

DIEU ET LE CHANGEMENT

Jürgen Moltmann à la lumière du théisme réformé

Par Paul Wells

Professeur de théologie systématique,
Faculté de théologie réformée, Aix-en-Provence.

Un des principaux développements de la théologie fondamentale au XX^e siècle a été le rejet progressif de l'*ontothéologie* et son remplacement par des visions plus dynamiques de Dieu : le Dieu souverainement libre dans ses actes de la théologie barthienne, le Dieu agissant des *magnalia dei* du « mouvement de théologie biblique », le Dieu en devenir avec le monde de la théologie du *process*, ou le Dieu qui se manifeste dans la libération ou la mission.

Depuis une cinquantaine d'années, ces nouvelles approches, que l'on qualifie souvent d'« historiques », sont devenues de plus en plus critiques du théisme des générations précédentes¹. Le théisme traditionnel, il est courant de l'entendre, propose une vision statique de Dieu et insiste lourdement, à l'aide de catégories métaphysiques puisées dans la pensée grecque, sur l'immutabilité et l'aséité de Dieu. Pour les générations précédentes de systématiciens et, en particulier à l'époque classique du XVII^e siècle, l'impassibilité de Dieu, le fait que la divinité ne souffre pas dans ses contacts avec le monde, et la non-

¹ Cet essai a été présenté en forme de conférence au colloque de théologie systématique à *Rutherford House*, Edimbourg, en août 1989, sur le sujet de l'impassibilité et du changement en Dieu. Ceci explique les nombreuses références à la littérature anglo-saxonne. Voir par exemple le nombre de publications qui touchent à ce thème dans le *Scottish Journal of Theology*. Entre autres, T. R. Pollard, « The impassibility of God », 8 (1955) pp. 353-364, K. J. Woolcombe, « The Pain of God », 20 (1967) pp. 129-148 ou L. J. Kuypers, « The suffering and repentance of God », 22 (1969) pp. 257-277. Sur les implications pour la doctrine de la Trinité, voir K. Blaser : « Remise en valeur du dogme trinitaire » dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, 61 (1986/3) pp. 395-407.

variabilité de la nature et des décisions divines allaient de soi. Cette situation est maintenant dépassée.

Aujourd'hui, nous ne sommes plus étonnés de lire des affirmations telles que « le concept de la passibilité divine est non seulement le noyau de notre foi, mais il constitue le caractère spécifique du christianisme »². Même dans les milieux dits « évangéliques », Clark Pinnock a lancé un appel pour la réévaluation de la doctrine de l'impassibilité divine dans son essai « Le besoin d'un théisme biblique, donc néo-classique »³.

C'est dans ce contexte que la pensée de Jürgen Moltmann présente une des tentatives les plus intéressantes de re-penser la notion de changement en Dieu. Par le nombre de ses écrits et par leur qualité, mais aussi parce qu'il évalue et critique le théisme classique avec beaucoup de finesse et de sensibilité, le théologien de Tübingen se distingue au sein d'un courant théologique plus ample.

Dans ce court essai, nous chercherons à résumer et à évaluer certaines de ses propositions à la lumière de la doctrine de l'immutabilité et de l'impassibilité divines dans le théisme issu de la théologie de la Réforme.

PRÉSENTATION DE LA PROBLÉMATIQUE

Il est évident que plusieurs problèmes vont surgir au fil du déroulement de ce projet, dont le risque de présenter un sujet si vaste et complexe en forme de synopse n'est pas le moindre. En dehors des difficultés normales dues aux choix nécessaires et au souci d'objectivité, le plus grand défi, peut-être, se situe au niveau des présupposés qui déterminent nos attitudes. Il en est ainsi, particulièrement, chaque fois qu'une tentative de comparaison théologique est tentée.

Aujourd'hui, le théisme classique peut paraître, comparé aux nouvelles théologies, comme Léa à côté de Rachel, peu attirant et même rébarbatif. Malheureusement, à moins de n'opérer aucun choix et d'opter pour le célibat dogmatique, nous sommes obligés, à la différence de Jacob, de choisir entre des théologies différentes. Du moins, c'est à cela, semble-t-il, que la théologie de Moltmann appelle :

² W. McWilliams, « Divine suffering in contemporary theology » *Scottish Journal of Theology*, 33 (1980) p. 35.

³ C. Pinnock « The need for a Scriptural, and therefore a Neo-classical Theism » in *Perspectives in Evangelical theology*, K. Kantzer et S. Gundry éd. (Grand Rapids, Baker, 1979).

sa pensée invite à une réflexion et à un engagement, tant ses contributions constituent un fort stimulant pour le dialogue entre foi chrétienne et culture contemporaine.

Un deuxième problème sera celui de notre connaissance ou, peut-être, de notre méconnaissance, de la pensée classique issue de la Réforme en ce qui concerne l'immutabilité et l'impassibilité divines. Cette pensée est-elle une copie-conforme de la tradition chrétienne au sens du théisme thomiste, par exemple ? Les théologiens protestants de l'époque allant du XVI^e et jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ont-ils succombé aux tentations de la métaphysique grecque au point de tomber dans le piège d'un discours abstrait sur Dieu ? Très souvent, on l'affirme sans démonstration, comme si cela allait de soi. Il faut se méfier des jugements de valeur en forme de généralisation et être attentif à ce que disent individuellement les théologiens.

Ces questions touchant au rapport entre le théisme traditionnel et la métaphysique grecque, valables en elles-mêmes, dépassent très largement le cadre de notre étude. Pour des raisons pratiques, nous supposons que, malgré des diversités importantes, la tradition réformée a épousé une doctrine de l'immutabilité divine qui est quasi-synonyme du théisme traditionnel. C'est pourquoi les critiques que Moltmann adresse au théisme classique seront-elles comprises comme visant également la tradition réformée protestante, à laquelle il fait référence à plusieurs reprises, particulièrement dans *Dieu dans la Création*.

DIEU ET LE CHANGEMENT DANS LA TRADITION RÉFORMÉE

Que veulent dire les théologiens réformés quand ils parlent de l'immutabilité de Dieu ? Etablissent-ils une différence entre l'immutabilité du Dieu de la Bible et l'immobilité d'un dieu statique ?

Pour définir la notion d'immutabilité, nous nous référons à deux théologiens « scolastiques » du XVIII^e siècle, un réformé et un luthérien⁴. J.H. Heidegger écrit : « L'immutabilité est l'attribut de Dieu par lequel lui seul est *per se* et *a se*, présentement et potentiellement, en l'absence de toute évolution, changement ou variation, restant le

⁴ J.H. Heidegger, cité par H. Heppe, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids, Baker, 1978) p. 67. Le luthérien Quenstedt est cité par R.A. Muller dans son étude intéressante « Incarnation, immutability, and the case for classical theism », *Westminster Theological Journal*, 45 (1983) p. 25.

même éternellement, sans la moindre ombre de transmutation. » Cette définition peut être complétée par la formule de Quenstedt : « L'immutabilité est l'identité constante de l'essence divine et de toutes ses perfections, avec la négation absolue de motion physique ou éthique. »

Bien sûr, le théisme classique fait référence à tous les passages bibliques où il est question du « Dieu qui ne change pas » ; mais la racine théologique de cette conception de l'immutabilité se trouve dans une interprétation corrélative des attributs divins : l'aséité et l'immutabilité de Dieu sont des implications de la spiritualité et de la simplicité de Dieu. Etant Esprit « sans parties composées », Dieu existe « en lui-même » et ne peut subir les effets de causes extérieures qui le feraient changer. La nature des attributs et des décisions divins restent constante et sans changement. Dieu demeure dans une éternité sans temporalité.

En même temps, la théologie a traditionnellement nié que cette conception de l'immutabilité implique l'immobilité. Dieu est « en mouvement » car son Etre est toujours entièrement actualisé. Il est « l'acte pur » en ce sens qu'il n'y aurait en lui aucune possibilité ontologique, épistémologique ou éthique latente non-actualisée. Dieu est « en actualité » constante. Ainsi R.L. Dabney, presbytérien américain du siècle dernier, peut dire « Dieu n'est pas actif, mais il est activité. » Et il ajoute, après avoir affirmé l'harmonie parfaite existant entre l'immutabilité et les autres attributs divins : « il y a peu d'attributs divins qui soient plus clairement présentés à la raison que l'immutabilité de Dieu. »⁵

Mais, demande-t-on depuis un siècle, et la question est bonne, comment une telle conception de Dieu peut-elle accorder une place convenable au monde et à la dynamique historique de la réalité ? Comment établir un lien entre un Dieu immuable et l'histoire, en changement constant ? Un tel Dieu ne serait-il pas étranger à notre réalité ? De plus, et c'est là que le bât blesse, un Dieu immuable est-il compatible avec le Dieu vivant de la Bible, qui agit dans l'histoire, s'engage avec un peuple, se repent, suit les péripéties de ce peuple et va jusqu'à souffrir avec lui ?

Dans cette perspective, la question de la création, mais surtout celle de l'Incarnation, ont souvent été posées. Comment réconcilier la notion d'un Dieu qui vit dans une « négation absolue de motion » avec le Dieu trinitaire qui « vient vers nous », s'incarne et souffre la mort en

⁵ R. L. Dabney, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Zondervan, 1972, 1878) pp. 43, 45.

Jésus-Christ ? Ce paradoxe n'est-il pas tellement immense qu'il en devient antinomie et oblige à sacrifier un de ses aspects ?

S'il est compréhensible que le fait haut en couleur de l'incarnation ait propulsé la question du changement en Dieu à l'avant-scène des débats théologiques, il n'est pas sûr que l'incarnation soit l'enjeu théologique primordial impliqué par l'immutabilité de Dieu. Il n'est guère plausible de penser que la théologie des siècles précédents, préoccupée comme elle l'était par des débats christologiques intenses, ait été tellement aveuglée par le concept grec d'immobilité divine, qu'elle aurait ignoré la tension qui existe entre la notion d'immutabilité et les autres *loci* théologiques.

Malgré des débats christologiques féroces, la notion de l'immutabilité divine est restée fermement enracinée dans les esprits jusqu'au XIX^e siècle. Ce n'est qu'à la suite de Hegel que l'ontologie d'immutabilité a été remplacée par une ontologie idéaliste du devenir de l'être. Du Dieu vivant, par un glissement dans les mentalités, on en est arrivé au Dieu muable et aux christologies kénotiques. La question théologique centrale à propos de l'immutabilité de Dieu, même si les enjeux sont importants pour celle-ci, ne semble donc pas être la question de la christologie.

Le vrai problème est plutôt le suivant : *quelle idée de la relation entre la transcendance et l'immanence de Dieu permet d'articuler de façon crédible l'immutabilité de Dieu et son action, sans que l'une soit sacrifiée à l'autre ou qu'elles soient mises en opposition ?*

Une autre manière de formuler cette problématique pourrait être la suivante : sans une certaine forme d'immanence divine, la relation entre Dieu et le monde ne pourrait pas être conçue dans la connaissance et s'établir dans la vie humaines. Autrement dit, il serait impossible de parler de l'immanence de Dieu ou même d'un Etre transcendant. Si Dieu était *entièrement* transcendant, aucun lien entre Lui et la réalité finie ne serait possible. Le fait de parler de l'immutabilité divine, dans la tradition chrétienne, suppose une certaine forme d'immanence divine.

La question du changement en Dieu, ou de son corrélat éthique, la passibilité divine, implique l'immanence de Dieu, car c'est dans le contact entre Dieu et la réalité finie que le changement pourrait être perçu. Néanmoins, si l'immanence impliquait, sous une forme ou sous une autre, la mutabilité de Dieu, il en découlerait une idée altérée de la transcendance divine. Par exemple, si Dieu subissait les atteintes de la temporalité en vieillissant, ou s'il modifiait ses décisions ou ses comportements, nous serions obligés de tirer la conclusion que le temps existe en Dieu ou que Dieu est susceptible d'être influencé dans ses

décisions. De telles idées auraient des implications profondes sur la conception de la transcendance divine, qui s'en trouverait nécessairement modifiée.

Ces considérations préliminaires nous permettent d'aborder la question de Dieu et du changement dans certains des ouvrages de Jürgen Moltmann, dont la pensée théologique peut être située, de façon générale, dans le développement post-hégélien de la doctrine de Dieu avec quelques emprunts à Dorner ou Thomasius, Barth ou Brunner⁶.

En analysant ainsi la pensée de Moltmann à la lumière de la tradition réformée, nous essayerons de nous concentrer sur *ce seul critère* : comment conçoit-il la transcendance et l'immanence divines, quelle relation établit-il entre elles ? Notre intention n'est pas d'essayer de répondre à Moltmann, mais de souligner combien sont éloignées l'une de l'autre son idée du changement en ce qui concerne Dieu et celle de la tradition réformée.

MOLTMANN ET LA MÉTAPHYSIQUE

Moltmann esquisse une critique du théisme classique dans plusieurs de ses ouvrages, car il estime que le mariage de l'ontologie et de la théologie a besoin d'être remis à jour. Ses suggestions quant à la relation entre Dieu et le monde découlent de l'insatisfaction que lui cause le théisme et représentent une tentative pour remédier à certaines lacunes de celui-ci.

1. Critique du Dieu « apathétique »

Dans ses livres sur la Trinité et sur la Création, Moltmann lance des attaques serrées contre ce qu'il appelle le « christianisme monothéiste ». Malgré ses avantages dans le dialogue avec les autres religions monothéistes et, pour cette raison, malgré son actualité, ce « monothéisme chrétien » élimine le trinitarisme fondamental de la révélation biblique. Pour le théologien de Tübingen, même si la théologie a traditionnellement affirmé son souci trinitaire, elle est trop facilement tombée dans l'erreur de parler de l'Être divin de façon non-différenciée. Qu'il s'agisse du Dieu « substance-suprême » du théisme classique ou des formulations personnalistes plus récentes, en

⁶ Voir J.-L. Leuba et C.-J. Pinto de Oliveira éd., *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1977) ; K. Barth *Dogmatique* II.1 Section 3 ; E. Brunner, *La Doctrine Chrétienne de Dieu* (Genève, Labor et Fides, 1964) ch. XX. Sur l'hégélianisme de Moltmann, on peut consulter H. Blocher, *Le Mal et la Croix* (Paris, Sator, 1990) pp. 95-105.

particulier néo-orthodoxes, qui considèrent Dieu comme « Sujet-absolu », la critique fondamentale de Moltmann reste la même.⁷ Ces notions supposent une idée hiérarchique, masculine, de Dieu selon laquelle la déité est considérée comme étant *au-dessus* du monde, la création devenant ainsi un objet. Une telle approche ne répond plus à la mentalité de notre époque, ni à ses besoins fondamentaux, écologiques ou autres. Seul un trinitarisme renouvelé peut aider à aborder des questions brûlantes comme celle de la souffrance à Auschwitz ou du sens de la convivialité humaine. Impossible de ne pas admirer le souci de Moltmann pour les données de la théologie biblique et pour leur application !

Au cœur de cette critique se trouve l'idée que le théisme classique, dans ses différentes expressions, implique, d'une façon ou d'une autre, une *abstraction*. Dieu se définit en termes absolus qui le placent à l'écart des réalités historiques. L'impassibilité divine est une notion formulée à la fin d'un processus d'élimination : en commençant avec le créé, on élimine de la définition tout ce qui est muable, relatif ou sujet à la souffrance et au changement.

Ainsi, Moltmann pense que la christologie de Chalcédoine court le risque du docétisme⁸, car tout ce qui, en la personne du Fils, est associé à la souffrance et au changement est attribué à la nature humaine de Jésus, et fait abstraction de sa divinité. Si le concept de l'impassibilité monothéiste est appliqué à la mort de Christ sur la Croix, la Croix doit être dissociée de sa divinité, car Dieu ne peut ni souffrir ni mourir. « Un Dieu souffrant ne pourrait être vraiment Dieu. » Le Dieu du théisme classique est « pure causalité », alors que « la théologie chrétienne doit penser l'être de Dieu dans la souffrance et la mort et finalement dans la mort de Jésus, si elle ne veut pas renoncer à elle-même et perdre son identité. »⁹

Comment un Dieu, auto-suffisant de cette façon-là pourrait-il s'impliquer dans les drames de l'existence humaine ? Un Dieu

⁷ Voir aussi, à ce sujet, les écrits de K. Rahner sur la Trinité. Moltmann est, à la fois, approuvateur et critique des contributions de Rahner. Voir *Trinité et Royaume de Dieu* (Paris, Cerf, 1984) pp. 186-191.

⁸ *Le Dieu Crucifié* (Paris, Cerf-Mame, 1974) pp. 261ss ; *Trinité et Royaume de Dieu* pp. 23-30, 177ss. Par rapport à l'impassibilité et à la souffrance de Dieu, voir le survol de R. Bauckham, « "Only the suffering God can help" : divine passibility in modern theology » *Themelios* 9 (1984/3) pp. 6-12 et les livres de J.K. Mozley, *The impassibility of God* (Cambridge, CUP, 1926), K. Kitamori, *Theology of the Pain of God* (London, SCM, 1966) et J. Galot, *Dieu souffre-t-il ?* (Paris, Lethielleux, 1976).

⁹ *Le Dieu Crucifié*, pp. 236ss, 244.

impassible et immuable ne peut se concilier ni avec le langage des prophètes, qui évoquent de façon poignante la participation de Dieu aux souffrances de son peuple, ni avec le rôle que doit jouer la divinité dans la passion de Christ.

Par ailleurs, un Dieu immuable ne peut pas non plus être un Dieu qui aime *librement*. Dabney affirme que l'immutabilité est raisonnable. Moltmann répondrait, sans doute, qu'il en est ainsi parce que la pensée du théologien presbytérien est façonnée par la préoccupation d'un Dieu statique, un dieu païen de la tradition stoïcienne et qu'une telle notion de Dieu est irrécconciliable avec le *scandale* de l'abandon divin du Fils de Dieu en Croix.

Ainsi, Moltmann argumente avec force que le Dieu transcendant ne peut pas être *autre que* le Dieu immanent révélé à Golgotha. Le théisme traditionnel est pris au piège par des contradictions. En effet, il ne peut pas concilier sa vision d'une transcendance divine, abstraite, avec la connaissance du Dieu immanent en Jésus. Pour Moltmann, ces aspects de la nature divine ne sont pas contradictoires, mais sont à considérer dans leur complémentarité. Ainsi les abstractions du théisme classique peuvent être dépassées.

2. La « réciprocité divine »

Le projet de Moltmann est de remplacer ce genre d'abstraction par la « réciprocité ». Nous devons voir la passion de Dieu en Christ et la passion de Christ en Dieu.¹⁰ La Bible parle non seulement de l'expérience de l'homme par rapport à Dieu mais aussi de celle qu'a Dieu avec l'homme. Dieu souffre avec, par et pour nous. Ce thème est répété presque *ad nauseam* dans *Trinité et Royaume de Dieu*. La Croix révèle l'essence de Dieu. Dieu s'offre à lui-même dans un amour souffrant éternel. La divinité n'est ni divisée de l'humanité, ni l'humanité de la divinité.¹¹

De même, quand il s'agit de formuler la doctrine de la Création, Moltmann dit qu'il n'est pas convenable de situer le Créateur face à son œuvre objective ; il faut envisager le monde comme étant « inhabité » par Dieu¹² : « nous partons de l'idée que, dans les relations de Dieu au monde, parce qu'elles doivent être comprises comme vivantes, il y a *réciprocité*. »¹³

¹⁰ *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 41ss, 69ss.

¹¹ *ibid*, pp. 71, 74 « Dieu et la souffrance vont ensemble... l'histoire de la passion du Christ appartient à l'histoire de la passion de l'humanité... » Voir A. König, « Le Dieu crucifié ? », *Hokhma* 17 (1981).

¹² *Dieu dans la Création* (Paris, Cerf, 1988) pp. 14ss, 27ss.

¹³ *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 128 et passim.

Un Dieu « apathétique » autre que le Dieu vivant ne répond pas aux exigences de la situation humaine. Seul un Dieu qui souffre passionnément avec le monde en assumant le transitoire et la mort peut être le Dieu vivant qui nous invite à participer à son histoire. « Moltmann va jusqu'à inverser l'ordre traditionnel ; c'est nous qui entrons dans l'histoire de Dieu et non lui dans la nôtre. Nous avons part au *pathos* de Dieu... » Une divinité incapable de souffrance est une divinité incapable d'amour, alors que l'amour ouvre Dieu à la souffrance.¹⁴

Le monothéisme théiste traditionnel doit céder la place à la révélation trinitaire indiquée par les textes du Nouveau Testament. Une vision réciproque de Dieu, pour Moltmann, permet le développement d'une doctrine trinitaire conséquente dans laquelle les *opera trinitatis ad extra* et les *opera trinitatis ad intra* sont considérées de façon complémentaire. Les œuvres externes de Dieu, la Création, la providence, l'incarnation et la glorification sont liées à ses œuvres internes :

« A vrai dire il ne s'agit pas du tout d'œuvres de la Trinité vers l'extérieur et vers l'intérieur, mais de "passions" qui correspondent réciproquement aux "œuvres" : à l'action vers l'extérieur correspond une passion vers l'intérieur, et à la passion extérieure correspond une action intérieure. »¹⁵

La distinction « *ad intra* » et « *ad extra* » est, en fait, une distinction scolastique. Ce qui devrait nous préoccuper est « la souffrance de Dieu » dans laquelle la barrière érigée par cette distinction est abolie.

Ce point pourrait être longuement discuté, mais quelles en sont les implications ? Moltmann précise : « Pour comprendre la mort du Fils dans sa signification pour Dieu lui-même, j'ai dû abandonner la distinction traditionnelle entre Trinité immanente et Trinité économique, d'après laquelle la Croix ne se situerait que dans l'économie du salut, mais non dans la Trinité « immanente »¹⁶.

Par rapport à l'expression augustinienne selon laquelle Dieu en lui-même est constitué de trois personnes distinctes qui sont unies dans leurs actes extérieurs, Moltmann dit, au contraire, que Dieu est distinct et différencié dans ses personnes de façon extérieure. La Croix du Fils a un effet rétro-actif sur le Père, qui lui cause une souffrance infinie.

Cependant l'aboutissement logique de la pensée de Moltmann

¹⁴ A. König, « Le Dieu crucifié ? » pp. 89ss; *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 41ss.

¹⁵ *ibid*, p. 98.

¹⁶ *ibid*, pp. 203s.

n'est pas encore pleinement dévoilé, car il pousse sa notion de réciprocité encore plus loin. Au lieu de considérer que les actes de Dieu influent sur son Etre, nous devrions penser que la passion intérieure de Dieu détermine, en principe, son action. La passion divine ne concerne pas le Fils dans son isolement au sein de la perspective limitée de son humanité ; elle est trinitaire et « théopathique ». Dieu souffre non pas d'une limitation de son Etre dans l'incarnation et l'humanité du Fils ; il souffre de la *surabondance* de son Etre. La souffrance passionnée de l'amour en Dieu déborde dans ses actes externes.¹⁷

Ainsi, Moltmann parle non seulement d'une *perichoresis* trinitaire, terme utilisée par Jean Damascène pour décrire la « co-inhérence » mutuelle des deux natures dans l'incarnation du Fils de Dieu, mais aussi de l'inhabitation réciproque de Dieu et du monde. Toutes les relations dans le monde créé qui ont une analogie avec les relations divines reflètent la périchorèse trinitaire, puisque Dieu est dans le monde et le monde est en Dieu. Ainsi Moltmann relie, dans une progression commune vers la réconciliation, deux communautés différentes : la communauté trinitaire divine et la communauté humaine horizontale. Sa sotériologie, pour cette raison, relie la vie humaine et la vie divine dans un processus qui va de la souffrance à la glorification et qui manifeste la nature des relations intra-divines. Il nomme cette approche « une doctrine sociale de la Trinité. »¹⁸

Pourtant, une précision s'impose ici : si « Dieu a une histoire » à cause de la périchorèse et si la divinité peut même expérimenter la douleur¹⁹, Moltmann distingue entre la souffrance du Père et celle du Fils. Le Fils souffre de mourir (*erleidet das Sterben*), le Père souffre la mort (*erleidet den Tod*) du Fils. Ainsi le Père subit la mort de sa paternité et le Fils devient sans Père. En distinguant entre les souffrances différentes de Dieu, au lieu de parler de l'*apatheia* dans le contexte des distinctions traditionnelles entre la divinité et l'humanité et entre la personne et l'œuvre du Fils, Moltmann cherche un nouveau discours théopathique unifiant la participation active dans l'histoire humaine et une certaine indépendance de la menace d'une mutabilité et d'une passivité totales. La mort est expérimentée *en* Dieu, mais elle n'est pas la mort *de* Dieu. Si cette distinction linguistique peut se défendre, qu'en est-il en pratique dans le cas de l'Etre de Dieu ? Il y a là une question à débattre.²⁰

¹⁷ *ibid*, pp. 107ss.

¹⁸ *ibid*, p. 34. Voir K. Blaser « Remise en valeur du dogme trinitaire », p. 404.

¹⁹ *The Future of Creation* (Philadelphia, Fortress, 1979) p. 93.

²⁰ *Le Dieu Crucifié*, pp. 280ss. Voir les interrogations de König à ce sujet « Le Dieu crucifié ? », pp. 83ss.

L'HISTOIRE DU DIEU PASSIONNÉ

Malgré une évolution substantielle depuis la publication de la *Théologie de l'Espérance* en 1964, la perspective fondamentale de la pensée de Moltmann s'est maintenue. La réalité est considérée comme une dynamique historique ; la temporalité, la « provisionnalité » et le changement sont fondamentaux.

Dans cette perspective, l'ordre des décrets divins dans le conseil de Dieu par rapport à la création, l'incarnation et l'eschatologie, est radicalement réorganisé. La fin de l'histoire, comprenant la transfiguration de la réalité et la réconciliation cosmique, est considérée, *sensu correctu*, comme son commencement :

« La justification... n'est pas une restauration de l'homme qui a référence à son commencement ; c'est le nouveau commencement où il devient homme à la fin... (il fait partie) de la transfiguration universelle du monde fini... et doit être compris comme son commencement. »²¹

Cette vision dynamique est étoffée dans *Dieu dans la Création* : Dieu est créateur par sa vie divine, non pas à cause d'un décret. Dans sa surabondance de vie, il décide pour le Royaume à venir et puis, ensuite, pour la création. C'est le Royaume qui détermine la création et la création, elle, constitue une promesse du Royaume.²²

De telles affirmations impliquent une restructuration globale des *loci* théologiques et méritent une discussion et des commentaires détaillés. Dans le cadre de cet exposé, nous nous limiterons à trois aspects particuliers : le processus historique en soi, la nature de la création et le décret divin.

Le processus historique est orienté vers le pôle de l'auto-délivrance de Dieu quand il sera tout en tous. Ainsi l'auto-soumission à la souffrance sera transcendée. Ce mouvement se situe en Dieu. Elle a des racines dans la modération qui exprime l'humilité de Dieu dans ses rapports intra-trinitaires avant la création. De même, dans l'acte primordial de la création, Dieu se limite pour créer le monde. Dans l'incarnation et l'abandon de la Croix, il entre dans le néant originel de la création, l'espace qui existe dans la finitude pour lui, afin de le remplir de sa présence. La résurrection représente un pas supplémentaire. Par elle, la finitude est transposée dans la lumière de la nouvelle création.²³ Entre les deux pôles de la création et de la nouvelle

²¹ *The Future of Creation*, p. 170.

²² *Dieu dans la Création*, pp. 112ss.

²³ *The Future of Creation*, pp. 117-120 ; *Dieu dans la Création*, pp. 117s, pp. 124ss.

création se déroule le processus historique des rapports qui engagent Dieu et l'homme.

La création n'est pas en dehors de Dieu à strictement parler, mais se matérialise en la divinité. Par une rétractation de sa plénitude, Dieu fait place en son être à la finitude et à l'histoire. Dans son auto-limitation, Dieu reste distinct de la contingence du monde. Pourtant, par le même mouvement, il crée un monde qui « correspond à lui-même ». Ainsi Moltmann cherche à résoudre le vieux problème de comment, si Dieu est *a se*, suffisant à et en lui-même, il peut être une réalité *ad extra*, en dehors de lui. Cependant, les propositions de Moltmann à ce sujet sont peut-être aussi opaques que celles qu'engendre le théisme classique dans ses distinctions logiques. Que peut représenter, pour nous, des affirmations telles que : « Dieu se retire pour sortir de lui-même. L'éternité prend une inspiration, pour expirer l'Esprit de la vie »²⁴ ?

En ce qui concerne *le décret divin*, Moltmann opère un renversement spectaculaire. A la place du supralapsarisme inconditionné et souverain de la théologie de Karl Barth, il propose un supra-crétionnisme déterminé de façon eschatologique. La création n'est pas nécessaire en conséquence d'un décret divin. Ceci impliquerait l'existence d'un avant et d'un après en Dieu ainsi qu'une distinction purement verbale entre l'Être de Dieu et sa décision divine. Il vaut mieux penser, selon Moltmann, que Dieu est créateur par sa vie divine. L'amour divin du Père, du Fils et du Saint-Esprit s'exprime quand les perfections trinitaires débordent l'Être même de Dieu et deviennent la dynamique qui oriente l'histoire vers le sabbat cosmique. Dans sa liberté et son amour, Dieu décide pour le royaume, l'incarnation et la création. Le même amour divin produit des effets différents en Dieu et dans l'acte divin de la création.

L'IMMANENCE ET LA TRANSCENDANCE DIVINES

Chacun de ces aspects de la pensée de Moltmann indique comment l'immanence et la transcendance sont redéfinies. La notion de l'auto-limitation divine implique une certaine mutabilité en Dieu, même si ses implications sont difficiles à cerner :

« Le temps est une pause dans l'éternité, la finitude est une espace de l'infinitude et la liberté est une prévenance de l'amour éternel. »²⁵

²⁴ *Trinité et Royaume de Dieu*, p.144 ; *Dieu dans la Création*, pp. 121ss.

²⁵ *ibid.*

En effet, il apparaît qu'il n'est plus tout à fait exact de parler de l'immanence et de la transcendance de Dieu, car ceci suppose une distinction entre Dieu et le monde qui les situe comme deux réalités opposées. Dans une section intéressante, au début de *Dieu dans la Création*, Moltmann affirme que Dieu dans sa transcendance et Dieu dans son immanence est un seul et même Dieu. La création est une tension qui existe de façon immanente en Dieu, une communauté de vie entre Dieu et ses créatures, dans laquelle il existe des relations unilatérales, multilatérales et réciproques. Pourtant, Dieu n'est pas seulement « en dehors de lui-même » par son immanence dans le monde. Il est également « en lui-même » dans son auto-identification qui transcende le monde. L'immanence et la transcendance sont des concepts synonymes de la participation et de l'anticipation divines. La création existe en Dieu et est ouverte à la plénitude de Dieu dans son orientation future.²⁶

ÉVALUATION DE LA PERSPECTIVE DU THÉISME CLASSIQUE

Deux commentaires fondamentaux, assez étonnants par leur radicalité, peuvent être formulés afin de cristalliser le contraste entre la proposition de Moltmann par rapport au changement en Dieu et la position du théisme classique et réformée.²⁷

1. La notion de l'immanence divine chez Moltmann est en contradiction avec la notion de la transcendance divine dans le théisme classique.

Par cette proposition, nous voulons dire que ce qu'affirme Moltmann à propos de l'immanence divine contredit tellement l'affirmation de la transcendance dans le théisme classique qu'il est impossible de les harmoniser comme s'harmonisent ces deux pôles dans le théisme classique ou dans la présentation qu'en fait Moltmann. Autrement dit, adopter la formulation de Moltmann quant à l'immanence divine implique inévitablement la déconstruction de la

²⁶ *Dieu dans la Création*, pp. 27ss, 266 : « il est impossible de penser la transcendance divine par rapport au monde sans cette immanence divine dans le monde, comme à l'inverse il n'y a pas d'immanence évolutive de Dieu dans le monde sans sa transcendance par rapport au monde. »

²⁷ Sur la transcendance et l'immanence divines, voir J. Frame, *The doctrine of the knowledge of God* (Phillipsburg NJ, Presbyterian and Reformed, 1987) pp. 13-18.

notion classique de la transcendance divine. Cette affirmation peut être vérifiée de plusieurs façons, mais nous nous limiterons à trois illustrations.

En premier lieu, la théologie réformée situe l'origine de la création dans une décision divine transcendante. Ceci implique ce que Cornelius Van Til nomme « le problème du seau déjà rempli » (*the full-bucket problem*). Dieu est toute plénitude, entièrement suffisant à lui-même, sans aucun manque dans ses attributs ontologiques, éthiques et épistémologiques, mais il décide de créer, en dehors de lui, une réalité distincte par rapport à lui. La distinction entre le Créateur et la créature dans la réalité est la conséquence d'une décision divine.²⁸

Pour Moltmann, la création est immanente en Dieu et Dieu est immanent dans la création. Ceci suppose que tout changement existe en Dieu, et inversement, que Dieu est présent en tout changement. La théologie réformée répondra, sans aucun doute, que puisque Dieu est transcendant, tout changement implique une activité divine, mais que cette activité n'implique pas nécessairement un changement en Dieu. En considérant la création comme l'extension d'une auto-distinction en Dieu, Moltmann évite, en quelque sorte, de répondre à la question de savoir comment une distinction en Dieu peut exister sans auto-détermination primordiale. Ce terrain est propice pour faire germer une critique formulée par rapport au problème de la transcendance et de l'immanence dans la construction de Moltmann : il ne semble pas avoir élucidé en quoi la transcendance divine diffère de l'auto-dépassement du processus historique.²⁹

En deuxième lieu, pour la théologie réformée et classique, la souffrance et le péché sont des intrusions dans la création bonne de Dieu. Ils existent comme des conséquences éthiques et existentielles de la désobéissance et de l'aliénation humaines. Moltmann critique cette approche du problème du mal comme relevant d'une attitude anthropologique superficielle. Le salut à venir n'est pas un retour à une condition première. Il semble, en effet, qu'il y a peu de place, dans la pensée de Moltmann, pour la notion de la Chute historique et d'un passage de la grâce à la colère, à cause du péché, dans les relations divino-humaines. En conséquence, il relie la souffrance à la finitude ontologique comme une condition pour que la création s'ouvre à

²⁸ C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Philadelphia, Westminster Seminary, 1971) ch. 3.

²⁹ Voir à ce sujet B.J. Walsh, qui donne une des meilleures critiques de Moltmann que je connaisse dans son article « Theology of hope and the doctrine of creation : An appraisal of Jürgen Moltmann », *Evangelical Quarterly* 59 (1987/1) pp. 53-76 et A. König, « Le Dieu crucifié ? », pp. 90s.

l'avenir de Dieu. La souffrance dans le monde correspond au *pathos* de Dieu qui s'impose une limitation pour que la réalité puisse s'orienter vers une plénitude englobante. Cependant, si le théologien de Tübingen formule une telle réciprocité entre l'immanence et la transcendance en ce qui concerne la souffrance, pourquoi n'inclut-il pas aussi, dans cette perspective, le mal et le péché? La notion de l'immanence adoptée par Moltmann tend à s'opposer à la doctrine de la sainteté transcendante de Dieu proposée par le théisme classique.

Enfin, si la passion précède l'action et si l'histoire se déroule en Dieu, comme semble le proposer Moltmann, la rédemption n'a plus la connotation ancienne et respectée d'une *restauration divine*. La rémission, la ré-demption, la ré-génération, le re-nouveau et la re-création perdent tous la force de leur préfixe, si accentué dans le schéma création-chute-rédemption de la sotériologie réformée.³⁰ Si, comme la structure de la pensée de Moltmann semble l'indiquer, la transfiguration future de la réalité est le fondement de l'incarnation qui, à son tour, est le fondement de la création, ne faut-il pas se poser les questions suivantes : l'immanence de Dieu avec son corrélat, le processus historique, ne devient-elle pas nécessaire à l'Etre de Dieu ? La mort du Fils ne devient-elle essentielle au dynamisme inné de la Trinité ? Comment éviter la conclusion que si la création dépend de Dieu, Dieu aussi dépend en quelque sorte d'elle ? La réciprocité de Moltmann est-elle l'abolition de l'aséité de Dieu ?

Ces trois considérations servent à illustrer comment la reconstruction de Moltmann se situe aux antipodes du *pactum salutis* de la théologie réformée « fédérale », dans laquelle les œuvres de Dieu « à l'extérieur » sont les conséquences d'un acte de liberté transcendante en Dieu, articulé dans son conseil éternel. Pour la théologie réformée, Dieu est immanent *à cause de* sa transcendance et non le contraire. Pour Moltmann, l'immanence divine, parce qu'elle implique le changement et la souffrance en Dieu, suppose aussi un changement dans les rôles trinitaires. Le modèle Père, Fils et Saint-Esprit n'est plus le modèle unique de la Trinité ontologique.³¹

De plus, dans la théologie classique, la transcendance et l'immanence divines sont des catégories qui se comprennent à la lumière de la relation entre Dieu et le monde. Elles sont ainsi déterminées de façon créationnelle. Pour Moltmann, elles perdent leur référence créationnelle et deviennent des catégories métaphysiques. En dépit de sa rhétorique anti-métaphysique, il est permis de se demander

³⁰ *art. cit.*, p. 61.

³¹ *Trinité et Royaume de Dieu*, pp. 122s.

si la structure que suggère Moltmann n'est pas plus métaphysique dans son orientation que les théologies qu'il critique !

2. La notion de la transcendance divine chez Moltmann est en contradiction avec la notion de l'immanence divine du théisme classique.

Nous voulons dire, ici, que ce qu'affirme Moltmann à propos de la transcendance divine contredit l'affirmation de l'immanence dans le théisme classique et qu'il est impossible de les harmoniser. Adopter la position moltmannienne en ce qui concerne la transcendance implique logiquement l'abandon de la notion classique de l'immanence.

La reconstruction de la notion de la transcendance par Moltmann diffère fondamentalement de la transcendance incommunicable de Dieu dans la tradition réformée. En premier lieu, la notion de réciprocité entre Dieu et la réalité finie mine *la distinction traditionnelle entre le Créateur et la créature*. En parlant en catégories de « communauté », Moltmann métamorphose l'altérité divine de sorte que Dieu semble dépendre dans son identité du fini. Ainsi la périchorèse en la Trinité est proposée comme modèle herméneutique, non seulement pour ce qui se passe au niveau des relations trinitaires, mais aussi pour les relations entre Dieu et le monde. Ce point de vue oublie que la notion de *perichoresis* divine implique toujours la doctrine de l'*homoousia* qui est la condition de l'action du Logos dans le monde, tout en écartant la notion que la création existe en Dieu. Pour que la théorie de Moltmann tienne, il lui faudrait établir l'*homoousia* entre Dieu et le monde, ce qui est impossible si l'on veut éviter une des multiples formes du panthéisme. Cette considération à elle seule montre à quel point la vision de la transcendance de Moltmann se trouve en opposition avec l'immanence de la théologie classique, dans laquelle Dieu se révèle dans la création sans être analogue avec elle. Karl Barth aurait certainement une parole forte à dire, ici, sur l'*analogia entis* !

En deuxième lieu, cette sorte de transcendance semble, ironiquement, rendre Dieu *exhaustivement connaissable* pour notre discernement, au moins dans certains de ses aspects. Une des traits les plus déconcertants des constructions idéalistes de Moltmann concernant Dieu est son manque apparent d'humilité théologique.³² Tout comme l'ordinateur équipée du programme *Sargon* connaît

³² Voir les commentaires de J.B. Webster, « Jürgen Moltmann : Trinity and suffering », *Evangel*, Été 1985, p. 6 et J. McIntyre in *Scottish Journal of Theology*, 41 (1988) pp. 270-273.

d'avance toutes les combinaisons possibles d'un jeu d'échec, Moltmann paraît savoir d'avance, exactement, dans quelle direction s'oriente l'histoire et ce que Dieu est en train de faire, et cela n'a pas grand' chose de commun avec les affirmations eschatologiques du Nouveau Testament.

Moltmann affirme que le noyau de la théologie chrétienne au sujet de « Dieu » se trouve dans l'événement du Christ et, en particulier, dans l'abandon de la Croix. D'accord ; mais qu'est-ce qui nous permet d'affirmer une telle chose au sujet de « Dieu », ou des autres réalités transcendantes que Moltmann commente librement ? « La Bible ne parle pas en ces termes... elle ne concentre pas la révélation et l'identité de Dieu sur la Croix de façon si exclusive. »³³

Pareillement, Moltmann ne fait-il pas un saut injustifiable en affirmant que lorsque le *Fils* expérimente la souffrance, *Dieu* aussi éprouve quelque chose qui appartient à la réalité ici-bas ?³⁴ Une telle assurance dans l'établissement de la cartographie des profondeurs de la vie divine n'est-elle pas inacceptable à la lumière du mystère révélé par l'Écriture ? Moltmann parle de Dieu comme un psychanalyste sonde l'inconscient de ses malades. Ceci est assez éloigné de la tradition réformée qui affirme que Dieu est anonyme et incompréhensible d'une part³⁵ et d'autre part polynyme, s'attribuant des noms en grand nombre, dont aucun ne correspond à sa réalité de façon univoque. Dans sa révélation, Dieu s'approprie des attributs humains ; il se dévoile dans son immanence comme l'Un inconditionné et incompréhensible.

En dernier lieu, en ce qui concerne les *relations trinitaires*, Moltmann cherche à expliquer des événements immanents de ce monde en corrélation avec des actes divins en Dieu. Ainsi tout le processus historique prend un sens autre dans une réinterprétation où les événements sont tournés à l'envers pour correspondre à l'Être divin et à ses passions. Ainsi la réconciliation de toute la réalité est la passion primordiale de Dieu qui implique la Croix et la création. Ce renversement diffère du déroulement de l'histoire biblique dans laquelle la théologie a discerné un processus progressif conforme au décret divin qui, pour utiliser l'expression de H. Bavinck, « n'effectue rien en lui-même. »³⁶ L'immanence de Dieu ne pèse pas sur la

³³ A. König, « Le Dieu crucifié ? », p. 85 ; Voir *Le Dieu Crucifié*, p. 241.

³⁴ *The Future of Creation*, p. 93.

³⁵ H. Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids, Baker, 1951) p. 90. Voir aussi J. Ellul, « Dieu », *Études Théologiques et Religieuses* 40 (1977/4) pp. 471ss. et P. Wells « La transcendance et l'incompréhensibilité de Dieu », *La Revue Réformée* 32 (1981/1) pp. 7-22.

³⁶ Bavinck, *ibid*, pp. 399, 378, 370 ; Walsh, art. cit, pp. 60ss.

contingence du monde qui inclut les actions libres des hommes et leurs résultats. Cette immanence est en harmonie avec la transcendance du conseil de Dieu et elle exécute la décision éternelle de Dieu.

En revanche, il est difficile d'envisager, du point de vue de Moltmann, pourquoi, si la transfiguration finale est la passion primordiale de Dieu, il n'y a pas eu une création immédiatement transfigurée au lieu d'un monde « créé et séparé », pourquoi Adam et pas le Christ incarné, pourquoi le Christ et pas l'homme nouveau ? En quoi le péché et la douleur correspondent-ils à Dieu dans ce schéma ?

CONCLUSION

La pensée de Moltmann nous est très utile à cause de ses analyses pénétrantes des questions centrales de la théologie qu'une réflexion théologique sérieuse ne peut pas éviter. Moltmann rend un service énorme en remettant au jour des problèmes théologiques un peu oubliés au cours de la période « horizontaliste » qui a suivi le déclin de la théologie barthienne. Que d'imagination ! Que de questions à débattre !

Et pourtant, ce qui manque dans la construction subtile et complexe, fascinante et ingénieuse de Moltmann, en constante édification, de livre en livre, c'est le paradoxe du ET, le mystère du Dieu transcendant *et* immanent du théisme classique.

Pour Moltmann, ceci est cela : tout est en Dieu et Dieu est en tout. Dieu s'explique de façon rationnelle, se « démontre » et pourtant la démonstration semble être totalement irrationnelle.

Ultimement *rien ne change* vraiment en Dieu ou par rapport à lui, car la fin du processus historique est le point de départ de la vie divine dans sa plénitude. Cependant, si le temps fait partie de l'éternité, étant assumé en Dieu, ce processus ne sera-t-il pas constamment renouvelé ? Ainsi *tout changera-t-il* éternellement en Dieu, au moins en apparence ? Si c'est le cas, il est impossible de parler de la plénitude de toutes choses et Dieu ne sera jamais entièrement Dieu. Ainsi Moltmann semble être captif d'un dilemme insoluble entre une nécessité et une contingence, également ultimes en Dieu.

Cette divinité peut-elle être le Seigneur transcendant et le Sauveur victorieux des prophètes et des apôtres ?