *Thomas d'Aquin, Somme Théologique*, Paris, Cerf, 1997.

---------- *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie* (Point Sagesse), Paris, Seuil, 2005.

CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*, v.1 : *La pensée antique*, Paris, Flammarion, 1955.

CICERO MARCUS TULLIUS, *De finibus bonorum et malorum*, München, Saur, 2005.

---------- *Premières leçons sur la deuxième Tusculanes de Cicéron*, trad. par P. Maréchaux, Paris, PUF, 1998.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie* », dans *DC* 1769 (1979), p. 708-710.

CORBIN, M., *Le chemin de la théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

CORBIN, M., *Saint Anselme*, Paris, Cerf, 2004.

CORDONIER, V., *Choisir entre l'éthique du devoir et l'éthique des vertus*. *Morale et vertu chez Kant*, dans Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg, Editions universitaires, 2002.

COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi*. *Pour une théologie sociale* (Cogitatio fidei, 217), Paris, Cerf, 2000.

---------- *Les fondements théologiques de l'évangile social*. *La pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale* (Cogitatio fidei, 226), Paris, Cerf, 2002.

COMTE-SPONVILLE, A., *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, PUF, 2002.

---------- *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

COTTIER, G., *Le désir de Dieu*. *Sur les traces de saint Thomas*, Paris, Parole et Silence, 2002.

---------- *Deviens ce que tu es* ; *enjeux éthique*s, Paris, Parole et silence, 2003.

CUVILLIER, E., *Les apocalypses du Nouveau Testament* (Cahiers Evangile 110), Paris, Cerf, 2000.

DAUBERCIES, P., *Les avatars de la vertu*, dans *MSR* 44 (1987), p. 89-107.

DEBBASCH, H., *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.

DECLOUX, S., *Temps, Dieu et liberté dans les commentaires aristotéliciens de Saint Thomas d'Aquin* : *essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1984.

DE FINANCE, J., *Etre et Agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1945.

---------- *Essai sur l'agir humain*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997, 2è éd. revue et augmentée.

DELHAYE, Ph., et BOULANGE, J., *Espérance et vie chrétienne*. *Rencontre de Dieu et de l'homme*, Tournai, Desclée, 1957.

DE LUBAC, H., *Surnaturel* : *études historiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

DESTREE, P., *Aristote. Le bonheur et la vertu*, Paris, PUF, 2003.

DIXSAUT, M., *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.

DODD, C., *Les Paraboles du Royaume de Dieu*, Paris, Seuil, 1977.

DUMAS, A., *Les vertus … encore*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

ELDERS, L.-J., *L'agir moral* : *approches théologiques*, Paris, Fac, 1987.

----------, *La théologie philosophique de saint Thomas*, Paris, Tequi, 1995.

----------, *L'éthique de saint Thomas d'Aquin. Une lecture de la Secunda Pars de la Somme Théologique*, Paris, L'Harmattan, 2005.

FELIX, F., *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, dans *RTP* 128/3 (1996), p. 289-290.

FESTUGIERE, P., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975.

----------, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris, Gabalda, 1981.

FREDERIQUE, I., *Les stoïciens*. t.1. *Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles lettres, 2000.

FOOT, Ph., "*La vertu et le bonheur*", dans CANTO – SPERBER, M., *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.

GANTY, E., J. REDING et RUOL, M., *Levinas face à l'éthique procédurale*, dans N. FROGNEUX et F. MIES (éd.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris – Namur, Cerf - Editions universitaires de Namur, 1998, p. 377-380.

GAZIAUX, E., *L'autonomie en morale* : *au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, Peeters, 1998.

GEFFRE, C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972.

----------, *Pour une herméneutique de la quête du bonheur*, dans O-H. PESCH et J.-M. VAN CANGH (éd.), Paris, Cerf, 2005.

GESCHE, A., *Sauver le bonheur*, Paris, Cerf, 2003.

GILBERT, P., *Dire l'ineffable. Lecture du Monologion de Saint Anselme*, Paris-Namur, Lethielleux - Culture et Vérité, 1984.

GILLON, P., *La certitude de notre espérance*, *RT* 47/2 (1939), p. 232-248.

GILSON, E., *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin, 1979,

GLE, J.M., *Le retour de l'eschatologie*, dans *RSR* 84/2 (1996), p. 219-251.

GOUDINEAU, H. et SOULETIE, J.-L., *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002.

GRAPPE, C., *Naissance de l'idée de résurrection dans le judaïsme*, dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT (éd.), *Résurrection*. *L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 45-72.

GRELOT, P., *De la mort à la vie éternelle*, Paris, Cerf, 1971.

GUINDON, R., *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*. *Origines - Interprétation*, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1956.

HARRINGTON, D.J., *Jesus and virtue ethics: building bridges between New Testament studies and moral theology*, Lauham, Sheed and Ward, 2002.

HARVIE, T., *Jürgen Moltmann's ethics of hope*: *eschatological possibilities for moral action*, Farnham, Ashgate, 2009.

HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1962.

HORTON, J – MENDUS, S. (éd.), *After MacIntyre*. *Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994.

JOURDAN, C., *Foi, espérance et amour chez saint Paul*. *Aux sources de l'identité chrétienne*, Paris, Cerf, 2010.

KEENAN, J.- F., *Les vertus, un art de vivre*, traduction de Claire Ferras-Douxami, Paris, Editions ouvrières, 2002.

LACOUE- LABARTHE, P. et NANCY, J.- L. (éd.), *Les fins de l'homme*, Paris, Ed. Galilée, 1981.

LADRIERE, J., *L'espérance de la raison*, Leuven, Peeters, 2004.

----------, *Foi chrétienne et destinée de la raison*, Paris, Cerf, 2004.

LAFONT, G., *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996.

LAPORTE, J.M., *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965.

---------- *Les structures dynamiques de la grâce* : *grâce médicinale et grâce élevante selon Thomas d'Aquin*, Tournai, Desclée, 1974.

LAURENTIN, R., *Les nouvelles dimensions de l'espérance*, Paris, Cerf, 1972.

MACINTYRE, A., *Après la vertu*. *Etude de théorie morale*, traduit de l'anglais par L. Bury, Paris, PUF, 1997.

---------- *Quelle justice* ? *Quelle rationalité* ? Traduit de l'anglais par M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993.

MAINVILLE, O. et MARGUERAT, D. (éd.), *Résurrection*. *L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001.

MARGUERAT, D., *L'aube du christianisme*, Genève – Paris, Labor et Fides – Fayard, 2008.

----------, *Quand la résurrection se fait clef de lecture de l'histoire* (*Luc-Actes*), dans G. VAN OYEN, – T. SHEPHERD, *Resurrection of the dead. Biblical traditions in dialogue*, Leuven, Peeters, 2012, p. 183-202.

MELINA, L., *La conoscenza morale. Sponti di reflessione sul commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, Città nuova,1987.

---------- *La morale entre crise et renouveau* : *les absolus moraux, l'option fondamentale, la formation de la conscience*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995.

MENXEL, F. V., *E λ π ι ς. Espoir*. *Espérance*. *Etudes sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*, Francfort, Peter Lang, 1983.

METIVIER, P., *L'éthique dans le projet moral d'Aristote*. *Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris, Cerf, 2000.

MIES, F., *L'espérance de Job*, Leuven, Peeters, 2006.

MILTON, V., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, Librairie saint Paul, 1956.

MOINGT, J., *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 2002.

---------- *Dieu qui vient à l'homme*. *De l'apparition à la naissance*, Paris, Cerf, 2005.

MÜLLER, D., *L'éthique protestante dans la crise de la modernité* : *généalogie, critique et reconstruction*, Paris, Cerf, 1999.

---------- *La responsabilité entre éthique et religion*. *Discussion avec Paul Ricœur*, dans L. THIAW PO, *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006.

MÜLLER, P., *Cicéron. Un philosophe pour notre temps*, Paris, L'âge d'homme, 1990.

NARCY, M., *Enseignement et dialogue dans le Menon*, dans M. CANTO-SPERBER, *Les paradoxes de la connaissance. Essai sur le Menon de Platon*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 175-191.

NATALI, C., *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Leuven, Peeters, 2004.

NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness*. *Luck and ethic in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

OLIVA, A., *La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin*, dans *RSPT* , 96 (2012), p. 585-662.

PARMENTIER, E. – DENEKEN, M., *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXè siècle*, Paris, Mame-Desclée, 2009.

PESCH, O. H., *La théologie de la vertu et les vertus théologales*, dans *Concilium*, 211 (1987), p. 105-126.

---------- *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale* (Cogitatio fidei, 177), trad. par J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1994.

---------- *Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Cerf, 1994.

---------- *Chrisliche Lebenpraxis heute und hier*, Würzbourg, Echter, 1994.

---------- *Das Streben nach der beatitudo bei Thomas von Aquin im Kontex seiner theologie. Historische und systematische Fragen*, dans O.H. PESCH,– J.-M. VAN CANGH, *Béatitude eschatologique et bonheur humain*, Paris, Cerf, 2005.

PESCH, O. H. – VAN CANGH, J.-M., *Béatitude eschatologique et bonheur humain*, Paris, Cerf, 2005.

PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale*, Paris, Tequi, 1979.

---------- *Novitas et veritas vitae* : *la quête du bonheur*, Paris, Tequi, 1979.

---------- *Les sources de la morale chrétienne*, *sa méthode*, *son contenu*, *son histoire*, Fribourg, Editions universitaires, 1985.

---------- *Le bonheur d'après Aristote*, dans Nova et Vetera, 3 (1990), p. 180-202.

---------- *Notes et appendices*, *dans* THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*. *Les actes humains*, Paris, Editions de la Revue des Jeunes, Paris, Cerf, 1997.

---------- *Plaidoyer pour la vertu*, Paris, Parole et Silence, 2007.

PINTO DE OLIVEIRA, C.J., *Contemplation et libération*. *Thomas d'Aquin – Jean de la croix – Barthélemy de Las casas*, Paris – Fribourg, Cerf - Editions universitaires Fribourg, 1993.

PLE, A., *Introduction et notes, dans* THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* I-II : *les habitus et les vertus*, t. 2, Paris, Cerf, 1984.

PLATON, *Oeuvres complètes*. I. Traduction et notes par L. Robin, Paris, Gallimard, 1950.

---------- *La République*. Traduction nouvelle, introduction, notices et notes de J. Cazeaux, Paris, Librairie générale française, 1995.

---------- *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton, Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, (texte établi et traduit par M. Croiset et A. Croiset), Paris, Gallimard, 1991.

PIC, A., *Saint Augustin et l'impiété de Cicéron*, dans *Studia Patristica*, 33 (1997), p. 213-220.

RAHNER, K., *Ecrits théologiques*, t. 10 : *le monde moderne et la théologie*, trad. par G. JARCZYK, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

---------- *Traité fondamental de la foi* : *introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983.

RICHARDSON, G., *Lear, Happy Lives and the highest good*: *An essay on Aristotle's Nicomachean ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

RICOEUR, P., *Temps et récit*, t. 3, *temps raconté*, Paris, Seuil, 1991.

ROMANUS, C., *The theological virtue of Hope* (IIa IIa, qq. 17 – 22), dans S. J. POPE, (éd.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2002, p. 232- 243.

SECKLER, M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris, Cerf, 1967.

SIMON, R., *Ethique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.

SINEUX, R., *Sommaire théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. 2, Paris, Tequi, 2001.

STANDAERT, B., « *Raconter la Résurrection*. *Un paradoxe narratif* », dans R. BIERINGER, V. KOPERSKI & B. LATAIRE (éd.), *Resurrection in the New Testament*, Leuven, Peeters, 2002, p. 73-91.

SCHLOSSER, J., *La résurrection de Jésus d'après la prima Petri*, dans R. BIERINGER, V. KOPERSKI & B. LATAIRE (éd.), *Resurrection in the New Testament*, Leuven, Peeters, 2002, p. 443-456.

SOULETIE, J.-L., *La croix de Dieu* : *Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann* (Cogitatio fidei, 201), Paris, Cerf, 1997.

TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron.* v.1. *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de Saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1958.

THIAW PO, L., *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006.

TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin* : *sa personne et son œuvre*, Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 2002, 2e éd. revue et augmentée.

---------- *Recherches thomasiennes : études revues et augmentées*, Paris, Vrin, 2000.

---------- *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel,* Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 2002, 2e éd. revue et augmentée.

---------- *Saint Thomas et l'histoire. Etat de la question et pistes de recherches*, dans *RT*, 105 (2005), p. 355-409.

TRACY, D., *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, traduit par A. van Hoa, Paris, Cerf, 1999.

VAHANIAN, G., *Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique*, Paris, Cerf, 1977.

VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, Librairie Saint Paul, 1957.

VANNIER, A.M., *Du bonheur à la béatitude d'après saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, dans *VS*, 698 (1992), p. 45-58.

VANIER, J., *Le goût du bonheur* : *au fondement de la morale avec Aristote*, Paris, Presses de la renaissance, 2000.

VON RAD, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2. *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1965.

VAN OYEN, H., *Ethique de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1967.

VAN OYEN, G. & SHEPHERD, T. (éd.), *Resurrection of the dead. Biblical traditions in dialogue*, Leuven, Peeters, 2012.

WEISHEIPL, J.A., *Frère Thomas d'Aquin*, trad. par Ch. Lotte et J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1993.

WÉNIN, A., *Enracinement vétérotestamentaire du discours sur la résurrection de Jésus dans le Nouveau Testament*, dans G. VAN OYEN, et T. SHEPHERD (éd.), *Resurrection of the dead. Biblical traditions in dialogue*, Leuven, Peeters, 2012.

WILLIAMS, B., *Vertu*, dans M. CANTO–SPERBER, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2007, p. 1571-1583, 4e éd. revue et augmentée.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE 1

PREMIERE PARTIE : LA VERTU D'ESPERANCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN 9

SECTION I. LE RAPPORT ENTRE LA VERTU ET LE BONHEUR ANTERIEUR A THOMAS D'AQUIN ... 11

CHAPITRE 1 : LA VERTU ET LE BONHEUR CHEZ LES AUTEURS ANTIQUES 11

1 PLATON 11

1.1 Introduction 11

1.2 Définition de la vertu 12

1.3 Origine de la vertu 14

1.4 Le désir du bonheur 15

2 ARISTOTE 18

2.1 Introduction 18

2.2 Définition de la vertu 18

2.2.1 Les formes 19

2.2.2 Classification 20

2.2.2.1 La diversité des vertus 20

2.2.2.2 L'unité de la vertu. 21

2.2.3 Le juste milieu 21

2.3 Genèse, origine et finalité de la vertu 22

2.3.1 Comment naît la vertu et quel rôle joue-t-elle? 22

2.3.2 Extension de la vertu 23

2.4 Nature, caractéristique et définition du bonheur 24

2.4.1 Plaisir et bonheur 25

2.4.2 L'option d'Aristote 26

2.5 Rapport entre vertu morale et bonheur. 29

3 CICERON ET LES STOICIENS 30

3.1 Introduction 30

3.2 Contexte de Cicéron et la morale stoïcienne 31

3.3 La vertu chez Cicéron 33

3.3.1 Du devoir et des devoirs 33

3.4 Apport social des vertus 36

3.4.1 Le fondement de la moralité dans le rapport humain 36

3.4.2 Le devoir social, le vécu et la vertu 37

4 CONCLUSION DU CHAPITRE 39

CHAPITRE 2. LE RAPPORT ENTRE LA VERTU, LE BONHEUR ET LA BEATITUDE CHEZ SAINT AUGUSTIN 42

1 Introduction 42
2 Nature du bonheur 42
3 Le bonheur et la béatitude. 43
3.1 L'option de saint Augustin 44
3.2 Caractéristiques du bonheur 47
3.3 Voies de la béatitude 49
4 CONCLUSION DU CHAPITRE 51
SECTION II : LA VERTU D'ESPERANCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN 52
CHAPITRE 1. ANALYSE DE LA VERTU 52
1 L'habitus 52
1.1 Définition 53
1.2 Origine des habitus 54
1.3 Intensification, diminution et disparition des habitus 55
1.4 Classification des habitus 55
2.1 Définition 57
2.2 Le siège des vertus 59
2.3 Classification des vertus 60
2.3.1 Les vertus intellectuelles 61
2.3.2 Les vertus morales 62
2.3.3 Les vertus théologales 64
3 CONCLUSION DU CHAPITRE 65
CHAPITRE 2 : LA VERTU D'ESPERANCE 68
1 Introduction 68
2 Le fondement et la genèse de l'espérance 68
2.1 L'espérance dans l'Ecriture Sainte 68
2.1.1 L'espérance dans l'Ancien Testament 69
2.1.2 L'espérance dans le Nouveau Testament 71
3 L'espérance avant saint Thomas d'Aquin 74
3.1 Perspectives patristiques de l'espérance 74
3.1.1 Les Pères grecs 74
3.1.2 Les Pères latins 75
4 Reprise systématique de l'espérance par saint Thomas d'Aquin 77
4.1 La nature de l'espérance 77
4.2 Le siège de l'espérance 78
4.3 Définition et contenu de l'espérance 78
4.4 Articulation fondamentale de l'espérance 80

4.4.1 L'espoir 83
4.4.2 Le passage de l'espoir à l'espérance 84
5 La structure de l'espérance 86
5.1 L'apport de l'objet formel 86
5.2 La béatitude éternelle comme objet matériel et adéquat de l'espérance. 87
6 Le dynamisme de l'espérance dans l'agir 88
6.1 Fondement 88
6.2 L'implication de l'homme 89
6.3 Le rapport entre la grâce et le mérite 90
7 L'espérance et les autres vertus. 93
8 CONCLUSION DU CHAPITRE 96
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 98
DEUXIEME PARTIE : L'ESPERANCE CHEZ Jürgen MOLTMANN 103
1 Introduction 104
2 Le contenu de la pensée de Moltmann et ses racines 104
CHAPITRE 1. TYPES D'ESCHATOLOGIES 108
1 Explication 108
2 L'eschatologie divine 109
3. L'eschatologie personnelle 111
3.1 La mort, une fin ? 111
3.2 Résurrection et âme 114
3.3 Vie éternelle 115
4. L'eschatologie historique 118
4.1 La dimension historique de l'eschatologie 118
4.2 Les aspects politique et apocalyptique 119
4.2.1 Le temps de l'histoire 119
4.3 La dimension messianique de l'eschatologie 120
4.3.1 L'évolution du millénarisme politique 121
4.3.2 Comment l'eschatologie est-elle apocalyptique ? 125
4.3.3 L'apport d'une apocalypse eschatologique 126
5. L'eschatologie cosmique 128
5.1 La fin du temps face à l'éternité de Dieu. 131
5.2 De l'espace 133
6. CONCLUSION DU CHAPITRE 135
CHAPITRE 2 : LE TEMPS ET L'ESCHATOLOGIE 137
1. *Le temps 137*

2. Les fondements de l'eschatologie chrétienne et ses conséquences. 140
3. Eschatologie et Révélation 142
3.1. La genèse de l'eschatologie et ses échecs dans le temps 142
3.2 La promesse dans la Révélation 143
4. La pertinence de la promesse dans l'histoire 145
4.1 La religion épiphanique 145
4.1 Le caractère juridique de la promesse 146
5. La place de l'eschatologie dans la résurrection 147
5.1 La promesse dans l'Evangile 147
5.2 Le socle du christianisme 148
5.3 Le Christ dans le crucifié 149
5.4 La liberté humaine interpellée 151
6 L'envoi comme exigence capitale 153
7 CONCLUSION DU CHAPITRE 153
CHAPITRE 3 : RAYONNEMENT DE L'ESPERANCE 155
1 Actualisation de l'eschatologie 155
2 L'importance d'une espérance engagée 156
3 La dimension sociale de l'espérance 158
3.1 Du fondement de la praxis 158
3.2 L'apport de la praxis 162
4 La permanence de l'engagement 163
4.1 Point de départ 163
4.2 Les préalables 164
4.2.1 La voie de l'autocritique : une chance 167
4.3 L'optimisme de l'espérance engagée 169
5 CONCLUSION DU CHAPITRE 173
SYNTHESE CRITIQUE DE LA DEUXIEME PARTIE 174
TROISIEME PARTIE : LA RESPONSABILITE EN ESPERANCE 179
Introduction 180
SECTION I. APPROCHE CONTEMPORAINE DE LA VERTU ET LIENS AVEC LA PENSEE DE THOMAS D'AQUIN 181
CHAPITRE 1. MACINTYRE 182
1 Les motifs d'une réflexion sur la vertu 182
2 Généalogie 184
2.1 La littérature antique et la vertu 184
2.2 La morale chez les Lumières 187

2.3 Les résultats 188
3 La nouvelle perspective et ses conséquences 190
4 Le passage obligé 191
5 CONCLUSION DU CHAPITRE 192
CHAPITRE 2. SERVAIS PINCKAERS 194
1 Le langage de la vertu aujourd'hui 194
2 Le contenu de la vertu et son importance 195
3 Le Christ et les vertus 197
4 Le désir du bonheur et les vertus 198
5 La raison et la vertu 199
6 CONCLUSION DU CHAPITRE 199
CHAPITRE 3. DISCUSSION SUR LES DEUX AUTEURS 201
1 Les conséquences d'un échec 201
2 La complémentarité entre intériorité et extériorité 203
3 Le rapport entre la raison et la vertu 205
4 La vertu et la grâce 206
CONCLUSION DE LA SECTION 209
SECTION II. REPRISE CRITIQUE 211
CHAPITRE 1. LE DYNAMISME DE L'HOMME VERS DIEU 216
1 Le dynamisme de l'homme vers Dieu 216
1.1 Le motif du retour à Dieu 217
1.2 Un processus inversé : la fin au début 219
1.2.1 Thomas d'Aquin 219
1.2.2 Moltmann 221
2 Le paradigme de Dieu qui vient 225
3 CONCLUSION DU CHAPITRE 226
CHAPITRE 2 : LIBERTE ET HISTOIRE 228
1 L'homme et son histoire 228
1.1 Le dynamisme existentiel 229
1.2 La grâce et l'histoire 231
2 La liberté de l'homme 236
2.1 La portée de l'analyse de Thomas 239
2.1.1 L'intérêt des différentes étapes 239
2.1.2 L'équilibre enrichissant 240
3 L' Ouverture 242

4 Articulation fondamentale de la transformation 243
5 CONCLUSION DU CHAPITRE 248
CHAPITRE 3 : DE L'ESPERANCE ET DE L'ESCHATOLOGIE 249
1 L'eschatologie et ses conséquences 249
1.1 L'ultime origine 249
1.1.1 Thomas d'Aquin 250
1.1.2 Moltmann 252
2 L'eschatologie et la vie 253
3 La pertinence de la vigilance 255
3.1 L'ombre idéologique et utopique. 257
3.2 Perspective d'ouverture 258
4 CONCLUSION DU CHAPITRE 261
CHAPITRE 4 : SYNTHESE CRITIQUE 263
1 Vertu, engagement et temporalité 263
2 Le vécu et la responsabilité 267
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE 270
CONCLUSION GENERALE 274
SIGLES ET ABBREVIATIONS 288
BIBLIOGRAPHIE GENERALE 289
Table des matières 299