Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1981)

Heft: 2

Artikel: Études critiques : les enjeux d'une doctrine trinitaire sociale : à propos du dernier livre de Jürgen Moltmann

Autor: Blaser, Klauspeter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381195

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 155-166

LES ENJEUX D'UNE DOCTRINE TRINITAIRE SOCIALE

A PROPOS DU DERNIER LIVRE DE JÜRGEN MOLTMANN*

KLAUSPETER BLASER

I

On est décidément surpris de voir l'auteur de la «trilogie»[1], l'un des principaux inspirateurs d'une «théologie politique»[2], aborder le problème de la trinité. N'est-ce pas là une occupation pour théologien de bureau, enfermé dans sa tour d'ivoire, qui seul ose encore se payer le luxe des spéculations? Certes, les derniers ouvrages annonçaient déjà une réflexion trinitaire[3]; d'aucuns jugeaient d'ailleurs bizarre cette «histoire trinitaire de Dieu»[4]. De plus, et bien que le titre du présent livre inclue un concept fondamental de la théologie moltmannienne: le règne (ou royaume) de Dieu, certains seront choqués de l'évolution du maître. Se serait-il détourné de ses préoccupations précédentes? Il faut en effet de la patience pour découvrir, à travers une lecture parfois difficile, une profonde *continuité* de pensée dans l'argumentation et la réflexion de notre auteur. A mon sens, il importe peu de savoir si les démarches précédentes ont permis à Moltmann de préparer un fondement théologique plus solide à la doctrine trinitaire qu'il présente aujourd'hui, ou si cette dernière constitue une sorte de «débouché» de toutes les démarches préalables, démarches dont on constatera ici une élaboration plus précise. Force nous est en tout cas de constater qu'à leur lumière, les enjeux théologiques et pratiques de la doctrine trinitaire appa-

* JÜRGEN MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes.* Zur Gotteslehre, München, Kaiser, 1980, 244 p.

[1] *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970 (cf. P. GISEL, *RThPh* 93 (1971), p. 447s); *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974; *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980 (cf. K. BLASER, *RThPh* 112 (1980), 418-421).

[2] *Conversion à l'avenir*, Paris, Seuil, 1975; *L'espérance en action*, Paris, Seuil, 1973 (cf. K. BLASER, *RThPh* 96 (1974), p. 68s); *Zukunft der Schöpfung*, Munich, Kaiser, 1977; etc.

[3] *Le Dieu crucifié*, chapitre 6; *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, chapitre II, paragraphe 4; cf. *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1977, v. p. 190-204.

[4] Cf. par exemple *Diskussion über «Der gekreuzigte Gott»*, Munich, Kaiser, 1979, pp. 33, 50ss, 56, 69ss, 74-93, 116, 146, 161, 174-187. Le présent ouvrage montre que Moltmann répond à certaines critiques articulées dans les réactions à son livre *Le Dieu crucifié.*

raissent clairement; et que ces enjeux éclairent à leur tour l'unité de démarche de Moltmann, malgré une nette discontinuité dans le style et les sources. C'est ce que tentera de montrer notre étude critique.

Le livre suscitera, on peut déjà le prévoir, des avis très divers. Je ne sais pas si toutes les interprétations et tous les propos de l'auteur sont exacts, en particulier lorsqu'il se réfère à la tradition, qu'elle soit orthodoxe ou non. Je ne sais pas non plus si la tentative de corriger les unilatéralités des doctrines aussi bien orientale (à certains égards nettement préférée par Moltmann) qu'occidentale est réussie. Les rapports établis entre le Nouveau Testament et les réflexions trinitaires ultérieures sont-ils aussi toujours soutenables? Enfin, quoique intéressants, les apports « mystiques » (tirés de la tradition juive, entre autres) de la doctrine moltmannienne de Dieu me restent un peu étrangers. Mais je suis fasciné, après certaines hésitations, voire certains refus d'entrer en matière, par la passion, les perspectives et les conséquences du nouvel ouvrage. J'avoue avoir été « édifié » par cette lecture — ce que je ne puis dire de toutes les études actuellement consacrées à ce sujet. Lecture qui provoquera, on peut le prévoir, deux réactions contradictoires: une critique méprisante à l'égard de celui qui a osé renouer avec le métier de théologien, d'une part, et, de l'autre, des félicitations, pour avoir enfin osé l'être. Moltmann, pourtant, se situe lui-même à un tout autre niveau. Dans la préface, il explique l'intention de sa contribution, en définissant, de façon exemplaire à notre avis, comment nous pouvons et devons aujourd'hui être des théologiens qui dialoguent avec le passé, le présent et le futur:

> « Par le terme *contributions*, l'auteur reconnaît les conditions et les limites de sa propre position, ainsi que la relativité de son propre milieu. Il ne prétend ni tout dire ni saisir l'entier de la théologie. Il comprend plutôt son propre tout comme une partie d'un plus grand tout. Il ne peut donc vouloir dire ce qui est valable pour tous, à toute époque et en tout lieu. Mais il se placera lui-même, avec son temps et son lieu, dans la communauté chaque fois plus grande de la théologie. Cela signifie pour lui la dissolution critique d'un naïf repli sur soi de la pensée. Il est bien sûr Européen, mais la théologie européenne ne doit plus continuer d'être orientée de manière euro*centrique*. Il est bien sûr un homme, mais la théologie ne doit plus continuer d'être orientée de manière andro*centrique*. Il vit bien sûr dans le « Premier Monde », mais la théologie qu'il développe ne doit pas refléter les idées des dominants. Elle voudra plutôt contribuer à faire entendre la voix des opprimés. Le concept de *contributions à la théologie* doit désigner ce dépassement de l'absoluité du point de vue personnel dans un contexte personnel, absoluité qui, sans cela, demeure tacitement présupposée » (p. 12).

II

Examinons maintenant, sans prétendre être exhaustif, le *contenu* et la *structure* du livre.

1. Dans une brève première partie (« Théologie trinitaire aujourd'hui »), Moltmann s'interroge sur les blocages qui empêchent, depuis l'*Aufklärung*,

la réflexion trinitaire. Il note la compréhension de l'histoire, unilatéralement subjective — critère de l'expérience (Schleiermacher) ou de l'action (Kant) — et, parallèlement, celle de Dieu, dans l'ensemble monothéiste, puisqu'elle conçoit la divinité soit comme substance suprême (tradition thomiste), soit comme sujet absolu (Descartes, Hegel). Face à cela, la connaissance théologique de Dieu et de son histoire en tant que découverte de structure trinitaire modifie radicalement la raison en quête de Dieu: celle-ci cherchera la communion, non la domination; la participation, non la conquête; l'accueil, non la production; cherchera une doctrine trinitaire sociale, ouverte aux relations communautaires, plutôt qu'une doctrine de l'Un sur laquelle vienne se greffer, comme en annexe, la triplicité de Dieu. La notion de l'unité divine demande à être comprise de façon différenciée, comme « Einigkeit der Dreieinigkeit » (p. 35), plutôt que l'inverse. Et Moltmann de résumer la visée de son projet:

> « Nous développons ici, à partir de la doctrine de la trinité, un *penser en termes de relations et de communautés*, et le mettons en valeur dans la relation de l'homme avec Dieu, avec d'autres hommes et l'humanité, ainsi que dans la communion avec la création tout entière. Avec l'accueil de pensées panenthéistes[5] issues des traditions juive et chrétienne, il faut penser dans leur économie mutuelle Dieu, l'homme et le monde, dans leurs relations et leurs inhabitations. Ce faisant, il ne s'agit pas seulement d'élaborer de manière nouvelle la *doctrine* chrétienne *de la trinité*, mais également de développer et d'étudier un *penser trinitaire* » (p. 35).

2. La deuxième partie de l'ouvrage (« La passion de Dieu ») reprend la question de la passibilité de Dieu, face à l'axiome de son apatheia, corollaire du Dieu-substance ou Dieu-sujet absolu. Si Dieu était incapable de souffrance et de mouvement, comme le prône une large part de la tradition, il serait du même coup, affirme Moltmann, incapable d'aimer. Or, au vu de la passion du Christ, il faut parler de la passion de l'amour, de la participation à la souffrance d'autrui, et ceci d'entente avec des traditions juives et kabbalistiques (*šekinā*, en particulier), mais aussi en s'appuyant sur des auteurs anglais, espagnols et russes (dont Berdiaev) oubliés pour étayer l'idée de l'amour souffrant de Dieu. Pour être pertinente, la théologie de la passion de Dieu présuppose la théodicée comme horizon herméneutique universel. C'est dans la souffrance en effet que naît la quête humaine de Dieu, car, par son incompréhensibilité, la souffrance met en question le Dieu de l'homme, de même qu'elle stimule le désir de vivre, l'amour de la justice, la quête du Tout Autre par la révolte qu'elle provoque contre elle-même. Echec de l'idée théiste de la toute-puissance et de la toute-bonté de Dieu, donc, mais aussi échec de l'athéisme qui abandonne l'homme à lui-même. Sans Dieu, le monde serait, paradoxalement, en ordre; avec Lui, la souffrance devient consciente et protestataire. Plus la foi croit, plus elle res-

[5] Où, si Dieu et le monde ne sont pas qu'un (contrairement au panthéisme), tout est pourtant « en Dieu ».

sent la douleur de la misère et se met passionnément à la recherche de la création nouvelle. La théodicée s'avère donc question eschatologique, et ne se résout pas par les théories du péché et de la punition. L'expérience de la souffrance s'étend aussi loin que l'amour qui, lui, dénonce la notion nominaliste de la liberté divine — encore présente chez Barth, selon Moltmann —, liberté en définitive arbitraire. La résolution de Dieu de se communiquer, son autolimitation dans la création, sa passion et enfin la délivrance de ses souffrances dans le monde, voilà ce qui constitue le mouvement trinitaire de l'amour, l'expression de sa liberté. A la fois amour nécessaire du même (intratrinitaire) et amour libre de l'autre, Dieu entre, en se communiquant, dans un processus d'autodifférentiation et d'auto-identification. Dès lors, Moltmann devra comprendre et interpréter l'histoire de Dieu dans le monde comme histoire *en* Dieu, et inversement.

3. C'est ce qu'aborde l'auteur dans la troisième partie de l'ouvrage (« L'histoire du Fils »). Les considérations précédentes entraînent d'abord un principe herméneutique nouveau: contrairement à la tradition (jusqu'à Barth, rappelons-le), il faut interpréter la trinité par la seigneurie de Dieu, et non l'inverse. Alors la monarchie de Dieu ne précède plus la trinité divine, et Jésus apparaît, dans le Nouveau Testament, comme Fils; alors *son histoire* explique et articule les relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme celles-ci sous-tendent son histoire. La doctrine de la trinité ne s'ajoute pas à l'histoire biblique, elle est son origine. Dans cette perspective, Moltmann examine, dans l'ordre, l'envoi, la passion, l'élévation et l'avenir du Fils:

a) L'*envoi* du Fils: le récit du baptême et de la vocation messianique de Jésus le montre comme Fils du Père; le règne de Dieu sur le monde est donc caractérisé par sa paternité, non par sa seigneurie. Inversement, Jésus révèle Dieu comme Père du Fils comme il se révèle comme Fils du Père, associant à cette histoire tous ceux qui ont besoin de protection paternelle. Ce que Jésus fait et est, il le fait, il l'est par l'Esprit messianique provenant du Père et se plaçant sur le Fils.

b) La *passion* du Fils: jugé par une coalition religieuse et politique, il est livré par son Père, qui abandonne ainsi son Fils (Mc 15,34; He 5,7) et se cache. Jésus est ici Fils en tant qu'abandonné; Dieu est Père en tant que celui qui le livre; l'amour se transforme en douleur infinie. Abandon et sacrifice s'opèrent « par l'Esprit » (He 9,14) qui, dans la séparation même, lie le Père et le Fils dans une unité constituant Dieu comme amour, amour qui donne tout et souffre tout, puissance invisible de la croix (p. 99).

c) L'*élévation* du Fils: ressuscité d'entre les morts, échantillon de son avenir dans la gloire divine, révélé image de Dieu (2 Co 4,4s; He 1,3), Jésus est installé en tant que Fils; c'est à *ce* titre qu'il est Seigneur d'un royaume de frères et de sœurs, non de serviteurs. Il ressuscite dans le

règne de Dieu qui vient, dans l'être intérieur de Dieu même, dans l'origine divine de l'Esprit saint (p. 105). Dès lors, il se donne comme Esprit de filialité, puissance de résurrection, arrhes du royaume.

d) L'*avenir* du Fils: il vient juger en tant que sauveur et frère (1 Th 1,9-10); son avenir eschatologique s'articule comme événement intratrinitaire (1 Co 15,22ss). Offrant son règne au Père, le Fils accomplit son obéissance et sa filialité. Les titres christologiques deviennent caducs, alors que le titre de Fils lui reste acquis. L'Esprit glorifie le Père à travers la louange des créatures libérées.

On le voit: le règne de Dieu ne fait pas seulement partie des *opera trinitatis ad extra*, mais simultanément aussi des *opera ad intra* (contre Augustin). L'affirmation d'une structure trinitaire de l'histoire biblique de Dieu, de même que la connaissance de cette structure, reposent sur ce principe. Mais pourquoi cette traversée de la dramatique christologique? C'est que Moltmann entend montrer que la coopération du Père, du Fils et du Saint-Esprit se noue selon des schèmes changeants:

— Père — Esprit — Fils, dans l'envoi, la passion et la résurrection du Christ;

— Père — Fils — Esprit, dans la seigneurie du Fils et la diffusion de l'Esprit créateur;

— Esprit — Fils — Père, dans l'ordre de l'eschatologie et de la doxologie.

La trinité n'est ni fixée, ni figée, mais ouverte, parce que histoire de Dieu dans l'histoire de son règne. Elle peut ainsi être pensée non comme unité numérique, mais comme communauté et communion d'esprit. Et si Dieu est communauté, celle-ci désire s'unir avec toute la création, tant elle est ouverte.

4. Il y a donc connaissance de la trinité à partir de l'histoire de Jésus, le Fils. Il va s'agir ensuite, dans une quatrième partie (« Le monde de la trinité »), d'acquérir inversement la connaissance de la figure du Fils à partir de l'histoire du Dieu trinitaire avec le monde, sinon l'histoire du Fils resterait incompréhensible. Création, incarnation et glorification sont ici au centre, non comme œuvres de la trinité, mais comme sources de sa connaissance: que signifient les *opera ad extra* pour Dieu lui-même?

Préhistoire de l'alliance, la *création* du Père est ici célébrée comme histoire et lieu auxquels se rapporte l'espérance messianique en les faisant théâtre de la gloire future de Dieu. Si le Christ signifie le salut de la création tout entière, il en est également la raison d'être (« médiateur de la création », 1 Co 8,6; Ep 1,9ss; Col 1,15-17). Etant donné la présence de Dieu, son inhabitation dans le monde par l'esprit *(šekinā)*, il apparaît que le Père crée le monde — grâce aux énergies de l'Esprit — dans l'amour envers son Fils, qu'il voit le monde dans son Fils. La création ne nous est donc accessible qu'en réflexion trinitaire. Dans l'*incarnation* du Fils, le Père gagne un

double vis-à-vis: son Fils et sa propre image. Il sera Père d'une nouvelle humanité, communauté solidaire.

La *glorification* et la louange, elles, proviennent de l'Esprit et parviennent au Père par le Fils. L'Esprit achève le monde en tant que « patrie » de Dieu, et il unifie le Fils avec le Père, lui-même étant sujet unifiant et unissant. Dieu vit alors en son monde, et le monde vit de sa gloire inépuisable (p. 143).

5. Après avoir développé ses vues, Moltmann précise encore sa pensée en entrant en débat avec la tradition passée et contemporaine. Sa partie cinquième (« Le mystère de la trinité ») est d'emblée placée sous le signe d'une critique du monothéisme et de la monarchie de Dieu (nous y reviendrons). En régime monothéiste ou monarchique, le Christ doit être rabaissé au rang de simple prophète au profit de l'unique Dieu ou disparaître dans celui-ci comme l'une de ses multiples manifestations. La doctrine trinitaire vise donc à christianiser le concept de Dieu. Dans cette perspective, l'auteur analyse et critique l'arianisme et le sabellianisme de tout temps, la monarchie trinitaire de Barth et le modalisme idéaliste de Rahner. L'unité de la substance divine (avec pour conséquence le trithéisme) et l'unité du sujet absolu (avec pour conséquence le modalisme) doivent faire place à l'unité du Dieu trinitaire (« Einigkeit »), car seules des personnes peuvent être unies, non des modes d'être. Pas d'homogénéité, donc, mais une *périchorèse.* Il y a aussi interaction entre la trinité ontologique (qui a son *Sitz im Leben* dans la louange du culte) et la trinité économique de la prédication et de la pratique. Par l'histoire du salut, histoire du Dieu trinitaire éternellement vivant, Dieu nous accueille dans une vie relationnelle. L'accent porte cependant sur la trinité d'essence (ou doxologique) lorsque Moltmann aborde la doctrine des processions trinitaires: contre le monothéisme du patriarcat et le panthéisme supposé du matriarcat, la doctrine trinitaire — langage d'une communauté sans domination ni sexisme — dit Dieu comme *Père*: origine sans origine de la divinité, Père du Fils et générateur de l'Esprit; dit Dieu comme *Fils*: généré éternellement et avec nécessité alors que l'envoi dans le temps se fait volontairement; dit Dieu comme *Esprit Saint*: procédé nécessairement du Père, esprit du Père nous unissant avec le Fils, esprit du Fils que donne le Père, et esprit glorifiant par nous le Fils et le Père. Les personnes trinitaires subsistent dans une nature divine commune et elles existent dans leurs relations l'une par rapport à l'autre. Pas de monadologie donc, mais trinité, périchorèse.

C'est dans ce contexte que l'auteur aborde enfin la question du *Filioque*; il rejette cette adjonction au symbole, bien que de façon nuancée, s'inspirant en cela de la théologie vieille catholique, du russe Bolotov et des travaux de Foi et Constitution. Certes, un abandon du Filioque n'abolit pas, à lui seul, le schisme entre l'Orient et l'Occident; il faut encore trouver une réponse commune au sujet des rapports qu'entretiennent les deux per-

sonnes de la trinité en question. L'Esprit procède uniquement du Père, il est Dieu en émanant de la source de la divinité, du Père. Mais du Père du Fils! Le Fils, lui, n'est pas étranger à la procession de l'Esprit, dont il est la présupposition logique, mais non la cause. L'Esprit reçoit sa forme relationnelle (prosopon) du Fils; pour indiquer la forme périchorétique de l'Esprit, le Filioque a donc sa place. Le refus de celui-ci au profit de la seule monarchie du Père serait tout aussi nuisible que le modalisme occidental. L'unité de Dieu gît *dans* sa trinité, sans la précéder ni la suivre.

6. Il est intéressant de constater qu'à l'instar de tel autre ouvrage moltmannien ce livre se termine par une doctrine de la liberté, objet de la sixième partie (« Le Royaume de la liberté »). L'auteur y critique le monothéisme politique et clérical, la hiérarchie morale, patriarcale ou politique engendrée par le concept d'une monarchie céleste. De même que la doctrine de la trinité surmonte le monothéisme, de même se destine-t-elle à vaincre ce monarchisme légitimant dépendance et servitude. Contre la théologie politique des premiers siècles (thèses de E. Peterson) et de l'absolutisme moderne (par exemple Bodin, Stahl, Kuyper), Moltmann rappelle l'amour de Dieu dans le crucifié. La doctrine trinitaire exige la médiation du personnel avec le social, demande un personnalisme social et un socialisme personnaliste (p. 217). Contre la doctrine et la praxis de l'épiscopat monarchique, Moltmann rappelle la constitution de l'Eglise comme communauté sans dominateurs. La doctrine de la trinité exige un ordre synodal ou presbytéral de l'Eglise.

Positivement, l'auteur développe une doctrine trinitaire du règne de Dieu en ayant recours à Joachim de Fiore (sans pour autant le suivre entièrement), et en rejetant le dualisme des deux règnes. Dans ce cadre, le *règne du Père* signifie création d'un monde ouvert et conservation de ce monde pour son achèvement dans le règne de gloire. Le *règne du Fils* veut dire seigneurie libératrice du crucifié et communion avec le premier-né de beaucoup de frères et de sœurs. Le *règne de l'Esprit* parle de l'homme libéré par le Fils et doué des forces de l'Esprit, qui fait de lui un ami de Dieu; de plus, son inhabitation anticipe celle de la gloire future de Dieu. Le *règne de gloire*, enfin, équivaut à l'achèvement de la création, de la libération et de l'inhabitation universelles. La vérité de la *liberté*, en conclusion, se joue dans l'amour et dans l'initiative créatrice par rapport à un projet d'avenir, dans une passion pour ce qu'il est possible de créer. L'avoir se supprime dans l'être, à condition de tendre vers le devenir, dépassement des conditions premières. Si, en conséquence, la doctrine trinitaire du règne se fait doctrine théologique de la liberté, alors le règne du Père, créateur et seigneur des créatures, donne sens à leurs vies. Le règne du Fils fait des serviteurs du Seigneur des enfants du Père, enfants qui jouissent d'une relation nouvelle à Dieu et entre eux. Le règne de l'Esprit fait d'eux des amis de Dieu (et non seulement des enfants), car Dieu ne veut ni de l'humilité de

serviteurs, ni de la reconnaissance d'enfants, mais appelle l'audace et la confiance de ceux qui, avec lui, partagent le règne (p. 238).

III

Ce compte rendu, à la fois trop long et trop succinct, aura déjà permis aux lecteurs de saisir les « nouveautés » et les enjeux de l'herméneutique trinitaire proposée par notre auteur. Dans un essai de reprise systématique, nous allons tenter, en conclusion, de situer brièvement ces nouveautés et ces enjeux.

1. *Réhabilitation de la doctrine trinitaire*

Moltmann montre lui-même le peu de crédit dont cette notion jouit à notre époque, époque enfermée dans une idée d'expérience et de connaissance trop étroite. En fait, « Gotteserfahrung » signifie que Dieu fait des expériences avec nous tout autant que nous avec lui. Ce « renversement sémantique » — qui apparaît encore à d'autres endroits — permet de modifier les données et de créer les bases de la réflexion trinitaire, dans laquelle Moltmann se montre conséquent avec lui-même. On voit mieux maintenant que la trilogie s'inspirait déjà de cette histoire trinitaire de Dieu qui importe tant à notre auteur, et qu'il s'agit aujourd'hui de la mettre en perspective. Cette contrepartie théo-logique est nécessaire pour souligner, une fois encore, qu'une théologie messianique de l'envoi et de la libération n'équivaut pas à une théologie activiste (d'où de nombreux éléments de type mystique), et pour compléter la trinité « économique » par une trinité d'essence (d'où la reprise de certaines traditions orientales aux dépens de la tradition augustinienne). Tout ceci permet une réhabilitation de la doctrine trinitaire de l'Eglise, et ce avec d'autant plus de force que Moltmann en démontre les enjeux au niveau de l'anthropologie et de l'histoire. Malgré toute une argumentation qui pourra paraître quelque peu spéculative, la doctrine moltmannienne est donc foncièrement anti-spéculative. Menée avec fraîcheur et sans complexe antitrinitaire, l'étude présente s'inscrit de façon intéressante dans le renouvellement de ce sujet, renouvellement que l'on peut aussi observer chez d'autres auteurs (par exemple Jüngel, Delzant, Gisel, etc.).

2. *Trinité et Nouveau Testament*

On a assez souligné, en théologie, que la doctrine trinitaire manquait de bases dans les textes bibliques, et que les formules triadiques, tout en en formant le point de départ, ne justifiaient pas un développement doctrinal ultérieur qui procède par extrapolation. D'autres voyaient dans ce dévelop-

pement, il est vrai, une exégèse nécessitée par les seules circonstances, et à ce titre légitime. Barth affirmait que la trinité est exégèse de la *révélation* de Dieu, dans laquelle elle trouve sa source. Aux yeux de notre auteur — mais nous ne pensons pas qu'il ait entièrement raison — cette prise de position dépend encore de schèmes monothéistes et idéalistes dans la mesure où Barth utilise la doctrine trinitaire pour sauvegarder la souveraineté de Dieu. Moltmann prend le contre-pied de cette méfiance exégético-théologique en postulant la structure trinitaire des récits bibliques au sujet du Christ. On pourrait certes aborder ces récits avec plus de soin que ne le fait Moltmann; mais le présupposé trinitaire est-il forcément préjugé? Jésus se réfère bien à son Père pour annoncer le royaume qui s'approche; l'esprit de liberté le représente bien dans l'histoire des hommes. Tout cela montre que l'affirmation d'une discontinuité entre le Nouveau Testament et le dogme est tout aussi un préjugé. A mon avis, le mérite de l'auteur est d'ouvrir des pistes pour permettre de reprendre cette délicate question[6].

3. *Pour une doctrine sociale de la trinité*

Selon ses propres dires, Moltmann entend développer, contre toutes les tendances monothéistes, une vue sociale et communautaire de la trinité — donc de Dieu. Voilà pourquoi la trinité ne peut être seconde par rapport à l'unité de Dieu ou, pire, demeurer simple appendice. Dieu est, par le fait même de sa constitution en personnes engagées dans des relations, communauté. Si telle idée est effectivement implicite dans la notion de trinité, sa réaffirmation est pourtant nouvelle, et saisissante dans la mesure même où le concept particulier du Dieu chrétien n'en reste pas au niveau d'un postulat formel, mais se précise concrètement. Alors, trithéisme? Les critiques ne manqueront pas de reposer cette question (cf. note 4). Il est évident que, vus au travers des schémas de discussions traditionnels, les énoncés de Moltmann tendent à nourrir ce malentendu. Je crois cependant qu'un tel reproche manque de nuances: le fait de définir Dieu comme communauté et non comme UN, de dire son unité sous forme de com-union (Einigkeit) dépasse l'affirmation de l'existence de trois êtres divins relativement séparés et hiérarchiquement différenciés. Aborder, ensuite, la christologie dans l'horizon de la théodicée — ce qui conduit au postulat quasi hégélien de l'altérité *en* Dieu, de la mort en Dieu — c'est justement éviter l'éclatement de la divinité; l'expérience, chaque fois différente, du Père, du Fils et du Saint-Esprit inclut la douleur et la souffrance en Dieu, chaque opus trinitatis ad extra étant également opus ad intra. Parler, enfin, de la trinité doxo-

[6] Cf., à ce sujet, A. WAINRIGHT, *The Trinity in the New Testament*, Londres, SPCK, 1962.

logique — les travaux précédents disaient: « trinité de l'envoi — trinité de la glorification » — prévoir, donc, l'unification eschatologique du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans le règne de Dieu revient à fixer un terme définitif à la connaissance d'une triple révélation. La « trinité ouverte », à savoir l'envoi de l'Esprit ouvrant l'histoire de Dieu au monde, aux hommes et à l'avenir, visant enfin l'unification avec les croyants, l'humanité et toute la création, a bien un but, et par là-même une promesse. C'est pourquoi on ne parlera pas ici d'une variation panenthéiste, et l'on se gardera de relever avec trop d'insistance — ce que d'aucuns se plaisent à faire — l'ombre de Schelling. On affirmera plutôt que nous avons affaire, dans cet ouvrage, à une trinité sociale: unité et diversité de Dieu se médiatisent en une communauté en Dieu, source et fonction, paradigme et reflet de son association avec ce qui est autre.

4. *Langage de domination contre langage de communauté*

L'herméneutique trinitaire de Moltmann n'est pas d'abord orientée par les définitions orthodoxes ou hétérodoxes du passé; elle examine plutôt les langages du discours théologique et trinitaire (par exemple p. 71 s). Ces langages, conçus en analogie avec l'histoire politique ou sociale, peuvent aussi bien affirmer que seul le Seigneur est libre — les hommes étant réduits par là au rang de sujets à sa disposition — que déclarer la liberté à conquérir par la communauté, où chacun dépasse les limites de sa propre individualité. Ainsi donc, pour Moltmann, la liberté du Dieu trinitaire a son corollaire dans l'amitié que ce Dieu offre aux hommes. On comprend dès lors pourquoi le livre s'attaque avec tant de vigueur aux structures monothéistes ou monarchiques qui marquent le discours traditionnel. Non seulement ces dernières créent un dualisme dans la doctrine de Dieu (de Deo uno — de Deo trino), mais elles tendent à rendre, en plus, le discours trinitaire superflu. A mon sens, l'enjeu de ce débat apparaît dans sa pleine lumière là où le monothéisme religieux s'avère la source du monothéisme politique et de l'absolutisme[7]:

> « Ce n'est que si la doctrine trinitaire surmonte la représentation monothéiste du grand monarque céleste et du divin patriarche du monde que les seigneurs, les dictateurs et les tyrans de la terre ne trouveront plus d'archétypes religieux justificateurs » (p. 214).

Moltmann fait valoir ici une raison christologique: le monothéisme conduit à penser Dieu sans Christ, et Christ sans Dieu. Si, en revanche, on pense Dieu de façon rigoureusement chrétienne, alors Dieu ne sera pas

[7] Cf., à ce propos, Y. CONGAR, « Le monothéisme politique et le Dieu Trinité », dans *NRT* 103 (1981), p. 3-17.

toute-puissance, mais amour; c'est son amour passionné et passible qui sera tout-puissant. Ce n'est donc pas la doctrine trinitaire qui se rend coupable de mythologie, mais bien le discours de l'Un et du grand Tout, secrètement présent dans tant de discours chrétiens sur Dieu. J'avoue avoir été instruit par la brève relecture que l'auteur fait, à la lumière de cette perspective, des débats trinitaires anciens et modernes. Un des constats les plus pertinents me paraît être celui d'une tendance à la « binité » que Moltmann soupçonne dans les discours trinitaires. Or seul l'Esprit Saint qui unit le Père et le Fils dans leur unité et leur différence permet de dépasser le langage de domination au profit d'un langage de communion. A ce titre, la doctrine moltmannienne est résolument pneumatologique.

Pour parler valablement de Dieu, il faut le penser sans cesse comme trinité. Cela va entraîner d'importantes transformations en théologie systématique et en éthique. La foi chrétienne n'est pas à proprement parler une foi monothéiste; le règne de Dieu n'est pas une monarchie à laquelle tout est soumis, il est l'histoire rédemptrice de la liberté (p. 149). Mesure-t-on toute la subversion ainsi introduite dans nos langages et nos discours?

5. *La fraternité*

Nous avons suffisamment mis en évidence les conséquences et les enjeux d'une doctrine sociale de la trinité comme opposition au totalitarisme d'un Dieu unique, d'un Dieu-monade, absolu. Ce qu'il convient encore de signaler, c'est que la fraternité en Dieu trouve sa correspondance au niveau de l'Eglise et de l'humanité, communauté composée de frères et de sœurs égaux[8]. Là encore, Moltmann récuse le schème du Seigneur-serviteur, parce que faisant partie d'un modèle de domination. Dans ses développements, l'auteur tient compte à plusieurs reprises des apports de la théologie féministe (par exemple p. 181, 217s), en affirmant que le monothéisme est la religion du patriarcat — ce qui permet d'ailleurs de développer une hiérarchie ecclésiastique uniquement masculine. La reprise trinitaire devra donc dire Dieu non seulement comme Père, mais aussi comme Mère: Père maternel de son Fils (puisqu'il l'engendre et le fait naître), et Mère paternelle du Fils unique (la théologie orthodoxe utilise les termes « de utero Patris »). Si Dieu est amour, la doctrine trinitaire constitue l'Eglise comme « herrschaftsfreie Gemeinschaft ». A la place de l'autorité et de l'obéissance s'installent le dialogue, le consensus et l'accord de tous. L'Eglise se révèle à la fois « brüderlich und schwesterlich », ce à quoi corres-

[8] L'idée du Dieu-amour, auquel correspond une communauté d'amour entre les hommes, remonte aux traditions augustinienne, abélardienne et thomiste. Cf. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, éd. K. Aland, Tübingen 1959, p. 416s, 457, 459s.

pond un ordre ecclésiastique de type particulier (par exemple le *Bruderrat* de l'Eglise confessante), tout cela en conformité avec la trinité sociale.

Niera-t-on que l'enjeu de la fraternité, enjeu dégagé de la trinité, corresponde très exactement à l'ecclésiologie développée dans « L'Eglise dans la force de l'Esprit » et à la visée de la théologie « politique » de Moltmann? La leçon qui émane de cette cohérence est de taille.