

Le Dieu crucifié

Peut-on parler du Dieu crucifié ? (Moltmann et Jüngel)

par Adrio KOENIG

Professeur de théologie systématique
à l'Université de Prétoria

1. Introduction générale

Des expressions comme "le Dieu crucifié", ou "la mort de Dieu", ou "Dieu est mort", ne se trouvent pas dans la Bible. De temps à autre elles surgissent dans l'Église ancienne, surtout en relation avec la controverse arienne. Tertullien se réfère au "Dieu crucifié" (*deus crucifixus*) et au "Dieu mort" (*deus mortuus*), tout en se limitant au Christ, puisqu'il rejette l'idée que Dieu, le Père, ait souffert sur la croix. Il préfère parler de la mort du Fils de Dieu. Athanase confesse lui aussi que le crucifié est Dieu et pour lui, nier cela est un signe d'hérésie. Mais il limite aussi cette confession : Jésus n'a souffert que dans sa nature humaine. L'idée que Dieu soit mort surgit ici et là parmi les mystiques des époques ultérieures — Maître Eckart par exemple. Elle apparaît assez fréquemment dans les écrits de Luther sous des formes diverses : la passion de Dieu, la mort de Dieu, le sang de Dieu. Luther croyait en un Dieu essentiellement immortel, mais réellement mort dans son union avec l'homme, c'est-à-dire en Christ. Selon Luther et sa fameuse doctrine de la *communicatio idiomatum*, la personne du Christ partage les attributs de ses deux natures.¹

¹ Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977, pp. 85 s. ; 126-128. Nous citerons cet ouvrage *GGW*, suivi de l'indication de page. Cf. aussi G.C. Berkouwer, *The Person of Christ*, Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, 1954, chap. 11.

L'usage moderne de ces concepts remonte principalement à Hegel. Après lui on les retrouve souvent, surtout dans les œuvres de Nietzsche, de Feuerbach et d'autres.² L'emploi de ces expressions se limite donc à la philosophie. Jüngel maintient que ce n'est pas avant Bonhoeffer qu'elles ont pu être réassimilées dans la théologie.³ Jusqu'au milieu de notre siècle, ces concepts sont utilisés principalement en christologie.

Au début des années soixante apparut la théologie de "la mort de Dieu" dans laquelle la mort de Dieu prend une autre connotation : non plus tellement la crucifixion du Christ, mais la perte de sens du mot "Dieu" à notre époque. Certains théologiens s'opposaient simplement à un concept métaphysique de Dieu ; d'autres s'en prenaient à son existence même. Néanmoins, cette tendance inclinait à remplacer le Dieu mort par le Christ. Nous ne nous attarderons pas sur cette école théologique, car depuis le milieu des années soixante, Jüngel et Moltmann en particulier ont concentré leur intérêt sur l'idée du "Dieu crucifié".⁴

Nous concluons ce petit aperçu historique par un commentaire d'ordre systématique. On s'attendrait à rencontrer les concepts de Dieu crucifié et de mort de Dieu parmi les théologiens qui mettent un accent important sur la divinité du Christ et/ou sur l'identification du Christ avec Dieu. A cause de leur approche critique de la divinité du Christ, des théologiens comme H. Berkhof et P. Schoonberg n'utilisent évidemment pas ces concepts.⁵ Les tenants de cette idée devraient se trouver parmi ceux qui ont, *grosso modo*, une approche historique "juive", plutôt qu'une mentalité "grecque" et métaphysique, parmi des penseurs qui seraient particulièrement ouverts à une interprétation positive des anthropomorphismes et par conséquent, à la possibilité d'un Dieu souffrant.

2. J. Moltmann et E. Jüngel. Survol.

Ce bref résumé de la pensée de Moltmann et de Jüngel se limite aux idées qui sont plus ou moins directement en relation avec la façon dont ils utilisent les concepts de "Dieu crucifié" et de "mort de Dieu". Nous citerons la pensée de Moltmann dans le

² Cf. H. Küng, *Incarnation de Dieu*, Paris, 1973, p. 222-224.

³ *GGW* 74-75.

⁴ Sur le thème de la mort de Dieu, Jüngel a publié : *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, 1965, ³1976 (part. p. 97-103) : "Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat", in : E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, Munich, 1972, p. 105-125 ; *Tod*, Stuttgart, 1971 (part. p. 138-144) : "Das dunkle Wort vom 'Tode Gottes'", in : E. Jüngel, *Von Zeit zu Zeit*, Munich, 1976, p. 15-63 ; *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977. Moltmann a publié entre autres "Gott und Auferstehung", in : J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, Munich, 1968, p. 36-56 et *Le Dieu crucifié*, Paris, 1974.

⁵ Cf. les dernières lignes de H. Berkhof dans sa recension du *Dieu crucifié*, in : *Nederlands Theologisch Tijdschrift (Ned Th T)* 27 (1973), p. 190.

texte et nous nous référerons à Jüngel dans les notes, principalement parce que *Der gekreuzigte Gott* de Moltmann a été publié en 1972, cinq ans avant *Gott als Geheimnis der Welt* (1977) de Jüngel.⁶

Il n'est pas facile de savoir ce que Moltmann et Jüngel veulent dire par les expressions "le Dieu crucifié" et "la mort de Dieu". Comme nous l'avons dit, ils n'associent en aucune façon la mort de Dieu avec la "théologie de la mort de Dieu" des années soixante. Jüngel en particulier est extrêmement critique face à ce courant théologique.⁷ Quoiqu'ils reconnaissent tous les deux la divinité du Christ, ils accordent aux concepts que nous étudions un sens plus large. En effet, Moltmann avertit maintes fois de ne pas interpréter la mort du Christ en termes de relation entre nature divine et nature humaine, sous peine d'en arriver à une interprétation statique de la crucifixion "comme relation et échange entre deux natures qualitativement différentes, la nature divine incapable de souffrir et la nature humaine capable de souffrir" (DC 283). Tant Jüngel que Moltmann veulent dire davantage : ils tentent d'interpréter la croix et la mort du Christ comme un événement "en Dieu". (DC 235, 284-285).

On peut résumer ainsi la pensée de Moltmann : "Il se dessine aujourd'hui une convergence, dans la réflexion théologique, pour centrer le problème de Dieu et de la connaissance de Dieu sur la mort de Christ en croix et pour tenter de comprendre l'être de Dieu à partir de la mort de Jésus" (DC 226).⁸ Dans les pages qui suivent, Moltmann fait référence à d'autres théologiens contemporains qui ont approché Dieu sous l'angle spécifique de la crucifixion. Moltmann, d'accord avec eux, soutient que Dieu "est amour, c'est-à-dire il existe dans l'amour. Il constitue son existence dans l'événement de cet amour. Il existe comme amour dans l'événement de la croix" (DC 282 ; cf. aussi 261 et 276).⁹ Moltmann ne se satisfait pas de la pensée traditionnelle où Dieu se révèle à la croix en tant que personne. Dans son approche *l'événement de la croix* est identifié à Dieu d'une manière parti-

⁶ Nous ferons référence au *Dieu crucifié* par l'abréviation DC suivie du numéro de page(s) de la traduction française. Celle-ci indique simultanément la pagination de l'édition allemande, ce qui facilite le report à l'original.

⁷ Cf. *GGW* 54-58, 74, 406 et "Vom Tod des lebendigen Gottes". *op. cit.*, p. 106-111.

⁸ L'intention de Jüngel est très semblable. Il tient résolument la théologie de la croix pour le seul point de départ possible de la théologie (cf. entre autres *GGW* 296, 308-309, 312, 391). D'ailleurs le sous-titre de *Gott als Geheimnis der Welt* (Dieu comme mystère du monde) l'indique clairement : "pour fonder la théologie du Crucifié en débat avec le théisme et l'athéisme".

⁹ C'est un thème central et déterminant de la pensée de Jüngel que Dieu est amour et que l'on apprend à connaître son amour à la croix. A côté de nombreuses mentions, il y consacre deux paragraphes décisifs dans son livre : § 20 : Le Dieu qui est amour. L'identité de Dieu et de l'amour ; § 21 : La foi en l'humanité de Dieu. La distinction entre la foi et l'amour.

culière. Tout d'abord, il le formule ainsi : "Ce qui arrive au Christ en croix est chose qui arrive à Dieu même" (DC 233 ; cf. aussi 231-232). Dans ce contexte il demande, pertinemment, ce qu'il conviendrait d'entendre par "Dieu" (DC 231). La question revient un peu plus tard, avec la réponse suivante : "Je pense que l'unité de l'histoire dialectique, pleine de tension, du Père et du Fils et de l'Esprit à la croix du Golgotha peut — comme qui dirait, après coup — être désignée comme "Dieu"... Par le mot "Dieu" on ne veut pas alors désigner une autre nature ou une personne céleste ou une instance morale, mais en fait un "événement". Seulement, ce n'est pas l'événement de la solidarité humaine (*Mitmenschlichkeit*), mais l'événement du Golgotha, l'événement de l'amour du Fils et de la douleur du Père dont provient l'Esprit qui ouvre l'avenir et procure la vie... En fait il n'y a pas alors de 'Dieu personnel', comme personne projetée dans le ciel. Mais il y a des personnes en Dieu, le Fils, le Père et l'Esprit" (DC 285 ; cf. aussi 287, 294 s.).¹

Parce que la croix est si cruciale pour notre concept de Dieu, Moltmann analyse l'événement de la croix à partir de divers points de vue. D'abord, il applique la mort de Jésus-Christ à Dieu de façon conséquente. Il se réfère sans cesse au "Dieu crucifié" (inter alia DC 217, 220, 222, 224, etc.) et au fait que "Dieu lui-même est mort en Jésus" (DC 219).² Peu après, néanmoins, il introduit une distinction importante : "Le discours théopaschite de la 'mort de Dieu' peut être une métaphore générale. Mais en y regardant de plus près elle ne peut se soutenir" (DC 231).

Moltmann veut "parler d'une manière plus différenciée que ne laissait pressentir le point de départ de cette section de la 'mort de Dieu'. La mort de Jésus ne peut être comprise 'comme mort de Dieu' mais seulement comme mort *en* Dieu" (DC 235). Ceci ne s'applique pas seulement à la mort, mais à toute souffrance, injustice et violence (DC 320), à toute chose négative (DC 323) bien plus, l'histoire elle-même est *en* Dieu. (DC 316). "L'histoire

¹ C'est dans ses développements sur le Dieu qui est amour que Jüngel écrit : "cette histoire de l'amour est 'Dieu lui-même'" (GGW 449) et le répète plusieurs fois dans le même paragraphe. Plus loin, à propos de l'événement trinitaire de la croix, il parle à plusieurs reprises de Dieu comme événement (*Ereignis*) ; 504, 507, 510, 913, etc. *Geschehen*, 532, etc. ou *Geschichte*, 429, 534 etc. Cependant, je suppose qu'à la différence de Moltmann, Jüngel ne serait pas prêt à abandonner la notion d'un Dieu personnel au profit d'un Dieu qui serait essentiellement l'événement de la croix. Selon Moltmann, les trois personnes divines sont bien impliquées dans cet événement, mais d'une manière qui exclut toute notion d'un Dieu personnel. Je trouve cette idée de Moltmann étrange. On a plutôt eu tendance ces dernières années à préférer l'idée d'un Dieu personnel à celle de trois "personnes" dans un seul être divin.

² Les mêmes expressions apparaissent fréquemment dans l'ouvrage de Jüngel : pour "Dieu crucifié", cf. entre autres GGW 85-86, 280, 285, 303, 409, 422 ; pour "mort de Dieu", GGW 133, 273-274, 285, 295-298, 409, 499.

concrète de Dieu' à la mort en croix de Jésus au Golgotha a donc en elle tous les abîmes et toutes les profondeurs de l'histoire humaine et peut donc être comprise comme l'histoire de l'histoire. Toute histoire humaine, si profondément déterminée qu'elle soit par la faute et la mort, est passée dans cette 'histoire de Dieu', c'est-à-dire dans la Trinité, et est intégrée dans l'avenir de 'l'histoire de Dieu'. Il n'y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu, il n'y a pas de mort qui ne soit devenue mort de Dieu dans cette histoire du Golgotha." (DC 284).

En prétendant que tout ce qui est négatif — y compris l'histoire elle-même — a été assumé en Dieu, de telle sorte que la croix devient l'histoire de l'histoire, Moltmann peut progresser au-delà de la vision conventionnelle, historique et anthropomorphique d'un Dieu qui entre réellement dans notre histoire et partage notre souffrance. Sa présentation de l'engagement de Dieu dans la crucifixion et la mort du Christ souligne que la mort est un événement que Dieu a assimilé dans sa vie et intégré dans son histoire. Avec la croix et la mort du Christ, tout ce qui est souffrance, larme, méchanceté, révolte et conflit est assumé en Dieu et devient ainsi son histoire, y compris Auschwitz ou n'importe quelle autre tribulation. Moltmann va jusqu'à inverser le tableau traditionnel : c'est nous qui entrons dans l'histoire de Dieu, et non pas lui dans la nôtre. Nous avons part au *pathos* de Dieu, l'homme devient *homo sympatheticus* : "Dans le pathos de Dieu, l'homme est rempli de l'Esprit de Dieu. Il devient ami de Dieu, il éprouve de la sympathie avec Dieu et pour Dieu. Il ne parvient pas à une *unio mystica*, mais à une *unio sympatheticum* avec Dieu. Il brûle de la colère de Dieu. Il souffre de la souffrance de Dieu. Il aime de l'amour de Dieu. Il espère de l'espérance de Dieu" (DC 317).³

³ Chez Jüngel, la perspective est un peu différente. Il recourt principalement aux notions de *caducité* (*Vergänglichkeit*) et de néant (*das Nichts*) pour montrer que Dieu est entré en condition transitoire — c.-à-d. dans l'histoire (GGW 292) — et qu'il a assumé la menace du néant qui habite la caducité (GGW 293). En faisant cause commune avec la caducité, Dieu se trouve engagé dans la lutte entre la possibilité et le néant (GGW 294-295). En s'identifiant avec le mort Jésus, Dieu s'est exposé au néant de telle manière qu'il ne l'a pas simplement supprimé, mais intégré à sa propre histoire, lui faisant une place *dans* la vie divine. C'est ainsi qu'il a mis fin aux effets chaotiques du néant et triomphé de lui (GGW 296-297).

En assumant le néant dans son existence, Dieu se définit lui-même et se révèle comme un Dieu qui existe pour les autres. "Celui qui existe vraiment pour les autres et qui veut *être* lui-même de *cette* manière, s'expose toujours par là au néant" (GGW 298). Engagé dans la "dialectique de l'être et du néant, de la vie et de la mort", Dieu a montré qu'il existe pour les autres, qu'il est le Dieu amour (*ibid.*). Cependant, c'est bien *parce qu'il* est originellement amour que son être a affaire au néant (GGW 301). Et c'est aussi pourquoi cet affrontement avec le néant n'est autre qu'un acte de création (*creatio ex nihilo*), par lequel Dieu "tire du néant un vis-à-vis auquel il peut communiquer son amour". C'est de cette manière créatrice qu'il veut être le vainqueur du néant (GGW 302-303).

Cette façon différente de parler de la mort de Dieu (la mort *en* Dieu plutôt que la mort *de* Dieu, plus simpliste), Moltmann la rend dépendante d'une manière différenciée de parler de Dieu *lui-même*, à savoir en qualifiant l'événement de la croix d'histoire de Dieu, une histoire par laquelle Dieu se révèle en tant que *Trinité*. A ce sujet, il se réfère à Barth : "Ainsi Barth a-t-il inscrit la dureté de la croix dans la notion de Dieu... Parce que Barth pensait rigoureusement 'Dieu en Christ', il pouvait penser historiquement l'être de Dieu, parler de la souffrance de Dieu et de sa compassion à la croix du Fils jusqu'à la manière des théopaschites, et finalement parler réellement — sans cependant employer le mot — de la 'mort de Dieu'. D'une manière curieuse, sa limite critique se trouve à mon avis en ce que Barth pense encore d'une manière trop théo-logique et d'une manière pas assez décidément trinitaire. En relevant toujours et avec raison que *Dieu* était en Christ, que *Dieu* lui-même s'est humilié, que *Dieu* lui-même était en croix, il utilise une notion simple de Dieu qui n'est pas encore développée trinitairement... Malgré toute sa polémique contre la distinction de Luther entre le Dieu révélé et le Dieu caché, Barth se rapproche ainsi lui-même d'une telle distinction. Mais on peut justement l'éviter quand on parle de l'événement de la croix d'une manière trinitaire différenciée : le Fils souffre et meurt en croix. Le Père souffre avec lui, mais pas de la même manière. Le paradoxe que Dieu est mort en croix et cependant qu'il n'est pas mort se résout trinitairement en laissant d'abord dehors la notion simple de Dieu" (DC 229-231). "Dans l'événement de la croix se révèlent les relations de Jésus, le Fils, au Père et inversement. A partir de l'événement de la croix et de son effet libérateur nous est révélée la procession de l'Esprit du Père. La croix se trouve au centre, *dans* l'être trinitaire de Dieu, elle sépare et unit les personnes dans leurs relations réciproques..." (DC 234 s.).⁴

"Parler de la mort de Dieu, interprétée par la proclamation de la résurrection de Jésus, c'est affirmer : a) que Dieu s'est exposé au néant ; b) qu'il l'a fait sur le mode de l'affrontement ; c) que Dieu combat le néant en lui assignant une place ; d) qu'il lui fait place dans son propre être" (GGW 297). Ailleurs, Jüngel développe une perspective semblable à propos du rapport vie-mort : la vie vaincra la mort en l'assimilant en elle-même (GGW 499).

⁴ Jüngel tient lui aussi à parler de la croix d'une manière différenciée et trinitaire (cf. entre autres GGW 504), mais sans confiner la trinité à l'événement de la croix comme semble le faire Moltmann. Nous pensons à sa formule "Dieu vient *de* Dieu (comme Père) *vers* Dieu (comme Fils) *en tant que* Dieu (comme Esprit)" (*von Gott zu Gott als Gott* ; GGW 522). Il ne manque pourtant pas d'attribuer à la doctrine de la trinité une place centrale dans la relation de Dieu à l'histoire et en particulier à la croix du Christ (cf. GGW 470-481), en qualifiant cette doctrine de "sommaire de l'histoire de Jésus-Christ" (GGW 472). "Avec ses distinctions (qui ne sont autres que des relations), la doctrine de la trinité affirme que Dieu tel qu'il se révèle à nous est vraiment *Dieu lui-même*... et que la différenciation entre Dieu [caché] et Dieu [révélé] ne saurait être comprise com-

Cette différenciation trinitaire permet à Moltmann de *distin-
guer* entre le Fils et le Père (pouvant ainsi parler de la mort de
Dieu au sens de la mort du Christ, sans que cela implique la mort
du Père). Mais en même temps, cela lui permet de séparer le Père
et le Fils, de s'étendre en détail sur la façon dont le Père est enga-
gé dans la mort du Fils, ainsi que sur la tension, l'aliénation, la
rébellion même, entre le Père et le Fils sur la croix.

La souffrance du Père consiste en ce qu'il doit "livrer son
Fils". "Nous devons comprendre l'expression 'livrer' au sens
plein et ne pas l'affaiblir en 'envoi' ou en 'don'. Ici a eu lieu ce
qu'Abraham n'a pas dû faire à Isaac : le Christ fut livré à dessein
par le Père au destin de la mort ; Dieu l'a jeté au milieu des puis-
sances de corruption, qu'elles s'appellent l'homme ou la mort...
Dieu a fait devenir le Christ péché (2 Co 5, 21), le Christ est le
maudit de Dieu... Ici la théologie de la croix en vient à parler un
langage qui ne peut pas être plus radical" (une thèse de W. Pop-
kes, citée en *DC* 219). Puisque Jésus-Christ a proclamé de façon
spécifique la présence du Dieu de grâce et s'est annoncé lui-
même comme Fils de Dieu, Dieu a risqué sa divinité et sa pater-
nité lorsqu'il a livré Christ à la mort. Alors que le Christ souffrait
et mourait sur la croix, Dieu souffrait "la douleur de l'abandon"
et la mort de son Fils (*DC* 220). Dès lors, bien qu'il y ait une dif-
férence entre la souffrance du Père et celle du Fils (une différence
qu'on ne discerne qu'en réfléchissant en termes trinitaires), "la
douleur du Père est ainsi de même poids que la mort du Fils. A la
perte du Père par le Fils correspond la perte du Fils par le Père"
(*DC* 281).⁵

Cette interrelation de la passion du Père et de celle du Fils
dans la crucifixion créée, nous l'avons signalé, une certaine ten-
sion, une aliénation, voire même une rébellion en Dieu.
"L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événe-
ment en Dieu lui-même, est dissension en Dieu — 'Dieu contre
Dieu'... On ne doit pas se cacher cette 'inimitié' entre Dieu et
Dieu..." (*DC* 177). C'est un exemple de "procès théologique entre
Dieu et Dieu. La croix du Fils sépare Dieu de Dieu jusqu'à l'ini-
mitié et à la différence complète" (*DC* 178 ; cf. aussi 220). Il est
frappant de constater que Moltmann, dans ce contexte, se réfère
à la *résurrection* en tant que réunion du Père et du Fils ("La ré-
surrection du Fils abandonné de Dieu unit Dieu à Dieu dans la

me une contradiction en Dieu. (...) Dieu ne se contredit pas, Dieu se correspond
à lui-même" (*GGW* 474). Ceci est l'œuvre de l'Esprit qui, à l'instant de la plus
grande dissemblance du Père et du Fils — à la croix —, constitue le lien
d'amour qui les relie. "Seul l'Esprit comme relation entre les relations [du Père
et du Fils] fait de l'amour un événement en Dieu" (*GGW* 513).

⁵ Jüngel aussi parle de la souffrance de Dieu comme implication de la croix
de Jésus-Christ et de la distinction entre Dieu et Dieu qu'elle entraîne. (cf. *GGW*
511) mais moins souvent et moins explicitement que Moltmann.

communio la plus intime”), alors que dans un autre contexte, il place à la croix à la fois l’aliénation et la communion : “Mais justement cette communion profonde de la volonté entre Jésus et son Dieu et Père est exprimée à l’instant de leur séparation la plus profonde, dans la mort, abandonnée et maudite, de Jésus en croix... On trouve dans cet événement entre Jésus et son Père la communion dans la séparation et la séparation dans la communion” (DC 281).⁶

Nous concluons cette présentation de la pensée de Moltmann sur la crucifixion en tant qu’événement trinitaire avec une citation relativement longue, mais qui nous sera hautement utile pour l’évaluation de cette pensée.

“Si l’on comprend la croix de Jésus comme événement de Dieu, c’est-à-dire comme événement entre Jésus et son Dieu et Père, on est contraint de parler d’une manière trinitaire du Père et de l’Esprit. (...) Le contenu de la doctrine de la Trinité est la croix du Christ. La forme du Crucifié est la Trinité. Qu’est-ce alors que le salut ? C’est seulement quand toute perte, quand l’abandon de Dieu, la mort absolue, la malédiction sans fin, la damnation et l’engloutissement dans le néant se trouvent en Dieu même, que la communion avec ce Dieu est le salut éternel, la joie sans fin, l’élection irrévocable et la vie divine. La “division” en Dieu doit contenir en elle toute la révolte de l’histoire. En elle on doit reconnaître le rejet, la malédiction et le néant définitif eux-mêmes. Entre le Père et le Fils se dresse la croix dans toute la rigueur de la dérélition. Si l’on caractérise la vie intérieure, trinitaire, de Dieu comme “l’histoire de Dieu” (Hegel), cette histoire de Dieu contient en elle-même l’abîme total de l’abandon de Dieu, de la mort absolue et du Non-Dieu. “Nemo contra Deum nisi Deus ipse”. Parce que dans l’histoire entre le Père et le Fils à la croix du Golgotha cette mort-là a eu lieu, l’Esprit de vie, d’amour et d’élection en procède pour le salut. L’“histoire” concrète “de Dieu” à la mort en croix de Jésus au Golgotha a donc en elle tous les abîmes et toutes les profondeurs de l’histoire humaine et peut donc être comprise comme l’histoire de l’histoire. Toute histoire humaine, si profondément déterminée qu’elle soit par la faute et la mort, est passée dans cette “histoire de Dieu”, c’est-à-dire dans la Trinité, et elle est intégrée dans l’avenir de “l’histoire de Dieu”. Il n’y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu, il n’y a pas de mort qui ne soit devenue mort de Dieu dans cette histoire du Golgotha. Il n’y a donc non plus pas de vie, pas de bonheur et pas de

⁶ Jüngel est plus réticent sur ce point. Il ne parle ni d’aliénation, ni d’incompréhension ni de révolte entre le Père et le Fils. Il ne parle que de leur face à face et souligne au contraire que le Père et le Fils restent en relation à la croix (par l’Esprit) : “Dieu reste un jusque dans le face à face de la mort” (*im tödlichen Gegenüber* ; GGW 504). Cependant, il ne s’étend pas sur ce point.

joie qui ne soient intégrés par leur histoire dans la vie éternelle, dans la joie éternelle de Dieu. Penser "Dieu dans l'histoire" conduit toujours au théisme et à l'athéisme. Penser "l'histoire en Dieu" conduit au-delà : dans la nouvelle création et la théopoïésis (divinisation). Mais "penser l'histoire de Dieu", c'est d'abord comprendre l'être humain comme participant à la passion et à la mort du Christ et, j'entends, l'être humain total avec toutes ses apories et tous ses aspects inquiétants." (DC, 283-85).

4. Aspects positifs chez Moltmann et Jüngel

Les deux ouvrages sont manifestement écrits en un temps où les chrétiens sont aux prises avec la dure réalité de la souffrance et de la mort de l'humanité. Face à la misère, au désespoir, au besoin et à la mort partout dans le monde, il devient désespérément urgent de crier à Dieu — en particulier s'il est un Dieu d'amour. Où donc est Dieu, si les hommes souffrent ainsi ? Moltmann cite ce que raconte un survivant d'Auschwitz : il s'agit de SS qui "pendirent deux Juifs et un adolescent devant les hommes du camp rassemblés. Les hommes moururent rapidement, l'agonie de l'adolescent dura une demi-heure. 'Où est Dieu ? Où est-il ?' demanda quelqu'un derrière moi. Comme l'adolescent se débattait encore au bout de la corde, j'entendis l'homme appeler à nouveau : 'Où est Dieu maintenant ?' Et j'entendis une voix répondre en moi : 'Où est-il ? Il est ici... Il est pendu au gibet...'" (DC 319).

En fait, tant l'objectif de Moltmann que celui de Jüngel, c'est de trouver une relation entre Dieu, la souffrance et la mort. Pour cela, ils se concentrent entièrement sur la croix. Loin d'être indifférent à la mort ou d'en rester distant, Dieu se tient au cœur de la mort et de la souffrance lorsqu'arrive l'heure de son auto-révélation finale et radicale : la croix. Par la crucifixion, Dieu s'est irrévocablement livré et identifié à la douleur et à la mort, se dé-finissant lui-même à partir de là. Lorsque nous parlons de Dieu, nous ne pouvons le faire qu'à partir de la croix, avec toutes les peines, l'abandon et l'angoisse mortelle qui lui sont associées. En fait, Dieu ne s'est pas simplement impliqué dans la souffrance et la mort en souffrant et mourant en son Fils — pour se libérer ensuite de la souffrance et de la mort en ressuscitant. Plus radicalement, Dieu n'entre pas partiellement dans notre souffrance et notre mort (en tant que Dieu le Fils), ni temporairement (pour trois jours) : au contraire, il assume notre propre mort et souffrance en lui-même, dans sa propre histoire, au lieu précis de son auto-révélation et de sa détermination radicales et finales : la croix. Dès lors, Dieu est irrévocablement révélé et déterminé comme un Dieu souffrant et mourant. De plus, sa détermination et sa révélation totales, c'est le Fils qui meurt, le Père qui souffre la douleur de la mort de son Fils, et l'Esprit qui est *ici* engendré

— par cette souffrance et cette mort en Dieu — pour justifier le pécheur.

Ceci explique pourquoi Jüngel met un accent important sur le fait que l'être de Dieu, c'est aussi son existence (c'est-à-dire l'événement de la croix), et pourquoi Moltmann et Jüngel voient une corrélation directe entre la Trinité économique et la Trinité immanente. C'est aussi la raison qui pousse Moltmann à définir l'histoire de la croix comme l'histoire de l'histoire de telle façon que ce n'est plus Dieu qui partage *notre* souffrance et *notre* mort (comme s'il était normalement extérieur à elles en ne s'y impliquant qu'à certaines occasions) ; au contraire, la souffrance et la mort sont *son* histoire, et c'est *nous* qui, parfois (lorsque nous souffrons ou mourons), partageons son histoire, dans laquelle sont intégrées souffrances, mort, larmes et révoltes.

La valeur et le sens irréfutables d'une telle conception, c'est d'écartier toute trace de désengagement et d'indifférence en Dieu. On comprend maintenant pourquoi Moltmann et Jüngel s'opposent souvent si profondément au concept métaphysique traditionnel de Dieu.⁷ Pour eux, tout se joue à la croix, conçue comme l'histoire même de Dieu. Leurs tentatives de penser comme une unité les deux doctrines cardinales de la foi chrétienne — la croix et la Trinité — témoignent qu'ils ne croient pouvoir parler significativement de Dieu dans un monde rempli d'anarchie et de mort que si l'on arrive à le définir tout entier à partir de la croix — c'est-à-dire en termes de souffrances et de mort.

Dans ce sens, "le Dieu crucifié" et "la mort de Dieu" ont une signification très grande. Ils expriment Dieu en fonction des problèmes majeurs de notre époque, attestant son engagement irrévocable en faveur des besoins de ce monde. Il s'agit d'une redéfinition du message biblique : Dieu est amour.

Néanmoins, j'ai certaines réserves importantes à l'égard du sens que Moltmann et Jüngel donnent aux concepts de "Dieu crucifié" et de "mort de Dieu". Mais je voudrais d'abord traiter la critique réformée plus traditionnelle selon laquelle on ne saurait parler de la mort de Dieu car Dieu ne peut pas mourir. En passant, il faut noter que le concept de "Dieu crucifié" semble un peu plus acceptable dans les cercles où la divinité du Christ est reconnue — du moins dans le sens que le Christ a conservé sa nature divine (toute sa personne !) pendant la crucifixion. La question qui reste, c'est de pouvoir interpréter comment la nature divine est impliquée dans la croix et la mort du Christ. Cependant, cette ligne de pensée n'intéresse ni Moltmann, ni Jüngel. Moltmann en particulier, insiste fréquemment pour que la mort du Christ ne soit pas interprétée selon ses deux natures, mais selon les trois personnes de la Trinité.

⁷ Cf. *GGW* XII, 49-50, 167-169, 192-193, 200-204, 248-249, 262, 269, 275-276, 304, 381-383, 511, 543 ; DC, chap. 6.

De toute manière, l'objection traditionnelle au terme "mort de Dieu" autorise un examen plus approfondi. La conviction que Dieu ne peut pas mourir s'enracine habituellement dans l'idée que Dieu ne peut pas souffrir, idée qui dérive à son tour d'un concept métaphysique de Dieu : Dieu immuable, abstrait, auto-suffisant, pur acte et être éternel. Cette définition conduit à la méfiance envers les anthropomorphismes — utilisés couramment dans la Bible pour parler de Dieu — au point d'en faire de simples concessions à notre incapacité de comprendre Dieu tel qu'il est vraiment, cependant que le théologien chevronné n'aurait aucune peine à exprimer Dieu exactement comme il est, en termes grecs rigides — immobile, immuable, etc. On se demande pourquoi les auteurs bibliques n'ont pas simplement évité les anthropomorphismes pour les remplacer par des termes métaphysiques, si ceux-ci décrivent mieux la nature réelle de Dieu.

Mais en recourant à la panoplie des armes métaphysiques grecques pour combattre la pensée que Dieu peut mourir, on n'est guère crédible, ni fidèle à la Bible. Ainsi donc, un grand mérite de Jüngel est de revaloriser les anthropomorphismes en maintenant qu'ils sont la façon biblique appropriée de parler de Dieu (contrairement à l'abus de leur emploi dogmatique ou symbolique).⁸ Quiconque nie que Dieu puisse mourir doit se demander si c'est parce qu'il a de la peine à concevoir un Dieu vivant qui prend soin de l'homme et s'implique dans l'histoire humaine. Même à l'intérieur de la doctrine des deux natures du Christ, il est impossible que toutes les références néo-testamentaires à la passion et à la mort du Christ se limitent à sa nature humaine. Indéniablement, les auteurs bibliques n'ont pas prêché le Christ ainsi. Cependant, ces critiques ne s'appliquent qu'à certaines objections contre le terme "mort de Dieu". Nous nous occuperons d'autres objections semblables en temps utile.

Le mérite de Moltmann et de Jüngel dans leur présentation du Dieu crucifié et de la mort de Dieu, c'est de prendre la peine d'exprimer l'engagement réel de Dieu dans l'histoire de souffrance et de mort de notre monde. Contrairement à la doctrine métaphysique qui décrit la "majesté" et l'"exaltation" de Dieu de telle façon que l'homme reste isolé dans ses besoins, ils suivent la piste biblique d'un Dieu dont la majesté est d'autant plus grande qu'il est humble et fait cause commune avec les besoins de l'homme (entre autres : *DC* 232 s.).

5. Peut-on parler du Dieu crucifié ?

Il ressort de ce qui précède que la signification du Dieu crucifié est sujette à diverses interprétations dont va dépendre la réponse

⁸ Cf. *GGW* 352-354, 383, 405-408. Cf. A. König, *Here I Am ! A Believer's Reflection*, Part I : On God, chap. 2.

à cette question. L'expression "le Dieu crucifié" peut s'enraciner dans la conviction que Jésus est vraiment Dieu, ce qui signifie soit qu'il avait une nature divine (sans oublier la nature humaine, bien sûr), soit — plus fonctionnellement — qu'il était réellement la révélation de Dieu. Dans les deux cas, on parle de Dieu crucifié par réaction contre le docétisme : après tout, Dieu s'est réellement impliqué dans le ministère et la crucifixion du Christ. Face à la doctrine d'un Dieu indifférent, on peut aussi parler du Dieu crucifié pour affirmer que Dieu peut vraiment souffrir et, donc, que la seconde personne de la divine Trinité a réellement souffert sur la croix. Dans ce cas, l'expression "le Dieu crucifié" serait une réaction contre la doctrine d'un Dieu indifférent. Elle servirait d'argument en faveur du message biblique : dans son offrande d'amour en notre faveur, Dieu n'a pas esquivé la croix, mais il a été vraiment jusqu'au bout. A la lumière de l'argument classique (Jésus-Christ devait être Dieu (divin) s'il voulait vraiment pouvoir nous sauver), la notion de "Dieu crucifié" conviendrait bien à la théologie évangélique.

Mais Moltmann, aussi bien que Jüngel, en disent davantage. La question est de savoir si nous pouvons parler du Dieu crucifié dans leur sens. Selon eux, Dieu s'est identifié avec le Christ *crucifié* — non simplement le Christ, mais le Christ en tant que crucifié — et s'est défini par lui. Cette thèse est inextricablement liée au concept de mort de Dieu. Moltmann et Jüngel font face au défi de rendre Dieu crédible et pertinent dans un monde de souffrance et de mort. Tous deux décident donc de parler de Dieu à partir de la crucifixion et de la mort du Christ, afin de démontrer l'engagement radical et définitif de Dieu dans la souffrance et la mort du monde. Ils le font en partie par réaction à la doctrine métaphysique d'un Dieu immuable, indifférent et abstrait, parce qu'il n'est pas possible de proclamer un tel Dieu de façon crédible au sein de la souffrance terrible de notre monde. Même si cette définition et cette identification radicales de Dieu en termes de mort et de souffrance de Jésus-Christ ne "justifient" pas Dieu selon le problème traditionnel de la théodicée, elles démontrent au moins de façon convaincante son engagement dans cette souffrance et détrourent l'image très répandue d'un Dieu qui se tient à l'écart des souffrances, ou les tolère en vue d'un "dessein plus élevé". Dieu, en s'identifiant au Christ crucifié, a prouvé sans détour son "humanité".

Le but de Moltmann et de Jüngel est certainement acceptable, mais l'atteignent-ils de la bonne manière ? Dans sa recension du livre de Jüngel, H. Berkhof soutient à bon droit qu'il ne voit rien dans le Nouveau Testament qui ressemble au concept de "Dieu crucifié".⁹

⁹ *NedThT* 33 (1979), p. 156.

Il y a deux problèmes concernant cette manière de parler du Dieu crucifié. D'abord, la Bible ne parle pas de Jésus en ces termes ; ensuite, elle ne concentre pas la révélation et l'identité de Dieu sur la croix de manière si exclusive. En traitant de ces problèmes, nous remarquerons aussi l'absence étonnante d'exégèse et de théologie biblique explicite dans les deux ouvrages de Moltmann et de Jüngel. Nous soulignons ce manque, puisqu'on est obligé de se demander si la théologie systématique peut être menée comme elle l'est, surtout chez Jüngel : abstraitement et philosophiquement.¹

Premier problème : la Bible ne contient aucune référence au Dieu crucifié. Ce n'est bien sûr pas un argument définitif contre l'emploi du terme. Les théologiens se servent souvent de concepts qui n'apparaissent pas dans la Bible, ce qui se justifie s'il s'agit de reformulations actuelles qui reflètent fidèlement le message biblique (cf. l'usage au 4^e s. du terme *homoousios*, en relation avec la doctrine de la Trinité). Cependant, je ne suis pas persuadé que ce soit le cas pour l'expression "le Dieu crucifié" dans la pensée de Moltmann et de Jüngel. Ceux-ci se réfèrent à Jésus simplement comme à "Dieu" (surtout en ce qui concerne la crucifixion). Le Nouveau Testament ne manifeste pas cette tendance, ni en rapport avec la croix, ni en général. Il y a plutôt une tendance constante à différencier Jésus et le Père, de telle sorte que le concept Dieu s'applique spécifiquement au Père.² Cette distinction frappe d'autant plus que partout dans le Nouveau Testament, Jésus est décrit en étroite relation avec Dieu.

Cette différenciation constante entre le Christ et le Père dérive de la structure de l'Évangile : c'est Dieu qui envoie son Fils pour sauver le monde. Dans ce but-là, le Fils se place entre Dieu et le monde ; il est le médiateur. Dès lors, l'appeler simplement Dieu semble relever d'une mécompréhension de sa position unique entre l'homme et Dieu.

Bien sûr, cela ne veut pas dire que la crucifixion de Jésus ne nous apprend rien sur Dieu — au contraire ! Là n'est pas le problème ; ce qui nous préoccupe, et que nous réfutons, c'est la totale identification de Dieu avec Jésus crucifié (ou avec la crucifixion de Jésus) qui sous-tend la pensée de Moltmann et de Jüngel. Les références de Moltmann (DC 176, 177) à "la *stasis* (dissension) en Dieu" définie comme "Dieu contre Dieu", "inimitié entre Dieu et Dieu", à la croix qui "sépare Dieu de Dieu", à la "communion entre Dieu et Dieu" et au "procès théologique entre

¹ Cf. la mise en garde de H.G. Fritzsche dans la *Theologische Literaturzeitung* 103 (1978), col. 896-897.

² Ceci ne met nullement en doute la divinité de Jésus. Cependant, les auteurs du Nouveau Testament expriment rarement sa divinité par le terme "Dieu" ; ils préfèrent le titre de "Seigneur".

Dieu et Dieu” ne s'accordent pas avec la différenciation du Nouveau Testament entre Dieu le Père et Dieu le Fils.³

Le second problème, c'est la concentration exclusive sur la crucifixion dans la doctrine de Dieu de Moltmann et de Jüngel. Ce problème est double : quelle est la signification de la résurrection de Jésus-Christ et quelle est la valeur de l'histoire entre Dieu et Israël *avant* le Christ ?

Naturellement, la concentration exclusive sur la croix repousse la résurrection à l'arrière-plan. Il est remarquable que, malgré leur théologie biblique insuffisante (sans parler de l'exégèse), Moltmann et Jüngel essaient tout de même de justifier leur approche unilatérale en fonction de certains textes. Dans un précédent article sur la mort de Dieu,⁴ Jüngel affirme que la divinité de Dieu (*Gottes Gottsein*) doit être comprise à partir de la mort de Jésus. Pour cela, il prétend trouver certaines indications théologiques de base dans le Nouveau Testament (il en cite quatre : 1 Co 1, 17 — 2, 5 ; Rm 1, 3-4 ; Jn 17, 1 ; Mc 15, 34-39). En 1 Co, Paul veut connaître et proclamer le Christ ressuscité qui se tient auprès de Dieu uniquement comme le crucifié, et il interprète l'Évangile comme la “parole de la croix”. Bien que Jüngel admette que l'intention de Paul est d'abord sotériologique, il maintient qu'en plus nous devons découvrir Dieu lui-même en Jésus crucifié, en tant que celui qui définit sa divinité à partir d'un homme mort, et, par conséquent, qui définit aussi cet homme mort comme le Fils de Dieu. Il cite Rm 1, 4 pour appuyer la thèse que Dieu définit Jésus mort comme le Fils de Dieu, son Fils vivant.

Je trouve spécieux cet usage de Rm 1, 4. Ce texte ne proclame pas la crucifixion du Christ, mais sa *résurrection* et il n'annonce pas le Christ mort. Après tout, ce verset dit de Jésus : “selon l'Esprit Saint, il a été manifesté Fils de Dieu avec puissance quand il a été ressuscité d'entre les morts.” Dieu ne se définit donc pas à partir d'un homme mort, pas plus qu'il ne définit un homme mort comme son Fils (ce que Jüngel affirme). De plus, il n'y a pas de raison d'inférer du reste du message de Paul sur le Christ crucifié, ou de sa définition de l'Évangile comme “parole de la croix”, que l'être de Dieu doit se définir uniquement à partir du Christ crucifié. A cet égard, Moltmann et Jüngel font preuve d'une certaine obstination dans leur identification unilatérale de Dieu avec le Christ crucifié.

Comme nous l'avons dit, la résurrection est reléguée à l'arrière-plan dans leurs deux ouvrages. On pourrait soutenir que dans sa *Théologie de l'espérance*, Moltmann a traité en détail de

³ C'est moi qui souligne. Cf. A. Schmied, “Gotteslehre als trinitarische Kreuzestheologie”, in : *Théologie der Gegenwart in Auswahl* 16 (1973), p. 250.

⁴ “Vom Tod des lebendigen Gottes”, *op. cit.*, p. 119. Pour ce qui suit, cf. p. 117-118.

la résurrection. Mais le problème demeure de savoir si la relation qui existe entre la croix et la résurrection dans le Nouveau Testament est telle qu'un théologien puisse développer la signification de la résurrection dans un ouvrage sans faire allusion, ou presque, à la croix, puis l'inverse dans le suivant. Dans le Nouveau Testament, les deux sont inextricablement liées et de façon précise : la résurrection du crucifié est chantée comme l'œuvre de Dieu, dès le début, alors que la croix est d'abord attribuée aux Juifs (cf. la prédication primitive de Pierre, dans les Actes, où cela revient souvent : *Vous l'avez livré en le faisant crucifier... mais Dieu l'a ressuscité.* Ac 2, 23.24 ; 3, 15 ; 4, 10 ; 5, 30.31) ; la portée sotériologique de la croix n'est reconnue que plus tard. Dans la prédication de Paul, Dieu n'est pas "celui qui a crucifié Christ", mais celui "qui l'a ressuscité d'entre les morts" (Ga 1, 1 ; cf. aussi Rm 4, 24 ; 8, 11 ; 2 Co 4, 14 ; Col 2, 12 et 1 Th 1, 10). Dans ses écrits, Paul se sert de cette expression comme d'un nom pour Dieu. Bien que ce soit lui qui ait le plus travaillé la portée *sotériologique* de la croix,⁵ la relation entre la croix et la résurrection demeure telle que Dieu démontre sa divinité de manière spécifique par la résurrection. Ce que signifie Jésus-Christ — y compris sa crucifixion — dépend donc de la résurrection. Chez Moltmann et Jüngel, la manière dont la croix et la mort du Christ repoussent la résurrection à l'arrière-plan ne se justifie pas en termes de théologie biblique.

En fait, on s'étonne de voir combien, dans la pensée de Jüngel, la croix en particulier usurpe constamment la fonction remplie par la résurrection dans le Nouveau Testament.⁶ On nous dit que l'abandon de Jésus sur la croix est l'acte originaire de Dieu (*Gottes ureigenstes Werk*) ; que le *grand cri* que Jésus poussa est la voix et la parole de Dieu ; que la foi en la résurrection est en fait foi au crucifié *en tant que* Fils de Dieu ou, plus spécifiquement, foi au Fils de Dieu *en tant que* Jésus de Nazareth crucifié ; et que l'identification de Dieu avec Jésus (sur la croix) est la genèse de la foi chrétienne (GGW 496). Ainsi, la véritable signification de la mort de Dieu, c'est d'être "l'annonce de l'auto-détermination originelle de Dieu à être amour... A la croix de Jésus, Dieu s'est défini lui-même comme amour. Dieu *est* amour (1 Jn 14, 8)" (GGW 298).

Cette argumentation est typique de Jüngel, et démontre indubitablement qu'il passe à côté du véritable sens de la *résurrection*. Lorsqu'il mentionne le Jésus ressuscité, ou le message de la résurrection, ce n'est en général guère plus qu'une interprétation de la croix.

⁵ Cf. C.H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements*, Paris, 1964.

⁶ Cf. GGW 120-121, 134, 295-299, 471, 478, 499 et 525.

Plus loin, nous nous occuperons de la manière particulière dont Dieu surmonte la mort et le néant (en leur assignant une place dans sa propre existence). Mais au vu de ce qui précède, il ne semble pas possible d'accepter chez Jüngel l'usage de l'expression "le Dieu crucifié", parce que la croix et la mort de Jésus sont traitées de façon exclusive, à savoir en mettant de côté la résurrection, en tant que révélation et auto-détermination de Dieu.

La pensée de Moltmann et de Jüngel est encore compliquée par le sens permanent, presque statique et éternel, dont ils auréolent la croix. Dans le Nouveau Testament, la croix est un événement unique, *suivi* par la résurrection. Ensuite, Jésus *vit* et règne à la droite du Père. Il vit maintenant pour toujours et à jamais. Le fait que Paul choisisse de le proclamer en tant que *crucifié* ne signifie pas qu'il reste pendu à la croix, mais qu'il a été, une fois, crucifié et que maintenant, le Jésus crucifié est le Seigneur *ressuscité* et *vivant*. Moltmann et Jüngel laissent apparaître qu'à la crucifixion, le temps s'est comme arrêté, comme si le Christ était cloué à la croix pour toute éternité,⁷ devenant ainsi le lieu permanent où l'identité de Dieu peut être découverte. L'historicité de la croix est en danger d'être remplacée par une idée universellement valable : le Dieu crucifié.

Le second problème que pose la concentration exclusive sur la crucifixion, c'est le sens de l'histoire de Dieu et d'Israël *avant* le Christ. L'Ancien Testament figure étonnamment peu chez Jüngel.⁸ Quelques fois, il est mentionné, mais son rôle est négligeable. Si nous entendons constamment parler de la révélation exclusive en Jésus-Christ, quel sens a donc l'Ancien Testament ? Ainsi, lorsque Jüngel discute la signification de la doctrine de la Trinité, il l'appelle le sommaire de l'histoire de Jésus-Christ dans lequel l'histoire de Dieu s'exprime en vérité. L'être de Dieu ne peut être raconté comme histoire qu'à partir de cette vérité. Sans la doctrine de la Trinité, "on raconte au nom de Dieu l'histoire d'un autre ou, au mieux, des histoires *à propos* de Dieu". Ce qui revient, selon Jüngel, à passer à côté de Dieu et de l'homme (GGW 472). Mais qu'en est-il de l'histoire de Dieu avec Israël ?

Ailleurs, Jüngel déclare : "Ce n'est qu'en Dieu le Fils que Dieu s'est exprimé d'une manière qui nous permette à notre tour de parler de lui" (GGW 530). A nouveau, qu'en est-il de l'histoire

⁷ Cf. H.H. Miskotte, "Het lijden is in God", *Rondom het woord* 15/4 (1973), p. 45 et 47 (recension du *Dieu crucifié* de Moltmann, traduite en allemand dans *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'*, éd. par M. Welker, Munich, 1979, p. 74-93, ici p. 89 et 92).

⁸ Dans sa recension du *Dieu crucifié*, H.H. Miskotte écrit : "Si étrange que cela puisse paraître, la réflexion de Moltmann a quelque chose d'anhistorique, dans la mesure où il oublie l'histoire de l'alliance du Dieu d'Israël. L'histoire de Jahvé et d'Israël semble n'avoir aucune importance" (*art. cit.*, p. 46 ; trad. p. 91).

d'Israël ? Que nous apportent les quelque mille pages de l'Ancien Testament ? Ne montrent-elles pas que les prophètes pouvaient parler de Dieu ?

En conclusion, nous maintenons que l'on ne peut rien dire de sensé à propos de la crucifixion et de la mort de Jésus-Christ, si ce n'est à la lumière de la *résurrection* et du Dieu d'Israël. Une connaissance vitale de Dieu révélée par la crucifixion serait inaccessible et incompréhensible si le Dieu d'Israël n'avait ressuscité Jésus d'entre les morts. Les évangiles et les épîtres ont été écrits après la résurrection, pas après la crucifixion. La vie et la signification de Jésus ont été décrites et proclamées, non pas à la lumière de la crucifixion, mais à celle de la résurrection. Christ n'est pas un mort, "il est le commencement, le Premier-né d'entre les morts" (Col 1, 18). Jésus est identifié comme le Fils de Dieu, non par sa mort, mais par "sa résurrection d'entre les morts" (Rm 1, 4). De même, Dieu n'est pas défini par le Jésus mort, mais par le Jésus qui *a été* crucifié et qui est, maintenant, vivant : "Je suis... le Vivant ; je fus mort, et voici, je suis vivant, pour les siècles des siècles". (Ap 1, 17-18).

6. Peut-on parler de la mort de (ou en) Dieu ?

Après le concept de "Dieu crucifié", il nous faut examiner maintenant celui de "mort de Dieu". Moltmann pense qu'il faut plutôt parler de mort *en* Dieu. L'expression "mort *de* Dieu" est trop simpliste, pas assez nuancée. Jüngel ne partage pas cette réserve, mais dans sa pensée aussi, Dieu finit par intégrer la mort *en* lui-même. Moltmann affirme en plus que, par la mort du Christ, Dieu assume en lui-même toute l'histoire de la souffrance, de l'affliction et de la mort. Le résultat, c'est que l'homme est proche de Dieu. "Le Dieu humain rencontré dans le Crucifié divinise (*théosis*) réellement l'homme" (DC 323).

Il n'est pas facile de voir quelle signification positive Moltmann met à cela. Après tout, le message de l'Évangile nous dit que Dieu *fait* quelque chose à propos de la souffrance, de l'affliction et de la mort. Cela revient-il à dire qu'il les assume dans sa propre vie de telle sorte que c'est *nous* qui en souffrons *avec lui* ? Un homme qui se joint à un mendiant, s'il devient mendiant lui-même et l'accompagne sur sa route, peut diminuer la solitude du mendiant, mais il ne résoud pas vraiment son problème. Mais si le père du nouveau venu était roi, et qu'il aime son fils, alors tout peut changer ! Voilà l'Évangile, je pense ! Reste à savoir si, et comment, Jüngel et Moltmann développent cela.

Que signifient ces mots de Moltmann ? "Qu'est-ce alors que le salut ? C'est seulement quand toute perte, quand l'abandon de Dieu, la mort absolue, la malédiction sans fin, la damnation et l'engloutissement dans le néant se trouvent en Dieu même, que la communion avec ce Dieu est le salut éternel, la joie sans fin, l'élection irrévocable et la vie divine. La 'division' en Dieu doit

contenir en elle toute la révolte de l'histoire" (DC 284). Si les besoins, l'affliction et la mort sont intégrés en Dieu, on pourrait plutôt maintenir que la communion avec Dieu, c'est la perte. La souffrance et la mort, à moins que l'on spécifie clairement ce que Dieu fait de la perte, de l'affliction et de la mort. Un peu plus loin, à la même page, Moltmann écrit : "Toute histoire humaine, si profondément déterminée qu'elle soit par la faute et la mort, est passée dans cette 'histoire de Dieu', c'est-à-dire dans la Trinité, et est intégrée dans l'avenir de 'l'histoire de Dieu'. Il n'y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu... Il n'y a *donc* pas non plus de vie, pas de bonheur et pas de joie qui ne soient intégrés par leur histoire dans la vie éternelle, dans la joie éternelle de Dieu." Quel est le sens de ce *donc* que j'ai souligné, et du reste de la phrase ? Si Dieu a intégré la souffrance dans son histoire au Golgotha, où l'a-t-il fait pour la joie ? Et comment la joie et la souffrance coexistent-elles dans son histoire ? La référence rapide à la 'divinisation' (deux paragraphes plus haut) a-t-elle quelque chose à y voir ? Où et comment cela arrive-t-il ? Qu'est-ce que cela signifie ?

A ce sujet, Moltmann en appellerait peut-être aux dernières lignes de son chapitre 6. Deux points importants y apparaissent. Le premier, c'est l'idée nouvelle d'une *fin* de l'histoire trinitaire. Comme nous l'avons remarqué, il affirme que la croix est le *commencement* de l'histoire trinitaire. Mais ici, il se réfère aussi à ce moment où le Fils remettra le Royaume à son Père comme la "*consommation* de l'histoire trinitaire de Dieu et la fin de l'histoire du monde" (DC 324 ; c'est moi qui souligne). Le second point important, c'est qu'en assumant Auschwitz en lui, avec la somme de souffrances et de morts que cela représente, Dieu ne justifie pas Auschwitz, car "ce n'est qu'avec la résurrection des morts, ... avec la guérison des désespérés, ... avec l'anéantissement de la mort... qu'alors Dieu transformera sa douleur en joie éternelle". Une nouvelle approche du problème devient alors possible : une perspective d'avenir est ouverte. La souffrance et la joie ne coexistent pas simplement en Dieu. *Maintenant* Dieu souffre et pleure, mais tout changera avec la résurrection des morts. *Alors* l'affliction de Dieu se muera en joie. Ainsi, continue Moltmann, nous expérimenterons "la victoire sur l'histoire des souffrances de l'humanité et l'accomplissement de l'histoire de ses espérances". Le modèle sous-jacent à cela est évidemment une sorte d'histoire du salut : Dieu a assumé en lui notre souffrance de *maintenant* de sorte qu'avec le *retour du Christ* il puisse mettre fin à la souffrance et la transformer en joie. Cependant, nous butons immédiatement à nouveau sur le problème de la phrase qui suit juste après : "Dieu à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est le fondement d'une espérance réelle..." Moltmann renonce-t-il au modèle suggéré quelques lignes plus haut ? Ou cette étrange idée que Dieu a intégré en son histoire la souffrance et

la mort signifie-t-elle tout bonnement que Dieu changera la souffrance en joie, qu'il vaincra la mort au retour du Christ et, en même temps, que Dieu n'est pas indifférent à notre souffrance et à notre mort, mais qu'il s'implique entièrement pour les combattre et les vaincre ?

Je ne suis pas sûr d'avoir bien compris la fin de ce chapitre 6. Il introduit de toute façon une opinion qui semble étrange et périphérique par rapport au développement général. C'est probablement une indication que *le Dieu crucifié* et la *Théologie de l'espérance* sont à peu près sans relation et n'ont jamais été réellement intégrés l'un à l'autre. Dans sa recension, H. Berkhof le formule un peu différemment, disant que *le Dieu crucifié* "se veut un complément à la *Théologie de l'espérance*... Je veux bien les appeler complémentaires, mais alors au sens que le principe de la complémentarité a en sciences naturelles, à savoir : points de vue incompatibles pour l'observateur".⁹ La question reste ouverte de savoir si ce manque d'unité entre *le Dieu crucifié* et la *Théologie de l'espérance* correspond à la polarité des pensées de Hegel et de Bloch.

A la lumière de ce qui précède, je ne puis offrir une réponse définitive à la question de savoir si l'on peut parler de mort de (ou en) Dieu au sens de Moltmann. Je ne suis en effet pas sûr du sens qu'il y met lui-même. Si ce qu'il veut dire c'est simplement l'authentique engagement de Dieu dans la souffrance et la mort de ce monde, alors je crois qu'il est dans son droit. Néanmoins, comme de nombreux auteurs l'ont remarqué, le doute plane sur la maniabilité du sens qui est attaché à cette expression dans les parties principales du développement de Moltmann.¹ Pour terminer, je poserai la question suivante : comment est-il possible de ne faire virtuellement aucune mention du péché et de la justification dans une étude approfondie de la croix ?²

L'argumentation de Jüngel est un peu différente. Fidèle à son héritage bultmannien, il est moins concerné par l'*histoire*. Sa préoccupation constante reste l'*individu* et ses besoins. L'identification de Dieu avec la caducité signifie en particulier qu'il intègre la mort et le néant en lui-même.³ Ainsi, Dieu change la mort. Elle devient un bienfait pour nous en ceci que, par la mort, Dieu

⁹ *Art. cit.*, *NedThT* 27 (1973), p. 190 (c'est moi qui souligne).

¹ H.H. Miskotte et J.T. Bakker en particulier ont exprimé de sérieuses réserves à cet égard. Cf. H.H. Miskotte, *art. cit.* ; J.T. Bakker, "Een Nieuwe Theologia Crucis", *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 37 (1973), p. 147-156, part. p. 153-156.

² Cf. U. Asendorf, "Eschatologia crucis ?", *Theologische Beiträge* 4 (1973), p. 161-162.

³ Dans l'article "Vom Tod des lebendigen Gottes", entre autres, la mort est le thème principal, alors que dans les pages 293-298 de *GGW*, c'est du néant qu'il est question. Cependant, il n'y a pas de différence profonde entre les deux lignes de réflexion.

nous prend dans son existence. Depuis Christ, par conséquent, il est possible de se réjouir de la mort. Tout comme la vie est vie de Dieu, la mort est devenue sa mort (*ein Gottesphänomen*, GGW 499).

Manifestement la résurrection du Christ et notre résurrection ne jouent pas de rôle important dans cette pensée. Jüngel considère la résurrection comme une interprétation de la mort du Christ, telle que décrite ci-dessus. Selon lui, il semblerait que le Christ n'est pas *d'abord* mort, *puis* ressuscité d'entre les morts. Au contraire, ce que Jüngel appelle "résurrection", c'est la façon dont Dieu s'occupe de la mort au travers de la mort de Jésus. Les hommes ne ressuscitent pas non plus au retour du Christ : la façon dont ils meurent — en passant dans l'être de Dieu — peut être interprétée comme "résurrection". Il est dès lors évident que Jüngel réinterprète la résurrection beaucoup plus que Moltmann dans sa *Théologie de l'espérance*.

Est-ce que Jüngel a vraiment besoin du concept de résurrection ? Ou parvient-il à dire ce qu'il désire sans s'en servir ? Si la mort n'est que "le passage vers la vie éternelle" (et quels problèmes la théologie réformée n'a-t-elle pas causés avec cette étrange affirmation !), alors on n'a pas besoin du concept de résurrection. Dans ce cas, pourquoi Paul doit-il défendre la résurrection (comme un événement après, contre et plus grand que, la mort) si radicalement en 1 Co 15 où, de toute évidence, la résurrection ne joue pas simplement le rôle d'une interprétation de la mort ?

Un théologien est bien sûr autorisé à réinterpréter le message de la Bible. Mais arrivé à un certain point, il devrait dire ouvertement qu'une partie de ce message n'est plus, à son avis, recevable. Beaucoup de confusion serait ainsi évitée, et l'on ne serait plus obligé de "lire entre les lignes". Mais la vraie question quant à l'emploi de l'expression "mort de Dieu", c'est de savoir si l'on peut rendre compte de cette façon du message biblique concernant la victoire de Dieu sur la mort. Le mérite de Jüngel, c'est d'avoir mis en évidence ce combat contre la mort, dans lequel Dieu s'implique lui-même. Cela, Paul le souligne tout particulièrement. La mort est un ennemi, le plus grand ennemi qui reste à vaincre. C'est une puissance, l'une des puissances mauvaises qui tient ce monde en esclavage. Le péché aussi est un tel pouvoir. Pour comprendre les références de Paul au péché et à la mort en tant que puissances du mal, il faut rappeler le caractère double qu'elles ont pour lui. Le péché, ce sont les mauvaises actions de l'homme (ou les bonnes actions qu'il omet de faire) ; en même temps, c'est une puissance qui domine l'homme. De la même façon, la mort est un état — on meurt et *on est mort* — mais c'est aussi une puissance qui tient l'homme dans ses griffes. En fait, bien des aspects de la pensée de Jüngel sont très éclairants et originaux.⁴

⁴ Cf. son livre *Tod*, Stuttgart, 1971.

Néanmoins, sa vision de la manière dont Dieu conquiert la mort est spéciale. D'abord, il arrive à décrire cette victoire sans vraiment mentionner la résurrection — ce que nous avons vu. Ensuite, l'idée que Dieu transforme la mort en quelque chose de bien ne va pas de soi. Dans les cercles réformés traditionnels, les mots en eux-mêmes peuvent avoir une résonance familière. L'idée que la mort est un passage vers la vie éternelle est bien connue. Mais quoi qu'il en soit de ce concept réformé, ce n'est pas lui que Jüngel a en vue. Pour lui, la mort n'est pas tant un passage vers la vie qu'une entrée dans l'être de Dieu. Après tout, en faisant passer la mort dans son être, Dieu fait une place en lui pour l'homme. Par notre mort, nous sommes définitivement intégrés dans l'être de Dieu, le rendant ainsi différencié et temporel. Le théologien qui réfléchit dans le cadre d'une théologie de l'alliance n'acceptera pas facilement une telle unité entre Dieu et l'homme, face au message biblique du Dieu dont les enfants habiteront pour toujours devant lui sur une terre nouvelle (Ap 21-22).

La perspective biblique de la nouvelle humanité et de la nouvelle terre rend la pensée de Jüngel encore plus problématique. Dans l'Évangile, la victoire sur la mort fait partie d'une œuvre plus grande par laquelle Dieu crée non seulement une nouvelle humanité, mais de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Cette dimension cosmique de l'Évangile est totalement perdue dans l'ouvrage de Jüngel. Son accent ne porte que sur Dieu et l'individu, ou sur l'individu dans sa relation avec son prochain, individuellement. Les exemples sont nombreux. Lorsqu'il explicite le titre de son livre, Dieu est pensé comme le mystère du monde de l'homme ("das Geheimnis der Welt des Menschen"; *GGW* 430). Ailleurs, nous lisons qu'être homme, c'est "laisser un autre exister pour moi" (*GGW* 243). A cet égard, je suis frappé par la manière dont il traite de la structure communautaire (*die sozietäre Struktur*) dans les paraboles et le comportement de Jésus. Immédiatement après l'avoir mentionnée, il continue : "Non pas que Jésus ait négligé l'individu pour favoriser un collectif ! Au contraire...". La discussion qui suit est tout entière une défense de l'individu et des relations individuelles dans le message de Jésus. La société en général et les structures communautaires ne sont plus mentionnées dans la suite (*GGW* 484-486). Ainsi, le mot "monde", dans le titre du livre de Jüngel, n'est jamais traité pour lui-même. La victoire sur le néant et la mort reste confinée à l'individu qui, par la mort, est intégré dans l'être de Dieu.

L'idée que Dieu intègre la mort en lui-même est aussi étrange. La théologie biblique suggère une séparation plutôt qu'une union entre Dieu et la mort. Intellectuellement, bien sûr, un grand problème reste posé : le Nouveau Testament décrit-il la consommation de l'histoire comme une séparation ou comme une grande synthèse ? Mais Jüngel devrait accepter que Hegel n'est pas un

apôtre, et que l'Évangile ne peut guère être exprimé en termes de thèse, d'antithèse et de synthèse. Dans la vision néo-testamentaire de l'avenir, les hommes révoltés demeurent *exclus* de Dieu et de sa gloire. L'idée qu'il doit intégrer en lui ses ennemis — mort, mal, enfer — est étrangère au Nouveau Testament. Le terme même — "détruire" — que Jüngel omet délibérément lorsqu'il traite de la victoire de Dieu sur le néant et la mort est une expression favorite de Paul dans ce contexte : "Ensuite viendra la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir *détruit* toute domination, toute autorité, toute puissance... Le dernier ennemi qui sera *détruit*, c'est la mort" (1 Co 15, 24-26).

Toute cette idée que Dieu prend en lui le néant par sa propre mort me paraît encore plus étrange. Je ne peux me défaire de l'impression que Jüngel, contrairement à bien des spécialistes de l'Ancien Testament, a attribué une consistance au *nihil* (rien) de la *creatio ex nihilo*, comme si Dieu s'était servi du néant pour en tirer quelque chose (GGW 293-306). Pourtant l'idée sous-jacente à la *creatio ex nihilo*, c'est simplement que lorsque Dieu a créé, il n'y avait rien, et "rien" ce n'est pas "quelque chose".

Ma dernière critique à Jüngel concerne sa définition de l'amour. Selon lui, "l'amour est l'unité de la vie et de la mort en faveur de la vie" (GGW 409, 438). A ce sujet, certains auteurs ont déjà exprimé diverses critiques, p. ex. sur l'analyse phénoménologique de l'amour de Jüngel.⁵ A mon avis, la relation entre l'amour et la mort devrait être décrite historiquement, quelque chose comme : "L'amour est tel que chaque fois qu'il rencontre la mort, il..." Mais la définition de Jüngel est anhistorique, donnant à la mort une permanence dans l'amour : "L'amour *est* l'*unité* de la vie et de la mort...". Cela implique, semble-t-il, que Dieu (qui est amour) a besoin de la mort d'une façon bien précise, non seulement pour se définir lui-même comme amour (par la mort de Jésus), mais aussi pour être amour dans sa vie trinitaire ("l'amour *est* l'*unité*..."). L'importance de l'Ancien Testament dans l'auto-détermination de Dieu en tant qu'amour reste liée à ce problème. Pourquoi Jüngel restreint-il l'auto-détermination de Dieu en tant qu'amour à la mort de Jésus ? Pourquoi néglige-t-il si totalement l'Ancien Testament ? A supposer que l'amour ait réellement besoin de la mort pour se déterminer, Dieu, dans l'Ancien Testament, est bien en relation avec certaines formes de mort : la souffrance, le rejet par son peuple.

Jüngel ne s'exprime-t-il pas trop radicalement ? Peut-être est-ce le cas de sa formulation sur l'unité de vie et de la mort en faveur de la vie qui définit l'amour. Mais il aurait été plus sûr d'affirmer que, par sa rencontre avec la mort, et par la bataille et la victoire contre elle, certaines facettes de l'amour sont apparues

⁵ Ainsi H. Berkhof dans *NedThT* 33 (1979), p. 156.

qui n'auraient pas été révélées autrement, ce qui est aussi vrai de la grâce. Dieu a toujours été un Dieu de grâce. Il ne l'est pas devenu à cause du péché. En un sens, on peut parler de la création comme d'une grâce. Mais le péché a révélé un nouvel aspect de la grâce (Dieu montrant sa faveur envers des créatures *rebelles* et qui *méritent* sa colère). Sans le péché, cela n'aurait peut-être pas été révélé.

Au lieu de cette méthode — celle de la théologie biblique — Jüngel s'engage dans une approche plus philosophique et phénoménologique. On peut se demander si cette analyse phénoménologique de l'amour n'est pas responsable de cette interprétation non historique de l'amour de Dieu. Tout compte fait, il est inacceptable d'accorder à la mort une place et une signification si cruciales dans la doctrine de Dieu. Il est également inacceptable que l'intégration de la mort et du néant dans la vie de Dieu rende effectivement possible notre intégration dans sa vie. Rien dans l'Évangile ne réclame cette formulation. La structure d'alliance de l'Évangile laisse largement la place pour l'homme, et, en le ressuscitant d'entre les morts, Dieu le replace dans la communauté de l'alliance.

7. Conclusion

Si l'on est prêt à prendre au sérieux les anthropomorphismes avec lesquels la Bible exprime l'engagement réel de Dieu dans la souffrance humaine (ainsi que le devraient les théologiens évangéliques), on ne peut esquiver le problème de la *mort*. En théologie biblique, la souffrance est une partie essentielle de la mort — l'assaut préliminaire de la mort sur sa victime vivante. Tout en ayant de sérieux problèmes avec le sens que Moltmann et Jüngel donnent aux expressions "le Dieu crucifié" et "la mort de Dieu", je ne pense pas, néanmoins qu'il faille rejeter toute possibilité d'application de ces expressions, d'autant plus qu'un rejet radical dériverait très facilement d'une doctrine métaphysique grecque de Dieu.