

par Hubert  
GOUDINEAU

docteur en Théologie,  
Colmar (France)

## PENSER DIEU APRES AUSCHWITZ : LA THÉODICÉE DU DIEU SOUFFRANT DE JÜRGEN MOLTSMANN

C'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du XX<sup>e</sup> siècle – mais aussi un événement de l'Histoire Sainte – que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. Siècle qui s'achève dans la hantise de tout ce que ces noms barbares signifient. Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison devenue politique et détachée de toute éthique. [...] La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux. Sa possibilité met en question la foi multimillénaire.

Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>

Jürgen Moltmann a vécu dans sa chair les atrocités de la Seconde Guerre mondiale. Enrôlé en 1943, à l'âge de dix-sept ans, dans la défense anti-aérienne de l'armée allemande, il assista à la « *Gomorrhe Operation* » dirigée par l'aviation anglaise sur Hambourg qui fit 40 000 brûlés et qui détruisit sous ses yeux 60 % de sa ville natale. La batterie à laquelle il avait été affecté fut anéantie ; plusieurs de ses compagnons d'armes furent tués en sa présence, tandis que lui échappa à la mort. En février 1945, alors qu'il était engagé dans les combats à la frontière de la Hollande, il fut fait prisonnier et envoyé dans un camp en Belgique. Transféré par la suite en Ecosse, puis en Angleterre, il ne sera libéré qu'en 1948. Ces temps d'épreuve et de captivité constitueront pour Moltmann des temps de réflexion sur le sens de l'existence, de cheminement spirituel et d'initiation à la réflexion théologique. Au sortir de la guerre,

prenant progressivement connaissance et conscience de l'ampleur des atrocités commises par le régime hitlérien, Moltmann ressentit, comme bon nombre de ses compatriotes, un profond sentiment de honte et de culpabilité.

Ainsi, fortement marqué par son expérience personnelle et par les diverses manifestations traumatisantes du mal au cours de ce XX<sup>e</sup> siècle, Moltmann a développé une pensée théologique très préoccupée par le problème du mal et par la question connexe de la théodicée. A l'instar d'autres penseurs (Juifs et non-Juifs), Moltmann s'est demandé s'il pouvait encore y avoir une théologie après Auschwitz : était-il encore possible de parler de Dieu, de croire en Dieu, après Auschwitz ? Aucune théologie sérieuse ne peut en effet faire l'impasse sur ces questions. Moltmann a bien perçu que « l'aspect le plus prononcé et le plus controversé de la relation de la théologie chrétienne avec le monde est constitué par la question de la théodicée »<sup>2</sup>. A ses yeux, la forme fondamentale de la question de la théodicée pour l'homme d'aujourd'hui n'est pas (ou plus) la forme naturaliste ou cosmologique (illustrée, en son temps, par Voltaire : le tremblement de terre de Lisbonne en 1755), mais la forme *politique* et *morale*, dont Auschwitz est à la fois le symbole et l'exemple le plus douloureux.

Nous nous proposons, dans le cadre de cet article, de faire, sur cette question cruciale, une présentation, puis une analyse critique de la pensée de ce théologien allemand, qui assurément est un de ceux qui a le plus marqué la réflexion théologique de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

## I. La théodicée du Dieu souffrant

Quiconque a quelque peu fréquenté les écrits du professeur honoraire de théologie protestante de Tübingen perçoit combien cette question de la théodicée est présente tout au long de son œuvre<sup>4</sup>. Elle se situe dans un rapport étroit avec ce qui, selon nous, constitue le centre névralgique de sa pensée théologique : sa théologie de la passion divine (ou

<sup>2</sup> *Hope and Planning*, transl. by Margaret Clarkson, New York, Harper & Row, 1971, p. 52.

<sup>3</sup> Pour une présentation de l'homme et de son œuvre, voir Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, coll. « Initiations aux théologiens », Paris, Cerf, 2002.

<sup>4</sup> Il l'aborde de manière « frontale » à deux reprises dans ses ouvrages de théologie systématique : dans *Le Dieu crucifié, La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. par B. Fraigneau-Julien, coll. « Cogitatio fidei » n° 80, Paris, Cerf, 1990<sup>2</sup>, [éd. originale 1972], p. 250-296, et dans *Trinité et Royaume de Dieu*, Contributions au traité de Dieu, trad. par Morand Kleiber, coll. « Cogitatio fidei » n° 123, Paris, Cerf, 1984 [éd. originale 1980], p. 69-74.

du Dieu souffrant)<sup>5</sup>. Indice intéressant à relever : dans sa préface au *Dieu crucifié* Moltmann écrit : « Les survivants de ma génération revenaient alors, ébranlés et brisés, des camps et des hôpitaux, dans les salles de cours. Une théologie qui n'aurait pas parlé de Dieu en face du Crucifié abandonné de Dieu n'aurait pas eu de prise sur nous » (DC, 7). La « confession » est importante : Moltmann avoue que de retour de ces années de guerre et de captivité il n'était psychologiquement pas capable de penser théologiquement et de croire en un Dieu autre qu'un Dieu souffrant. Ailleurs, Moltmann affirme, de façon très claire, que « la *théologie de la Passion divine*... présuppose la question de la théodicée comme son horizon de compréhension universelle et comme son point de référence » (T & RD, 69)<sup>6</sup>. Il convient donc de rendre compte des principaux traits caractéristiques de cette théologie de la souffrance de Dieu pour mieux comprendre la théodicée moltmannienne<sup>7</sup>.

### 1. La souffrance du Dieu aimant

Le fondement de cette pensée théologique est constitué par la vérité centrale de la révélation chrétienne : « Dieu est amour ». Si Dieu souffre, affirme Moltmann, ce n'est pas par nécessité mais parce qu'il aime passionnément sa créature, et tout spécialement l'homme<sup>8</sup>. Car, face à notre monde en proie à tant de désespérances, de tragédies et d'afflictions, l'amour divin ne peut être qu'un amour solidaire marqué par la passibilité. En effet, « si Dieu était incapable de souffrir à tout point de vue et en un sens absolu, il serait aussi incapable d'aimer » estime Moltmann (DC<sup>9</sup>, 264 ; T & RD, 38). Nier que Dieu souffre et qu'il soit capable de souffrir reviendrait à nier qu'il aime et qu'il soit capable d'amour. Le Dieu qui aime sa création est forcément un Dieu solidaire, compatissant (au sens étymologique du mot) : il connaît « la souffrance de l'amour passionné » (T & RD, 38), « qui porte le monde en supportant son fardeau » (T & RD, 40). Cette souffrance divine est « la souffrance de l'amour, la sympathie qui est dans la nature de la miséricorde » (T & RD, 40).

<sup>5</sup> L'étude de cette théologie de la passion divine a été l'objet de notre thèse, intitulée : *Trinité et théologie de la passion divine chez Jürgen Moltmann* (Faculté de théologie protestante de Strasbourg, 1997).

<sup>6</sup> Par souci de brièveté nous indiquons ainsi (abréviation du titre du livre et numéro de page de l'édition française) les références aux ouvrages de théologie systématique de Moltmann. T & RD = *Trinité et Royaume de Dieu*.

<sup>7</sup> Pour une présentation plus détaillée, voir Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 69-84.

<sup>8</sup> « La théologie de la Passion divine, écrit-il, se fonde sur l'affirmation fondamentale de la Bible : 'Dieu est amour' (1 Jn 4,16) » (T & RD, 80).

<sup>9</sup> DC = *Le Dieu crucifié*.

Ainsi Moltmann, rejetant la conception du théisme métaphysique (selon lequel Dieu n'est pas affecté par le monde), prône une compréhension de la notion d'amour de Dieu qui implique le caractère de réciprocité et celui de passibilité : l'amour de Dieu pour sa création exige qu'il soit affecté par son attitude et vulnérable à sa souffrance. Il prend cependant soin de préciser (conscient de parler de la souffrance *de Dieu*) qu'il ne s'agit pas d'une souffrance involontaire, imposée de l'extérieur, comme c'est le cas de la créature, mais de « la souffrance active, la souffrance de l'amour dans laquelle on se laisse librement affecter par l'autre » (DC, 264). Précisons encore : à ses yeux, l'amour de Dieu est l'auto-communication du bien, le désir de donner la vie et d'introduire à la liberté de vivre, la capacité de sortir de soi et de participer pleinement à la vie de l'autre, avec tout ce que cela implique.

Cette conviction théologique fondamentale oriente toute sa réflexion théologique, notamment sa démarche épistémologique et son interprétation de la croix. Moltmann dénonce l'erreur qui consiste à prendre comme point de départ, « l'axiome métaphysique de l'apathie » divine (hérité de la philosophie grecque) au lieu de partir de « l'amour qui est constitutivement capable de souffrir et qui met en œuvre la miséricorde de Dieu » (JMD<sup>10</sup>, 253). L'événement de la croix constitue la suprême manifestation de cette vérité fondamentale : « En christianisme, il est ramené à la formule, simple mais contredisant toutes les idées possibles que la métaphysique et l'histoire du monde ont de Dieu, 'Dieu est amour'. » (DC, 220).

## 2. Le Dieu connu à la croix

La théologie de la passion divine de Moltmann se caractérise donc également par la démarche épistémologique adoptée : le théologien allemand insiste (il n'est pas le seul, bien entendu) sur le fait que la théologie chrétienne doit prendre comme point de départ déterminant l'histoire biblique de la révélation, et se déployer à partir des événements uniques de cette révélation qui culmine dans l'histoire de Jésus, « l'histoire du Fils » (comme il aime la nommer), au centre de laquelle se trouve l'événement de la croix et de la résurrection<sup>11</sup>.

Moltmann se méfie des concepts universels (Dieu, l'homme...) et des notions philosophiques (tout particulièrement celle de l'*apatheia*). Elles ont trop (et de manière illégitime) influencé la pensée chrétienne empêchant celle-ci de pleinement déployer toute sa spécificité, tout spécialement concernant la compréhension de Dieu. La démarche classique

<sup>10</sup> JMD = *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. par Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio fidei » n° 171, Paris, Cerf, 1993, 475 p. [éd. originale 1989].

<sup>11</sup> « La théologie chrétienne, écrit Moltmann, parle de Dieu dans le cadre de l'histoire concrète, spécifique et contingente qui est rapportée et attestée dans les textes bibliques. » (*Religion, Revolution and the Future*, New York, Charles Scribner's, 1969, p. 203).

en Occident – qui consistait à partir de l'unité de Dieu (le traité « *De Deo uno* ») pour aborder ensuite sa dimension trinitaire (le traité « *De Deo trino* ») – a selon lui entraîné de graves conséquences quant à la compréhension du Dieu trinitaire. La théologie occidentale, en pensant la Trinité dans le cadre de la théologie naturelle (celle de la Substance divine suprême dotée des attributs métaphysiques – immutabilité, impassibilité... – définis à partir des preuves cosmologiques de l'existence de Dieu et largement influencés par la philosophie grecque) a formé un carcan rigide dans lequel elle a inscrit la théologie de la révélation<sup>12</sup>. La doctrine spécifiquement chrétienne de Dieu (le Dieu trinitaire, l'incarnation du Fils et sa mort sur la croix) a été largement étouffée et déformée par ce carcan. Le Dieu solidaire et engagé dans l'histoire des hommes que révèle la Bible est devenu un Dieu apathique et distant ; le Dieu trinitaire, révélé par l'histoire du Fils et les manifestations du Saint-Esprit, a été réduit à l'unique Substance divine homogène, conduisant « à la *dissolution de la doctrine de la Trinité en monothéisme abstrait* » (T & RD, 32)<sup>13</sup>.

Cette démarche épistémologique se déploie dans le cadre d'une *théologie de la croix* (héritée de Luther) et de son principe dialectique de la connaissance : Dieu est révélé dans son contraire, dans la croix du Christ abandonné de Dieu, donc dans la souffrance. Seule une théologie de la croix, estime-t-il, est en mesure de rendre compte de ce qui s'est réellement passé à la croix. L'approche traditionnelle de la théologie chrétienne qui a adopté les formes de pensée de la philosophie grecque souffre de graves défauts : en adoptant l'axiome métaphysique de l'apathie divine, elle a imposé à la révélation biblique un carcan étranger, obligeant les théologiens à soutenir une position théologique paradoxale et insatisfaisante : « la passion d'un Dieu impassible » (T & RD, 36). Par là même, elle a empêché de vraiment comprendre ce qui s'est passé à la croix, vidant celle-ci de la divinité. Or, il est illégitime, soutient Moltmann, que cet axiome de l'apathie de la philosophie grecque ait « jusqu'à l'époque présente... davantage marqué les concepts fondamentaux de la doctrine de Dieu que l'histoire de la passion du Christ » (T & RD, 37).

Toute théologie qui se veut chrétienne doit « se placer sincèrement et sans restriction devant le cri de Jésus vers Dieu au moment de sa mort » (DC, 179) et en faire le point de départ de sa connaissance de Dieu. Or, « saisir Dieu dans le Crucifié abandonné de Dieu entraîne une révolution dans l'idée de Dieu » (DC, 178). Mais alors que s'est-il passé à la croix ?

<sup>12</sup> « Il est évident que les déterminations de la théologie naturelle concernant l'essence divine, forment un carcan pour les énoncés de la théologie de la révélation. » (T & RD, 31).

<sup>13</sup> Pour les mêmes raisons, Moltmann se montre critique envers la compréhension de la Trinité à partir du concept moderne de Dieu comme Sujet absolu, telle que le font, selon lui, K. Barth et K. Rahner (cf. T & RD, 177-91).

### 3. La croix, événement intratrinitaire

L'interprétation de l'événement pascal à laquelle se livre Moltmann constitue assurément l'un des traits les plus saillants de sa pensée<sup>14</sup>. Nous ne pouvons ici qu'en faire une esquisse<sup>15</sup>.

#### *Une interprétation dialectique de la croix et de la résurrection*

Croix et résurrection se situent dans un rapport dialectique, représentant deux réalités totalement opposées, exprimant la contradiction existant entre ce qu'est la réalité maintenant et ce que Dieu promet de faire d'elle. La croix, c'est le péché, la souffrance, le déchirement et la mort, tandis que la résurrection, c'est la justice, la gloire, la paix et la vie. Formulées en rapport avec Dieu, la croix signifie l'absence, l'abandon de Dieu, « un *nihil* absolu », tandis que la résurrection signifie au contraire sa présence, sa proximité, « l'expérience de la proximité de Dieu auprès de l'Abandonné de Dieu, de la divinité de Dieu auprès du Christ crucifié et mort : donc un *totum* nouveau anéantissant le *nihil* total » (TE, 212-213). Mais au sein de cette contradiction totale, il existe un élément de continuité, l'identité de Jésus : le Ressuscité, c'est celui qui a été crucifié :

Le Christ ressuscité est et reste le Christ crucifié. Le Dieu qui se révèle comme « le même » dans l'événement de la Croix et de la Résurrection, c'est le Dieu qui se révèle en contradiction avec lui-même : au sortir de la nuit de la « mort de Dieu » sur la Croix, au sortir de *la douleur* et de la négation de lui-même, on le rencontre – lors de la Résurrection du Crucifié, et dans la négation de la négation – comme le Dieu de la promesse, comme le Dieu qui vient. (TE<sup>16</sup>, 183-184 ; c'est nous qui soulignons)

Comme plusieurs expressions l'indiquent clairement (« *nihil* absolu », « *totum* nouveau », « mort de Dieu », « la négation de la négation »), cette interprétation dialectique de la croix et de la résurrection que fait Moltmann est largement redevable à Hegel (il ne s'en cache d'ailleurs pas). Moltmann comprend la mort de Jésus comme son identification avec la réalité présente du monde, caractérisée par sa soumission au péché, à la souffrance et à la mort. Jésus dans sa mort a été identifié avec la condition *impie* et *abandonnée de Dieu* de la réalité entière. Sa résurrection est la manifestation de la victoire (suscitée par Dieu) sur cette réalité négative. Une façon particulièrement pertinente, selon Moltmann, de dire le sens de l'événement central de la foi chrétienne dans le contexte de la modernité.

<sup>14</sup> Elle est exposée dans ses deux premiers écrits de théologie systématique, *Théologie de l'espérance* et *Le Dieu crucifié*, à partir desquels sont effectués des développements ultérieurs.

<sup>15</sup> Voir Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 103-23 auquel j'emprunte ici largement.

<sup>16</sup> TE = *Théologie de l'espérance, Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. par F. et J.-P. Thévenaz, coll. « Cogitatio fidei » n° 50, Paris, Cerf, 1970, 420 p. [éd. originale 1964].

Seule une théologie qui accepte la « croix du présent » (Hegel), l'absence et l'abandon de Dieu, peut faire face à la réalité de l'athéisme moderne (« Dieu est mort » dont Hegel et Nietzsche ont su percevoir la profondeur) en développant « une eschatologie de la Résurrection comme avenir du Crucifié » et en apportant face au nihilisme moderne « la démonstration théorique et pratique de « l'Esprit de Résurrection » » (TE, 88).

Notons cependant que notre théologien allemand ne suit pas Hegel dans son processus de déhistoricisation du Vendredi Saint historique et de Pâques. Ce qui a eu lieu au Golgotha en l'an 30 (ou environ) de notre ère ne constitue pas un schème anhistorique propre à exprimer les morts et résurrections successives de l'Esprit absolu, mais bien au contraire l'acte décisif de Dieu dans l'Histoire humaine.

Dans *Le Dieu crucifié* cette dialectique est reprise, mais l'interprétation moltmannienne de la croix gagne sensiblement en profondeur : la croix, bien plus qu'une expérience représentative de l'absence de Dieu et contredite par sa présence promise dans la résurrection (christologie *fonctionnelle*<sup>17</sup>), constitue désormais l'expérience de la propre souffrance de Dieu (christologie de *l'incarnation*). Dieu n'est plus compris comme présent essentiellement à la fin de l'histoire et dans son anticipation à la résurrection, mais comme présent, réellement et massivement, à la croix du Golgotha.

#### *Le double horizon théologique*

Outre cette compréhension dialectique, il est important de repérer que l'interprétation moltmannienne de la croix et de la résurrection est pensée sous le double horizon théologique de la culpabilité et du péché, d'une part, et de la souffrance, d'autre part. La réflexion sotériologique de Moltmann embrasse donc à la fois la question de la culpabilité humaine et de sa libération (la question de la justification) et celle de la souffrance humaine et de sa libération (la question de la théodicée), ces deux questions formant dans sa pensée les deux axes de la problématique de la justice de Dieu. L'importance accordée à chacune de ces perspectives évolue au cours de son œuvre : dans ses premiers ouvrages (tout particulièrement dans *Le Dieu crucifié*) la question de la théodicée est prépondérante, reléguant au second plan celle du péché et de la justification<sup>18</sup> ; mais, par la suite, la pensée de Moltmann tend vers un plus grand équilibre (bien repérable dans *Jésus, le Messie de Dieu*). La problématique de la souffrance humaine et de sa libération, toujours

<sup>17</sup> A. Schilson et W. Kasper l'ont bien vu, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, trad. de l'allemand par R. Givord, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 9, Paris, Desclée, 1978 [1974], p. 139.

<sup>18</sup> Ce que nombre de théologiens lui ont reproché ; ainsi, par exemple, Carl Braaten, (« A Trinitarian Theology of the Cross », *The Journal of Religion* 56, January 1976, p. 114).

bien présente, y est moins dominante, et plus de place est accordée à celle, plus classique, du péché et de la grâce.

### *Une lecture trinitaire de la croix*

Ces deux traits fondamentaux signalés, venons-en à l'élément central de l'interprétation moltmannienne de la croix : l'articulation qu'il effectue entre une doctrine trinitaire et une théologie de la croix. A ses yeux, seul l'apport de ces deux orientations théologiques pensées *ensemble*, permet une juste compréhension du mystère pascal. La croix est « le lieu concret où la pensée en termes trinitaires devient absolument nécessaire » (DC, 277), car elle seule permet de comprendre Dieu dans l'événement de la croix, parce qu'« on ne peut parler de la passion de Dieu qu'en termes trinitaires » (T & RD, 40)<sup>19</sup>. Moltmann insiste sur la connexion logique interne qui existe entre la foi au Crucifié et la foi au Dieu trine :

Le concept théologique qui correspond à l'intuition du Crucifié est la doctrine de la Trinité. Le principe matériel de la doctrine trinitaire est la croix du Christ. Le principe formel de la connaissance de la croix est la doctrine trinitaire. [...] la théologie de la croix doit être la doctrine de la Trinité et la doctrine de la Trinité la théologie de la croix, parce qu'autrement le Dieu humain crucifié ne peut être pleinement perçu. (DC, 278)

Partant donc de Jésus crucifié, comme l'exige la théologie de la croix, le professeur de Tübingen va montrer que seule une approche trinitaire peut bien rendre compte de ce qui se passe au Golgotha<sup>20</sup>. Réfléchissant sur la croix à la lumière de sa vie et de son action, Moltmann insiste sur l'importance de comprendre le caractère effroyable de la mort de Jésus : elle ne fut pas « une belle mort » (bien différente de celle de Socrate, des sages stoïciens, ou encore des martyrs zélotes ou chrétiens). Au-delà des paroles consolantes ajoutées par la tradition, on peut, selon lui, discerner dans le cri terrible de Jésus (Mc 15,37) un noyau historique. « Jésus, écrit-il, est manifestement mort en présentant toutes les expressions de l'effroi le plus profond » (DC, 171).

Moltmann discerne trois dimensions de la mort de Jésus. La première dimension concerne le conflit théologique de Jésus avec les pharisiens au sujet de la Loi : il a été condamné par le pouvoir religieux comme « blasphémateur ». La seconde dimension concerne son conflit théologico-politique avec les zélotes et les Romains : le pouvoir politique

---

<sup>19</sup> Ce qui lui permet de parler de la passibilité divine d'une manière trinitaire *différenciée*.

<sup>20</sup> Hryniewicz note qu'on constate chez Moltmann comme chez Boulgakov (ce grand théologien orthodoxe du XX<sup>e</sup> siècle) que « la vision de la Croix conduit à une compréhension plus profonde de la vie de la Sainte Trinité. » (« Le Dieu souffrant ? Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu », *Eglise et Théologie* 12, 1981, p. 354).

l'a condamné comme « séditieux ». La troisième dimension – qu'il qualifie de « théologique » (DC, 173) et qui est la plus importante à ses yeux pour comprendre la mort de Jésus – concerne sa relation à son Dieu et Père : il est mort comme « l'abandonné de Dieu ».

Si sa mort fut à ce point effroyable et si elle revêt un caractère absolument unique, c'est justement en raison de « son abandon par son Dieu et Père, dont il avait prêché la proximité d'une manière unique, bienveillante et solennelle », et avec lequel il jouissait d'une communion unique. Le caractère unique de l'abandon par Dieu dans lequel mourut Jésus est donc « en rapport avec le caractère unique de sa communion avec Dieu dans sa vie et sa prédication » (DC, 174). Son expérience est « l'expérience de l'abandon par Dieu chez quelqu'un qui sait que Dieu n'est pas loin, mais proche, qu'il n'est pas jugement, mais grâce... c'est le tourment de l'enfer » (DC, 173). Ainsi, son interprétation de la croix (et de la résurrection) se concentre-t-elle sur la relation entre Jésus, le Fils, et Dieu, son Père, relation qui livre « la dimension théologique de sa vie et de sa mort » (DC, 171)<sup>21</sup>.

Moltmann accorde beaucoup de poids, dans son interprétation de la croix, à la parole du Psaume 22 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », prononcée par Jésus, selon Mc 15,34 (et texte parallèle chez Matthieu). Cette parole constitue l'explication la plus exacte, théologiquement, de sa mort<sup>22</sup>. Elle doit être interprétée non pas dans le sens du psaume, mais dans le sens de la situation *particulière* de Jésus. Ici sur la croix, pour la première et la seule fois dans sa vie, le Fils appelle le Père non pas « Père », mais « Dieu ». Dans le cas de Jésus, souligne Moltmann, « l'appel 'mon Dieu' est gros de tout le contenu de son propre message... qui l'a fait parler d'une manière souvent exclusive de 'mon Père' » ; ainsi « le 'Je' de l'abandonné... doit être compris d'une manière particulière comme le Je du Fils. » (DC, 175).

C'est pourquoi Jésus en appelle « d'une manière particulière à la fidélité de son Père envers lui, le Fils, qui a pris fait et cause pour lui » (DC, 176). Cette parole exprime donc l'abandon du Fils par le Père et par là même « met donc en jeu la divinité de son Dieu et la paternité de son Père qu'il avait rendues proches des hommes » (DC, 176). Moltmann suggère que le cri de Jésus « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

<sup>21</sup> Bauckham estime, avec raison, que « le cœur de l'argumentation du Dieu crucifié est l'interprétation de la croix de Jésus comme l'abandon du Fils de Dieu par son Père, dans l'horizon de la question de la théodicée. » (*Moltmann. Messianic Theology in the Making*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1987, p. 58).

<sup>22</sup> Dans DC, Moltmann estime que ce *logion* a été mis dans la bouche de Jésus par la communauté post-pascale et qu'il exprime, plus que tout autre, la réalité historique de la mort de Jésus (bien plus que ceux de Lc 23,46 ou de Jn 19,30). Par la suite, Moltmann semble avoir évolué vers une reconnaissance de l'historicité de cette parole (cf. T & RD, 104 ; JMD, 237).

signifie également et inséparablement « Mon Dieu, pourquoi t'es-tu abandonné ? ».

Ne pas interpréter ainsi l'événement de la croix, et comprendre la citation du Psaume 22 comme la confiance de Jésus en Dieu au sein même de son désespoir, « ce serait, estime Moltmann, la fin de la nouveauté de son message et la liquidation de l'originalité de sa mission » (DC, 177). Car, dans le contexte théologique de sa vie et de sa prédication, ce qui est en cause ici, « ce n'est pas le paradoxe général de la confiance en Dieu dans l'abandon par Dieu, mais de façon particulière la divinité de son Dieu et de son Père » (DC, 177). Ce cri de désespoir de Jésus « doit donc être strictement compris comme un événement entre Jésus et son Père et ainsi comme un événement entre Dieu et Dieu » (DC, 177), ce qui signifie qu'il s'agit d'« un événement en Dieu lui-même », d'une « dissension en Dieu [*Statis in Gott*] – 'Dieu contre Dieu' » (DC, 177). Seule cette interprétation distingue véritablement la croix de Jésus des nombreuses croix subies par toutes sortes de martyrs plus ou moins anonymes de l'histoire humaine, et prend vraiment au sérieux le message vécu de Jésus et son dernier cri sur la croix. Les relations entre le Père et le Fils constituent donc le facteur déterminant de cette interprétation théologique de la croix :

La « croix » dans la crucifixion de Jésus est précisément cela : son abandon par le Dieu qu'il a appelé « son Père » et dont il avait conscience d'être « le Fils ». Ici s'éprouve dans la relation entre le Père et le Fils une mort qui à juste titre a été désignée comme la « mort éternelle », la « mort de Dieu ». Ici « Dieu » est abandonné par « Dieu ». Si l'on prend au sérieux l'abandon du nom du Père dans le cri d'agonie de Jésus, *ce sont les relations vitales de la Trinité même qui sont détruites [zerbrechen hier sogar die Lebensbeziehungen der Trinität]* : si le Père abandonne le Fils, ce n'est pas seulement le Fils qui perd sa filiation, c'est aussi le Père qui perd sa paternité. L'amour unifiant se transforme en malédiction qui sépare ; ce n'est qu'en étant abandonné, maudit que le Fils est encore le Fils. Ce n'est qu'en abandonnant, livrant, que le Père est encore là. L'amour qui se communique et qui se rend, se transforme en douleur infinie et en abandon à la mort (T & RD, 107 ; c'est nous qui soulignons)<sup>23</sup>.

Cet abandon du Fils par le Père, cette « dissension en Dieu » qui ont lieu à la croix sont suivis par le mouvement inverse lors de la résurrection : « La résurrection du Fils abandonné de Dieu unit Dieu à Dieu dans la communion la plus intime. » (DC, 178). Dans *Jésus, le Messie de Dieu*, Moltmann enrichit (mais aussi atténue quelque peu) cette interprétation de la croix par le rôle accordé à l'Esprit Saint : il « est celui qui unit dans la séparation, qui relie ensemble l'union originelle vécue et la

<sup>23</sup> C'est pourquoi pour Moltmann la croix se situe également au centre de la Trinité : « Chrétienement, au centre de la Trinité se trouve toujours la croix, car la croix révèle le cœur du Dieu Trinité qui bat pour la totalité de sa création. » (JMD, 247).

séparation soufferte sur la croix » (JMD, 248). Moltmann se base sur l'expression « *dia pneumatos aïoniou* » (« par l'esprit éternel ») d'He 9,14 (passage qui parle de la mort de Jésus)<sup>24</sup>.

### *Implications sotériologiques*

La compréhension moltmannienne de l'événement pascal oriente bien évidemment sa réflexion sotériologique : le salut opéré par la croix et la résurrection est compris comme un processus historique *intratrinitaire*. Événement conflictuel *en* Dieu lui-même (le Dieu trinitaire intègre en lui la contradiction de la croix), la croix crée un retournement salutaire :

Quand le Père abandonne le Fils à la passion et à la mort sans Dieu, Dieu agit sur lui-même. Il agit sur lui-même sous ce mode de la souffrance et de la mort pour ouvrir en lui-même aux pécheurs sa vie et sa liberté [...] Dieu se surmonte lui-même, Dieu se détermine lui-même, Dieu prend sur lui-même le jugement prononcé sur le péché des hommes. Il met à son propre compte ce qui doit de droit atteindre l'homme. La croix de Jésus comprise comme croix du Fils de Dieu révèle donc en Dieu un retournement [*eine Umkehr in Gott*], une opposition intérieure à Dieu [*eine innergöttliche Stasis*] : « Dieu est autre »... « Dieu est amour » (DC, 220).

Cela signifie pour Moltmann, qui fait là encore une lecture d'inspiration hégélienne de la croix, que Dieu absorbe en lui tous les maux, tout le mal de l'histoire humaine :

« L'histoire de Dieu » (Hegel)... contient en elle-même l'abîme total de l'abandon de Dieu, de la mort absolue et du Non-Dieu. [...] 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... est passée [*ist... aufgehoben*]<sup>25</sup> dans cette « histoire de Dieu », c'est-à-dire dans la Trinité, et est intégrée dans l'avenir de « l'histoire de Dieu » (DC, 284).

Ainsi, au Golgotha, qui constitue « le point central de cette histoire en Dieu » (DC, 308), toute souffrance humaine devient souffrance divine, toute mort humaine, mort divine. De la sorte, tout homme souffrant a « part au processus historique du Dieu-Trinité » (DC, 295). Comme le voit bien Gibellini, « la théologie de la croix, dans la version de Moltmann, s'efforce de penser la croix de telle manière que l'histoire de la souffrance

<sup>24</sup> Il faut noter l'importance de plus en plus grande, au fil de son œuvre, que Moltmann accorde à la troisième personne de la Trinité. Peu développée dans *Théologie de l'espérance* et dans *Le Dieu crucifié*, sa réflexion pneumatologique prend de l'ampleur dans *L'Eglise dans la force de l'Esprit* (une contribution à l'ecclésiologie messianique, trad. par R. Givord, coll. « Cogitatio fidei » n° 102, Paris, Cerf, 1980, 469 p. [éd. originale 1975]), se consolide dans *Trinité et Royaume de Dieu* et est encore approfondie dans *L'Esprit qui donne la vie* (une pneumatologie intégrale, trad. par J. Hoffmann, coll. « Cogitatio fidei » n° 212, Paris, Cerf, 1991, 450 p. [éd. originale 1991]).

<sup>25</sup> Moltmann reprend ici un concept clef de la pensée hégélienne : le dépassement par suppression (« *Aufhebung* »).

humaine puisse être pensée en Dieu »<sup>26</sup>. Et Adrio Koenig remarque à juste titre que « 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 »<sup>27</sup>. Moltmann reconnaît le caractère « panenthéiste » de cette théologie trinitaire de la croix qui discerne Dieu dans le négatif et le négatif en Dieu. Il la justifie ainsi :

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 en Dieu », c'est d'abord comprendre l'être humain comme participant à la passion et à la mort du Christ (DC, 284-85).

Mais, cela signifie aussi que l'être humain participe également à la résurrection du Christ et à la joie éternelle de Dieu. Cette intégration de l'homme dans l'histoire *en* Dieu constitue le processus du salut. Le thème classique de l'expiation<sup>28</sup> est lui aussi réinterprété à la lumière de cette compréhension intratrinitaire de la croix. L'expiation, affirme Moltmann, « est réalisée par Dieu au moyen de la transformation de la haute humaine en souffrance divine, dans le fait de 'porter' le péché des hommes. Le Dieu qui endure lui-même l'abandon de Dieu des pécheurs est le *Dieu qui expie*. » (EDV<sup>29</sup>, 188).

#### 4. L'histoire trinitaire de Dieu avec le monde

Cette solidarité totale de Dieu avec le monde ne se limite pas, bien entendu, au moment de la croix. C'est non seulement l'événement de la croix et de la résurrection, et au-delà l'histoire de Jésus, mais encore *toute* l'histoire du monde qui est comprise comme le lieu de l'engagement solidaire et souffrant du Dieu trinitaire<sup>30</sup>. La chose apparaît de plus en

<sup>26</sup> *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, trad. de l'italien par Jacques Mignon, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1994, p. 338.

<sup>27</sup> « Le Dieu crucifié. Peut-on parler du Dieu crucifié ? (Moltmann et Jüngel) », *Hokhma* 17, 1981, p. 77.

<sup>28</sup> Il est abordé succinctement dans *Le Dieu crucifié* (dans une section consacrée à « la signification de la croix du Ressuscité », p. 207-14), puis de manière plus approfondie dans *L'Esprit qui donne la vie*, dans le cadre de son exposé sur la justification (chapitre VI, p. 175-93). On trouve une réflexion très semblable à cette dernière dans *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, Chr. Kaiser, 1991, chapitre V, p. 74-89.

<sup>29</sup> EDV = *L'Esprit qui donne la vie*.

<sup>30</sup> Il ne nous est pas possible de présenter ici de manière détaillée la compréhension moltmannienne du rapport de Dieu au monde créé et à l'histoire humaine. Nous renvoyons tout particulièrement à *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, ch. II, § IV (« l'Eglise dans l'histoire trinitaire de Dieu »), et à sa contribution au colloque *Hegel et la théologie contemporaine* intitulée « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité » (in *Hegel et la théologie contem-*

plus clairement chez Moltmann dont la pensée se déploie, au fil de ses ouvrages, dans une perspective toujours plus large<sup>31</sup>. « L'histoire trinitaire de Dieu » est une expression utilisée à plusieurs reprises par le théologien de Tübingen ; elle exprime le plein engagement du Dieu trinitaire dans l'histoire des hommes et le caractère vivant de cette histoire de Dieu entretenant avec le monde une relation plus marquée par la réciprocité que par l'altérité radicale<sup>32</sup>. « Nous partons de l'idée, écrit Moltmann, que dans les relations de Dieu au monde, parce qu'elles doivent être comprises comme vivantes, il y a *réciprocité* » (T & RD, 128). Molnar écrit avec raison que « la théologie de Moltmann dans son entier est dominée par le principe de conditionnement mutuel »<sup>33</sup>.

En effet, dans sa tentative de repenser Dieu de manière *spécifiquement chrétienne*, donc en accordant toute son importance à l'événement Jésus-Christ, ainsi qu'à la dimension trinitaire de Dieu (cf. § 2), Moltmann prône une compréhension plus « équilibrée » (à ses yeux) du rapport de Dieu au monde : une compréhension qui tienne vraiment compte à la fois de « l'absolu » (la transcendance de Dieu) et de « l'historique » (son immanence). Car le discours théologique traditionnel a été trop unilatéral, parlant de la distinction, de la transcendance de Dieu

---

*poraine*, L'absolu dans l'histoire ?, J.-L. Leuba et C.-J. Pinto de Oliveira (éd.), coll. « Bibliothèque théologique », Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 190-204). Cette vision générale du rapport de Dieu au monde et de l'histoire trinitaire de Dieu avec les hommes n'est pas modifiée dans la suite de son œuvre, mais Moltmann la précise, la complète et l'approfondit, tout particulièrement par sa réflexion trinitaire (T & RD) et par son étude sur la création (DCr = *Dieu dans la création*, Traité écologique de la création, trad. par Morand Kleiber, coll. « Cogitatio fidei » n° 146, Paris, Cerf, 1988, 419 p. [éd. originale 1985]).

<sup>31</sup> Dans *Théologie de l'espérance* et *Le Dieu crucifié*, la réflexion moltmannienne est très centrée sur la croix et la résurrection ; par la suite, à partir de *L'Église dans la force de l'Esprit* (= EFE), son horizon s'élargit : la christologie est pensée dans le cadre plus vaste de « l'histoire du Fils » (faisant place aux différentes étapes du « chemin de Jésus-Christ »), et celle-ci est incluse dans la vaste perspective de « l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde ».

<sup>32</sup> Widmer note que là où la théologie classique parlait d'une *doctrine de l'essence trinitaire de Dieu*, Moltmann (et Pannenberg) parle d'une *histoire trinitaire de Dieu* (« L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 56, 1976, p. 496). Et il précise que les modernes n'entendent pas « historique », « histoire » dans le même sens que les anciens. « Pour les anciens, l'expression 'histoire trinitaire de Dieu' signifierait 'histoire de la médiation du Fils et de l'Esprit' ou 'histoire de la nouvelle économie'. Elle se rattacherait aux *opera ad extra* en vertu de la distinction entre l'Incréé et le créé. » Les modernes, par contre, « ont tendance à effacer la radicalité de cette distinction et à souligner l'imbrication, qui est plus qu'une corrélation, de la Trinité immanente dans la Trinité économique. » (*ibid.*, p. 506).

<sup>33</sup> « The Function of the Immanent Trinity of Karl Barth : Implications for Today », *Scottish Journal of Theology* 42, 1989/3, p. 385.

par rapport au monde, sans parler suffisamment de sa présence dans le monde, de son immanence. Il convient donc, selon lui, de redresser les perspectives en enseignant l'immanence de Dieu dans le monde, sans pour autant abandonner l'affirmation de sa transcendance : si Dieu en tant que créateur ne se confond pas avec sa création, et par là se situe dans la transcendance, il est aussi le Dieu « présent par son *Esprit cosmique* dans chacune de ses créatures et dans leur communauté créée... [il est] l'Esprit de l'univers » (DCr, 28), et par là se situe dans l'immanence. Une telle perspective modifie la compréhension de la relation de Dieu à sa création : elle doit être conçue, soutient Moltmann, comme un réseau complexe de relations unilatérales (exprimées par les verbes « créer », « conserver », « maintenir », « accomplir »), mais aussi multilatérales et *récioproques* (exprimées par les verbes « inhabiter », « compatir », « participer », « accompagner », « souffrir », « se réjouir » et « glorifier »).

En raison de ce caractère réciproque de la relation Dieu-monde, l'histoire trinitaire de Dieu – qui doit être appréhendée à partir des missions respectives du Fils et de l'Esprit – est marquée, affectée par la souffrance du monde. Dieu, qui, depuis la création, s'est ouvert au monde et à l'expérience de l'histoire (du fait, non pas d'un manque d'être, mais au contraire de la plénitude divine d'être, et de son amour), endure cette histoire qui entraîne une division au sein du Dieu trinitaire, laquelle ne prendra fin qu'avec le salut du monde. Moltmann a recours au concept juif de *Shekinah* pour exprimer et soutenir cette pensée<sup>34</sup>. La réunion de tous les hommes et de toute la création avec Dieu va de pair avec ce qu'il appelle la « réunion de Dieu »<sup>35</sup>. Ce qui signifie que « l'unité de Dieu,

<sup>34</sup> Le terme de *Shekinah* (« inhabitation » – du verbe hébreu *shakan*, « habiter », « demeurer ») exprime la solidarité de Dieu qui prend part aux souffrances de son peuple, expérimente avec lui l'humiliation de l'exil. Les discours rabbiniques de l'abaissement de Dieu a entraîné le développement de l'idée d'une double personnalité en Dieu, d'une distinction en Dieu entre Dieu lui-même et sa *Shekinah*. La mystique juive, développant l'ancienne théologie rabbinique, a hypostasié et personnifié la *Shekinah* : elle n'est pas seulement un attribut divin, mais Dieu en personne, ce qui a conduit à admettre une profonde distinction de soi en Dieu, une sorte de fissure mystérieuse, non pas dans la substance de la divinité, mais dans sa vie et son action. Pour les cabalistes, tant que la rédemption du monde n'est pas achevée, la *Shekinah* est « en exil » dans ce monde de souffrances et Dieu connaît une séparation en lui-même. Par la prière confessante du *Sch'ma Israël* récité par le croyant juif (et par la bonne action), la *Shekinah* persécutée s'unit à Dieu et Dieu à sa *Shekinah* aliénée, constituant un signe d'espérance et une anticipation de la gloire future dans laquelle le Dieu unique sera dans le monde restauré « tout en tous ». (cf. notamment Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, 1967 et *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt, 1973 et Fr. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982).

<sup>35</sup> Robert Givord, dans EFE, traduit le mot *Vereinigung* par « réunion », tandis que Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, dans « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité », *art. cit.*, traduisent par « unification ».

en perspective eschatologique, est donc liée au salut de la création »<sup>36</sup>. C'est le Saint-Esprit qui est, pour Moltmann, l'agent de cette réunion : en glorifiant le Christ dans le monde et le monde dans le Christ à la gloire du Père, il « réunit la création au Fils et au Père, de même qu'il réunit le Fils lui-même au Père »<sup>37</sup>. L'histoire est donc marquée en son commencement par l'ouverture du Dieu trinitaire au monde et à l'homme et en son achèvement par « le rassemblement et la réunion des hommes et de toute la création avec Dieu et en Dieu. [...] A la fin, Dieu a acquis pour sa demeure sa création dans son achèvement rénovateur. Il parvient à sa gloire dans la joie de la créature rachetée. » (EFE, 86).

Corrélativement à cela, Moltmann a remis en cause la compréhension traditionnelle du rapport entre la Trinité « immanente » ou « ontologique » (le Dieu trinitaire tel qu'il est en lui-même) et la Trinité « économique » (le Dieu trinitaire tel qu'il s'est révélé dans l'histoire du salut)<sup>38</sup>. Sur la base de sa lecture méta-historique de la croix (la croix affecte le Dieu trinitaire, provoque pour ainsi dire un « choc en retour... sur la Trinité éternelle » (T & RD, 202, n. 61) et de sa compréhension du rapport Dieu-monde marqué par la réciprocité, Moltmann soutient la thèse de l'identité différenciée des deux Trinité : « la Trinité économique révèle non seulement la Trinité immanente, mais réagit sur celle-ci » ; il existe entre l'essence et la révélation, entre « l'intérieur » et « l'extérieur » du Dieu trinitaire une action réciproque (T & RD, 203-204)<sup>39</sup>.

Ainsi, pour décrire le type de relation que Dieu entretient avec le monde Moltmann a recours – comme nous l'avons montré – au concept christologique classique d'incarnation, au concept pneumatologique d'inhabitation et au concept juif de *Shekinah*. Il a également recours au concept trinitaire orthodoxe de périchorèse<sup>40</sup> qu'il estime tout particu-

<sup>36</sup> « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité », p. 200.

<sup>37</sup> On retrouve ici le rôle unificateur du Saint-Esprit déjà mentionné par Moltmann dans *Le Dieu crucifié* et, encore davantage, dans *Jésus, le Messie de Dieu*, dans le cadre de l'interprétation de la croix et de la résurrection.

<sup>38</sup> Cf. tout particulièrement T & RD, 193-205.

<sup>39</sup> Cette importante question trinitaire mériterait de faire, à elle seule, l'objet d'une étude approfondie. Cf. Paul D. Molnar, « The Function of the Immanent Trinity in the Theology of Karl Barth : Implications for Today », *Scottish Journal of Theology* 42, 1989/3, p. 367-399 ; Id. « The Function of Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation », *Theological Studies* 51, 1990, p. 673-697 ; Roger Olson, « Trinity and Eschatology : the Historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg », *Scottish Journal of Theology* 36, 1983/2, p. 213-227. Paul Wells, « Dieu et le changement. Jürgen Moltmann à la lumière du théisme réformé », *Hokbma* 43, 1990, p. 49-66.

<sup>40</sup> La notion de *perichoresis* (*circumincessio* en latin), héritée pour ce qui concerne son usage trinitaire de la doctrine mystique de Jean Damascène, vise à rendre compte des rapports entre les trois personnes trinitaires : la circulation de la vie divine éternelle, le processus éternel de vie grâce à l'échange des énergies,

lièrement pertinent pour exprimer la relation dialectique de transcendance-immanence qui existe entre le Dieu trinitaire et le monde : « Le Dieu transcendant le monde et le Dieu immanent au monde sont un seul et même Dieu. Dans la création du monde par Dieu, il faut par conséquent reconnaître une autodistinction et une auto-identification de Dieu : Dieu est à la fois en lui et hors de lui » (DCr, 29). Ce recours au concept de péricorèse, qui est classique et pertinent dans le cadre d'une réflexion trinitaire, est beaucoup moins classique et quelque peu surprenant dans le cadre d'une réflexion sur la relation de Dieu au monde<sup>41</sup>. Cette compréhension péricorétique du rapport du Dieu trinitaire au monde, qui relie la transcendance de Dieu à son immanence dans le monde, pousse Moltmann à adopter une conception panthéiste de Dieu : Dieu est en tout et tout est en Dieu<sup>42</sup>.

Ainsi, si l'histoire du Fils (avec en son centre la croix et la résurrection) demeure le lieu par excellence de l'histoire trinitaire, cependant parce que Dieu qui est amour est un Dieu solidaire, il s'engage dans toute l'histoire souffrante de sa création. Par l'incarnation du Fils et l'inhabitation de l'Esprit (qui est non seulement l'Esprit de la rédemption, mais aussi l'Esprit cosmique de la création – Moltmann insiste sur ce point, tout particulièrement dans DCr), le Dieu trinitaire « fait l'expérience de cette histoire du monde dans sa largeur et sa profondeur » (EFE, 88), il fait

---

l'inhabitation mutuelle et la totale unité des personnes divines sans dissoudre leur individualité spécifique. Cf. Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 79-83.

<sup>41</sup> Ce concept péricorétique constitue pour le théologien allemand le concept clef, le « modèle herméneutique » – Wells le voit bien (*art. cit.*, p. 64) – qui permet d'appréhender toutes les relations, comme le montrent bien les propos suivants : « Nous partons ici de l'hypothèse que toutes les relations analogiques à Dieu reflètent l'inhabitation réciproque originelle et l'interpénétration de la péricorèse trinitaire : Dieu *dans* le monde et le monde *en* Dieu ; ciel et terre *dans* le royaume de Dieu pénétrés de sa gloire ; corps et âme unis en une totalité humaine *dans* l'Esprit qui donne la vie ; femme et homme libérés pour une existence humaine vraie et totale *dans* le royaume d'un amour inconditionnel. Il n'y a pas de vie isolée. [...] C'est pourquoi le concept de la vie trinitaire de l'interpénétration, de la *péricorèse*, sera déterminant dans ce *traité écologique de la création*. » (DCr, 31-32).

<sup>42</sup> Elle constitue, selon lui, une position équilibrée entre d'une part, l'accentuation unilatérale de la transcendance divine qui conduit au *déisme*, comme chez Newton, et d'autre part, l'accentuation unilatérale de l'immanence divine qui conduit au *panthéisme*, comme chez Spinoza. Moltmann tient à souligner les différences entre panthéisme et panenthéisme et la supériorité de celui-ci : « Là où le panthéisme pur rend tout indifférent, le panenthéisme est capable de faire des différences. Là où le simple panthéisme ne voit qu'une présence divine éternelle, le panenthéisme est capable de reconnaître la transcendance du futur, l'évolution et l'intentionnalité » (DCr, 140). Pour le panenthéisme, contrairement au panthéisme, tout n'est pas Dieu, mais Dieu est en tout et tout est en Dieu.

« au sein même de la Trinité une *expérience* de quelque chose de 'nouveau'. [...] Dieu fait une expérience qui appartient essentiellement à la rédemption du monde. C'est l'expérience de la souffrance » (EFE, 89). Et cette souffrance de Dieu englobe toutes les souffrances des hommes et de la création. L'histoire du monde est à comprendre « comme l'histoire de la *souffrance de Dieu* » (T & RD, 17). La position est radicale.

### 5. Le Dieu souffrant et le Mal

La théologie de la passion divine, développée par Moltmann, constitue donc une tentative de pouvoir penser ensemble Dieu et le Mal... même après les multiples tragédies qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle ; c'est une tentative de pouvoir continuer de penser Dieu (et de croire en lui) après Auschwitz, d'une manière éthiquement et existentiellement acceptable, et ainsi de pouvoir continuer à vivre.

A ses yeux, nier que Dieu puisse souffrir, ce serait l'exclure de la croix et alors transformer la passion du Christ en « une simple tragédie humaine », la réduire à « la souffrance de l'homme bon de Nazareth », ce qui conduirait nécessairement à percevoir Dieu « comme une puissance céleste froide, silencieuse et cruelle », et qui marquerait alors « la fin de la foi chrétienne » (T & RD, 37). De même, nier que Dieu ait souffert à Auschwitz, ce serait nier la possibilité de toute théologie, car un tel Dieu ne serait qu'une « froide puissance céleste... qui marche... sur des cadavres » (DC, 261). Moltmann estime en effet impossible de prôner, aujourd'hui, l'impassibilité de Dieu : « Dans le cadre de la question qui confronte Dieu et la souffrance, un Dieu qui trône au ciel dans un bonheur indifférent aux autres est, pour la théologie elle-même, inadmissible » (DC, 260).

Seul le Dieu souffrant ouvre un horizon d'espérance et semble compatible avec le Dieu d'amour du christianisme : « Dieu à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est le fondement d'une espérance réelle... et le fondement d'un amour plus fort que la mort » (DC, 324). Face à la question dramatique du mal, Dieu souffre ou Dieu n'est pas. Ainsi, cette théologie de la passion divine peut-elle constituer une aide concrète pour vivre avec cette « *plaie ouverte dans la vie* en ce monde » (T & RD, 71). Moltmann cite à plusieurs reprises et fait sien le mot de Bonhoeffer : « Seul le Dieu souffrant peut aider ».

#### *La théologie de la croix face à l'athéisme de protestation*

Penser le problème du mal, c'est affronter d'autres pensées philosophiques. Moltmann accorde une attention toute particulière à l'athéisme de « révolte métaphysique » qui, à cause du mal, renonce à croire en Dieu. Il s'agit à ses yeux du seul athéisme sérieux. Car c'est un athéisme de protestation qui confronte la souffrance et Dieu, et qui devient « une protestation athée contre l'injustice 'à cause de Dieu'. » (DC, 260). Molt-

mann « dialogue » tout particulièrement avec Ivan Karamazov, le personnage de Dostoïevski<sup>43</sup>, le philosophe français Albert Camus (et notamment son livre *L'homme révolté*), le penseur juif Elie Wiesel et les penseurs de l'école de Francfort (Th. W. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin)<sup>44</sup>.

Mais pour Moltmann, cet athéisme, pas plus que le théisme classique, n'arrive à surmonter cette grande question : « Contre le roc de la souffrance, écrit-il, s'échoue le théisme du Dieu tout-puissant et très bon. Contre le roc de la souffrance s'échoue aussi l'athéisme de l'homme sans Dieu livré à lui-même » (T & RD, 70). La souffrance d'un seul enfant innocent réfute l'existence d'un Dieu tout-puissant et bon. Mais supprimer Dieu, comme le fait l'athéisme, ne résout pas le problème, car la souffrance demeure. Et elle demeure parce que les hommes ont en eux le désir de vie, l'amour de la justice (qui se révolte contre la souffrance des innocents), mais aussi la « nostalgie envers le tout Autre ». Par cette attitude envers la souffrance, l'être humain manifeste en fait qu'il n'est pas athée. Entre athéisme et théisme classique, Moltmann veut frayer une autre voie, celle préconisée par sa théologie de la passion divine :

Seule une théologie de la croix conduit au-delà de l'athéisme de protestation, car elle comprend Dieu dans la souffrance du Christ comme le Dieu souffrant et s'écrie avec le Dieu abandonné par Dieu : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Car, pour elle, Dieu et la souffrance ne sont plus des contradictions comme dans le théisme et l'athéisme, mais l'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même [*Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst*], parce que Dieu est amour. Elle reprend en elle-même la « révolte métaphysique », parce que dans la Croix du Christ elle reconnaît une révolte dans la métaphysique, ou mieux une révolte en Dieu même : Dieu même aime et souffre par amour la mort du Christ. Il n'est pas cette « froide puissance céleste » et « ne marche pas sur des cadavres », mais il est reconnu comme le Dieu humain dans le Fils de l'Homme crucifié (DC, 260-61)<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Celui-ci adresse à son frère ce propos (un des plus fameux du livre) : « Non que je ne veuille qu'il y ait un Dieu, Aliocha, mais très respectueusement je lui rends mon billet d'entrée dans un tel monde. J'admets Dieu, comprends-le, mais je ne reconnais pas le monde qu'il a créé, le monde de Dieu je ne peux me résoudre à l'admettre. » (*Les frères Karamazov*, cité dans DC, 252). Pour Ivan, tenter de vouloir justifier la présence du mal (et ainsi justifier Dieu) en ayant recours à l'argument d'une prétendue harmonie cosmique (qui dépasserait la compréhension humaine) ne constituerait qu'un pitoyable cache-misère des souffrances éprouvées par les hommes.

<sup>44</sup> Cf. l'analyse pénétrante de Richard Bauckham : « Theodicy from Ivan Karamazov to Moltmann », *Modern Theology* 4, 1987, p. 83-97 (repris dans *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1995, ch. IV intitulé « Theodicy ») ; voir aussi. Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 125-46.

<sup>45</sup> Ailleurs, Moltmann écrit : « Dieu n'est plus l'accusé de la question humaine de la théodicée ; au contraire, la réponse se trouve dans la question elle-même. La croix du Christ, c'est la « théodicée chrétienne » : une auto-justification

Dans cette perspective, la question de Dieu et la question de la souffrance sont pensées ensemble et ne s'avèrent plus incompatibles. Une théologie après Auschwitz est donc possible, *parce que Dieu était présent à Auschwitz* : « Comme la croix du Christ, Auschwitz aussi est assumé en Dieu lui-même, c'est-à-dire pris dans la douleur du Père, dans le sacrifice du Fils, et dans la force de l'Esprit » (DC, 324). Dans cette perspective, Moltmann rapporte cette histoire tragique racontée par Elie Wiesel, survivant d'Auschwitz, dans son livre *Nuit* :

Les SS 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... »<sup>46</sup>.

Moltmann qualifie ce récit d'« expression bouleversante de la théologie de la croix, qui se situe dans la ligne de la théologie rabbinique de l'abaissement de Dieu », et affirme que « toute autre réponse serait un blasphème » (DC, 319)<sup>47</sup>. Cette solidarité divine ouvre un chemin d'espérance : la souffrance et la mort n'ont donc pas le dernier mot, car « Dieu à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est le fondement d'une espérance réelle, embrassant aussi bien le monde que le surmontant, et le fondement d'un amour plus fort que la mort et capable de regarder la mort en face » (DC, 324).

---

de Dieu dans laquelle jugement et condamnation visent Dieu lui-même de telle sorte que l'homme puisse vivre. » (*Perspektiven der Theologie*, München, 1968, p. 48).

<sup>46</sup> *Night*, 1969, p. 75-76, cité dans DC, 319.

<sup>47</sup> Cependant, Bauckham (*op. cit.*) souligne que Moltmann effectue (volontairement) une réinterprétation de ce récit de Wiesel, dont la lecture est toute différente : chez le penseur juif, cette histoire marque l'étape cruciale dans la perte de la foi. Dieu est pendu au gibet, parce que la possibilité de croire en lui est en train de mourir à chaque moment de l'agonie de cet enfant que le Dieu d'Israël ne délivre pas. Un autre penseur juif, Hans Jonas, aboutira à une autre conclusion : pour continuer à confesser la toute-bonté et l'intelligibilité de Dieu, il convient de renoncer à sa toute-puissance : « Dieu... s'est tu. Et moi, je dis maintenant : s'il n'est pas intervenu, ce n'est point qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas. Je propose, pour des raisons inspirées par l'expérience contemporaine de façon déterminante, l'idée d'un Dieu qui pour un temps – le temps que dure le processus continué du monde – s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde ». Dieu n'agit sur ce monde que par « l'appel aux âmes », c'est-à-dire la conquête des cœurs l'interpellation des hommes, notamment par ses prophètes et par sa Torah (*Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. de l'allemand par Ph. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994, p. 34-35).

Est-ce à dire que le problème de la théodicée trouve ici sa solution ? Non, si l'on entend par là une solution *théorique*. Moltmann reconnaît que sa théologie trinitaire de la croix n'explique pas le *pourquoi* du mal. La situation paradoxale et douloureuse en ce monde est justement que l'homme *ne peut pas* apporter une réponse à la question de la théodicée et qu'en même temps il ne peut pas l'évacuer de sa vie. Elle constitue « la *plaie ouverte dans la vie* en ce monde » (T & RD, 71). C'est pourquoi Moltmann parle de « la dialectique de la *question* ouverte de la théodicée » (T & RD, 70). Le théologien allemand se montre particulièrement attentif au fait qu'aucune théologie, ni aucun athéisme « ne peut désormais se situer au-dessous du niveau de Job » (T & RD, 70), c'est-à-dire faire fi de l'honneur de l'homme qui, à l'image de Job, dans sa douleur clame sa souffrance et ne peut accepter une réponse simpliste et accusatrice.

Selon Moltmann, les multiples tentatives humaines d'explication échouent toutes. Même la doctrine rabbinique-paulinienne, qui rattache la souffrance et la mort à la peine prescrite par Dieu pour le péché des hommes, s'avère insuffisante, car elle ne se prête pas à une explication universelle de la souffrance dans le monde<sup>48</sup>. En effet, l'expérience de la souffrance dépasse largement l'expérience de la faute et de la grâce, tout comme elle dépasse de beaucoup la question de la culpabilité et de l'innocence, la laissant derrière elle comme une question superficielle. Le meilleur exemple est constitué par la souffrance de Job.

Il n'appartient donc pas à la foi et à la théologie d'apporter une réponse théorique à cette douloureuse question, mais il leur appartient – autant qu'elles le peuvent – de rendre possible la survie avec cette plaie ouverte, de susciter une réelle espérance et d'attester la possibilité de croire en Dieu malgré le mal : « Vivre en ce monde signifie exister avec cette question ouverte et rechercher l'avenir dans lequel le désir envers Dieu sera satisfait, la souffrance surmontée, et ce qui a été perdu retrouvé » (T & RD, 71). Car pour Moltmann, la question de la théodicée apparaît à la fois comme « la *question eschatologique* dans toute sa dimension » (T & RD, 71), et comme une question non pas spéculative et théorique, mais *pratique*, qui ne peut pas trouver une réponse grâce à une nouvelle théorie du monde, mais seulement dans l'expérience du monde nouveau où « Dieu séchera toutes les larmes de leurs yeux » (Ap 21,4). En tant que « *question eschatologique* dans toute sa dimension », elle recevra une réponse eschatologique :

Ce qui fait la grandeur de la question angoissante du « pourquoi ? » posée dans la vie et dans la mort, c'est qu'elle ne comporte pas de réponse satisfaisante. Il n'y est répondu que par une création nouvelle dans laquelle « il

<sup>48</sup> On peut douter que telle était l'intention de l'apôtre.

n'y aura plus de pleur, de cri et de peine, car l'ancien monde s'en est allé » (Ap 21,4)<sup>49</sup>.

### *La possibilité de vivre avec espérance*

Ainsi, cette théologie trinitaire de la croix, si elle n'explique pas le pourquoi du mal, permet à la foi qui prend naissance dans l'aventure de Dieu sur la croix d'aborder différemment le problème que ne le fait l'athéisme de protestation qui se raidit en gestes de protestation en proclamant qu'il ne devrait pas en être ainsi. La foi au Dieu crucifié « prend l'amour troublé et désespéré et le ramène à son origine. 'Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui' (1 Jn 4,17) » (DC, 293). Celui qui reconnaît Dieu à la croix peut vivre différemment sa souffrance, car alors même qu'il souffre sans raison et se sent abandonné de Dieu, il peut dans son cri vers Dieu réaliser qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait Dieu est à ses côtés. « Il est le Dieu humain qui crie avec lui et qui prend fait et cause pour lui avec sa croix » (DC, 292). Il est le plus grand compagnon de la souffrance, car « Dieu est en nous, Dieu souffre en nous, chaque fois que souffre l'amour » (DC, 295). Bien plus, pour Moltmann, cela signifie que l'homme est introduit dans l'histoire de Dieu, a « part au processus historique du Dieu-Trinité », et qu'alors nous pouvons comprendre « notre propre histoire, l'histoire de la souffrance et l'histoire de l'espérance dans l'histoire de Dieu. Au-delà de la soumission théiste et de la protestation athée, c'est l'histoire de la vie, parce que c'est l'histoire de l'amour. » (DC, 295-96).

Dieu, le monde et les hommes sont engagés dans un « procès de théodicée » (JMD, 259) qui ne prendra fin qu'au dernier jour, lors du « sabbat de sa création nouvelle » (JMD, 258). Selon Moltmann, la finalité ultime de l'histoire du Christ est justement la « justification de Dieu » (JMD, 258), c'est-à-dire la glorification du Dieu trinitaire par toutes les créatures qui alors trouveront leur béatitude auprès de lui et confesseront : « Oui, Seigneur tes jugements sont pleins de vérité et de justice » (Ap 16,7). La résurrection du Christ mis à mort a inauguré ce procès de théodicée universel qui ne prendra fin que par la résurrection de tous les morts, l'anéantissement du pouvoir de la mort et l'instauration de la création nouvelle de toutes choses. Alors ce procès de théodicée se transformera « en une doxologie universelle et cosmique » (JMD, 259).

## **II. La pertinence théologique et religieuse de la théologie moltmannienne**

Cette théodicée moltmannienne s'avère-t-elle *pertinente* au regard du problème du mal et de la souffrance du monde ? Notre analyse se

<sup>49</sup> *Le Seigneur de la danse*, Essai sur la joie d'être libre, trad. par A. Liefoghe, coll. « Foi Vivante » n° 177, Paris, Cerf/Mame, 1977<sup>2</sup> [1972], p. 74.

fera selon une double perspective : d'une part, théologique : est-elle rigoureuse et cohérente dans son argumentation, est-elle fidèle – selon nous – à l'enseignement de l'Écriture ? ; d'autre part, religieuse : est-elle *existentiellement* pertinente, apte à permettre de vivre et de croire malgré tout ? Dans le cadre (forcément limité) de cet article, notre analyse critique se contentera d'aller à l'essentiel.

### 1. Les fondements théologiques en question

En tant que théologien soucieux de communiquer de manière compréhensible et réfléchie l'Évangile à ses contemporains, Moltmann a voulu exprimer de manière nouvelle et pertinente la vérité du Dieu de Jésus-Christ et du salut chrétien : en pensant l'événement pascal sous l'horizon de la question de la théodicée, de la souffrance des hommes, en s'interrogeant sur la signification de la croix pour *Dieu lui-même*, et au-delà en repensant la vaste question de la relation de Dieu au monde. Assurément sa réflexion est très stimulante.

#### *Une interprétation audacieuse de la croix*

L'interprétation moltmannienne de la croix est-elle crédible ? Et les conséquences théologiques qui en découlent sont-elles soutenables ? Moltmann a indéniablement raison de souligner le caractère tragique de la mort de Jésus et de la comprendre à la lumière de sa relation à Dieu son Père (c'est-à-dire dans le cadre d'une théologie trinitaire). La parole : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » exprime effectivement l'intense sentiment d'abandon éprouvé par Jésus, ainsi que sa profonde souffrance<sup>50</sup>. Cependant, Moltmann va, selon nous, trop loin en suggérant un désespoir total, la perte de *toute* confiance en Dieu de la part de Jésus. Tant l'expression « mon Dieu » que la réaction du centurion romain (Mc 15,39) et la lucidité de Jésus face à ce qui l'attendait (cf. Mc 8,31-33 ; 9,12 ; 9,31 ; 10,32-34 ; 14,32-42 et parallèles) s'opposent à une telle compréhension maximaliste.

Plus problématiques sont les affirmations de Moltmann concernant ce qui se passe *en* Dieu au moment de la croix. Nombreux sont les théologiens qui ont fait part de leur étonnement et de leurs critiques. Ainsi, Karl Rahner se demande avec bon sens : « Que savons-nous donc si exactement du bon Dieu ? »<sup>51</sup>. Walter Kasper, pour sa part, qualifie le com-

---

<sup>50</sup> L'ample et convaincante argumentation exégétique que Brown déploie va dans ce sens, *The Death of the Messiah, From Gethsemane to the Grave*, The Anchor Bible Reference Library, Geoffrey Chapman (ed.), 1994, vol. 2, p. 1046-50.

<sup>51</sup> Karl Rahner, *Le courage du théologien*, trad. par J.-C. Bagot, Paris, Cerf, 1982, p. 128.

mentaire moltmannien de « surinterprétation spéculative »<sup>52</sup>. Henri Blocher, encore plus sévère, estime que l'interprétation de Moltmann « base de l'édifice qu'il construit, est d'un arbitraire tout à fait surprenant »<sup>53</sup>. Effectivement, on est en droit de se demander si l'on peut vraiment, comme le fait Moltmann, déduire avec autant d'assurance l'affirmation de la « déchirure » *ontologique* (fût-elle passagère) *en Dieu lui-même* de ce cri d'agonie de Jésus. Certes, Moltmann a recours à son principe herméneutique de la connaissance de Dieu à la croix dans son contraire, et fait également appel au silence du Père à Gethsémané, ainsi qu'à certains textes pauliniens qui soulignent la séparation entre le Père et le Fils (2 Co 5,21 ; Ga 3,13). Mais les auteurs bibliques se gardent d'affirmations aussi radicales que celles de Moltmann, conscients sans doute de toucher là au mystère. Ils ne disent rien d'une éventuelle incidence de la passion et la mort du Fils sur *l'être éternel* de Dieu. Gabriel Ph. Widmer écrit avec raison :

La question est ouverte de savoir si sa conception [celle de Moltmann] « Dieu contre Dieu », dont il souligne le caractère événementiel pour éviter le piège du dualisme ontologique, ne dépasse pas les limites fixées par Paul à une théologie de la croix. Pour Paul le mystère demeure ; seul l'Esprit sonde les profondeurs de Dieu. Le sens ultime de l'abandon par le Père de son représentant échappe à toute investigation comme y échappe le comment de la résurrection et de l'effusion de l'Esprit<sup>54</sup>.

D'un point de vue exégétique, Moltmann ne fournit donc pas suffisamment d'arguments pour convaincre qu'à partir du témoignage néotestamentaire on peut affirmer une telle rupture au sein des relations trinitaires. De surcroît, d'un point de vue théologique, avec bon nombre de théologiens, nous estimons que l'affirmation d'une dissension *dans l'être même* de Dieu est non seulement hasardeuse et peu convaincante, mais encore insoutenable. Comment notre monde aurait-il pu survivre à un tel « cataclysme » ? Si Celui qui anime la création de son souffle (Ps 104,29-30), « soutient toutes choses par sa parole puissante » (He 1,3) et « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17,28) venait à défaillir qui pourrait subsister ?

Eberhard Jüngel qui, à bien des égards, développe une interprétation de la croix proche de celle de Moltmann, se démarque du discours moltmannien par des affirmations beaucoup plus mesurées et prudentes<sup>55</sup> : il n'est pas question de dissension (*Statis, Spaltung*) en Dieu, de déchirure

<sup>52</sup> *Jésus le Christ*, coll. « Cogitatio fidei » n° 88, Paris, Cerf, 1976, p. 177.

<sup>53</sup> *La doctrine du péché et de la rédemption*, coll. « Didaskalia », Vaux-sur-Seine, Edifac, 2001 (nouvelle édition révisée en un volume), p. 157, n. 1.

<sup>54</sup> « L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu », p. 500, n. 7.

<sup>55</sup> C'est l'avis de Simon Knaebel : « La formulation de Jüngel paraît, sur ce point capital, plus satisfaisante que celle de Moltmann. » (*Abaissement et mort de Dieu. Le défi hégelien dans la théologie contemporaine*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de théologie catholique (thèse d'Etat), Strasbourg, 1989, p. 251).

ontologique au sein de la Trinité, mais de distinction (*Unterscheidung*), de Dieu qui « réconcilie le monde avec lui en se faisant face à lui-même, dans la mort de Jésus, en tant que *Dieu le Père* et *Dieu le Fils* ». Jüngel insiste (et il y a sans doute là une critique adressée à Moltmann) sur la permanence de l'unité divine à la croix : ce face à face de Dieu et de Dieu a lieu sans que Dieu se dissocie de lui-même, « Dieu reste *un seul Dieu* »<sup>56</sup>.

La réflexion sotériologique de Moltmann, qui découle de son interprétation de l'événement pascal, est elle aussi originale et stimulante. Nombre de théologiens ont reproché le déplacement de perspective opéré par Moltmann : sa *theologia crucis* ne serait plus dominée par la perspective biblique et traditionnelle du péché et de la réconciliation, mais par la question de la théodicée ; et il serait moins question chez lui de la justification de l'homme *pécheur* que la justification de l'homme *souffrant*<sup>57</sup>. A notre avis, une telle critique, justifiée sur la base des premiers écrits de Moltmann, ne l'est plus sur la base de l'ensemble de son œuvre (la perspective des derniers ouvrages rééquilibrant celle des premiers). De plus, sa volonté délibérée d'intégrer dans sa réflexion sotériologique le problème de la souffrance humaine, à côté de celui – certes incontournable – du péché, constitue assurément un élément positif. Avec raison, Moltmann a pris en compte l'expérience moderne, particulièrement aiguë, du mal et de la souffrance. Au cœur de son combat de théologien chrétien, il y a la volonté farouche de penser Dieu et le salut d'une manière pertinente face à toutes les souffrances des hommes (dont Auschwitz est le symbole douloureux) et face à la mort. La réflexion sotériologique de Moltmann est largement existentielle.

Comme nous l'avons montré, Moltmann a trouvé dans la philosophie de Hegel de précieux « matériaux » lui permettant de développer une telle sotériologie existentielle en pensant *ensemble* Dieu, le néant, la mort, et la souffrance humaine. Dans le sillage du philosophe allemand, Dieu est alors perçu comme un être doté d'une très grande vitalité qui sort de lui-même pour faire face à toutes les oppositions et toutes les contradictions. Il incorpore dans son être même, pour les surmonter et les vaincre, toutes les dimensions négatives de l'histoire humaine. Kasper a bien vu que Moltmann, en parlant non seulement de la mort de Dieu, mais encore de la mort *en* Dieu, est allé au-delà de ce qu'affirment Barth,

---

<sup>56</sup> *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, trad. sous la dir. de Horst Homburg, tome II, coll. « Cogitatio fidei » n° 117, Paris, Cerf, 1983<sup>3</sup> [1977], p. 231.

<sup>57</sup> Cf. Marc Steen, « Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 286 ; Hans-Georg Link, « Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie. Ein Bericht », *Evangelische Theologie* 33, 1973/4, p. 338 ; Jean-Louis Souletie, *La croix de Dieu, Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, coll. « Cogitatio fidei » n° 201, Paris, Cerf, 1997, p. 117.

Rahner, Balthasar, Jüngel, Küng et beaucoup d'autres<sup>58</sup>. C'est en fait toute sa compréhension du processus du salut qui adopte le schème hégélien, comme le voit avec perspicacité Blocher :

Il s'agit de faire assumer le négatif, le mal, par Dieu lui-même, pour que le mal soit en Dieu surmonté, et l'espérance ainsi fondée pour tous les hommes ; la structure trinitaire obtenue est tout à fait hégélienne, mais l'intérêt ne se porte pas sur la fécondité logique du négatif, différenciateur et moteur de progrès par l'antithèse, il se porte sur l'amour souffrant capable d'absorber, de façon quasi-physique, le mal<sup>59</sup>.

Cette orientation hégélienne de la sotériologie de Moltmann, si elle est à bien des égards fascinante et attrayante, n'en est pour autant pas moins problématique. D'abord et avant tout parce qu'elle semble bien prendre ses distances avec la sotériologie néotestamentaire. En effet, les auteurs du Nouveau Testament n'éprouvent pas le besoin de dire ce qui se passe *en* Dieu, ni d'affirmer que le mal, la souffrance et la mort sont « absorbés » et surmontés en Dieu lui-même pour exposer leur compréhension sotériologique. L'accent porte au contraire sur ce que Jésus-Christ, en tant que Médiateur entre Dieu et les hommes, a objectivement accompli *ici-bas* « pour nous » dans l'événement de la mort et de la résurrection. Si cette œuvre de salut est comprise par plusieurs auteurs néotestamentaires comme une œuvre trinitaire (Mt 28,19 ; Rm 8,2-4 ; Ga 4,4-7 ; Ep 1,3-14 ; 2,18.22 ; 2 Th 2,13-14 ; Tt 3,4-7 ; 1 P 1,2)<sup>60</sup>, l'accent ne porte cependant pas sur la dimension *intratrinitaire* sur laquelle Moltmann insiste. C'est l'action du Dieu trinitaire *dans* le monde au travers des missions du Fils et de l'Esprit qui est soulignée. D'où la difficulté de trouver un enracinement biblique à l'affirmation moltmannienne de l'incorporation de la souffrance, du néant et de la mort *en* Dieu lui-même, conçu comme le cœur du processus salutaire.

### *Le mal en Dieu ?*

Denis Müller a relevé ce trait caractéristique de la sotériologie moltmannienne (son affirmation de l'incorporation, de l'assomption des dimensions négatives dans l'être même de Dieu) :

L'audace ultime de Moltmann pourrait en effet résider dans la manière dont il finit par faire endosser le néant à Dieu. Chez K. Barth, le *non* de Dieu est au service de son *oui* libérateur ; Moltmann va plus loin : dans la mort de Jésus, Dieu ne dit pas seulement non à l'homme pécheur, il *prend*

<sup>58</sup> « Revolution im Gottesverständnis ? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott" », in *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"*, sous dir. Michael Welker, München, Kaiser, 1979 [1973], p. 145.

<sup>59</sup> *La doctrine du Christ*, coll. « Didaskalia », Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002 (nouvelle édition révisée en un volume), p. 123-24.

<sup>60</sup> Cf. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, trad. de l'allemand par Morand Kleiber, coll. « Cogitatio fidei » n° 128, Paris, Cerf, 1985 [1982], p. 355-56.

sur lui le néant, le changement, la mort. Moltmann se rapproche ainsi de Hegel : il ne s'agit pas en effet d'une simple modification du sens que Dieu peut avoir pour nous, mais d'une transformation réelle en Dieu<sup>61</sup>.

Moltmann fait en effet partie des penseurs qui – selon l'expression fort parlante de Ricoeur – ont osé « enténébrer le divin ». Il faut en effet souligner que dans la perspective moltmannienne, ce ne sont pas « seulement » le néant et la mort qui, à Golgotha, sont « passés » en Dieu, mais aussi le mal (le mal *subi*, mais encore le mal *commis*, donc le mal « moral »), puisqu'il s'agit de « tous les abîmes et les profondeurs de l'histoire humaine... [de] toute histoire humaine, si profondément déterminée qu'elle soit par la faute et la mort » (DC, 284). Au regard du témoignage biblique, on peut estimer une telle affirmation particulièrement problématique. Comment le « Saint d'Israël » dont les « yeux sont trop purs pour voir le mal » (Ha 1,13) – c'est-à-dire qu'il n'en supporte pas la vue sans que bouillonne son indignation, sans que s'enflamme sa colère (Rm 1,18) – pourrait-il faire de l'incorporation du mal *en* lui-même un moment de sa vie ? « Dieu est lumière, et de ténèbres, il n'y a pas de trace en lui » s'exclame Jean (1 Jn 1,5 ; peut-être en réaction à la spéculation de proto-agnostiques sur la présence de ténèbres en Dieu). La bonté sans mélange de Dieu exempte de tout mal constitue assurément une affirmation fondamentale qui traverse toute l'Écriture ; pour G.C. Berkouwer, c'est même le grand « a priori biblique »<sup>62</sup>. Comment Moltmann (qu'il ne faudrait certes pas accuser de prétendre que Dieu commette le mal, en soit l'auteur) peut-il concilier son affirmation de l'incorporation du mal moral *en* Dieu avec cette grande vérité biblique ? Il ne le dit pas. Ce constat souligne le caractère problématique de sa compréhension (fortement hégélienne) de la croix. Moltmann prend trop ses distances avec la compréhension protestante traditionnelle pour laquelle, à la croix, il n'y a pas absorption *en Dieu* du mal qui est ensuite surmonté, mais mort du Juste pour les injustes (2 Co 5,21 ; 1 P 3,18), transfert de la dette des hommes pécheurs au Médiateur (Ga 3,13), libération de la condamnation divine par le don de sa vie (Mc 10,45).

Nombre de théologiens ont repéré et dénoncé, avec raison, l'orientation trop spéculative de la pensée de Moltmann. Qu'est-ce qui lui permet d'affirmer que « même Auschwitz est en Dieu lui-même » ? questionne Braaten, qui poursuit en avouant : « personnellement, je n'ai aucun moyen de savoir cela ».<sup>63</sup> Steen également estime que, « étant donné sa conception de la souffrance-en-Dieu, qui porte clairement les marques hégéliennes, Moltmann court le risque de proposer une 'théodicée bien trop spé-

<sup>61</sup> « Synthèses théologiques. Résumé des débats », in *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 225.

<sup>62</sup> *Sim*, Studies in Dogmatics series, trad. du hollandais par Ph.C. Holtrop, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, ch. II.

<sup>63</sup> « A Trinitarian Theology of the Cross », art. cit., p. 119.

culative' »<sup>64</sup>. Et de se demander si ce système abstrait, dialectique et théologique (par la mort de Jésus sur la croix, le Vendredi Saint universel est « passé » en Dieu) n'a pas pour conséquence de minimiser les expériences humaines concrètes de souffrance. Car intégrer ces souffrances humaines dans une synthèse générale court toujours le danger de les neutraliser (il indique qu'une telle critique a été adressée à Moltmann par son collègue J.-B. Metz). Steen estime que « toute bonne théologie de la souffrance devrait demeurer sceptique devant tout concept hégélien de réconciliation. »<sup>65</sup> Toujours en lien avec l'orientation hégélienne de la pensée de Moltmann, Francis Fiorenza juge que Moltmann en considérant la souffrance comme un événement intratrinitaire finit par l'ontologiser, et par ce déplacement transcendant ne fait qu'aggraver le problème de la théodicée<sup>66</sup>.

Tout ceci montre que l'interprétation moltmannienne de la croix (fascinante et séduisante, il faut l'avouer) manque de solidité théologique. Pour autant, cela n'oblige pas à remettre en cause l'affirmation fondamentale de la souffrance aimante de Dieu au Golgotha. Celle-ci doit seulement être formulée quelque peu différemment.

#### *Un Dieu prisonnier de l'Histoire ?*

La volonté de Moltmann de repenser sérieusement la compréhension du rapport du Dieu trinitaire au monde, en vue d'un rééquilibrage, ne manque pas d'intérêt, et sa réflexion s'avère, ici encore, stimulante. Mais les implications qui en découlent conduisent également à s'interroger : un Dieu qui ne retrouve son unité qu'au terme de l'Histoire et dont la condition est étroitement liée au salut de la création, est-il encore le Dieu transcendant de la révélation biblique et du christianisme ? On peut en douter.

Nombre de théologiens ont critiqué, à juste titre, Moltmann sur ce point. Ainsi, Steen lui reproche de rester trop vague dans sa compréhension de la différence entre Dieu et le monde et estime que « le trinitarisme panenthéiste de Moltmann semble parfois fort éloigné d'une sérieuse prise de conscience de la transcendance de Dieu par rapport au monde »<sup>67</sup> et conduit à une conception problématique de la liberté

<sup>64</sup> « Jürgen Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 306.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>66</sup> « Critical Social Theory and Christology », *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, vol. 30, 1975, p. 86-88 ; cité par William P. Loewe, « Two Theologians of the Cross : Karl Barth and Jürgen Moltmann », p. 539 n. 101. Pour une analyse critique de l'orientation hégélienne de la théodicée de Moltmann, on peut utilement se rapporter à Henri Blocher, *Le Mal et la Croix*, La pensée chrétienne aux prises avec le mal, coll. « Alliance », Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 99-105 et p. 113-116.

<sup>67</sup> « Jürgen Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 310.

divine : « L'idée d'un Dieu qui a besoin de ses créatures afin d'atteindre sa réalisation et qui est dans un sens ontologiquement dépendant de l'histoire du monde affaiblit la conviction que Dieu est vraiment libre. »<sup>68</sup> Wells, pour sa part, critique fortement l'usage fait par Moltmann du concept trinitaire de *périchorèse* pour penser ensemble à la fois l'altérité et la réciprocité des relations entre Dieu et le monde. Cette utilisation de ce concept trinitaire comme modèle herméneutique pour les relations entre Dieu et le monde lui paraît illégitime parce que « la notion de *périchoresis* divine implique toujours la doctrine de l'*homoousia* ». Or, « 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. »<sup>69</sup> Ainsi, la volonté de Moltmann de rééquilibrer la compréhension de la relation de Dieu au monde, l'a conduit au déséquilibre inverse de celui dénoncé : une accentuation de l'immanence divine au détriment de sa transcendance. Or, comme le dit remarquablement Sesboué :

La transcendance de Dieu est cette liberté absolue qui n'est limitée par rien et peut assumer ce qui est le contraire d'elle-même. Elle est au-delà de toute opposition simple : elle n'est jamais plus elle-même que lorsqu'elle s'exerce amoureusement dans le langage tout immanent d'une existence humaine. Elle est suffisamment élevée pour ne pas se perdre dans une proximité absolue. La transcendance absolue de Dieu le rend capable d'une communication absolue de lui-même aux hommes<sup>70</sup>.

Ce qui nous paraît particulièrement important de souligner dans ce propos, c'est cette compréhension de la transcendance divine qui permet l'immanence la plus grande *sans pour autant* que dans cette présence au monde et dans cette relation au monde Dieu ne se perde dans une proximité absolue ; *sans pour autant* que Dieu soit pensé sur le même plan que le monde créé. Dieu habite le monde et est en relation avec le monde *à sa manière*, c'est-à-dire de manière divine, donc unique. Ainsi la transcendance divine peut être (et doit être, selon nous) comprise de telle façon qu'elle se situe dans un rapport, certes paradoxal, mais

---

De plus, comme le pensent plusieurs théologiens, le panthéisme de Moltmann n'aboutit-il pas à un résultat paradoxal : celui d'affirmer davantage une histoire *en* Dieu que l'engagement de Dieu *dans* l'histoire ? La tendance à penser la croix essentiellement comme un processus intradivin et à ne pas accorder toute la place qu'il convient à la médiation divino-humaine du Christ a pour conséquence une certaine déréalisation de l'histoire. Il se pourrait que les faiblesses de la christologie de Moltmann (sa remise en cause du schème de Chalcédoine relatif aux deux natures du Christ), en soient en bonne partie responsable. Cf. Jean-Louis Souletie, *La croix de Dieu*, p. 213, 228, 380-81 ; Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 94-101.

<sup>68</sup> « Jürgen Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 306.

<sup>69</sup> « Dieu et le changement... », p. 64.

<sup>70</sup> *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 17, Paris, Desclée, 1982, p. 106-107. C'est nous qui soulignons.

non pas impossible avec l'immanence divine dont témoignent d'une manière insurpassable l'histoire et la passion de Jésus-Christ, *sans être sacrifiée* au nom de cette immanence<sup>71</sup>. Varillon a bien su trouver les mots pour exprimer cette compréhension :

Le Dieu de la foi chrétienne n'est pas cet autre qui fait nombre avec sa créature. Il n'est pas même le Tout Autre. Il est Tout-Autre que l'autre, donc aussi bien Non-Autre... il n'est pas le Même. Ni Autre ni le Même. Mais Transcendance d'amour qui implique altérité et m'est plus immanent que ma propre immanence<sup>72</sup>.

Seul un tel recours au langage paradoxal (mais pas irrationnel) permet de faire pleinement droit à la fois à la transcendance et à l'immanence divines, et d'exprimer (d'une manière certes limitée) leur articulation. Moltmann n'a pas su trouver cet équilibre recherché.

### *Un Dieu dépouillé de sa souveraineté ?*

Concernant cette problématique du rapport de Dieu au monde, nous mentionnerons un dernier point : la remise en cause que fait Moltmann (il n'est certes, de loin, pas le seul) de la conception traditionnelle de la souveraineté divine. Influencé par ses expériences douloureuses de jeunesse, Moltmann ne peut concevoir de souveraineté que despotique, incompatible avec la notion de liberté. D'où son rejet de l'image (pourtant biblique) du Monarque céleste. Les relations entre Dieu et les hommes sont alors conçues de manière non hiérarchisées et communautaires, le concept d'amitié servant de paradigme central.

Mason reproche à Moltmann cette opposition, à ses yeux illégitime, entre les concepts de seigneurie et de communion. Car ils peuvent être compris de manières complémentaires, la seigneurie du Dieu biblique n'étant pas semblable à celle des nombreux despotes qui ont régné et règnent sur la terre. Selon Mason, Moltmann a fait un lien non-critique entre le concept de seigneurie et le concept largement inexaminé de puissance, conçu uniquement de manière despotique. Il fait ainsi de Dieu un Dieu pauvre dépossédé de tout pouvoir<sup>73</sup>. Bauckham va dans la même direction et s'insurge contre « le mythe selon lequel la seigneurie de Dieu est incompatible avec la liberté humaine »<sup>74</sup>. Contrairement à ce que pense Moltmann, les concepts de seigneurie et de liberté ne sont pas incompatibles, l'*amour* de Dieu pour nous excluant toute conception

<sup>71</sup> Voir à ce sujet, Marie-Josèphe Rondeau, « Transcendance 'grecque' et transcendance chrétienne », *Les Quatre Fleuves* (Cahiers de recherche et de réflexion religieuse) 1, 1973, p. 41-56.

<sup>72</sup> *L'humilité de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1974, p. 72-73.

<sup>73</sup> *God's Freedom as Faithfulness : A Critique of Jürgen Moltmann's Social Trinitarianism*, (Ph.D. thesis), Forth Worth (Texas), Southwestern Baptist Theological Seminary, 1987, p. 140ss.

<sup>74</sup> *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 182.

de domination qui élimine la liberté. Henri Blocher, pour sa part, voit bien que précisément « c'est l'inclusion dans le cadre de la souveraineté du Dieu juste qui fait du mal le scandale insupportable »<sup>75</sup>. Renoncer à la souveraineté divine, c'est sérieusement réduire ce scandale.

Ces différentes remarques sont tout à fait justifiées : le Dieu libérateur de la révélation biblique est et reste le Seigneur souverain. Yahweh qui a libéré Israël, son peuple, du pays d'Égypte, de la « maison de servitude » lui édicte les commandements selon lesquels il devra vivre (Ex 20,2ss). Face aux Baals et autres divinités des peuples voisins, il revendique le rang d'unique Seigneur de son peuple. Les prophètes proclament sa souveraineté sur l'Histoire. Sous la Nouvelle Alliance, la libération opérée par le Christ et vécue dans le concret de l'existence sous la conduite de l'Esprit (Ga 5) fait passer de l'esclavage du péché au service de Dieu (Rm 6). Le statut d'enfants de Dieu et l'intimité de la communion avec Dieu que peuvent expérimenter les croyants ne sont jamais compris dans le Nouveau Testament comme incompatibles avec la seigneurie du Christ et l'autorité souveraine de Dieu.

La reformulation théologique du rapport de Dieu au monde prônée par Moltmann apparaît donc, elle aussi, problématique, à plus d'un titre et requiert certaines modifications. Mais sa forte insistance sur l'engagement solidaire du Dieu trinitaire dans l'Histoire des hommes reste, quant à elle, tout à fait juste et pertinente.

## 2. La non résolution du problème du Mal

Le refus de fournir une explication au « pourquoi » du mal et de la souffrance constitue un des traits caractéristiques de la théodicée de Moltmann, si sensible au scandale de la souffrance innocente. Bühler met bien en évidence ce qui unit ici Moltmann à l'école de Francfort :

Par l'insistance sur la croix, Moltmann veut reprendre théologiquement le point de vue majeur de l'école de Francfort : l'accentuation de la négativité, le refus d'oublier et d'enjamber sans vergogne le mal dans un projet d'espérance qui le dépasse... Contre toutes les tentations de justifier et d'expliquer le mal dans une mauvaise théodicée, il faut selon eux [Adorno et Horkheimer] respecter le négatif, le reconnaître dans toute sa négativité<sup>76</sup>.

Il faut souligner et saluer l'évolution de la pensée de Moltmann entre *Théologie de l'espérance* (1964) et *Le Dieu crucifié* (1972) : il a pris conscience que son affirmation selon laquelle la théologie politique était « une réponse pratique au problème de la théodicée »<sup>77</sup> s'avérait insuffi-

<sup>75</sup> *Le Mal et la Croix*, p. 116.

<sup>76</sup> « Le problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique », in *Justice en dialogue*, P. Bühler, S. Bonzon et alii, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 162.

<sup>77</sup> *The Future of Hope*, sous dir. F. Herzog, New York, Herder & Herder, 1970, p. 47-48.

sante, trop courte, n'ayant pas pris suffisamment au sérieux la profondeur du problème du mal. L'école de Francfort et sa théorie critique ont indéniablement contribué à cette évolution.

Bauckham relève positivement ce point : en refusant de fournir une explication à la souffrance, Moltmann évite de s'exposer à la critique d'Ivan Karamazov : expliquer le problème du mal, c'est le justifier. Or, *rien* ne peut justifier la souffrance des enfants. Les souffrances de ce type ne doivent pas être justifiées, car la justification supprime le sens de l'outrage moral et réduit la motivation pour combattre et surmonter le mal. Ne pas expliquer le mal, c'est respecter la souffrance de ceux qui le subissent. Moltmann avec beaucoup d'acuité voit bien qu'aucune théodicée ne peut se situer « au-dessous du niveau de Job » et que le problème du mal demeure « la plaie ouverte dans la vie en ce monde ». Par là, il rejoint non seulement le message du livre de Job, mais encore celui de toute la Bible. Comme le montre Blocher – qui souligne et salue, lui aussi, cet élément de la théodicée moltmannienne – le problème du mal et de son origine, véritable « écharde dans la raison », constitue « l'unique mystère opaque, unique comme le mal lui-même, *sui generis* »<sup>78</sup>. Ainsi, la reconnaissance de l'impossibilité humaine de répondre à ce pourquoi, bien qu'elle manifeste un certain échec à la fois sur le plan intellectuel et existentiel, s'avère cependant plus perspicace et pertinente que toutes les tentatives d'explications qui, d'une manière ou d'une autre, minimisent le mal et rabaisent à la fois Dieu et l'homme.

La critique de McWilliams, qui reproche à Moltmann de négliger la question traditionnelle de l'origine du mal et de ne pas discuter du mal naturel et de la responsabilité de Dieu, si elle n'est pas sans pertinence, trouve donc ici sa réponse : c'est bien parce qu'il estime que ces questions ne peuvent pas trouver de réponse que Moltmann ne les aborde pas.

Notons aussi que par cette attitude théologique, Moltmann contrairement à Hegel (malgré la grande influence du philosophe sur sa pensée) n'attribue pas directement au mal un rôle positif, une quelconque fécondité. Point d'affirmation (hégélienne) du travail du négatif, de mort féconde chargée de faire avancer l'Histoire ; le négatif n'est pas perçu comme un élément qui serait nécessaire à la dialectique de l'histoire divine. Il rejette explicitement cette idée<sup>79</sup>. Le mal est plutôt l'occasion de l'amour. Et face au Vendredi saint spéculatif d'Hegel, Moltmann affirme le caractère décisif et unique du Vendredi saint historique.

---

<sup>78</sup> *Le Mal et la Croix*, p. 148.

<sup>79</sup> Cf. *The Future of Creation*, 76-77. Bauckham (*Moltmann. Messianic Theology in the Making*, p. 84 et *The Theology of Jürgen Moltmann*, ch. IV, § II) et Blocher (*Le Mal et la Croix*, p. 103) l'ont bien vu.

### 3. La pertinence existentielle de la théodicée de Moltmann

Examinons maintenant dans quelle mesure la pensée théologique de Moltmann sur la question du mal et de la souffrance s'avère être une aide véritable pour vivre avec cette « plaie ouverte dans la vie en ce monde ».

#### *Une autre façon d'aborder le problème de la souffrance et de la théodicée*

La voie choisie par Moltmann s'avère autre et autrement féconde que celle du théisme classique ou de l'athéisme par sa capacité à parler de Dieu et de la souffrance, non plus comme deux réalités opposées, contradictoires, mais conciliables ; et par là même, elle indique un chemin de foi possible malgré la réalité douloureuse vécue par l'homme. Gonnert fait ressortir la pertinence de cette façon d'aborder la question du mal :

S'il est difficile d'avancer dans le langage sur la souffrance et le mal sans éprouver notre incapacité à consoler et aider celui qui est malade, réprouvé ou condamné, il est néanmoins possible de chercher un langage sur Dieu qui n'enferme pas définitivement l'homme contemporain dans ce que j'appellerais la preuve de l'inexistence de Dieu par le mal et la souffrance... Une voie s'offre, déjà frayée par plusieurs théologiens, celle d'une parole sur la souffrance de Dieu<sup>80</sup>.

Effectivement, dire que Dieu lui-même souffre suscite un autre regard sur la question. Croire que Dieu souffre interdit de penser en même temps qu'il cause la souffrance (bien qu'il la permette). Certes, l'homme irréductiblement enraciné dans une attitude athée pourra toujours balayer d'un revers de la main une telle approche : ce Dieu n'est-il pas un Dieu faible, voire masochiste ? Et qu'est-ce que cela change à la réalité douloureuse du monde ? Mais l'homme, sensible au mystère et conscient de ses limites, peut percevoir ici une voie nouvelle : Dieu n'est pas forcément cette « froide puissance céleste », il peut être ce Dieu solidaire des hommes, solidaire jusqu'au plus profond de leur misère.

Bauckham souligne avec raison que Moltmann répond à la question de la souffrance avec les ressources offertes par le centre christologique de la foi chrétienne historique, c'est-à-dire à partir d'une compréhension incarnée de la croix et de la résurrection de Jésus-Christ : « le traitement de la théodicée est une réponse authentiquement chrétienne »<sup>81</sup>. McWilliams, de son côté, juge que « sa perspicacité au sujet de la 'passion de Dieu' est probablement sa contribution majeure à la discussion contemporaine sur la question de la théodicée »<sup>82</sup>. Kenneth Surin, pour sa part,

<sup>80</sup> *Dieu aussi connaît la souffrance*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1990, p. 11.

<sup>81</sup> *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 83.

<sup>82</sup> *The Passion of God, Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*, Macon (U.S.A.), Mercer University Press, 1985, p. 33. Moltmann, écrit

estime qu' il ne semble pas y avoir d'alternative à la position luthérienne-modifiée de Moltmann et de Sölle, à savoir, que la seule théodicée possible est une théodicée qui fait de Dieu un Dieu souffrant. » Et plus loin, à propos d'Auschwitz il soutient que : « Seul le Dieu d'une théophanie souffrante pourrait être accessible aux victimes du mal. »<sup>83</sup> Dans le même sens, S. Paul Schilling qualifie l'approche de Moltmann comme étant « la plus profonde de toutes les réponses à l'angoisse humaine »<sup>84</sup>.

On peut rapprocher cette orientation théologique de Moltmann de la réflexion suivante de Jacques Maritain, qui fait remarquer que l'idée d'un Dieu insensible est une des raisons principales qui explique le rejet moderne de l'existence de Dieu et qui insiste sur la pertinence, dans ce contexte moderne, d'une autre conception de Dieu. Ainsi, Maritain écrit :

C'est cette idée absurde et intolérable du Potentat-Dramaturge insensible dans son ciel au mal des personnages auxquels il fait jouer sa pièce de théâtre, qui est cachée au fond de la révolte contre Dieu d'une si grande masse de non-chrétiens. Je pense qu'une psychanalyse métaphysique du monde moderne décèlerait là le mal qui ronge l'inconscient de celui-ci. Si les gens savaient (je vais parler en termes métaphoriques, mais en me référant, pour m'en permettre l'emploi, aux vues plus élaborées que je vous ai soumises), si les gens savaient que Dieu « souffre » avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées<sup>85</sup>.

Cette approche non seulement donne des raisons à l'homme de croire malgré la souffrance, mais elle lui indique un chemin pour vivre dans la foi avec cette souffrance, un chemin qui est plus fécond que celui de l'homme athée qui se raidit en gestes de protestation en proclamant qu'il ne devrait pas en être ainsi. Comme le dit Moltmann, la foi au Dieu crucifié « prend l'amour troublé et désespéré et le ramène à son origine. 'Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui' (1 Jn 4,17). » (DC, 293). Le croyant qui reconnaît Dieu à la croix peut vivre différemment sa souffrance, parce qu'au cœur de son expérience douloureuse il peut dans son cri vers Dieu réaliser qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait Dieu est à ses côtés. Dieu n'est plus ce

---

McWilliams, « tient constamment la souffrance de Dieu comme une clef valable d'une théodicée pleinement chrétienne » (p. 32).

<sup>83</sup> « The Impassibility of God and the Problem of Evil », in *Scottish Journal of Theology* 35, 1982, respectivement p. 105 et p. 112.

<sup>84</sup> *God and Human Anguish*, Nashville, Abington Press, 1977, p. 235 ; cité par McWilliams, *The Passion of God*, p. 47. Dans le même sens, Braaten (dans un ouvrage plus récent [1983] que l'article précédemment cité) écrit : « Dans la souffrance de Jésus, Dieu lui-même prend part à la douleur de chacun de nous. *Le Dieu crucifié* de Jürgen Moltmann est le livre le plus profond sur ce thème dans la théologie moderne. » (*La théologie luthérienne*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1996, p. 95-96).

<sup>85</sup> « Quelques réflexions sur le savoir théologique », p. 25.

Dieu lointain et coupable de sa souffrance, mais le grand compagnon de la souffrance, « qui crie avec lui et qui prend fait et cause pour lui avec sa croix » (DC, 292).

### *Un Dieu souffrant peut-il aider ?*

Cette théologie de la passion divine apparaît donc pertinente sur le plan existentiel. Il convient cependant de pousser un peu plus loin l'analyse, en dialogue avec les partisans de l'impassibilité divine qui soutiennent, pour leur part, que l'affirmation de la béatitude éternelle de Dieu est dotée d'une plus grande valeur religieuse et peut davantage aider l'homme que l'affirmation de la souffrance divine. La question qui se pose est donc la suivante : l'homme a-t-il davantage besoin d'un Dieu totalement bienheureux et libre de toute souffrance ou bien, au contraire, d'un Dieu partageant sa souffrance ?

Il faut noter que, sur cette question, les avis sont fort divergents ; il ne saurait en être autrement en raison de la dimension très *subjective* de la question. Alors que l'un trouvera du réconfort auprès d'un Dieu inébranlable, l'autre éprouvera de la consolation auprès d'un Dieu qui partage sa détresse. Ainsi, les défenseurs de l'impassibilité ont avancé un certain nombre d'arguments visant à nier la pertinence religieuse de la passibilité divine. Moltmann lui-même rappelle qu'une des raisons qui a poussé l'Église ancienne à maintenir l'axiome de l'apathie divine était son souci de sauvegarder le salut de l'homme : si Dieu ne jouissait pas d'une pleine béatitude, comment le croyant pourrait-il espérer y participer ? Dans cette optique, on peut se demander si le Dieu de Moltmann, en proie à la souffrance et ayant besoin d'une libération eschatologique (la « réunion » de Dieu est liée au salut de la création), est en mesure d'apporter à l'homme, *hic et nunc*, la paix, la joie et la liberté. Est-il encore suffisamment en paix, bienheureux et libre pour communiquer à l'homme ces promesses évangéliques ?

Rahner, de son côté, estime que « pour échapper à ma bouse, à ma poisse et à mon désespoir (pour parler de façon grossière), ce n'est absolument pas utile que Dieu soit tout autant dans la « mouise » (pour continuer à parler grossièrement). » Bien au contraire, c'est « un élément de réconfort de penser que Dieu, même et dans la mesure où il s'est embarqué dans cette histoire comme dans la sienne, l'a en tout cas fait d'une tout autre façon que moi. » Et de poursuivre : « Dieu – si ce mot doit bien encore avoir une signification – est le *Deus impassibilis* (Dieu impassible), le *Deus immutabilis* (Dieu immuable), en un sens pur, vrai et pour moi consolateur. »<sup>86</sup>

A l'opposé, plusieurs théologiens affirment la pertinence religieuse du Dieu souffrant. Ainsi, Nathan Leites écrit : « Ce qui m'aide dans ma

<sup>86</sup> *Le courage du théologien*, p. 127-28.

souffrance, c'est la pensée qu'il y a un Dieu qui souffre comme moi... Le fait qu'un Dieu souffre comme moi donne de la dignité à ma propre souffrance »<sup>87</sup>. McWilliams va dans le même sens : « Le compagnonnage du Dieu souffrant encourage et supporte la personne souffrante dans le présent, et la consommation de l'histoire produira la joie finale. »<sup>88</sup> Fiddes soutient également que « au niveau le plus fondamental, c'est une consolation pour celui qui souffre de savoir que Dieu souffre aussi et comprend sa situation ». Mais il ajoute la précision importante suivante : « A condition toutefois que Dieu surmonte sa souffrance et que nous puissions parler d'une souffrance universelle et pas seulement cantonnée à l'histoire de Jésus »<sup>89</sup>.

Sempé, quant à lui, se montre partagé : s'il estime que « la vision d'un Dieu vulnérable et compatissant semble plus proche de l'Écriture et plus satisfaisante pour le témoin des souffrances des autres, dont la piété se trouve ainsi valorisée », par contre, selon lui « il n'est pas certain qu'elle soit plus réconfortante pour celui-là même qui souffre et qui désire avant tout la fin de sa souffrance ; si Dieu souffre comment espérer être un jour définitivement libéré, fût-ce par la mort ? »<sup>90</sup>. Comme nous l'avons déjà dit, la subjectivité personnelle est d'un grand poids dans l'évaluation de cette question. Il convient ici de rappeler que, dans une perspective biblique, même les partisans de l'impassibilité divine n'évacuent pas la dimension de la solidarité de Dieu avec l'homme souffrant exprimée par le concept central de compassion<sup>91</sup>.

L'analyse de la question peut être prolongée de la manière suivante : les *adorateurs* ont-ils davantage besoin d'un Dieu souffrant ou bien d'un Dieu majestueux invulnérable dans sa béatitude ? Les partisans de l'impassibilité font valoir les arguments suivants : l'idée d'un Dieu souffrant déprimerait l'adorateur. Et un Dieu menacé par le fini peut inspirer soit le désespoir, soit une estime qui diffère seulement en degré de celle accordée aux hommes, mais ne peut pas être la source d'inspiration d'un sentiment religieux authentique de dépendance absolue.

<sup>87</sup> *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ? Embarras des théologiens et déplacements de la question*, Paris, Cerf, 1982, p. 151-52 ; cité par Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, Essai sur la rédemption et le salut, tome I : Problématique et relecture doctrinale, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 33, Paris, Desclée, 1988, p. 324.

<sup>88</sup> *The Passion of God*, p. 41.

<sup>89</sup> *The Creative Suffering of God*, p. 31.

<sup>90</sup> « Souffrance », in *Dictionnaire de la Spiritualité*, tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 1096-97.

<sup>91</sup> Ils peuvent se recommander de grands théologiens du passé, tels qu'Anselme de Cantorbéry (cf. *Proslogion* VIII) ou Thomas d'Aquin, lequel disait que Dieu est miséricordieux « *tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum* », selon l'effet produit, non pas selon la passion soufferte (*Somme théologique*, I<sup>a</sup>, q. 21, a. 3).

Ainsi, Helm juge que seul le Dieu immuable peut être l'objet de notre adoration et peut être considéré comme un Dieu vraiment fiable (He 6,18). Le Baron Friedrich von Hügel va dans le même sens : « La vraie religion requiert un Dieu totalement transcendant et qui expérimente une joie non troublée »<sup>92</sup>. Brasnett, qui ne partageait pas l'opinion du Baron von Hügel, lui a répliqué de la façon suivante :

Nous ne sommes pas en accord avec le Baron quand il pense que le principal besoin de l'homme est celui d'une norme absolue de joie et de délectation ; nous croyons que l'homme a un bien plus grand besoin d'une norme absolue de sacrifice de soi et de service désintéressé, et c'est parce que nous pensons qu'un tel sacrifice de soi et de service absolu se trouvent en Dieu que nous le considérons comme amour parfait. Le Dieu que von Hügel nous offre est tout à fait splendide dans sa glorieuse impassibilité et sa joie inaltérable ; nous pourrions l'envier, mais difficilement l'adorer ; sa sympathie sans douleur est trop froide, trop peu coûteuse pour enflammer d'une loyauté passionnée le cœur d'une humanité qui ne connaît aucune joie inaltérable ni délectation parfaite, mais seulement des labeurs et des souffrances, essayant à ses meilleurs moments, au prix de souffrances et de sacrifices, d'être fidèle à ce qui est bon<sup>93</sup>.

Il n'est pas utile de multiplier les citations et les arguments des uns et des autres. Le grand poids de la subjectivité individuelle doit rendre modeste dans l'évaluation de cette question. Nous soulignerons cependant deux choses :

Indéniablement, on peut percevoir une réelle pertinence religieuse dans le Dieu souffrant de Moltmann : il est le Dieu pleinement solidaire, qui comprend et accompagne l'homme dans sa détresse et qui lui a manifesté tout son amour sur la croix de Golgotha. L'homme qui traverse « la vallée de l'ombre de la mort » (Ps 23,4) peut sentir ce Dieu proche et se sentir proche de ce Dieu.

Cependant, certaines remarques des partisans de l'impassibilité divine (qui s'ajoutent aux critiques formulées dans les sections précédentes) nous amènent à penser que la théologie de la passion divine de Moltmann souffre d'une certaine unilatéralité, d'un déséquilibre qui menace sa pertinence religieuse : le Dieu de Moltmann, si engagé dans l'histoire des hommes qu'il a besoin d'une libération eschatologique n'est pas vraiment en mesure d'apporter à l'homme la paix, la joie et la liberté auxquelles il aspire. Et il ne peut guère permettre au croyant de lui dire, avec le psalmiste, cette prière : « *Oui, c'est lui mon rocher et mon salut, / Ma forteresse : je ne chancellerai pas. / Sur Dieu (repose) mon salut et ma gloire ; / Le rocher de ma force, mon refuge, est en Dieu* » (Ps 62,7-8 : Bible à la Colombe). Assurément certaines affirmations manquent (ou ne sont pas suffisamment énoncées) : que Dieu souffre réellement

---

<sup>92</sup> *Essays and Adresses on the Philosophy of Religion*, p. 208 ; cité par McWilliams, *The Passion of God*, p. 18.

<sup>93</sup> *The Suffering of the Impassible God*, London, S.P.C.K., 1928, p. 77.

mais de façon *divine*, et qu'il a la capacité à tout instant de surmonter cette souffrance ; c'est-à-dire que, d'une manière certes paradoxale et qui reste pour nous largement mystérieuse, Dieu fait l'expérience à la fois de la béatitude et de la souffrance<sup>94</sup>.

#### 4. Un chemin d'espérance et un appel à lutter contre le mal

La théodicée de Moltmann s'avère également doublement pertinente dans son rapport à l'avenir et au comportement face au mal. L'homme aux prises avec l'épreuve de la souffrance est menacé de sombrer dans le désespoir. Toute théodicée chrétienne doit être porteuse d'espérance en rappelant que le mal, la souffrance et la mort ne sont pas éternels. Sempé écrit à ce sujet : « Sur les questions posées par la souffrance, les positions unilatérales et les raisonnements rigoureusement logiques aboutissent à des impasses. [...] La foi n'apporte pas une solution théorique, mais une espérance en chemin. »<sup>95</sup> La réflexion de Moltmann, par sa forte orientation eschatologique et son accent sur la solidarité divine, est apte à susciter une telle espérance. Dans l'expérience de l'amour de Dieu, celui qui souffre redécouvre le sens de la dignité humaine et s'ouvre à l'espérance d'un monde nouveau.

Mais ce qu'il faut tout particulièrement noter, c'est l'articulation de cette orientation eschatologique avec l'attitude *présente* préconisée par Moltmann. L'espérance d'une réalité eschatologique où « il n'y aura plus de pleur, de cri et de peine, car l'ancien monde s'en est allé » (Ap 21,4 : Bible de Jérusalem), dans l'optique de Moltmann, n'invite pas à la résignation et à l'attente passive. Bien au contraire, en laissant la question de la théodicée ouverte et en affirmant la propre « révolte » de Dieu (et en Dieu) face au mal, Moltmann invite aux combats concrets pour la justice et la libération de la souffrance. La protestation doit se traduire en *praxis* libératrice (en cela, il rejoint l'athéisme de protestation). La compréhension eschatologique de Moltmann (l'avenir avec ses potentialités a *déjà* pénétré le présent, même si c'est de façon encore partielle) constitue un encouragement supplémentaire dans ce combat contre le mal. De surcroît, en parlant de la souffrance volontaire et accompagnatrice de Dieu, il encourage la solidarité aimante avec les victimes qui refusent toute justification de la souffrance.

Force est donc de constater que la théologie de la passion divine de Moltmann et la compréhension de Dieu qu'elle développe mettent l'accent sur certaines « valeurs » qui orientent résolument la démarche éthique et pratique. Les notions de solidarité, de sensibilité, d'attention toute particulière aux situations de détresse et d'engagement concret

<sup>94</sup> Cf. Brasnett, *The Suffering of the Impassible God*, p. 273 ; Sesboüe, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, p. 354 ; Varillon, *L'humilité de Dieu*, p. 132.

<sup>95</sup> « Souffrance », col. 1097.

apparaissent étroitement liées à sa théologie. Le Dieu solidaire des hommes qui souffrent invite à la solidarité aimante avec les nombreuses victimes du mal. Le Dieu crucifié qui a expérimenté, dans sa chair, la souffrance et l'abandon rend sensible à la détresse de tous ceux que la vie blesse et laisse, meurtris, sur le bord de la route. Le Dieu qui sur la croix proteste contre le mal appelle aux combats concrets pour la justice et la libération de la souffrance. Le propre engagement de Moltmann (dans la nouvelle « théologie politique », en faveur du désarmement nucléaire, face à la crise écologique, pour les droits de l'homme, etc.) constitue sans doute l'exemple le plus parlant des conséquences d'une telle théologie de la passion divine. Certes, les défenseurs de l'impassibilité divine peuvent, eux aussi, faire preuve d'un tel engagement et leur théologie peut également inviter à de telles orientations pratiques. Cependant, il nous semble indéniable que de telles conséquences éthiques et pratiques se situent dans un rapport plus étroit (plus naturel, pourrait-on dire) avec une telle théologie qui met l'accent sur la souffrance solidaire de Dieu.

## Conclusion

La théodicée de Moltmann – étroitement liée à sa théologie de la passion divine – ne résout certes pas toutes les questions posées par le redoutable problème du mal. Telle n'est d'ailleurs pas son intention. De plus, comme nous avons tenté de le montrer, elle n'est pas exempte de critiques : son fondement théologique souffre de réelles faiblesses et doit, selon nous, connaître un certain nombre de rectifications. Cependant, ces faiblesses n'invitent pas à remettre en cause le cœur de la pensée moltmannienne : le Dieu trinitaire aimant, solidaire et souffrant pleinement révélé dans l'histoire du Fils. Cette orientation théologique a conduit le théologien allemand à développer une théodicée qui, par sa capacité à penser d'une manière différente le problème du mal, son aptitude à donner des raisons de croire et de lutter, et sa faculté à ouvrir un chemin de vie et d'espérance, s'avère – dans le contexte de notre modernité – particulièrement stimulante sur le plan intellectuel et pertinente sur le plan existentiel. ■