NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 N° 10 1937

Spes Christi

Pierre CHARLES (s.j.)

p. 1057 - 1075

https://www.nrt.be/fr/articles/spes-christi-3565

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

SPES CHRISTI

II. *Esquisse de l'histoire d'une doctrine* (1).

A. Des origines au Concile de Trente.

Toutes les spéculations théologiques au sujet de l'espérance se rattachent à la trilogie : *fides, spes, caritas,* déjà formulée par saint Paul (2), et dont on retrouve quelque chose, non pas dans les LXX mais bien, grâce à un verset additionnel, dans la Vulgate (3).

De plus, dans l'épître aux Romains, l'apôtre nous dit : « *Spes autem quae videtur non est spes, nam quod videt quis, quid sperat ?... quod non videmus speramus* » (4).

(1) Nous avons amorcé cette étude dans un article de la *Nouvelle Revue Théologique* (décembre 1934, p. 1009 et suiv.) à propos de la théorie du P. Muniessa. Ce théologien éminent n'hésite pas à déclarer que l'objet de l'espérance n'est pas seulement le bonheur éternel de celui qui espère, mais de tous ceux qui en sont capables. Dès lors il conclut que le Christ a espéré, de la véritable vertu d'espérance, quand il était sur la terre ; et qu'il espère encore au ciel, avec tous ses élus. Cette espérance ne sera « achevée » que lorsque tous les prédestinés de l'Eglise militante seront en possession de la gloire céleste, et que tout le troupeau sera réuni pour toujours autour du Pasteur éternel. Dans l'article que nous publions aujourd'hui nous examinons les antécédents théologiques de cette doctrine jusqu'au XV^e^ siècle.

L'ouvrage du Dr Célestin Z i m a r a, *Das Wesen der Hoffnung* (Paderborn, 1933), très utile par ailleurs, ne touche pas la question qui nous occupe.

(2) *1 Cor. 13, 13.*

(3) *Eccli,* 2, 8. « Qui timetis Dominum. *credite* illi... 9. Qui timetis Dominum, *sperate* in illum... 10. Qui timetis Dominum *diligite* illum... » Ce dernier verset ne se trouve pas dans le grec des LXX, qui ne parle que de πιστεύσατε ... ἐλπίσατε. Nous n'examinons pas ici le problème de son introduction dans la Vulgate.

(4) *Rom.* 8, 24, 25. On identifiera unanimement chez les théologiens le « *videt, videtur, videmus* », avec la vision béatifique, le *facie ad faciem* opposé à la vision *aenigmatica* et *in speculo.* Ce sera un des grands arguments pour refuser la vertu d'espérance aux bienheureux. Nous y reviendrons plus loin.

Ces données sont, somme toute, assez grêles. Retravaillées, amplifiées par saint Augustin, et reprises de saint Augustin par Pierre Lombard, elles vont, dans les *Sentences,* devenir une sorte de lieu commun de la théologie médiévale.

Saint Augustin d'abord. Vers l'an 421, et sûrement après la mort de saint Jérôme, il a écrit pour Laurentius un petit traité « *de fide, spe et caritate* » connu sous le nom d'*Enchiridion* et qu'il mentionne dans ses *Retractationes* (5). Malgré son titre l'ouvrage est loin d'être divisé en trois sections qui se feraient équilibre. Après une introduction de huit chapitres, la section de la foi en absorbe 104, n'en laissant plus que trois pour l'espérance et quatre pour la charité ; et encore un des chapitres sur l'espérance (6) est-il consacré à un essai de concordance entre le *Pater,* tel qu'il est donné dans saint Matthieu et dans saint Marc.

Le chapitre 8 de ce traité, qui n'est pas le chef d'œuvre d'Augustin (7), allait connaître une fortune exceptionnelle. Distinguant la foi de l'espérance, il ne se préoccupe pas, comme on le fera plus tard, de déterminer les objets formels, mais il se borne à cataloguer des notes différentes. On peut croire ce qu'on n'espère pas, comme par exemple les peines des damnés ; mais on ne peut pas espérer ce qu'on ne croit pas. De plus on peut croire des choses du passé, du présent et de l'avenir, des choses qui nous concernent ou ne nous concernent pas, des choses agréables ou redoutables ; mais on ne peut espérer que des choses futures, et bonnes, et qui concernent celui qui espère : « *Spes... nonnisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur* » (8). Cette dernière restriction n'est d'ailleurs appuyée par aucune

(5) *Retract., lib. 2, c. 63.*

(6) Ch. 116. Migne, P. L. XL, 286. L'exposé de l'espérance n'est d'ailleurs qu'un résumé de l'oraison dominicale : « *Sed de his omnibus quae fideliter sunt credenda, ea tantum ad spem pertinent quae oratione dominica continentur* », ch. 114, et pour y faire entrer la résurrection du corps Augustin va jusqu'à vouloir traduire « *sicut in cœlo et in terra* » par « *in spiritu et corpore* » ; en approuvant ceux qui *non absurde sic intellexerunt* (ibid., c. 115).

(7) C'est dans le même traité que, sans oser l'affirmer pleinement, Augustin se montre partisan de l'étrange théorie qui fait porter aux enfants le *reatus* de tous les péchés de leurs ancêtres : « *ut tanto peius quanto posterius quisque nascatur* », ch. 46-47, col. 254-255.

(8) *Ibid.,* c. 8, col. 235.

preuve, et treize siècles plus tard de bons théologiens thomistes assureront que pour l'admettre il n'y a d'autre motif que l'autorité d'Augustin : « *Conclusionem istam solum probari ab auctoritate non a ratione* » (9).

En attendant, comme toutes les formules simples, le petit axiome augustinien se met à cheminer allègrement dans la théologie médiévale. Notre but n'est pas de le suivre à la piste : il nous suffit de le signaler au passage dans le *De varietate librorum seu de amore caelestis patriae,* attribué à Haymon d'Halberstadt (10) ; dans le *De fide, spe et caritate* de Paschase Radbert (11). On l'y trouve escorté d'une petite étymologie, elle aussi stéréotypée, *Spes vocata quod sit pes progrediendi quasi est pes.*

Enfin il aboutit à cette énorme salle des pas-perdus, à ce carrefour universel qui sera la somme des *Sentences* de Pierre Lombard. C'est là que tous les théologiens désormais pourront le dévisager (12).

Pierre Lombard ne traite pas de l'espérance *in recto* mais

(9) François P a l a n c o, de l'ordre des Minimes, et ardent thomiste, reproche en 1703 à un « *recentior et perdoctus Thomista Complutensis* » de concéder cette conclusion. Lui-même reconnaît d'ailleurs que saint Augustin n'explique pas le motif de son assertion, mais il en avait un : « *Habuit ergo rationem obiectivam in praedicto asserto, licet eam explicare non curaverit* ». Et en effet : « *quando SS. Patres explicant quidditates, differentias et proprietates rerum, non loquuntur absque ratione obiectiva... quod praesertim de Augustino negari nequit, qui perspicacissimus fuit in transcendendo et penetrando rationes obiectivas rerum et vix umquam sine ratione loquitur* ». Et ce motif que saint Augustin ne dit pas, Palanco le devine : « *habuit... rationem obiectivam... sed quam ? Non sane aliam nisi ipsam quam D. Thomas exponit...* » c'est-à-dire «*omnis motus tendit ad proprium terminum, ut proportionatum mobili* ». Inutile de faire remarquer qu'il n'y a pas dans tout le traité de saint Augustin un seul mot pour indiquer qu'il ait jamais songé à cet argument péripatéticien (François P a l a n c o, *Tractatus duo de spe et charitate in 2, 2, D. Thom.,* Madrid, 1703, quaest. II, de Spe, n. 11, p. 16-17).

(10) Cfr *P. L.,* CXVIII, c. 898. Le chapitre 8 du *de fide, spe et caritate* de saint Augustin est reproduit ad litteram ; mais auparavant l'auteur cite la définition, attribuée à Cassiodore : « *Spes est bonorum spectatio futurorum* ».

(11) *P. L.,* CXX, c. 1439, tout le passage d'Augustin est copié. L'étymologie *est pes* se trouve col. 1443. Plus bas l'auteur place parmi les objets de l'espérance l'*adventus Domini,* 1446-1447.

(12) *Sentent.,* libr. III, dist. 26. Dans beaucoup d'éditions du Lombard et même dans les commentaires sur les Sentences, une lecture défectueuse d'abréviation porte : « *item fides et f u t u r a r u m rerum est et alienarum* ». C'est *suarum* qu'il faut restituer.

in obliquo. La question qu'il prétend examiner est de savoir si le Christ, qui a la plénitude de la grâce, a possédé les vertus de foi, d'espérance et de charité ([13]). Après avoir copié le ch. 8 de l'Enchiridion augustinien, il aborde le problème et l'expédie en quelques phrases : « *Quibusdam non indocte videtur fidem virtutem et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis iam beatificatis vel in angelis non sunt* ». Le seul motif allégué est que la vision béatifique rend impossible la foi et l'espérance : « *Venit enim cognitio et evacuata est fides ; venit species et desiit spes* ». Il y a bien eu une espérance dans le Christ, puisque le Psaume ([14]) dit : « *In te, Domine, speravi* », mais ce n'était pas la vertu d'espérance « *quia per speciem videbat ea quae credebat* ». On ne nous en dit pas davantage, et ces quelques lignes soulèvent plus de questions qu'elles n'en résolvent.

Une chose demeure : enfermé, par l'axiome augustinien, dans l'horizon d'une espérance purement individuelle, le Lombard n'envisage même pas le problème de l'espérance pour autrui : « *Spes non nisi... rerum ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur* ». Il n'est même pas question de cet *adventus Domini* que Paschase Radbert plaçait parmi les objets de la vertu d'espérance et qui est encore à venir, même pour les élus. Ceux-ci sont comblés ; ils n'ont plus rien à attendre. Même la résurrection des corps n'est pas objet d'espérance, puisque l'espérance suppose la foi et que celle-ci est évacuée par la vision.

C'est autour de ce texte assez indigent que les commentateurs vont s'exercer. Nous ne prendrons, dans cette copieuse litanie, que quelques noms types, les auteurs qui ont vraiment ajouté quelque chose au texte des Sentences et ne se sont pas bornés à le gloser verbalement.

Mais avant de nous mettre à la remorque du *Magister Sententiarum*, il nous faut signaler, au sujet de l'espérance du Christ, la théorie indépendante de Robertus Pullus, ou Pulleyn, qui enseigna à Oxford et à Paris et mourut une quinzaine d'années avant le Lombard.

Il ne se préoccupe nullement de l'axiome augustinien, et place

(13) *Sent.* III, dist. 23. « *Si enim his caruit non videtur plenitudinem gratiae habuisse* ».
(14) *Ps.* 30.

carrément la vertu d'espérance dans le Christ, au moins jusqu'à l'Ascension (15). La vision béatifique empêchait l'existence de la vertu de foi dans le Christ ; mais il ne possédait pas encore la béatitude parfaite, tant qu'il « cheminait sur nos âpres chemins », il lui manquait encore quelque chose, et il espérait la fin de ses souffrances (16).

Robertus Pullus est aussi net que possible sur ce point (17), mais il est clair qu'il ne songe pas un seul instant à l'espérance « pour autrui ». L'espérance, quoiqu'il n'invoque pas l'axiome augustinien, reste pour lui confinée dans son objet à celui qui espère. Chacun espère pour soi.

Bandinus, qui résume le Lombard, commence par citer l'axiome augustinien, et conclut *fidem et spem Christus non habuit* (18). Le motif c'est qu'il connaissait le passé et le futur aussi bien que le présent (19). Le même motif vaut pour les bienheureux. Ils n'espèrent même pas la résurrection des corps *quia eam perfectissime in verbo Dei intelligunt* (20). Cet argument sera poussé plus tard jusqu'à ses dernières conséquences, et on affirmera que prévoir infailliblement une chose c'est identiquement la posséder ! Il fallait bien passer par cette conclusion pour sauver la doctrine du Lombard.

Bandinus ajoute quelque chose à la théorie du Magister. Gêné par le texte « *in te Domine speravi* » que la glose ordinaire de Walafrid Strabon applique au Christ (21), le Lombard s'en

(15) « *Utrum spem et caritatem Christus habuerit ?... Procul dubio post mortem resurgere, post ascensionem ad dexteram Dei sedere sperabat, spe non confusus, quoniam caritate diffusus erat* » (*Sent. libri VIII*, lib. IV, c. 10. *P. L.*, CLXXXVI, 817).

(16) *Unde patet vitam aeternam, ex qua necessario proficiscitur beatitudo, Salvatorem ante obitum maxima ex parte obtinuisse, quoniam divinitatem facie ad faciem cernebat ; nondum tamen omnino percepisse, dum in valle lacrymarum commorans, vias duras custodiebat. Unde non est quod miremur si is qui quod in vita aeterna praecipuum est, imo fere totum, atque ideo nomine totius dictum habebat, beatus dicebatur qui tamen quoniam plene beatus nondum erat, absurdum non est si adversa ferebat* » (*ibid.*, c. 12, col. 820).

(17) « *Quanobrem distamus Christo et tamquam servi Domino : per fidem, quoniam ipse, ut decet, Deum sicuti est videbat ; per spem quoniam quod praecipuum sperantes exspectamus, ipse iam videndo Deum habebat ; per caritatem, quoniam amor eius illos amplexabatur solos quos divina bonitas iudicat salvandos* » (id., ch. II, col. 819).

(18) Bandinus, *Sentent.*, III, dist. 26. *P. L.*, CXCII, c. 1083.

(19) « *quia aeque cognovit praeterita et futura sicut et praesentia* ».

(20) *Ibid.*, c. 1083.

(21) Glos. ord. in *Ps.* 30, 2.

était tiré en distinguant assez mollement la *spes virtus* et une autre espérance qu'il ne définissait pas autrement. Bandinus essaie de préciser. L'essai est peut-être maladroit : « le Christ a fait semblant d'espérer, comme il a fait semblant de croire » (22). L'explication est sûrement insuffisante. La difficulté porte sur l'existence de certains objets d'espérance non encore possédés, et qui donc empêchent l'espérance d'être achevée. On ne répond rien du tout à cette question en disant que par rapport à ces objets le Christ a fait semblant d'espérer.

Avec Pierre de Poitiers, le débat s'évanouit. Il nous dit lui-même qu'au sujet de l'espérance il ne trouve rien d'intéressant à noter (23) ; et il expédie toute la question en quelques lignes. Le seul point discuté est de savoir si, dans la définition : *exspectatio futurae beatitudinis proveniens ex gratia et meritis praecedentibus,* il faut entendre « *praecedentibus ipsam spem* » ou *praecedentibus adeptionem rei speratae* » (24).

La fortune du Lombard allait être consacrée par trois commentateurs des plus célèbres, tous trois vivant à la même époque : saint Bonaventure, saint Albert le Grand et saint Thomas.

Saint Bonaventure déclare tout net qu'il ne veut rien ajouter ni modifier à ce qui a été dit par ses devanciers, et qu'il ne veut pas même réfuter les opinions « nouvelles ». Son unique intention est de compiler les doctrines communément admises (25). C'est dans son commentaire sur les Sentences, à l'endroit classique : III, dist. 26. qu'il traite de l'espérance. En réalité, il a fortement modifié la question telle qu'elle avait été posée par Pierre Lombard. Celui-ci n'examinait que l'espérance dans le Christ, et pour résoudre le problème avait inséré un passage de saint Augustin sur la différence entre *spes* et *fides.* Avec

(22) « *Et si legitur quod... speravit Christus... est intelligendum quantum ad exteriorem effectum non quantum ad interiorem actum... Sic enim agebat sicut qui nondum videns... sperat* ». *Ibid.*, c. 1083.

(23) *Sententiarum libri III*, c. 22. *P. L.*, CCXI, c. 1094 : « *Circa spem autem non multa inveniuntur investigatione (ou : indice) digna* ».

(24) *Id., ibid.*

(25) *In sent. II, praeloc.*, éd. Quaracchi, t. II, p. 1, sq. « *At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri (Halensis), sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam... Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator...* »

Bonaventure nous avons un petit traité de l'espérance : on prouve qu'elle est une vertu, gratuite, une, théologale, certaine, etc... Puis on introduit dans l'augustinisme du Lombard une pièce toute nouvelle, dont l'origine est facilement reconnaissable. Il s'agit de la théorie grecque des passions, qui par Avicenne et Averroès a rejoint l'Occident au XIII[e] siècle, avec la distinction de l'irascible et du concupiscible et une définition de l'espérance à laquelle saint Augustin n'avait certainement jamais songé. Bonaventure sait qu'il existe des docteurs d'après lesquels l'espérance a tout simplement comme objet le *bonum futurum*. Il ménage ces docteurs en concédant *hic modus dicendi videtur aliquid probabilitatis habere* et cependant il le déclare tout de suite faux : *non consonat veritati*. Il faut placer l'espérance dans les passions de « l'irascible ». Elle sera la vertu qui modère cette passion. Dès lors la conclusion s'impose : l'objet de l'espérance ce n'est pas le bien futur comme tel, mais *sub ratione magni et ardui*. Il faut à l'espérance un obstacle à vaincre, l'expectation du bien n'est pas l'espérance, au moins « à proprement parler ». Bonaventure n'examine même plus l'axiome augustinien, avec la restriction de l'espérance au bien de celui qui espère. Il veut établir que l'espérance requiert le désir ou l'attente d'un bien « difficile à obtenir ». Le raisonnement qu'il échafaude est d'ailleurs singulièrement fragile, pour ne pas dire pleinement arbitraire. Il ne sera plus repris par aucun docteur. Le voici. L'espérance donne confiance, et la confiance fait qu'on attend. Or personne ne se confie légitimement sinon en quelqu'un qui est incapable de faire défaut, et seul le tout-puissant est dans ce cas. En se confiant en lui, on attend donc des choses dignes de lui, c'est-à-dire glorieuses, grandes, difficiles... L'objet de l'espérance est donc *bonum sub ratione magni et ardui*.

Il est superflu de noter que toutes ces inférences ne sont qu'une série d'à-peu-près. Nous aurons l'occasion de montrer à quelles formidables divergences de vues a donné lieu la notion de l'*arduitas* dans l'objet de l'espérance. Il nous suffit de signaler ici comment chez Bonaventure le *bonum arduum* est lié à l'espérance. Les conclusions alors ne peuvent plus être que négatives quand il s'agit de l'espérance du Christ ou des élus. Admettant, sans le discuter, l'axiome augustinien, y ajoutant encore la nécessité du *bonum arduum*, Bonaventure, en quel-

ques lignes, explique que les élus possèdent le *praemium substantiale,* que la résurrection des corps n'est pas un *bonum arduum,* et qu'il n'y a donc plus d'objet d'espérance pour eux. Il en va de même pour le Christ.

Mais tout aussitôt, et comme le Lombard, l'étroitesse de cette théorie le force à reconnaître que dans le Christ, et dans les élus, il y a encore place pour *spes communiter sumpta pro quacumque exspectatione boni futuri.*

Il aurait cependant suffi, puisqu'on introduisait la philosophie de la Stoa dans les vertus théologales, d'appliquer la nomenclature d'Avicenne, qui distinguait l'espérance et le désir par cela seul que l'espérance envisage le bien qu'elle attend comme pouvant ou devant se produire, tandis que le désir ne se prononce pas sur ce point.

Saint Albert le Grand, dans son Commentaire sur les Sentences, n'ajoute presque rien aux conclusions du Lombard. Il ne considère pas une seule fois l'espérance *pro aliis.* L'axiome augustinien n'est pas discuté. La question de l'espérance chez les élus est donc résolue négativement. On nous donne deux motifs de cette négation : l'espérance n'a proprement pour objet que la béatitude substantielle, c'est-à-dire celle de l'âme. La résurrection des corps n'ajoute rien que d'accidentel. De plus, répétant le Lombard, Albert le Grand ajoute que l'espérance suppose la *cognitio aenigmatica et in speculo* et qu'elle est donc incompatible avec la vision béatifique. Ceci aurait demandé une explication, car si on peut comprendre que la connaissance « énigmatique » de la foi soit évacuée par la connaissance « faciale », comme l'imparfait est supprimé dans le parfait ; il ne s'ensuit pas que la vision, même infaillible, d'un bien encore futur, supprime ou évacue le désir et l'attente de ce bien. Savoir infailliblement ou même voir qu'on possèdera une chose ce n'est pas la posséder. Les auteurs subséquents sentiront bien qu'il y a là un point vulnérable, et ils tenteront d'autres explications, pas beaucoup plus convaincantes d'ailleurs. Pour Albert le Grand comme pour Bonaventure toute la doctrine de l'espérance reste encore dominée par l'axiome augustinien : « *spes... est... rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur* ». Ni l'un ni l'autre n'ont songé à le discuter.

Saint Thomas, le premier, va respectueusement mettre en doute la valeur de cette restriction.

Il adopte entièrement la distinction des puissances en concupiscible et irascible. L'espérance est dans l'irascible et suppose donc que son objet est *bonum arduum*. Sur ce point, il n'y a rien de changé depuis le commentaire sur les Sentences jusqu'à la Somme (26). On peut cependant remarquer combien l'argument est faible. Dans la Somme Ia IIae, q. 11, art. L., saint Thomas établit que l'espérance n'est pas la même chose que le désir. Le désir est dans le concupiscible, et toutes les passions du concupiscible précèdent celles de l'irascible. Le désir est donc présupposé à l'espérance et ne peut se confondre avec elle. Mais où est la différence ? Uniquement en ceci que l'espérance a comme objet quelque chose d'*arduum, cum difficultate adipiscibile*. Et pourquoi ceci est-il requis ? *Parce que nemo dicitur sperare aliquid minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat ; et per hoc differt spes a desiderio et cupiditate, quae est de bono futuro absolute, unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem.* Ces notions de *aliquid minimum* et de *statim in sua potestate* sont assez floues, mais elles permettent de sauvegarder la symétrie conceptuelle des passions et des vertus. Le danger commence dès qu'on les applique à des cas concrets, et nous en avons un exemple dans le Commentaire sur les sentences.

Saint Thomas y admet encore explicitement *quod fides non est tantum de illis quae pertinent ad se, sicut spes* (27). C'est l'axiome augustinien. A la question : pourquoi les bienheureux n'ont-ils pas l'espérance de la résurrection des corps ? pourquoi

(26) Il faut cependant noter que saint Thomas dans ses « *Quaestiones disputatae, de Spe, quaestio unica,* art. 2, in corp. restreint considérablement la portée de la doctrine bonaventurienne. Il distingue la *spes* comme passion, et comme appétit rationnel, et déclare nettement que l'irascible et le concupiscible n'ont un sens que dans le domaine des passions « *spes ut virtus theologica est in voluntate sicut in subiecto. Istiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt... In appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis sed voluntas* ».
Cependant il maintient la notion de l'*arduum* comme élément essentiel de l'objet de la vertu d'espérance : « *Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile* » (*ibid.*, art. IV, in corp.).

(27) In III, dist. 26, qu. 2, art. 5. Solutio IV, ad 2um.

les anges n'espèrent-ils pas le salut de ceux qui sont confiés à leur garde ? pourquoi les élus n'espèrent-ils pas le bien de l'Eglise militante ? Saint Thomas répond tranquillement, en appliquant la doctrine du *bonum arduum*, et il écrit (28) : « *quia spes est de arduo et difficili, et quia habenti gloriam essentialem, quae in Dei visione consistit quidquid aliud creatum est, parvum est ; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum accrescit eis ; neque de gaudio quod accrescit animae de gloria corporis, sed potest esse de eis desiderium, et hoc desiderium exspectatio large dicitur* » (29).

Cependant, déjà dans le Commentaire sur les Sentences une porte s'ouvre, tout au bout de la distinction XXVI. Saint Thomas aligne là quelques objections contre l'axiome augustinien qu'il trouve dans le texte du Lombard.

Et il y répond, en introduisant un élément nouveau qui pourra inaugurer une théologie toute différente de l'espérance : « *Et dicendum... quod spes est de re aliqua, sicut dicitur : Spero beatitudinem ; et sic non est nisi de pertinentibus ad se. Est etiam de eventu, sicut dicimus : Spero quod hoc eveniat, et sic est de illis quae ad alios pertinent, tamen de hoc eventu non est spes nisi in quantum aestimatur ut bonum speranti* ». La distinction n'est peut-être pas très claire entre *res* et *eventus*, mais le principe libérateur est admis. On peut espérer pour autrui à condition que cet autre soit d'une certaine façon un avec celui qui espère.

Dans la Somme le principe est exposé en pleine clarté (30). Soucieux de ne pas bousculer la théorie régnante et de ne pas contredire rudement la doctrine du Lombard, saint Thomas recourt à une distinction. Peut-on, par la vertu théologale d'espérance, espérer le salut d'autrui ? Le principe de la réponse est emprunté à la métaphysique aristotélicienne du mouve-

(28) Ibid., solutio II[a].

(29) Plus tard, comme nous le verrons, cette proposition a été reprise sans aucune nuance par un bon nombre d'auteurs, par exemple : Palanco, *op. cit.*, p. 215, de spe, quaest. XIV. n. 127 : « *Quamvis ergo sint beati coniunctissimi nobis per caritatem et ideo desiderant nostram salutem ut bonum de quo habito gaudium illis accrescit, tamen quia hoc respectu eorum parvum est et minime arduum, ideo spem proprie dictam nec de hoc habere possunt* ».

(30) I[a] II[ae], qu. 17, art. 3 : « *utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam ?* »

ment : tout mouvement tend vers un terme proportionné à la nature du mobile. Or l'espérance est un mouvement de la volonté vers un *bonum arduum*. Dès lors si on n'envisage que celui qui espère, l'objet de son espérance ne peut concerner que lui — et voilà l'axiome augustinien bien intact — mais si celui qui espère est uni par amour *unione amoris* avec un autre, cet autre lui devient comme lui-même *habens eum sicut seipsum*, et dès lors, *praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare et desiderare alteri vitam aeternam, in quantum est ei unitus per amorem*. Il s'agit bien de la vertu d'espérance proprement dite, car saint Thomas conclut : « *Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii* ».

Il ne semble pas douteux que par cette distinction géniale, la restriction indûment imposée dans l'axiome augustinien était supprimée. « *Si beatitudo alterius iudicatur aliquo modo connexa cum propria* » on peut espérer pour lui (31).

Cependant l'axiome continue à peser sur toute la théologie. En fait, remarquons-le, personne ne s'occupe de le justifier.

(31) S. Th. II^a II^{ae}, q. 17, a. 3. La conclusion n'a pas été tirée explicitement par saint Thomas. Bien plus, sans se soucier de l'axiome augustinien, il recourt à la métaphysique du mouvement pour en déduire que « *spes est solum in viatoribus* ». En effet l'objet *principal* de l'espérance est le bonheur éternel de celui qui espère, et quand l'objet principal est atteint, le mouvement cesse et l'espérance qui continue à désirer les objets secondaires n'est plus spécifiquement la même, car c'est l'objet principal qui spécifie l'acte et donc l'habitus. Par conséquent « *quamdiu remanet principale obiectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis ; sed remoto principali obiecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei* » (*Quaest. disp.* de spe., art. IV, in Corp. et ad 5um). Saint Thomas affirme que « *ex parte sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem sperat sibi ; secundarium quod sperat eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum* » (ibid., in corp.). On pourrait certainement faire observer que cette distinction absolue demanderait à être prouvée et que si quelqu'un « *sperat ut suum* » le bonheur éternel d'autrui, l'espérance demeure tant que ce bonheur n'est pas obtenu. Distinguer le « *proprium* » et l'« *alienum* » comme le principal et le secondaire, n'est-ce pas précisément nier que cet « *alienum* » est considéré comme *proprium* ? Les théologiens du XVII^e siècle remarqueront cette fissure dans le raisonnement et en tireront parti pour réformer la conclusion de saint Thomas.

Nous voyons donc saint Thomas entr'ouvrir d'abord la porte de l'axiome augustinien, et puis la refermer quand il s'agit de l'espérance des élus.

On l'admet sur l'autorité immédiate du Lombard qui l'a popularisé, et on ne s'occupe ensuite que de le sauver par des explications et des distinctions.

Il nous suffira de jalonner de quelques grands noms de docteurs les cinquante premières années du XIV[e] siècle pour voir que la brèche, ouverte si vigoureusement par saint Thomas, n'a été utilisée par personne.

Et cependant Jean Duns Scot avait lui aussi contribué à déblayer le terrain, en rejetant explicitement la distinction de l'irascible et du concupiscible, si importante dans la théorie bonaventurienne. Il prend cette distinction dans Henri de Gand, la soumet à une critique serrée et la déclare sans valeur dans la doctrine de l'espérance. « *Quantum ergo ad hoc, an in voluntate sit irascibilis et concupiscibilis, potest dimitti dubium... Et si debeant poni in voluntate ; poni videntur propter distinctionem virtutum moralium perficientium voluntatem ; non autem propter distinctionem virtutum theologicarum spei et caritatis, sicut ponit ista opinio* » ([32]).

Pour Scot, l'espérance a comme objet un bien désiré absolument et pas seulement d'un vouloir conditionné « *pro quanto desiderare absolute non potest esse nisi eius quod ostenditur possibile...* » ([33]). L'acte d'espérance est simplement *desiderare*. Scot ne veut pas davantage la restriction de l'*arduum*, inventée d'ailleurs pour justifier la distinction de l'irascible et du concupiscible et reléguer l'espérance dans la première de ces catégories. Il déclare ne pas comprendre ce que signifie cet arduum ([34]).

Il semble donc qu'il aurait pu rejoindre, sans difficulté, la théorie thomiste, et qu'il eût dû conclure que « desiderare alteri proximo bonum eiusdem rationis (sc. : vitam aeternam) est actus spei ». Il énonce explicitement cette conclusion, comme objection par l'absurde... et au lieu d'y répondre, il tourne court en disant : Responsionem quaere... ([35]). Ses commentateurs ont répondu pour lui, et malheureusement, ils sont

(32) In libr. III Sent., dist. XXVI, qu. 1 (*Opera*, edit. Lugduni, 1639, p. 629).
(33) Ibid., p. 637.
(34) Ibid., p. 628, contre Henri de Gand : « *Quaero quid intelligitur per bonum arduum ?* »
(35) Ibid., p. 638.

retombés à pieds joints dans l'axiome augustinien. « Dico quod responsio clara est ex his quae supra dixit Doctor de actu spei circumstantionato, et una circumstantia est *cui*, quia proprie actus spei est, quo quis desiderat bonum aeternum sibi » (36). Et voilà la porte refermée.

Ce n'était pas la peine d'avoir balayé la notion d'*arduum*, d'avoir renvoyé dos à dos l'irascible et le concupiscible, comme des intrus dans la doctrine des vertus théologales ; d'avoir simplifié la question de l'espérance en l'identifiant avec le simple desiderare... ; on n'espère que pour soi.

Richard de Middletown (ou de Mediavilla, † 1307) est un Franciscain, et pour certaines doctrines un précurseur de Scot. Il traite la question de l'espérance de façon originale, et pour éviter les conséquences de la doctrine de saint Thomas recourt à des solutions extrêmes, qui ne seront guère suivies.

L'objet de l'espérance, conformément à la théorie de saint Bonaventure, est pour lui : *bonum sub ratione qua arduum* (37). Il se pose la question : « *utrum spes sit in paradiso* », et dans les raisons « pour » il place la doctrine thomiste : « *Videtur quod sic, nam ... 3. non tantum sperat aliquis bonum sibi ipsi sed etiam amicis suis, quia, ut dicit Phil. lib. 9., c. 4 « amicus est alter ipse ». Ergo etsi beatis non sit spes respectu beatitudinis suae ; est tamen in eis respectu beatitudinis amicis suis futurae* ».

Et aussitôt il réfute cette raison, en reprenant tout simplement la définition bonaventurienne de l'espérance, ajoutant à celle de saint Augustin la notion de l'*arduum*.

Voici : « *Respondeo dicendum : Non concedi debet quod spes quae est virtus sit in existentibus in paradiso ; nam obiectum principale spei est bonum futurum summe arduum* » (38). Et l'attente ou le désir de la béatitude d'autrui ne requérant aucun effort ne tombe pas dans la catégorie des choses ardues « *Habenti enim gloriam animae nullum aliud bonum habet ardui rationem... et per eam habetur per superexcellentiam quidquid est nobilitatis in aliis bonis* ».

La raison invoquée dans ces lignes ne rencontre pas d'ailleurs

(36) Ibid., p. 639.
(37) *Opera*, edit. Veneta antiquissima, folio 93 b.
(38) Ibid., fol. 94 b.

l'objection. Nous avons vu que même pour saint Bonaventure l'*arduum* ne signifiait pas d'abord un effort dans le chef de celui qui espère, mais une munificence de la part de Dieu auquel il se fie. Dès lors la béatitude d'autrui, tout autant que la béatitude personnelle, peut garder le caractère « ardu », requis gratuitement par la théologie bonaventurienne et que saint Augustin ignore tout à fait.

Richard de Middletown est bien forcé de faire une concession. Ces bienheureux possèdent « *habitus spe nobilior, quem aliqui tentionem appellant, alii securitatem perfectam* ». Ceci c'est pour leur propre béatitude. Et pour la béatitude d'autrui ? Ardue ou pas ardue, elle peut être l'objet d'un espoir de la part des élus. Oui, sans doute, mais cet espoir n'est pas l'espérance ; c'est un désir qui provient de la charité. Toutes affirmations gratuites, imposées par la théologie arbitraire de l'« arduum » et qui ne sont accompagnées d'aucune ombre de preuve. « *Dicendum quod si concedatur quod beati amicis suis viatoribus sperent vitam aeternam, hoc non est virtute spei, unde nec ita proprie dicuntur eis sperare beatitudinem, sicut exspectando optare. Tale autem sperare non oportet esse a spe quae est virtus ; sicut non omnis dilectio, etiam licita et honesta dicitur ex caritate* ».

La distinction subtile entre une espérance qui espère et une autre qui « attend et désire » *exspectando optat*, n'est fondée sur rien.

Gilles de Rome († 1316) ermite de saint Augustin, revient brutalement à la définition augustinienne et, sans s'occuper de la théorie thomiste, écrit « *Spes est de pertinentibus ad se et non proprie de pertinentibus ad alios* » (39).

Mayronis († 1325) tente une voie nouvelle, qui n'aura aucun succès. Il rejette de l'objet de l'espérance la béatitude d'autrui pour la placer, non pas dans l'objet de la charité mais dans celui de la foi. Il retravaille de façon assez arbitraire la définition augustinienne et décrète que l'objet de l'espérance « *differt a fide partialiter non totaliter...* » Il lui faut quatre conditions : d'abord il doit se rapporter au futur, ce qui est déjà dans saint Augustin : « *de futuris tantum ; fides autem de praeteritis et futuris* ». De plus, l'objet de l'espérance est « particulier », celui

(39) ad Rom., c. 8, ed. Rom., 1555, fol. 54° c.

de la foi est « universel », et là dessus il ajoute « *Est enim spes *rerum propriae salutis tantum... sed fides est de multis aliis, quae etiam de sua ratione non pertinent ad salutem propriam sed etiam alterius* ». Enfin l'espérance est « *per modum concupiscentiae, fides per modum amicitiae* », et l'espérance est « *proprie de bonis, fides autem de bonis et malis* » (40).

On le voit ; la restriction augustinienne reparaît dans toute son intransigeance et la doctrine thomiste demeure ignorée.

Durand de Saint Pourçain († 1332), toujours profond et original, ne s'embarrasse pas de l'axiome augustinien. Il ne le mentionne même pas. Mais il s'accroche à la malheureuse notion de l'*arduum* et il en tire toutes les conséquences. Là où il n'y a pas de *bonum arduum futurum*, il n'y a pas d'espérance, mais seulement « *concupiscentia et desiderium* ». Donc pas d'espérance « *in beatis, sed solum in viatoribus* ». Le Christ n'a donc jamais espéré. « *In Christo numquam fuit spes, et si fuisset, frustra fuisset, cum non potuisset exeri in actum* ». Sur les traces du Lombard, Durand concède cependant que « *Sumendo spem pro exspectatione, sperare dicuntur beati* ». Bien plus : « *habitus spei manet in beatis* » (41), mais comme il n'y a plus d'*obiectum arduum*, il demeure inopérant. C'est donc toujours la notion d'*arduum* qui empêche Durand, comme les autres, d'envisager même la doctrine thomiste. Celle-ci est éliminée avant d'être discutée, au nom d'une définition qui n'a jamais été prouvée ; et on continue à distinguer l' « *exspectatio futuri boni* » et l'espérance, comme deux actes spécifiquement divers.

Guillaume de Rubione († 1333) est un Franciscain scotiste. Il ne touche que très indirectement le point qui nous intéresse et s'occupe laborieusement de distinguer la *spes infusa* de la *spes acquisita*. Cependant sa position centrale est celle de Scot. L'espérance n'est pas autre chose que le désir : « *actus spei non videtur esse alius quam actus desiderii* ». Il ne s'embarrasse pas plus que Scot de la théorie de l'*arduum* ni de l'irascible. La foi est dans l'intelligence ; dans la volonté l'amour d'amitié est la charité, l'amour de concupiscence est l'espérance (42). Et le seul

(40) *In Sent.*, ed. Par., 1504 ; in loc. dist. 23 ad 33 ; art. oct. de spe.
(41) *Super Sententias*, Paris, 1539, fol. 199ra.
(42) *Actus appetitus rationalis est duplex, videlicet amor amicitiae, quo Deus diligitur absolute : quia videlicet in se bonus, et amor concupiscentiae quo diligitur et appetitur respective, quia videlicet est utilis diligenti ; ideoque alius est ponendus habitus appetitivus inclinans ad*

motif pour distinguer réellement ces deux vertus, c'est l'autorité de saint Paul qui parle de *fides et caritas*, et dont la parole inspirée a plus de poids *quam omnis humani ingenii perspicacitas* (43).

En passant Rubione réfute explicitement toute la théorie de son prédécesseur Mayronis, scotiste aussi, sur les quatre conditions de l'objet de l'espérance ; mais, après tant de subtilités, la conclusion est assez décevante. Il ne discute pas la question de l'espérance pour autrui. Tout autant que Scot il ignore sur ce point la théorie de saint Thomas, mais il concède que la foi et l'espérance infuses demeurent, à l'état d'*habitus*, dans le paradis. Et pourquoi ? Parce qu'on ne comprend pas que Dieu, dans le baptême d'un enfant moribond, octroie ces deux vertus si tout de suite après elles doivent être réduites à néant dans la gloire (44). L'argument n'est pas très solide, et, en tout cas, ne concerne pas la question que nous examinons.

Jean de Baconthorp († 1346), un Carme, qui tâche de se tenir entre saint Thomas et Scot, n'ajoute rien à ces devanciers. On retrouve chez lui la phrase un peu molle du Lombard sur l'espérance qui, comprise « *pro quacumque exspectatione boni futuri* » peut demeurer dans les bienheureux. Pour appuyer cette concession, Baconthorp reprend le texte cité par le Lombard : « *In te Domine speravi* » (45).

Il n'est pas plus original quand il définit l'espérance. Abandonnant Scot, il réédite la définition bonaventurienne : Nous y retrouverons l'*irascibile* et l'*arduum* (46). Dès lors la conclusion s'impose, reprise d'ailleurs mot à mot de saint Bonaventure. « *Quoad actum proprie spes non est nisi in viatoribus, quia deficit obiectum eius in beatis, sc. bonum futurum arduum...* » (47).

Toujours dans la même routine, nous voyons revenir l'objection : les élus peuvent cependant espérer la « *gloria corporis* » puisqu'ils ne sont pas encore ressuscités. Et la réponse est prise

primum actum, et alius ad secundum. Ad primum inclinat charitas... ad secundum spes (Gulielmus de Rubione. Paris, Badius, 1517. Secundus Tomus, fol. LXIX, verso 1° col.).

(43) Ibid., fol. LXXI, 2e col.

(44) Ibid., fol. LXXI, verso, 1e col.

(45) Joannis Bachon. *II sent.*, éd. Cremone, 1618 ; in III, dist. 26, p. 169.

(46) Ib., p. 167.

(47) Ib., p. 169.

dans saint Thomas. Nous l'avons déjà vue plus haut, et elle ne paraît pas très concluante : « *Gloria corporis est quid minimum per comparationem ad gloriam animae* ». De l'espérance pour autrui, il n'y a pas de trace. Le problème semble avoir été évité à dessein.

Jean de Bassolis († 1347) est un scotiste, mais il lâche le maître sur un point capital, et les commentateurs de Scot : Maurice de Portu Hiberni, Lychetus, Cavellus, Hiquaeus lui ont reproché cette trahison. Scot, nous l'avons vu, avait balayé d'un geste la théorie de l'*arduum*. Bassolis la reprend : « *Actus spei est sperare* (ce qui est incontestable mais assez élémentaire) *vel exspectare. Scilicet : erigere affectum ad bonum arduum* ». Dès lors il fallait conclure que « desiderare » n'est pas suffisant pour définir l'acte d'espérance. Bassolis va plus loin « *Desiderare non est actus spei nec pertinet ad ipsum* » parce que dans le désir l'élément de lutte active fait défaut. « *Spes non est habitus amativus in voluntate* » ce qui est directement opposé à la proposition fondamentale de Scot. Et même, sans se soucier de la contradiction, Bassolis qui définit l'acte d'espérance par « *exspectare sc. : erigere affectum ad bonum arduum* » écrit cependant : *actus spei non est exspectare* ([48]).

Pas plus que chez Baconthorp le problème de l'espérance pour autrui n'est amorcé.

Un événement solennel venait d'ailleurs de se produire, qui, pour longtemps empêcherait les théologiens de discuter avec la même aisance que jadis la question de l'espérance chez les élus. Le 29 janvier 1336 Benoît XII dans son château de Pont-de-Sorgues avait condamné la doctrine de son prédécesseur Jean XXII. Celui-ci, comme on le sait, niait que les élus, après la mort, eussent immédiatement la vision béatifique. Celle-ci était retardée jusqu'après la résurrection générale et le dernier jugement. Il s'ensuivait que, dans le ciel, en attendant, l'espérance théologale, c'est-à-dire l'espérance de la vision divine, demeurait. Benoît XII déclara solennellement que cette doctrine était fausse et que les élus « *videbunt essentiam divinam ipsaque perfruentur ante iudicium generale, ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis eva-*

(48) Tout ceci se trouve au fol. LXXX de l'édition de Paris, 1517.

cuant, prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes » ([49]).

Il est clair que le pape prend ici le mot espérance suivant la définition que lui donnait Jean XXII avec tous les théologiens de l'époque, c'est-à-dire la définition augustinienne, popularisée par Pierre Lombard. Dans cette définition le seul objet de l'espérance est la vision béatifique pour celui qui espère. Dès que cette vision est possédée, *spes evacuatur*. C'est pour ce motif, et pour réserver le cas de l'espérance de la résurrection elle-même, que Benoît XII ajoute la restriction « *prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes* ».

En d'autres termes le pape n'a pas voulu canoniser une définition de l'espérance. Ce n'était nullement le point controversé. Il a pris la définition courante pour en tirer une conclusion : celle-là seule qui importait au débat : la vision béatifique immédiate pour les élus dans le ciel.

La question de l'espérance pour autrui est donc entièrement étrangère à cette définition dogmatique qui n'y fait pas même une allusion.

Toutefois nous voyons que la décision de Benoît XII a gêné quelques excellents docteurs comme Thomas de Argentina (Thomas de Strasbourg, † 1357) disciple de Gille de Rome et ermite de Saint Augustin. Écrivant immédiatement après la condamnation de la doctrine de Jean XXII, il se demande « *utrum spes maneat in anima post finem istius vitae ?* » ([50]). Et, sachant que « *doctores communiter tenent oppositum illius conclusionis* » ([51]), il écrit cependant « *probabiliter potest sustineri spem manere in beatis quantum ad perfectionem habitus, dato etiam quod non remaneat quoad exercitium operationis* ». Pour lui, il inclinerait à croire que même l'*acte* de foi et d'espérance demeurent encore dans le ciel, non qu'ils y soient nécessaires mais *ad ornatum*, et il ajoute qu'il n'y a aucune raison intrinsèque contre cette conclusion. La science des choses créées *in propria specie* n'est-elle pas compatible avec la connaissance de ces mêmes choses *in essentia divina ?* Mais il ajoute aussitôt qu'il ne soutiendrait cette théorie que *si liceret* : « *quia illud pro nunc non licet ponere propter novum statutum Papae Benedicti in*

(49) Constitution « *Benedictus Deus* ». Cfr. Denzinger-Bannwart, 530.
(50) Th. ab Argentina. *In Sent.*, ed. Genuae, 1585, p. 42ª.
(51) Ibid., p. 43ª.

quo dicitur quod visio divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei evacuant in beatis » (52).

On le voit, même pour Argentinas, il ne s'agit pas du tout de la question qui nous intéresse. Il ne se demande pas si l'espérance pour autrui fait partie de la vertu théologale. Prenant celle-ci au sens augustinien, il ne voit pas de raison interne pour que l'espérance disparaisse dans les élus. Elle pourrait rester *ad ornatum*. Ce qui n'est peut-être pas très clair.

Les nominalistes n'ajouteront rien à la doctrine. Adam Godham († 1358) ne traite pas la question. Robert Holkot, Pierre d'Ailly, Ockam, son copiste Gabriel Biel vont se perdre dans des subtilités. Un réprouvé qui se connaîtrait infailliblement tel pourrait-il espérer ? Peut-on espérer une chose que l'on sait impossible parce qu'elle dépend d'une condition qui ne sera jamais réalisée ? etc...

Denys le Chartreux († 1471) qui clôt la période, en revenant à la *via antiqua*, reprend la théorie bonaventurienne. *Spes est in irascibili.* Donc *Christus et beati nullam spem habent.* Il concède cependant que dans le Christ et dans les élus il existe « *spes communiter sumpta pro quacumque exspectatione boni futuri* » mais ce n'est pas là l'espérance proprement dite « *quia omnes hi habent praemium substantiale* ».

La voie ouverte par saint Thomas semble oubliée. Nous verrons dans un prochain article comment elle sera redécouverte dans ce qu'on appelle la théologie « moderne », c'est-à-dire chez les docteurs qui écrivent après le concile de Trente.

La restriction augustinienne, aggravée par la doctrine de l'irascible et du *bonum arduum* a masqué pendant plusieurs siècles la question de l'espérance pour autrui. On ne peut pas dire que celle-ci ait été discutée par d'autres docteurs que saint Thomas pendant toute l'époque médiévale, et même le déblaiement opéré par Scot n'a pas été utilisé.

(A suivre). Pierre CHARLES, S. I.

(52) Ibid. in Prologo : quaest. II, art. III, in fine, p. 13ª.