

Trinité et Royaume de Dieu

Un nouvel ouvrage de Jürgen Moltmann

par Bernard DUPUY

Sans se présenter aucunement comme le projet d'une œuvre de théologie systématique, le nouveau livre de Jürgen Moltmann, intitulé *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*¹, s'inscrit dans le prolongement de ses travaux antérieurs et s'offre comme un ouvrage programmatique.

La Trinité dans le titre, saisie dans son lien avec la venue du Royaume. Dieu dans le sous-titre. Et non pas l'inverse, comme on l'a toujours fait depuis Ephèse et Chalcédoine. L'intention de l'auteur est de parler de la Trinité, telle qu'elle a été révélée, et non pas en usant d'une « logique philosophique » qui n'aurait cessé de prévaloir sur l'événement de la révélation. Il est frappant de constater en effet que la Bible parle d'emblée de Dieu, de son action créatrice, sans même poser le problème de l'existence de Dieu. Dieu est puisqu'il est à l'œuvre dès l'origine : c'est tout autre chose que de dire que son agir est un attribut de son être. Pour se conformer rigoureusement à un tel retournement de perspectives, il faudra décrire la manifestation historique du Dieu en trois personnes dans son unité (unifiante) et non plus partir de l'idée du Dieu un (en soi) pour en faire jaillir, par une laborieuse spéculation, la structure trinitaire.

Selon J. Moltmann, la pensée trinitaire est devenue l'objet d'excès spéculatifs dans l'histoire de la théologie chrétienne quand celle-ci a rencontré la philosophie païenne. Cela s'est produit tout d'abord quand Dieu a commencé d'être pensé comme le « premier être », comme *substance suprême*, puis dans la philosophie idéaliste, lorsqu'il devint le *sujet absolu*. C'est ainsi qu'on a vu se développer à l'époque moderne

1. Jürgen MOLTSMANN. *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. Traduction par Morand KLEIBER. Coll. « Cogitatio fidei » n° 123, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 288 pp.

a) une théologie de la subjectivité divine et de l'expérience religieuse, issue de Schleiermacher ou de Kierkegaard, b) une théologie de l'action divine et de la praxis chez Kant et chez les théologiens protestants libéraux. Moltmann prend ses distances par rapport à toute cette théologie séculaire, qu'il désigne, non sans une forte ambiguïté, du nom de « monothéisme chrétien ».

La théologie trinitaire a toujours été, selon lui, tributaire de la façon dont a été posé le problème de Dieu dans la pensée occidentale marquée par l'influence des néoplatoniciens arabes et plus fondamentalement par celle d'Augustin. Aussi se propose-t-il de revenir aux sources de la doctrine de la Trinité en se distançant de l'ontologie grecque, aussi bien que du courant psychologique hérité d'Augustin. Il s'agit donc, en remontant depuis la création, de refaire l'histoire de la révélation des relations intra-trinitaires à partir desquelles Dieu s'est révélé dans l'Écriture comme étant précisément non pas enfermé dans son en-soi mais comme ouvert aux hommes et au monde. Comme on va le voir, ce projet comporte aussi un aspect politique.

Moltmann pourchasse l'idée du Dieu abstrait, coupé de la rencontre avec l'homme, coupé de la révélation elle-même. Aussi commence-t-il par reprendre l'affirmation de l'*apatheia* divine. C'est la thèse-clef de tout l'ouvrage et il faut reconnaître qu'elle est posée avec netteté. Il faut admettre la « passion de Dieu », si typique de la Bible, pour que le cheminement de la pensée ne soit pas interrompu et faussé par l'idée d'un Dieu lointain, distant, apathique, d'origine néoplatonicienne, figé dans une impassibilité et une immobilité absolue. Moltmann a de fortes pages, que certains dénonceront peut-être comme un retour au « patripassianisme » antique : « Dieu et la souffrance vont ensemble, comme vont ensemble dans cette vie le cri vers Dieu et la souffrance expérimentée dans la douleur. La question de Dieu et la question de la souffrance sont une question commune. Elles ne peuvent trouver qu'une réponse commune, sinon aucune d'elles ne trouve une réponse satisfaisante » (p. 71). Ou encore : « La question de la théodicée n'est pas une question spéculative, mais une question critique. Elle est la question eschatologique dans toute sa dimension... Plus quelqu'un croit, plus profondément il ressent la douleur de la souffrance du monde et plus passionnément il s'interroge sur Dieu et sur la nouvelle création » (*ibid.*). Certes, Dieu ne souffre pas, comme la créature, d'un manque d'être. De quoi souffre-t-il donc ? De l'infini même de son amour pour la créature qui est, elle, en position de manque d'être et donc de souffrance. Il souffre, par rapport à elle, de la durée qu'il doit lui-même respecter, de l'attente à laquelle il est contraint à son égard ; il souffre de l'excès de son être par rapport à tout être. C'est ce même amour qui a poussé Dieu à créer et qui le pousse encore à ne pas abandonner sa créature. C'est ce même amour par lequel il lui a donné la liberté qui le pousse encore à la rencontrer.

La croix se dresse au centre de l'histoire. La croix est donc au cœur de la Trinité. Parler de la Trinité sans parler de la croix, c'est

la nier. L'histoire de la Trinité commence avec l'agneau immolé depuis les origines du monde de l'Apocalypse. « Avant l'origine du monde, le sacrifice était en Dieu. On ne peut pas penser la Trinité sans l'agneau, sans le sacrifice de l'amour, sans le Fils crucifié, car il est l'agneau égorgé qui est éternellement glorifié » (pp. 110-111).

Moltmann rejoint ainsi tout un courant moderne qui cherche depuis longtemps à aborder la question des rapports de Dieu et de la créature en la situant dans le contexte renouvelé de la liberté de la créature et de la passion de Dieu. Il le rencontre chez des auteurs juifs comme Heschel ou Rosenzweig, chez certains anglicans comme J.K. Mozley, chez Berdiaev et Miguel de Unamuno. Cette liste paraîtra un peu éclectique. Mais Moltmann présente ainsi son enquête d'abord comme étant le résultat d'une prise de conscience moderne. Il s'interrogera un peu plus loin sur la portée du retour aux Pères de l'Eglise. En attendant, il reconnaît fort justement l'influence de la Kabbale, qui a conçu l'idée de l'auto-limitation de Dieu (*tsimtsum*) dans la création, et il en rapproche l'idée de sa *kénose* dans la révélation. La première se rencontre surtout dans la pensée juive, bien qu'on la retrouve aussi chez Jacob Boehme, la seconde a été creusée surtout par les théologiens chrétiens, mais les rabbins ne l'ont pas ignorée². Les idées de Moltmann rejoignent parfois celles du P. Serge Boulgakov, qu'il ne cite pas.

Si Moltmann condamne la théologie abstraite, et finalement libérale, qui a régné au XIX^e siècle, mais qui remonte en fait bien en deçà, il critique tout autant les deux grandes reconstructions systématiques de Barth et de Rahner, qui partent implicitement des mêmes prémisses trop étroites. Ces derniers se situent l'un et l'autre dans l'univers de l'auto-révélation du sujet absolu, dernier avatar du « monothéisme chrétien », selon Moltmann. Ce monothéisme historique, fondé sur la relation interpersonnelle Je-Tu, ne fait pas droit, en dépit de sa vigueur éthique, à l'histoire du Fils. En ce sens, Barth et Rahner demeureraient des théologiens antihistoriques et ils n'auraient pas vraiment renouvelé la réflexion sur la Trinité.

Pour comprendre cette critique que Moltmann adresse au « monothéisme historique », il faut bien voir l'importance que joue pour lui l'histoire de la révélation de la Trinité. Il faut faire entrer en considération la dimension historique propre dans laquelle s'est opérée la manifestation de la Trinité dans l'événement de Jésus. Celle-ci est advenue dans un monde marqué par l'idée grecque de la monarchie universelle de Dieu et de son épiphanie. Si, dans le monde gréco-romain, le christianisme a pu gagner rapidement les esprits, c'est grâce à l'annonce du Dieu unique. L'idée de la monarchie universelle de Dieu a fait du christianisme une religion universelle et lui a permis de surmonter d'emblée le statut étroit de secte juive ou celui de religion privée. Et le christianisme s'est imposé, non seulement comme un simple mono-

2. Cf. le livre de P. KUHN, *Gottesselbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, Munich, 1968.

théisme, mais comme un monarchianisme. Le Dieu unique n'est pas seulement le Dieu un dans son aséité, il est celui qui conduit le monde à son unité.

Or d'une part, cette rencontre du théologique et du politique s'est jouée dans le domaine du politique. Comme Erik Peterson l'a montré dans son étude parue en 1951, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*³, la doctrine de la monarchie divine universelle modifie profondément le régime politique de la foi juive. Elle avait déjà provoqué la transformation hellénistique de la religion d'Israël. Selon Moltmann, chez Philon, « le Dieu des juifs a été fondu avec le concept monarchique de la philosophie grecque » (p. 167). Chez les pères apologistes, de même, ce concept entre en concurrence avec l'idée biblique de royaume, telle qu'on la rencontre dans le Nouveau Testament. Dans la Bible, le royaume reste de l'ordre de l'événement ; il ne prend pas la forme d'un gouvernement divin dans l'ordre temporel. L'idée monarchique a donc entraîné une modification de la structure de l'institution. De là découlent, selon Moltmann encore, des conséquences historiques aussi importantes que l'épiscopat monarchique chez Ignace d'Antioche et la souveraineté du pape à Rome.

D'autre part, le monothéisme est un problème théologique tout autant que politique. Une fois posé le monarchianisme du Père, le problème allait être celui du dépassement de ce concept théologico-politique, sans préjudice du monothéisme, précisément par la doctrine trinitaire. Cela ne pouvait manquer de poser de graves problèmes dans un univers mental qui était celui du monothéisme juif. La deuxième lettre de Clément demande aux chrétiens de penser à Jésus comme s'il s'agissait de Dieu, *hôs peri théou*. Plinie le Jeune note dans son rapport à l'empereur que, pendant le culte, les chrétiens adressent une louange au Christ comme s'il s'agissait de Dieu, *quasi Deo*. Dès la fin du premier siècle, la position de Jésus par rapport au Père a donc bien été perçue comme une question centrale, cruciale, comme l'a bien compris Peterson, à laquelle il faut revenir aujourd'hui.

Une confrontation des deux univers juif et grec ne pouvait manquer d'en résulter. C'est bien ce qui est arrivé. Il ne s'agit donc plus, comme dans les Evangiles, d'un débat intérieur au judaïsme. Il s'agit maintenant d'un débat intérieur au monde non juif, conquis par la foi au Christ, débat qui ne pouvait se produire sans crises. Il y eut en fait, dit un auteur cité par Moltmann, « comme une sorte de permanence de l'hérésie » (p. 165). C'est face aux deux principales hérésies, le subordinationisme adoptianiste d'Arius, d'une part, et le modalisme patripassien de Sabellius de l'autre, que s'est développée la doctrine de la Trinité. Les égarements théologiques désignés sous ces deux noms étaient en

3. Erik PETERSON, « Das Problem des Nationalismus im alten Christentum » paru dans *Theologische Zeitschrift*, VII, 1951, pp. 81 ss. et repris dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rome-Fribourg en Br.-Vienne, éd. Herder, 1959, pp. 51-63.

réalité sous-jacents à toute la période antérieure. Ils sont pleins de sens. Aussi sont-ils, selon Moltmann, toujours aussi actuels.

Peut-on dire que le Fils impassible du Père a souffert sur la croix ? Le Père immuable s'est-il engagé aux côtés du Christ et peut-il être dit avoir aimé les hommes ? L'Esprit éternel peut-il délivrer réellement un monde déjà posé dépendant de Dieu par la création ? Quelle relation y a-t-il entre la manifestation du Dieu trine dans l'histoire et son essence cachée ? Pour éviter, en prononçant ces affirmations inouïes, d'aboutir soit à des impossibilités soit à des contradictions, Barth et Rahner ont tous deux soudé étroitement Trinité immanente et Trinité économique et le *nexus* entre elles, puisqu'elles ne font qu'un, c'est la croix. L'affirmation néo-testamentaire « Dieu est amour » n'est que le résumé de la « livraison » du Fils par le Père jusqu'à la mort de la croix.

Mais la distinction augustinienne entre les *opera trinitatis ad extra*, qui sont indivises, et les *opera trinitatis ad intra*, qui sont divisées, était également insuffisante. Elle faisait cohabiter en Dieu une unité vers l'extérieur avec une triplicité vers l'intérieur. La recherche d'une compréhension de la Trinité dépassant les erreurs d'Arius et de Sabelius a été tentée par Barth et Rahner, mais ils sont retombés dans les mêmes impasses en pensant dans le contexte nouveau du Dieu sujet absolu. Barth n'évite pas, selon Moltmann, une tendance à une sorte de « monarchie trinitaire » et Rahner une tendance à une sorte de « modalisme substantialiste », à une sorte de triple communication de soi.

Ayant ainsi bien situé les questions modernes, héritées des Pères grecs tout autant que d'Augustin, Moltmann propose donc de retrouver une authentique approche de la Trinité à partir d'un retour aux données scripturaires. Cela le conduira en particulier à tenter de situer l'origine de la terminologie relative à la procession du Saint-Esprit, qui a entraîné la controverse sur le *filioque*. Le Père, dit Moltmann, communique au Fils sa divinité, sa puissance, sa gloire, mais non sa paternité, sinon le Fils serait lui-même un second Père. Le Fils reçoit ainsi éternellement la divinité et la personnalité du Père. Cependant il ne devient pas à son tour une « source de la divinité », sinon il y aurait deux sources de la divinité dans le Dieu trinitaire. C'est cette différence du caractère du Père et du caractère du Fils qu'il faut mettre en valeur dans la question du *filioque* car, par elle déjà, est exclue l'idée que l'Esprit puisse procéder du Père et du Fils au sens où le Fils serait, en concurrence avec le Père, une deuxième « cause » de la divinité de l'Esprit-Saint. Reprenant ainsi une argumentation qui était jadis celle de V. Lossky, Moltmann dit que le Père est la cause du Fils et communique à celui-ci tout et son essence, mais non la capacité de devenir à son tour « cause » de la divinité » (p. 211).

Génération et naissance du Fils proviennent de l'essence du Père, non de sa volonté. C'est pourquoi on parle de la génération et de la naissance éternelle du Fils. « Le Père engendre et enfante le Fils par

nécessité d'essence. Mais le Fils appartient comme le Père à la constitution éternelle du Dieu trinitaire. On ne peut plus parler désormais de divinité sans mentionner le Fils éternel du Père. La tradition distingue la naissance éternelle du Fils à partir de l'envoi temporel du Fils par le Père : l'envoi temporel procède de la liberté du Père, la naissance éternelle de la nécessité essentielle » (p. 211).

Moltmann examine alors avec beaucoup de soin les énoncés mis en avant dans le débat sur le *filioque*. S'inspirant de Bolotov, il proposerait volontiers la formule suivante : l'Esprit Saint, « qui procède du Père et qui reçoit du Père et du Fils la forme » (p. 234). Le terme de « forme » pourra ici surprendre. Il comporte une souplesse qu'offre la langue allemande, mais que le français permet difficilement. Constatant que l'Esprit garde, en comparaison des deux autres personnes, « un certain anonymat » (p. 212), Moltmann souhaiterait pouvoir éviter le terme général de personne, puisque chacune a en réalité sa personnalité propre, non réductible à un concept général d'origine. D'autre part, le concept de personne est marqué par son histoire. Par le terme de « forme », Moltmann entend le visage de l'Esprit en tant que celui-ci devient manifeste quand il se tourne vers le Père et vers le Fils et quand le Père et le Fils se tournent vers lui. C'est l'Esprit-Saint dans la manifestation intratrinitaire, éternelle ou eschatologique. Dans ce contexte de rayonnement, la « forme » est aussi la beauté suprême ; c'est la forme transfigurée, dans la gloire.

L'ouvrage se termine par des réflexions sur le régime de la liberté qui résulte de la manifestation de Dieu comme Trinité. Moltmann tente de reprendre les vues de Joachim de Flore en montrant qu'on les a souvent mal interprétées.

Comme on l'a compris, ce nouvel ouvrage de Moltmann n'est pas de petite envergure. Il ne sous-estime pas les questions. Sans résoudre toutes celles qu'il soulève, il projette sur elles une lumière vive et nouvelle. La mise en situation réciproque des œuvres de Barth et de Rahner, qu'il connaît toutes deux de l'intérieur, ne manquera pas de retenir l'attention. Le problème du *filioque* est abordé avec la plus grande rigueur. Sans doute peut-on s'étonner que Moltmann ait si peu exploité les travaux de ses grands prédécesseurs, Serge Boulgakov ou Louis Bouyer, parfois plus clairs que lui d'ailleurs. Son intention œcuménique déclarée n'en eût été que plus évidente. Mais tel qu'il est, cet ouvrage est un grand livre, très riche, qui fera beaucoup réfléchir. Il me paraît le signe que nous sommes au seuil d'une nouvelle époque de recherches touchant la théologie de la Trinité.

Comment dire l'hésitation que l'on éprouve cependant à la lecture de ce livre ? Est-ce parce qu'il déploie une sorte de logique divine, parce que, parlant de Dieu, il affiche un ton trop sûr ? Mais les thèses qu'il avance sont présentées avec une modestie qu'on ne rencontre pas toujours chez les théologiens. Si la démarche de Moltmann apparaît néanmoins déroutante, c'est sans doute parce qu'elle tient la Trinité dès la

première ligne comme une entité claire et distincte, comme une donnée résultant immédiatement de l'histoire du salut. Le Nouveau Testament s'inscrirait dans un espace trinitaire, ou plutôt triunitaire, ce qui est d'habitude considéré, non comme un point de départ, mais plutôt comme le point d'arrivée de la révélation liée au nom de Jésus. Toute la démarche de l'ouvrage serait ainsi de l'ordre de la « relecture » du Nouveau Testament. Elle relèverait d'une cohérence seconde, supérieure, de la parole de Dieu.

Mais qu'en est-il alors, à cet égard, de la Bible ? Devrait-elle être lue, elle aussi, à partir de ce schème préalable ? Moltmann n'est pas très explicite à ce sujet. Il interprète la Bible comme si elle manifestait une histoire du salut trinitaire depuis son origine. Il n'est pas effleuré par l'objection que cette perspective pourrait engendrer un doute sur le monothéisme chrétien. La question est d'autant plus sérieuse que, tout en mettant en cause fortement le « monothéisme monarchien », il souligne son rôle dans la formation de la doctrine trinitaire. Mais surtout Moltmann semble minimiser le danger permanent de résurgence des idolâtries. Or, face à celles-ci, l'affirmation monothéiste ne saurait être considérée comme un moment révolu ni superflu.

Le débat sur la confession de Jésus comme « fils de Dieu » dans le Nouveau Testament n'est pas non plus sans une importance décisive, puisqu'il comporte le risque d'interpréter ce titre accepté dans la foi comme pouvant se lire dans un registre ontologique. Mais, pour Moltmann, nous saurions déjà que Jésus est, dès sa naissance et de toute éternité, le fils de Dieu. Il n'est plus besoin de revenir sur cette affirmation de la foi, de sonder la métaphore, il suffit de nous en remettre une fois pour toutes à la parole de Jésus lui-même. Jésus n'est plus tellement ce juif, notre frère en humanité, « qui a appris ce qu'il en coûte d'obéir ». Il est « l'agneau crucifié prévu de toute éternité ». C'est grâce à lui, à ses actes, à ses paroles, que nous avons découvert que Dieu lui-même pouvait souffrir⁴. Le plus simple est ici ce qu'il nous a fallu apprendre ; le plus inouï, le plus incompréhensible à vues humaines serait au contraire ce que nous devrions lire entre les lignes du Nouveau Testament sans hésiter. Le symbole de Nicée nous serait plus facile que celui des Apôtres et les controverses entre Paul de Samosate et Arius plus intelligibles que celles qu'eurent entre eux les disciples de Jésus au lendemain de la résurrection.

Moltmann ne parle des trois que selon leur unité. Il accorde une grande importance à la *périchorèse*. Mais la présence implicite, initiale, de cette donnée de la trinité immanente surprend parce qu'elle paraît

4. Dire que « Dieu souffre » (*théopaschisme*) du fait de sa créature n'est pas revenir au patripassianisme du modalisme antique qui, par une sorte de partage de sentiments entre les personnes, introduit la souffrance dans la Trinité éternelle. Le théopaschisme, qui n'est nullement étranger à la Bible, n'est pas un anthropomorphisme. Il peut avoir un sens tout à fait orthodoxe, comme le défend le canon 10 du cinquième Concile œcuménique (Constantinople II, en 553).

invoquée pour sauver l'unicité divine plutôt qu'elle n'est affirmée comme manifestée dans la trinité économique. On se fût attendu à une prise de conscience pas à pas de cette circumincession dans le temps de l'histoire du salut pour nous faire saisir qu'on ne peut parler de chacun des trois que dans leur différence et dans les relations qu'ils soutiennent entre eux. Mais Moltmann suppose cette démarche accomplie. Ainsi quand le Fils s'entretient avec le Père, Moltmann lit d'emblée la présence de l'Esprit, même lorsque le Nouveau Testament ne le mentionne pas, comme dans le Prologue de Jean par exemple.

Bien plus que les Pères de l'Eglise, auxquels ce risque fut reproché⁵, Moltmann frise parfois le trithéisme. On eût aimé un rappel plus net de l'unicité divine, comme indice de la transcendance, de sorte qu'il soit clair que cette unité n'est pas seulement le terme de l'union des trois mais aussi son principe. En voulant éviter le recours à la notion « générale » d'*hypostase* pour caractériser les trois qui constituent la Trinité, Moltmann peut paraître en un sens moins trinitaire que le dogme. Mais n'est-ce pas une illusion car, si l'on dit « trois », le passage redouté à la triade, que Moltmann voudrait éviter, est déjà opéré. Moltmann entend se garder de fixer chacun des trois dans la modalité générale de la « personne ». Mais, précisément, le recours à la référence de l'*hypostase* a pour but d'empêcher que les trois soient ramenés aux modes d'être signifiés dans les noms que l'on a retenus pour les désigner et dès lors que la Trinité semble se réduire à un partage des « modes d'être » du divin. On se garde ainsi de tout modalisme. On peut ainsi, pour prendre un exemple cher à Moltmann lui-même, parler du Père et du Fils sans connoter une masculinité exclusive et sans congédier la féminité. Par le recours à l'*hypostase*, les trois ne sont donc pas circonscrits dans les seules modalités générales de paternité, de filialité et de souffle. On évite les risques de l'anthropomorphisme à tout jamais, puisque la seule donnée constitutive de l'*hypostase* est la relation à l'autre, et parler d'*hypostase* ne revient pas à autre chose qu'à évoquer cette relation même⁶.

Il est vrai que J. Moltmann se tient constamment sur ses gardes et ne tombe vraiment dans aucun des griefs dont on est ici porté à l'accuser. En déplaçant les questions classiques, telles qu'elles furent formulées dans leur registre génétique conceptuel, en insistant sur leur

5. C'est ainsi que Grégoire de Nysse dut écrire un traité *Qu'il n'y a pas trois dieux* (P.G. 45, col. 115-136).

6. Depuis la publication de son ouvrage, J. Moltmann a tenté de s'expliquer sur plusieurs points controversés qui apparaissent dans son ouvrage. On pourra lire à ce sujet : J. Moltmann, « Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes » dans *Theologische Literaturzeitung*, 107 (182), n° 10, pp. 705-715 ; « Sulla Trinità » dans *Lecture Teologiche Napoletane*, n° 1, Naples 1982 et « The Unity of the Triune God. Remarks on the Comprehensibility of the Doctrine of the Trinity and its Foundation in the History of Salvation » dans *St Vladimir's Theological Quarterly*, 28 (1984), n° 3, pp. 157-171, article qui est suivi de remarques laudatives ou critiques formulées par John B. Cobb, Susan Brooks Thistlethwaite et par le P. J. Meyendorff.

impact historique et politique, il empêche les théologiens de faire en sorte que la Trinité devienne un domaine lointain et étranger à l'histoire des hommes, le champ clos des mystiques et des théologiens. En ce sens, son livre est une tentative pour passer d'une « Trinité close » à la « Trinité ouverte ». Et c'est pourquoi, quelles que soient les questions qu'il soulève, il est d'une lecture si stimulante.