NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

61 N° 10 1934

Spes Christi

Pierre CHARLES (s.j.)

p. 1009 - 1021

https://www.nrt.be/en/articles/spes-christi-3704

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

SPES CHRISTI

Exposé d'une doctrine.

En 1689 paraissait à Barcelone le second tome des *Disputationes scholasticae* du P. Thomas Muniessa, s. I. (1). L'auteur n'était pas précisément un débutant. Il avait 62 ans, avait été professeur de théologie à Barcelone, préfet des Études et recteur du Collège. Il exerçait les fonctions de Qualificateur de l'Inquisition d'Espagne et d'Examinateur synodal. Sa manière est franche, incisive, sans longueurs inutiles ni subtilités raffinées. Le malheur est que ses œuvres soient aujourd'hui presque introuvables.

Nous ne voulons examiner ici qu'une des théories mises en avant par ce théologien espagnol. Nous en exposerons d'abord les principes et les conséquences, sans nous occuper, provisoirement, de ses antécédents ni des objections qu'on peut élever contre elle. Ce sera la matière d'un second article.

On peut dire qu'à la fin du XVIIe siècle la doctrine de la vertu théologale d'espérance, développée depuis les Sentences de

(1) *Disputationes scholasticae de mysteriis Incarnationis et Eucharistiae.* Gros in-folio de 655 pages. L'ensemble de l'œuvre théologique de Muniessa comprend trois autres volumes de *Disputationes*, publiés en 1687, 1694 et 1700. Ce dernier est posthume, l'auteur étant mort en 1696. Cf. : HURTER, *Nomenclator litterarius*, t. IV, p. 359. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1437-1439. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t. XXXVII, p. 376.

Pierre Lombard (1), faisait figure de conclusion unanimement acceptée. La vertu de foi avait été, surtout depuis les négations des Réformateurs, fortement discutée, et des traités copieux en avaient examiné tous les aspects. La charité, elle aussi, s'était trouvée remise en question. On avait débattu son caractère désintéressé et son objet propre. L'espérance n'avait été touchée qu'indirectement, quand il avait fallu, contre les doctrines de la prédestination calviniste, maintenir tout ensemble la certitude de l'espérance chrétienne et repousser la présomption téméraire de ceux qui se disaient infailliblement sûrs de leur salut.

De ces controverses au sujet de l'espérance, il n'y a pas de trace dans Muniessa. Sa théorie est d'ailleurs parfaitement claire (2).

Traitant des vertus du Christ, il se demande s'il a eu les vertus théologales. Pour la charité, aucun doute n'est possible « *patentissimum est* ». Pour la foi et l'espérance on peut discuter : *dubium esse potest*. Nous ne nous occuperons ici que de l'espérance.

L'enseignement courant, à l'époque, était que la vertu d'espérance n'avait pas plus existé chez le Christ qu'elle n'existe chez les bienheureux. En effet on n'espère pas ce que l'on possède. Le Christ ne pouvait donc espérer la vision béatifique puisqu'il en jouissait, de l'aveu de presque tous les théologiens. Tout au plus pouvait-on, avec saint Thomas, admettre que sur un objet secondaire, comme la résurrection de son propre corps, le Christ avait exercé la vertu d'espérance; mais depuis la

(1) *Sentent.*, lib. III, dist. 26, après avoir donné une définition de l'espérance, et même deux *(virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est cum fiducia expectantur* et *certa expectatio futurae beatitudinis veniens ex gratia Dei et meritis praecedentibus)* il aborde la question de savoir si la foi et l'espérance se sont trouvées dans le Christ et il répond par la négative : « *Quibusdam... non indocte videtur fidei virtutem et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis jam beatificatis vel in angelis non sunt... Venit species et desiit spes* ». Il ajoute cependant sans trop expliquer : « *Speravit tamen Christus sicut in psalmo ait : In te, Domine, speravi, nec tamen... spem virtutem habuit, quia per speciem videbat ea quae credebat* ». Nous verrons comment les docteurs scolastiques ont compris cette restriction.

(2) Disput. 14. de virtutibus Christi. sect. 8. num. 73. ad 85; *op. cit.*, p. 323 sq.

Résurrection et l'Ascension, il ne semblait pas possible de reconnaître en lui l'existence d'une vertu, qui eût été sans aucun objet.

C'est précisément contre cette conclusion que Muniessa pose sa thèse.

Tout d'abord il élargit l'objet de la vertu d'espérance. Dans toutes les formules, que nous récitons encore et qui se retrouvent dans les catéchismes diocésains et les livres de prière, le fidèle espère, avec une ferme confiance que Dieu *lui* donnera la vie éternelle et tout ce qui *lui* est nécessaire pour l'obtenir.

Muniessa ne veut pas de ce singulier. L'objet de la vertu théologale d'espérance, ce n'est pas seulement la possession béatifique de Dieu pour celui qui espère mais aussi pour tous ceux qui en sont susceptibles. Il faudrait donc dire dans nos actes d'espérance : Mon Dieu, j'espère avec une ferme confiance que vous *nous* donnerez la vie éternelle et tout ce qui *nous* est nécessaire pour l'obtenir (1).

En effet, dit notre auteur, si on refuse d'étendre ainsi l'objet de l'espérance; il faudra inventer une quatrième vertu théologale, par laquelle nous aimerons Dieu, en tant qu'il peut béatifier notre prochain. Cette vertu aurait un objet distinct, et certainement théologal, puisqu'il se rapporterait immédiatement à Dieu lui-même (2).

Si on ne veut pas d'une quatrième vertu théologale, pour laquelle aucun nom n'a été trouvé, il faut bien que Dieu, en

(1) *Addo esse mihi valde verisimile quod per eamdem virtutem Spei Theologicae qua speramus beatificam possessionem Dei, ut boni nobis, speramus etiam ut boni aliis beatificandis* (loc. cit., n. 77).

(2) *Alioquin darentur in nobis quatuor virtutes Theologales scilicet praeter fidem, charitatem et spem qua Deum diligimus, ut bonum nobis, illam aliam virtutem, qua diligeremus Deum, ut bonum aliis, aeque sine dubio Theologicam, quia aeque immediate versantem circa Deum* (ibid.).

Le mot « *diligere* » pour définir l'espérance prêterait sans doute à des objections et pourrait passer pour une négligence de style en une matière assez capitale. Il n'en est rien. Muniessa distingue dans l'espérance ce qu'elle est *entitative et essentialiter* et ce qu'elle est *etymologice*. Dans la première acception elle comprend tous les actes *circa ipsam beatitudinem, ut possessam, quales sunt amor et gaudium de Deo sic possesso;* dans la seconde acception, elle est un acte de désir et d'attente. C'est bien dans ce second **sens que Muniessa étend l'espérance au Christ et aux bienheureux (loc. cit.).**

tant qu'il est béatifiant pour notre prochain, soit l'objet de la même vertu d'espérance qui le considère en tant qu'il est béatifiant pour nous.

L'espérance prend ainsi un aspect social et catholique, si on peut dire. Elle ne reste pas confinée dans le seul désir du bonheur pour celui qui espère; mais comme le filet, auquel le royaume des cieux est semblable, elle s'étend, de par sa nature même, à tous ceux que Dieu peut béatifier éternellement.

Dès lors les conséquences suivent logiquement. Non seulement le Christ a espéré sur la terre, mais il espère encore dans le ciel, et tous les élus avec lui (1). Cette espérance n'a pas pour objet leur propre béatitude, mais la nôtre.

Muniessa ne mentionne pas la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII (1336) dans laquelle il est dit explicitement que la vision béatifique fait disparaître chez les élus les actes de foi et d'espérance : *actus fidei et spei in eis evacuant* (2). Il se borne à remarquer que si les saints Pères ont parfois nié l'espérance chez les bienheureux, ils l'entendaient du désir et de l'attente de la béatitude (3). Nous aurons à examiner ce que vaut cette réponse et si elle satisfait pleinement aux définitions de l'Église. Pour le moment nous ne voulons que montrer quelques conséquences de cette doctrine, sans préjuger de l'appréciation finale ni entrer dans l'exposé historique des opinions.

Saint Thomas, auquel il faut toujours recourir pour éclairer les points obscurs de la théologie, s'est posé la question qui nous intéresse ici (4), et il est assez étonnant que Muniessa semble l'ignorer. Il se demande, en parlant de l'espérance théologale, si on peut espérer pour autrui la béatitude éternelle.

(1) *Itaque quoad hunc etiam actum desiderii seu expectationis Dei ut boni aliis, possunt Christus et Beati exercere habitum Spei etiam etymologice sumptum* (loc. cit.).

(2) Cf. DENZINGER-BANNWART, 530. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, t. XXV, 986 D.

(3) *Quodsi interdum SS. Patres negant in Beatis dari spem, loquuntur de spe etymologice sumpta pro actu desiderandi et expectandi beatitudinem* (*op. cit.*, p. 324, n. 79).

(4) *Summa Theol.*, 2^a-2^{ae}, qu. 17, art. 3.

Il a en face de lui l'affirmation de saint Augustin (1) disant que l'espérance n'a comme objet que le bien de celui qui espère. Il y aurait donc moyen, en se couvrant de l'autorité du grand docteur d'Occident, de trancher tout de suite le débat par la négative. Mais saint Thomas n'est guère partisan de ces solutions expéditives, et, très ingénieusement, il introduit une distinction. Il est très vrai qu'aucune espérance ne va s'égarer sur des biens étrangers à celui qui espère ; mais pour que le bien d'autrui cesse de m'être étranger, il suffit qu'un véritable amour me fasse un avec celui que j'aime. Dès lors, mon espérance s'étendra à son bien à lui, comme au mien propre. « *Praesupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare alteri vitam aeternam, in quantum est ei unitus per amorem. 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* ».

Nous verrons pourquoi saint Thomas n'a pas tiré la conclusion, qui semblait s'imposer, quand il a traité de l'espérance du Christ (2), mais en nous en tenant à cet énoncé très net, nous pouvons déjà pousser plus avant les conséquences de la thèse de Muniessa.

Il est sûr, en effet, que si l'union d'amour permet à l'espérance d'étendre son objet au bien du tout que cette union a constitué, l'espérance du Christ ne peut être comblée tant qu'il reste encore un seul des « Siens » en dehors de la vision bienheureuse; tant que le bercail éternel n'est pas rassemblé pour toujours et que le dernier *Consummatum est* n'est pas prononcé.

Il ne sert à rien d'objecter que la prescience du Christ étant infaillible, l'espérance n'a plus de raison d'être. En effet, pour que l espérance subsiste, il n'est nullement nécessaire qu'elle soit incertaine et qu'il s'y mêle de l'anxiété et du doute. L'incertitude est à l'espérance, ce que le ver est au fruit, ou pour parler sans métaphore, elle est en opposition avec son objet formel.

(1) *Enchiridion*, cap. 8, num. 3. *Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.* (*Patr. Lat.*, t. XL, col. 235).

(2) *Summa Theol.*, 3ª, qu. 7, art. 4.

Dans la mesure dans laquelle il y a doute, anxiété, incertitude, il n'y a pas espérance. Pour que celle-ci puisse exister, il suffit que le bien désiré et « difficile », *arduum*, ne soit pas encore possédé, et la prescience la plus infaillible, parce qu'elle est prescience, indique que la possession n'a pas encore eu lieu. Même en supposant que sa prédestination lui fût infailliblement révélée, le fidèle garderait encore le devoir de l'espérance. C'est précisément dans l'infaillibilité de l'espoir que celui-ci trouve sa forme la plus pure et sa perfection totale.

Pour Muniessa, ce qui est vrai du Christ est vrai aussi de tout le Paradis. La charité des élus, les unit tous à la terre des hommes. L'Église triomphante n'est pas refermée sur elle-même, savourant son bonheur et ne s'intéressant à l'Église militante que par une sorte de compassion. C'est à nous, qu'il appartient de continuer et de compléter l'œuvre que les élus ont commencée; c'est nous qui portons sur nos épaules la charge du Royaume de Dieu à protéger et à propager; c'est nous qui sommes les seuls instruments par lesquels l'espoir du ciel peut trouver son point d'application. Les sacrements sont administrés par des hommes; la foi est prêchée par eux; sans eux, la grâce elle-même est impuissante, puisque c'est en eux qu'elle travaille. Le lien, qui unit le ciel et la terre, ce serait donc celui d'un espoir commun; le même là-haut et ici-bas.

On voit tout de suite que cette conception théologique ruine par la base l'individualisme protestant. Celui-ci dès l'origine de la Réforme concentre toute la religion chrétienne dans la promesse du pardon de la part de Dieu et dans la foi en cette promesse de la part de l'homme. Il n'y a pas d'autres rapports possibles entre les hommes et Dieu. Cette déclaration solennelle ouvre le *De captivitate babylonica* de Luther (1), et elle va entraîner toutes les suppressions violentes et les mutilations du culte, du dogme et de la pratique chrétienne. L'Église ne sera plus que la réunion de ceux qui sont prédestinés; et dans la

(1) Cf. *D. Martini Lutheri opera latina* (édition Erlangen-Francfort, t. V, p. 47, et suiv.) ou *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Ausgabe. Weimar, Böhlau, t. VI, p. 521 et suiv.).

mesure où elle est visible, elle se réduira à une assemblée de croyants, groupés pour renouveler plus facilement ensemble leur foi individuelle à la promesse du pardon. Très logiquement, à partir de ces principes, la prière qui monte de l'Église militante à l'Église triomphante sera condamnée comme absurde et sans objet; et, puisque les saints ne peuvent ni promettre le pardon, ni croire à notre place, il s'ensuit qu'ils ne peuvent rien du tout en notre faveur. Entre le ciel et la terre les ponts sont coupés : il ne reste que le témoignage de la Promesse, consigné aux pages de l'Écriture : *promissio divina et fides humana quae accipiat quod illa promittit.*

Espérer pour un autre ? mais est-ce que je puis croire pour un autre ? me marier pour un autre ? *pro alio ducere uxorem* (1) ?

Du *De captivitate babylonica* (1520) aux articles de Smalkalde (1537), la négation protestante est devenue plus énergique. Remarquons que les articles de Smalkalde ne sont pas un sermon violent, une sorte d'improvisation virulente. Nullement. On parlait alors d'un concile œcuménique qui se réunirait à Mantoue. Et ces articles sont le programme réfléchi, la série de propositions que les luthériens, les évangéliques, veulent présenter au futur concile. Ces articles sont signés par les plus illustres théologiens protestants des débuts de la Réforme : Bugenhagen, Spalatin, Osiander, Martin Bucer, Melanchton, Brentius, etc... L'invocation des saints y est âprement rejetée. Elle fait partie des abus et des erreurs de l'antéchrist; même si elle servait à quelque chose, il faudrait encore la rejeter, mais elle est souverainement pernicieuse. Les saints dans le ciel prient pour nous, peut-être *(fortassis)*; nous, en tout cas, nous n'avons pas à les prier. Quand on aura bien persuadé au peuple

(1) ID., *ibid.* La *Confession d'Augsbourg*, art. 21, *de cultu sanctorum* supprime en fait, avec des phrases cauteleuses, toute invocation des saints, ne laissant aux fidèles que le droit d'imiter leur foi, « *iuxta vocationem* », comme l'empereur peut imiter David en faisant la guerre. L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* est déjà plus nette, mais n'ose pas encore nier explicitement que les élus « *orent pro Ecclesia* ». Elle maintient que de la terre aucune prière ne doit monter vers eux (cf. MULLER, *Die symbolischen Bücher der evang. luth. Kirche*, p. 159 et 223, 2e édit.).

chrétien qu'il n'a rien à attendre de toutes ces prières, le culte des saints mourra, car personne ne songera à eux par pure charité (1). Il n'est pas étonant que, dans le fil de cette logique individualiste et négative, Harnack, rejetant presque tout le dogme de la Réforme initiale, ait pu définir le protestantisme « une religion sans prêtres, ni sacrifice, sans autorité extérieure, ni lois, sans cérémonies saintes, *ni aucune de ces chaînes qui relient le monde futur au monde présent* » (2).

Au contraire, dès que l'on admet qu'une espérance commune relie le ciel et la terre et que tous les élus, en vertu même de cette espérance, s'intéressent au sort de *leur* œuvre, remise aux mains des vivants, l'optique générale est transformée, et la prière de l'Église militante s'appuie sur une réalité objective et permanente. Peut-être, y a-t-il moyen de pousser encore plus avant. En effet, quand on examine le ton de la prière catholique, qu'il s'agisse des liturgies orientales ou occidentales, on ne peut pas ne pas être frappé de sa gravité solennelle et de sa majesté. L'Église prie humblement, sans doute, comme tous ceux qui ont réellement besoin de secours, mais il n'y a jamais dans sa prière cette note de servilité, cet accent sentimental et pitoyable de celui qui ne considère avant tout que sa misère. Elle ne parle jamais comme une mendiante. Elle ne demande pas les miettes de la table, ni la desserte du festin. Ses requêtes sont toutes pénétrées de dignité. On est même parfois stupéfait de sa hardiesse. Le jour de la Pentecôte, elle parle à l'Esprit Saint au mode impératif, et, détaillant la variété des besognes spirituelles qui incombent au Paraclet, elle détache six petits verbes catégoriques : *Lava, riga, rege, flecte, fove, sana...*

C'est respectueux sans doute, mais ce n'est pas flagorneur. Pour comprendre ce ton de la prière catholique, il suffit de constater que l'Église ne parle jamais au nom de sa seule misère mais au nom de ses responsabilités, au nom de l'œuvre dont elle est chargée, et qui lui a été remise par ceux-là mêmes auxquels elle s'adresse.

(1) *Articuli Smalcaldici*, pars II, art. II, cf. MULLER *op. cit.*, p. 305.
(2) *Das Wesen des Christentums*, 1908, p. 178.

Si l'espérance de saint Pierre était parfaitement comblée, depuis qu'il est au Paradis, délivré du souci de son métier de Pêcheur d'hommes, on pourrait bien encore s'adresser à lui, et implorer sa pitié, comme le pauvre invoque le riche. Et à la manière des doléances des mendiants, cette prière soulignerait la différence des situations; elle se fonderait sur cette différence même pour obtenir un secours. Il n'y aurait là que de la psychologie assez banale et du gros anthropomorphisme. Mais dès que l'on admet que l'espérance de saint Pierre n'a pas été parfaitement comblée par le fait de sa propre béatitude; dès qu'on admet que l'espérance du premier pape s'étend, aujourd'hui encore, sur toute l'œuvre qu'il a commencée, ce n'est plus seulement parce qu'il est heureux et nous malheureux qu'on le priera, c'est plutôt parce que nous sommes ses continuateurs et que, sans notre collaboration, son œuvre ne s'achèvera pas ou s'achèvera mal. C'est donc au nom de ce qu'il y a de commun entre lui et nous que nous le prierons et avec toute l'autorité d'un collaborateur.

Ce qui est vrai de saint Pierre ou de saint Paul, l'est de tous les saints. En appliquant le principe de saint Thomas sur l'union d'amour comme condition préalable de l'élargissement de la vertu d'espérance, on retrouve la justification théologique du culte des saints patrons. Il est clair, en effet, que les vertus infuses, au moins autant que les vertus acquises, obéissent à l'axiome : *quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis.* La différence entre les vertus infuses et les vertus acquises tient à leur cause efficiente et non à leur cause matérielle; et le principe ci-dessus énoncé vise précisément la cause matérielle. Dès lors, l'espérance qui demeure encore aujourd'hui dans l'âme d'un saint Martin par exemple, est sans doute universelle en raison de la charité qui continue à l'unir à toute l'œuvre de Dieu sur la terre, mais elle est plus intense à l'égard de cette portion de l'œuvre divine, à laquelle un amour plus spécial l'a attaché, et ce n'est pas une erreur de déceler dans les régions mêmes qu'il a évangélisées un titre particulier à une confiance plus grande dans son intercession. Les japonais ont le droit d'invo-

quer plus spécialement saint Francois Xavier, non pas seulement en raison des connexions historiques de jadis et des voyages du grand apôtre dans leur pays, mais en raison d'une réalité actuelle et de l'espérance présente qui demeure aujourd'hui encore dans l'âme de leur premier père spirituel.

Cette spécialisation des saints patrons, qui scandalisait si fort les protestants et qui fait encore aujourd'hui hausser les épaules à nos modernistes, trouve donc, dans la doctrine que nous exposons, un fondement théologique. Les intérêts du ciel et de la terre sont communs, et la mort ne brise pas le fil de l'espérance, qui rattachait le nouvel élu à la tâche encore inachevée de la Rédemption.

Bien plus : les grâces données par Dieu aux individus le sont toujours en raison de la fonction qu'ils doivent exercer providentiellement. Il n'y a pas de bois mort ni de simples parasites dans l'œuvre divine. L'hymnologie médiévale est toute pleine de cette idée. Aussi, loin de considérer les saints comme des bienheureux jouissant d'une retraite honorable, elle les invoque en vertu même de la fonction qui leur a été confiée et que leur mort n'a pas terminée totalement. Cette fonction sainte, objet du désir même de Dieu, ils n'ont pas pu la considérer uniquement comme un moyen de gagner pour eux seuls leur Paradis; ce serait une pensée mercenaire. Ils s'y sont intéressés pour elle-même; ils se sont mis à son service, comme le constructeur de cathédrale qui s'occupe moins de son salaire que de l'achèvement de l'édifice.

On voit que nous sommes loin des conceptions protestantes, qui n'envisagent les saints que comme des modèles à imiter; loin aussi de certaines conceptions catholiques, qui ne considèrent en eux que des « sauvés », dont on excitera la compassion par le contraste de leur situation et de la nôtre.

Le *Suave mari magno, turbantibus aequora ventis...* du vieux Lucrèce ne serait donc pas la véritable analogie, qui nous rendrait compte du ressort secret de la prière catholique. Contempler du haut des falaises, l'océan tumultueux auquel on a soi-même échappé, et s'apitoyer sur le sort de ceux qui

s'y débattent, ce n'est qu'une aventure assez commune. Si la prière chrétienne ne voyait dans les élus que des compatissants de cette espèce, elle serait tout entière basée sur une conception de simple morale. Quand, au contraire, plus profondément que la compassion, on s'en va chercher l'espérance, identique dans l'universalité de son objet, ce n'est plus seulement la morale ordinaire qui sert de fondement à la prière chrétienne, c'est la théologie et le dogme. Le chrétien prie le ciel comme chrétien et non pas uniquement comme un homme malheureux ou impuissant; il s'adresse non pas seulement à des bienheureux mais à des collaborateurs; ce n'est pas d'abord sa misère qu'il plaide parce qu'elle lui est pénible à supporter; c'est le péril de la tâche; l'ampleur de la besogne, la disproportion entre les responsabilités qu'il porte et les moyens qu'il possède. La prière devient, au sens strict, un acte de société. Elle s'appuie, comme un levier, sur l'espérance même de toute la Jérusalem céleste, et elle rencontre le désir de tous les élus et de leur Rédempteur.

Enfin, pour achever de tirer les conséquences de cette doctrine, il nous faut encore signaler un point.

L'espérance qui règne encore aujourd'hui dans l'Église triomphante, si on admet la théorie de Muniessa, est une espérance immuable et infaillible. Ce n'est pas elle qui se modifiera pour rencontrer son objet; mais cet objet lui-même qui finira par la rencontrer, comme un portrait, sans cesse retouché par la main d'un artiste, jusqu'à ce qu'il arrive à ressembler parfaitement à un original immuable.

Dès lors, quand nous cherchons quel est le centre, le principe premier, la source unique d'où jaillit la vie spirituelle dans le monde entier, nous pouvons avec certitude le découvrir dans l'espérance immuable et infaillible du Christ triomphant.

La vie morale du chrétien, et même du païen, apparaît aussitôt dans une lumière toute différente. Il ne s'agit plus seulement d'observer des commandements. Il y a entre Dieu et les hommes, entre le Christ et ceux que le Père lui a donnés, autre chose que la relation de maître à serviteur, de législateur

à sujets. Le moindre de nos actes bons, le plus humble des désirs honnêtes vient combler une espérance très réelle du Christ et des siens. Dans un sens très réel aussi, et jusqu'au dernier jour du monde, la terre envoie au ciel de la joie, puisque toute espérance comblée est synonyme d'allégresse. Nous n'examinerons pas pour le moment ce qu'est cette joie, dont l'Évangile parle d'ailleurs, ni comment elle peut se concilier avec la plénitude béatifiante de la vision. Nous ne faisons ici que suivre jusqu'au bout les conséquences du principe initial.

L'espérance du Christ ne peut pas être inerte. Le « *Omnia traham ad meipsum* » (1) ne s'explique que si l'origine et le terme de cette attirance sont un espoir rédempteur. La grâce ne sera donc que l'instrument même de l'espérance du Christ, et c'est à cette espérance que le monde spirituel tout entier est suspendu. Les commandements n'expriment pas d'abord des conditions à remplir, mais un espoir absolu qu'il faut satisfaire; et en désobéissant le fidèle ne pèche pas seulement contre une loi de sa propre nature, mais contre un désir de Dieu.

Le Christ, Verbe Incarné, n'a pas été Rédempteur par une sorte d'accident : c'était sa fonction unique, et c'est elle qui a commandé tout le reste. Peut-on admettre que l'espérance du Rédempteur est pleinement satisfaite indépendamment du sort de son œuvre ? Est-ce que l'espérance du Pasteur est étrangère au sort du troupeau ? Lui suffit-il d'avoir lui-même échappé aux dangers et d'avoir évité la dent des loups pour qu'il puisse en paix contempler de loin ses moutons, ne leur gardant que de la compassion, comme s'ils n'étaient pas sa chose et son bien ?

Tant que l'œuvre de Dieu n'est pas achevée; tant qu'il y a encore des requêtes du Pater qui n'ont pas été réalisées, pourrait-on admettre que l'espérance n'a pas de raison d'être dans le ciel et que son objet fait défaut ? Le bonheur de l'individu ne remplace pas celui de l'ensemble. Une même aspiration, un même désir, une même pulsation rythment la vie de l'Église triomphante et de l'Église militante, jusqu'au jour

(1) IOH., XII, 32.

où le Christ sera « achevé » c'est-à-dire jusqu'au jour du second avènement dans la gloire. Et même quand il s'agit de l'expansion missionnaire, cette doctrine trouverait encore une application. Après tout, quand on recule les frontières de l'Église visible et qu'on fait « aboutir » au terme unique la gentilité tâtonnante, c'est un espoir du Rédempteur que l'on réalise; et l'évangélisation elle-même se porte vers cet espoir, qui depuis des siècles attend l'apôtre au cœur même des peuples encore païens.

Que l'on considère le rôle d'intercession de la Sainte Vierge, le patronage de saint Joseph sur l'Église universelle, le culte des saints Patrons, la dévotion au Sacré-Cœur tout entière fondée sur un désir présent du Rédempteur, le ton des prières liturgiques, il est hors de doute, que la doctrine de l'espérance actuelle du Christ et des élus leur apporte comme une confirmation théologique du mouvement spontané de la piété chrétienne.

Évidemment ceci ne suffit pas pour accréditer une doctrine, surtout quand elle se présente sous des dehors non pas précisément nouveaux mais à tout le moins un peu inattendus. Il serait dangereux d'admettre des opinions théologiques par le seul fait qu'elles favorisent la dévotion. Il y a des doctrines à la fois très fausses et très pieuses. Noët se prévalait déjà de la piété de ses hérésies pour les déclarer orthodoxes : τί ουν κακὸν ποιῶ τὸν χριστὸν δοξάζων; disait-il.

Nous aurons donc à examiner quelle place la théorie de Muniessa peut prendre dans l'ensemble de la doctrine catholique et quelles objections elle rencontre. Cette recherche nous amènera à suivre dans son développement historique la notion catholique de l'espérance. Ce n'est qu'après avoir terminé cette enquête que nous pourrons tenter de porter un jugement sur l'opinion de Muniessa et sur les conséquences d'ordre doctrinal et ascétique qui en découlent. Un second article sera consacré à cette étude.

Pierre CHARLES, S. I.