

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 2

Artikel: Étude critique : le Dieu crucifié n'a-t-il plus d'histoire?
Autor: Thévenaz, Jean-Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381249>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

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

ÉTUDE CRITIQUE

LE DIEU CRUCIFIÉ N'A-T-IL PLUS D'HISTOIRE?

JEAN-PIERRE THÉVENAZ

La Croix du Christ objet de débat: pourquoi pas? Aucun théologien, en effet, ni aucun magistère, ne la tient en mains comme un donné. Elle reste un événement, une histoire à laquelle nous sommes tenus — tenus de nous tenir... Mais quelle histoire? La « Parole de la Croix » renvoie, à l'extérieur d'elle-même, à un événement; et dans l'historicité de cet événement se cache une autre historicité, une autre extériorité, eschatologique celle-là: dans la faiblesse du Crucifié, la puissance du Royaume de Dieu. Mais que se passe-t-il là réellement? Voilà le débat, auquel aucun théologien n'échappe et dont Pierre Bühler a fait le titre de sa thèse*. Nous tenons à le prendre au sérieux, bien que Bühler n'ait eu ni une méthode ni une information assez sérieuse; car notre seul véritable intérêt critique est le commun travail d'interprétation de l'histoire du Christ auquel nous sommes attelés ensemble. Nous passerons donc rapidement, après une première présentation, sur les lacunes et les partis pris de cette thèse, pour mettre le point sur l'interprétation de l'avènement du Royaume de Dieu dans la Croix du Christ.

I. ESPÉRER CONTRE TOUTE ESPÉRANCE

C'est une interprétation au second degré que Bühler propose avant tout: la moitié de son livre, la meilleure et la plus convaincante à mes yeux, est constituée par une lecture systématique de textes de Martin Luther où apparaît la relation paradoxale entre le Royaume de Dieu et la Croix du Christ (pp. 63-285, avec d'amples citations en langue originale). De cette lecture, Bühler dégage une logique spécifique, paradoxale — l'*extériorité* de ce Royaume présent dans la Croix — dont il fait ensuite le critère d'appréciation de théologies et de philosophies contemporaines.

Et c'est l'autre moitié du livre: une introduction (polarisant le débat sur l'éthique politique opposée à l'eschatologie existentielle, pp. 1-62), une cri-

* PIERRE BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluss an Luthers theologia crucis*, Tübingen, Mohr, 1981, 435 p. (= Croix et eschatologie. Un débat avec la théologie politique sur la base de la *theologia crucis* de Luther).

tique de la théologie de Jürgen Moltmann et de philosophies néo-marxistes (centrée sur un choix limité de thèmes et de textes, pp. 286-357), enfin une réflexion systématique personnelle de l'auteur (inspirée de Luther, Kierkegaard et Ebeling, pp. 358-411).

Il ne s'agit donc pas directement d'une interprétation des témoignages bibliques (l'exégèse est absente par principe de méthode, cf. notes pp. 297 et 391), ni d'une étude systématique sur la Croix et l'eschatologie (Bühler ne cherche pas, entre la Croix et le Royaume, à situer l'œuvre du Saint-Esprit, ni à exprimer le soupir de la création, ni à esquisser une ecclésiologie). Il ne s'agit pas même d'une concentration christologique: la christologie n'est pas davantage développée. A partir de Luther, c'est une critique de *théologie fondamentale* que Bühler a choisi d'opérer, principalement sur la pensée de Moltmann — et rien d'autre. Il reprend ainsi le débat de Gerhard Ebeling avec Moltmann, ce qui explique qu'il ait écrit en allemand, bien que formé en Suisse romande. C'est donc d'herméneutique qu'il s'agit en fin de compte: quelles catégories de pensée sont aptes à interpréter correctement la présence eschatologique du Royaume de Dieu dans la personne du Crucifié?

«*Eschatologia crucis*»

Bühler entend disputer à Moltmann le droit de qualifier sa pensée d'«*eschatologia crucis*» (c'était le cœur de la *Théologie de l'espérance*, pp. 73/88 et 145/171ss., rappelé dans *Le Dieu Crucifié*, p. 10/11). A ses yeux, en effet, une «*eschatologie de la Croix*» ne peut plus conserver de traces apocalyptiques, elle n'a rien d'un mouvement historique du monde vers le Royaume ni du Royaume vers le monde:

« Les restes de pensée apocalyptique (chez Paul — réd.) sont entièrement au service de la Croix; ils sont critiqués, transformés et interprétés dans le cadre fondamental d'une eschatologie de la Croix. C'est par cette interprétation, et non par eux-mêmes, qu'ils constituent un garde-fou contre l'*eschatologia gloriae* de l'enthousiasme (de type gnostique — réd.). Il convient de souligner cela contre Moltmann, dont la théologie débouche sur un autre enthousiasme, de type apocalyptique-messianique celui-là: (...) dans la gloire irrésistible de la plénitude eschatologique dont l'aurore paraît déjà, on quitte finalement la terre où se dresse la Croix » (p. 318; cf. p. 127 et notes pp. 54, 261 et 277).

Cette terre où se dresse la Croix, c'est précisément Moltmann qui reproche à certains types de théologie de la quitter. L'argument lui est curieusement retourné. Car où Moltmann ignore-t-il, où néglige-t-il la terre et la fragilité, la douleur et l'inertie qui rendent paradoxale l'apparition de la plénitude dans le dépouillement, de l'apocalyptique dans la Croix, de la liberté dans l'obéissance? (Qu'on lise au contraire par exemple *Théologie de*

l'espérance, pp. 80s./96s., 148/175; *L'espérance en action*, pp. 15, 23; *Conversion à l'avenir*, pp. 82ss., 147ss.; et *Le Dieu crucifié...*). C'est la leçon principale que Moltmann retient de la théologie de la Croix de Luther, fidèle à Paul: une espérance *sub contrario*!

Mais Bühler développe, lui, cette leçon de Luther comme une alternative radicale de théologie fondamentale, à l'instar de son maître Ebeling. Il en résulte une série de distinctions, de critères exclusifs: distinguer la Croix de toute gloire directement accessible, distinguer Dieu de toute réalité mondaine (deux règnes), distinguer la grâce de sa réception humaine (*simul justus et peccator*). Voilà ce qu'enseignent les textes étudiés de Luther: la *Dispute de Heidelberg*, d'autres textes initiaux, divers passages sur l'espérance, le péché, la foi, la liberté, le Dieu caché, l'ordre social. Bühler résume: il faut distinguer l'*extériorité* de toute «internalisation». Extériorité de la Croix comme événement et comme Parole, extériorité de Dieu caché dans cette humanité, extériorité de la vie eschatologique. Les divers enthousiasmes, eux, «internalisent» Dieu, sa vie comme sa Croix, dans la réalité humaine — l'histoire, l'âme ou le monde.

«Le déplacement hors de nous-mêmes auquel donne lieu la foi au Crucifié se mue en internalisation de la grâce divine. (...) Cela équivaut à affaiblir la tension profonde du rapport Dieu/homme. (...) On ne fera front qu'en prenant radicalement au sérieux l'extériorité constante du théologique: cette extériorité seule assure finalement le caractère eschatologique de la théologie» (pp. 275, 277).

Moltmann dit précisément le contraire: niant lui aussi toute correspondance ou immédiateté (qu'il appelle parfois épiphanique ou transcendante), il constate qu'il en subsistera toujours une forme particulière tant que l'on ne posera pas, en dehors de nous, une histoire de Dieu ayant sa propre perspective d'avenir.

Interprétation existentielle

L'extériorité, elle, est sans histoire: elle n'est elle-même que si une existence individuelle s'y confronte, abandonnant la vision «naturelle» des choses — entre autres l'histoire, précisément. Il est, pour Bühler (disciple de Bloch?), «naturel» de regarder le présent par l'avenir. Convertir son regard, c'est donc nécessairement démythologiser, déshistoriciser les attentes bibliques (pp. 40, 59, 154, 193, 298, 388, 391, 394s., 400) — mais aussi les attentes de Luther: Bühler écrit que le *simul justus et peccator* «n'est pas un état provisoire où nous attendrions l'avenir glorieux», tout en citant ces mots de Luther: «*expectamus ut fiat etiam omnium peccatorum abolitio*» (p. 174)! Que d'autres, et non pas seulement Moltmann, aient critiqué cet excès de concentration existentielle, Bühler ne le signale ni ne le

discute. En vrac, il jette dans le panier des illusions « naturelles » toutes les variétés de perspectives historiques, comme si elles postulaient toutes une « force immanente » typique d'une « internalisation messianique » (p. 389):

— les perspectives les plus générales:

« déroulement successif vers l'avenir » (p. 40), « cours naturel du temps » (p. 54), « transformation » (p. 126), « acte de transcender vers l'avenir » et « ouverture... aux conséquences imprévisibles » (p. 314s.);

— les perspectives émanant de l'homme:

« attente de l'accomplissement » (réf. à Bloch, p. 54), « fantasmes du désir » contre « un présent douloureux et opaque » (p. 61), « tendance au bien » comme « force immanente » (p. 389);

— les qualités formelles de perspectives sans contenu:

« début de la grande délivrance à venir » (p. 40), « contraste radical » entre avenir et présent (p. 314), « ce qui est donné comme perspective » (p. 304);

— et même une expression conforme au mouvement biblique:

« gloire à venir » qui « vient rencontrer la réalité présente » (p. 126).

Quoi qu'il en soit, c'est un coup d'arrêt que la Croix du Christ, selon Bühler, vient infliger à de telles perspectives. En est-il bien ainsi de la Croix et de l'eschatologie? Ne reste-t-il de cette histoire que l'invitation à une contemporanéité existentielle? Tel est le débat théologique que nous allons reprendre.

II. FAUT-IL POLITISER LE DÉBAT?

Bühler, hélas! ne s'arrête pas là. Pour les besoins de la polémique, il se construit un adversaire collectif, qualifié d'« éthico-politique », amalgame de positions diverses (pp. 5-21, 25s., 30s., 36-49, 56s., 64-68, 319, 350, 368s., 399, 403ss., 408, 410) — mais sans citations d'auteurs, si ce n'est quelques-unes de Moltmann. Mais Moltmann ne s'identifie pas à « la » théologie politique (existe-t-elle?)! Bühler thématise tardivement et brièvement cette différence (pp. 55, 64, 292), mais l'efface ensuite dans ses développements: forçant son désaccord avec Moltmann, il en vient à nier que ses œuvres communiquent l'Évangile et à conclure que ce sont des « perspectives marxistes », seulement « christianisées » (p. 309, 330).

Si Bühler veut établir une opposition — discutable mais compréhensible — entre existence et histoire, en quoi est-il tenu de concentrer ses attaques sur un seul courant politique, sur une seule vision de l'histoire et de l'éthique? De quel droit efface-t-il les différences éthiques entre théologiens et politiciens? Et que valent en fin de compte les différences politiques? N'en est-ce pas déjà une que de voir dans la révolte des paysans du temps

de Luther une « injustice » parce qu'ils n'ont pas eu le souci de la prospérité de « toutes les classes sociales » (p. 242, 254)?

Or en fait, la thèse de Bühler est plus générale: non seulement toute politique, mais toute pratique, toute l'histoire du monde, constituent le vis-à-vis de l'eschatologie de Dieu: le « théologique » est l'opposé du « politique » (p. 17ss.) parce que Dieu est « le vis-à-vis » du monde dans un rapport « marqué par la contradiction » (p. 326). L'histoire et le monde — et par excellence la politique — ne peuvent être que le lieu où l'homme s'affirme et se glorifie contre Dieu, et non celui où Dieu advient. (Bühler ne perçoit pas la différence, capitale chez Moltmann, entre futur et avenir, entre le lendemain du présent et l'avènement du Royaume, entre l'histoire de l'homme et celle de Dieu: cf. *Théologie de l'espérance II: Débats*, pp. 251ss.; *L'espérance en action*, pp. 89ss., 172ss.; *Conversion à l'avenir*, pp. 44-52, 171, etc.; *Le Dieu crucifié*, pp. 150ss./185ss.).

Dès qu'un texte parle d'histoire, Bühler y voit surgir un activisme, censé faire du Royaume de Dieu un « objet de l'agir humain » (p. 395). C'est une déformation, faite consciemment « contre toutes les affirmations de Moltmann » (p. 313), et faite systématiquement (« *Schaffen* », p. 368s.; « *Herstellung* », p. 313; « *Vollziehen* », p. 328; « *synergistisch* », p. 309; « *setzen* » et « *vorentscheiden* », p. 37; « *Kampfmittel* », p. 283; « *Parteinahme* », p. 320; cf. pp. 13, 17, 19, 30, 32s., 53, 153, 281, 292, 329, 336, 343ss., 353, 377, 399, 403s., 408). En résumant ses développements, Bühler ne formule pas le résultat d'une analyse, mais un préjugé posé dès le départ:

« Pour l'eschatologie messianique-politique (tant philosophique que théologique — réd.), c'est le politique qui constitue l'expérience fondamentale à partir de laquelle tout se structure » (p. 403; cf. p. 19).

Voilà qui nous éloigne cependant du débat fondamental sur la Croix. Laissons donc ici la politique...

III. OÙ EST LA NUÉE DES TÉMOINS?

Ce serait encore nous écarter du vrai débat que de consacrer trop de lignes aux témoins du Crucifié dont la parole n'a nul écho dans ce livre. On ne peut toutefois éviter de s'étonner:

— l'exégèse biblique est absente. La discussion avec les exégètes n'a pas lieu (Käsemann, par exemple, est absent de l'index), alors que Moltmann puise souvent chez eux les affirmations que Bühler critique;

— l'histoire de la théologie est absente. Luther est joué contre Moltmann sans décor, sans profondeur historique. Aucun théologien, ni d'aujourd'hui ni du passé, n'est cité et discuté (sauf les plus proches, occasionnellement: Bultmann, Ebeling, Jüngel, et parfois Kierkegaard);

- l'œuvre de Moltmann est critiquée sans recul: aucune allusion à la tradition réformée (et non luthérienne) à laquelle il se rattache, absence totale de Calvin et de Barth, absence des premiers travaux historiques de Moltmann comme de ses derniers ouvrages trinitaires et ontologiques;
- la confrontation de l'eschatologie avec l'esprit positif et rationnel, déterminante pour le débat théologique contemporain, apparaît dans l'introduction (pp. 7-9, 31s., puis 287-289), mais disparaît des développements;
- enfin, et là commence le vrai débat, le ministère et la passion de Jésus-Christ dans son monde historique ne semblent pas être un élément déterminant pour l'interprétation du sens de la Croix. On le voit: aux yeux de Bühler, la réalité historique n'est pas pertinente théologiquement.

IV. QU'EST-CE DONC QUE LA CROIX?

Comment la Croix contient-elle la vie eschatologique du Royaume de Dieu?

«C'est un événement qui à la fois est historique et fait éclater l'histoire, qui est histoire et en même temps contient la fin de l'histoire. Quoique l'histoire continue, (je souligne — réd.) *c'est comme si*, désormais, l'histoire était subsumée dans un achèvement définitif» (p. 388).

Et symétriquement:

«Dans le monde, *tout se passe comme s'il* n'y avait pas de Dieu» (p. 397).
 «Le monde où la Croix a été plantée n'est pas rendu radicalement nouveau, mais demeure l'ancien monde, qui combat *le monde nouveau institué sur la Croix*» (p. 284 — je souligne — réd.).

N'y a-t-il donc plus d'histoire, ou y a-t-il combat? Les derniers mots soulignés, surprenants sous la plume de Bühler, disent bien la tension que Moltmann relève constamment: tension entre deux «mondes» dans «le monde», entre deux «histoires» dans «l'histoire», et non pas simplement entre Dieu et un monde de néant. La Croix n'est-elle en effet que néant pour le monde? Ne rattache-t-elle pas le monde à une fin? Ne donne-t-elle pas un sens à l'histoire?

Non, répond Bühler, elle donne sens à l'existence individuelle croyante, en détachant l'*eschaton* hors du monde et de toute histoire, et en gravant dans notre conscience un désespoir total sur les choses humaines. «Le monde crucifié pour moi, et moi pour le monde» (Gal. 6,14). C'est la leçon retenue de la *theologia crucis* de Luther:

«La réalité eschatologique se cache sous ce qui ne l'est pas, et elle en fait son contraire eschatologique, celui qui seul lui permet à elle-même de rester cachée et de rester ainsi réellement eschatologique» (p. 130).

«Il y a abus de cette *gloria* (eschatologique — réd.) dès qu'on la met à contribution d'une quelconque façon dans la réalité présente» (p. 127).

Le présent n'est qu'absence, «épreuve» qui «nous renvoie hors de nous-mêmes» (p. 233): la Croix nous fait voir «les choses telles qu'elles sont», «*id quod res est*», dit Luther, à savoir que l'homme est «*nihil*», «*exinanitus*» (pp. 115ss.) et que Dieu ne vivifie qu'en anéantissant (pp. 140, 146, 222).

«Dans le règne du monde, il faut renoncer par principe à la délivrance et au salut» (p. 397).

Ainsi, Bühler lui-même, décrivant le monde présent, y voit les signes apocalyptiques négatifs de l'oppression, de la pollution, de l'impuissance individuelle (pp. 8-9), et même lorsqu'il parle de la promesse de Dieu, il ne voit de l'avenir que «l'inconnu, l'incertain, l'angoissant» (p. 59), une «question» et un «souci» (p. 389), mais aucune ouverture ni aucune chance offerte. Dieu n'offre-t-il qu'une «pure» relation avec lui-même? Sa délivrance se manifeste-t-elle dans le monde par une indifférence affectée («comme si...»)? Ou est-il, comme l'écrit Moltmann, «le Seigneur de la danse» et de «la joie d'être libre» (titre d'un livre que Bühler n'aborde pas)?

La Croix n'apporte-t-elle pas la réponse de Dieu au mal et à la mort? — Oui, mais pas autrement qu'en nous y plongeant au plus profond, en y plongeant Dieu lui-même:

«Il se produit ainsi, à la Croix de Jésus, un affrontement entre Dieu et Dieu» (p. 372).

C'est ici même que Moltmann fait le saut que Bühler refuse, dans l'interprétation de cet affrontement (sur cette formule, cf. *Le Dieu crucifié*, pp. 220ss./268ss. et 231/282). L'événement de cet affrontement entre Dieu et Dieu n'est-il pas l'avènement du Dieu qui justifie et vivifie, effusion de l'Esprit et vie eschatologique? Ce n'est pas «dépasser» la Croix que de le dire — sinon les titres christologiques eux-mêmes seraient déjà un tel «dépassement»! (De fait, quand Moltmann parle de ces titres, Bühler y lit une fausse interprétation de la Croix: p. 328, notes 111 et 112.)

Ainsi s'exprime Moltmann:

«C'est l'amour inconditionné et donc sans bornes qui procède de la douleur du Père et de la mort du Fils, s'emparant des hommes abandonnés pour produire en eux la possibilité et la force de la vie nouvelle. (...) On peut contester le fait de cet amour, on peut le crucifier, mais il s'accomplit précisément par là. (...) Sa force est puissante dans cette faiblesse» (*Le Dieu crucifié*, pp. 232/283 et 235/287).

Aucune divergence sur ce dernier point: la Croix, faiblesse, scandale et folie, arrête tout enthousiasme, nie toute immédiateté, cache la force de Dieu sous son contraire. Non pas cependant pour annihiler ce qui déjà n'est rien! Mais: «Dieu a choisi ce qui n'est rien, pour réduire à rien ce qui est» (I Co 1,28, texte interprété par Bühler p. 380s.). Ce double renversement n'est-il pas délivrance?

V. RÉVÉLATION D'UNE NOUVELLE JUSTICE

S'agit-il d'une simple solidarité du Christ partageant les souffrances humaines? Loin de là! Et pourtant Bühler, à plusieurs reprises, réduit à cela la sotériologie de Moltmann (pp. 46, 56s., 284, 295, 319s., 327s., 368, 370). Or Moltmann lui-même écrit: «Une théologie de la Croix ne peut se permettre ici aucune équivoque» (*Le Dieu crucifié*, p. 66/80) et il ajoute immédiatement une série de distinctions nettes. Mieux: il articule soigneusement l'événement historique de la Croix et l'avènement eschatologique du salut sur cette même Croix, en leur consacrant deux chapitres distincts mais reliés du *Dieu crucifié* (chap. IV et V) — et cette articulation pourtant centrale a échappé complètement à son interprète critique! Moltmann, selon lui, penserait que Dieu «n'est pas un événement qui intervient dans l'histoire» (p. 325), que «tout n'est *pas* accompli en Christ» (p. 316) et que la Croix relève d'une interprétation «immédiatement politique» comme appel à la solidarité (pp. 49, 264, 319s., 329). De la part d'un lecteur qui sait être perspicace et nuancé s'il s'agit de Luther, ne peut-on exiger la même précision dans la présentation d'une pensée contemporaine?

La précision n'est pas meilleure là où il définit le Dieu de Moltmann comme «principe eschatologique du monde» (pp. 284, 313, 325s., 378), «accomplissement inauguré de toutes les aspirations et attentes du monde». La Croix ne les a précisément pas accomplies, mais «transformées eschatologiquement» (*Le Dieu crucifié*, p. 203/248), parce qu'elle est renversement et délivrance.

Mais qu'est-ce qui fait donc de la Croix une délivrance? Comme Moltmann, Bühler répond: la Résurrection du Crucifié (p. 56s.) — mais celle-ci s'efface, curieusement, pour n'être que source de connaissance théologique sur le Christ et sa Croix. Au début de ses réflexions personnelles systématiques, Bühler pose ontologiquement que Jésus est venu de Dieu comme «l'être sans péché» (pp. 366s., 370): du coup, la Croix de cet être prend par elle-même un sens de délivrance, et la Résurrection «ne manifeste fondamentalement rien de nouveau», sinon la «ratification» du sens de la Croix (p. 377, cf. p. 83, note 30). On retrouve là la démythologisation bultmannienne, avec un point de départ hors du monde en Dieu et un point d'arrivée dans la «démonisation».

Ce qui fait dire à l'apôtre Paul que «la figure de ce monde passe» (I Co 7,31), c'est qu'il a vu la figure du monde nouveau, et non seulement celle de la mort et du néant. La Croix devient délivrance parce que la nouvelle création l'imprègne et la suit: vie des morts et justice des pécheurs. Il n'y a là nulle évidence «naturelle», nul retournement «arithmétique» (*sic* p. 336): la nature n'offre la vie qu'aux vivants, la société n'offre la justice qu'aux justes, c'est-à-dire aux forts, et l'arithmétique ne donne rien là où il n'y a rien. Ce n'est donc nullement «dépasser» le Crucifié que de se réjouir de sa

Résurrection: la signification sotériologique de celle-ci ne remplace ni n'atténue celle de la Croix (cf. *Théologie de l'espérance*, pp. 175-209; *Le Dieu crucifié*, pp. 163-174). L'une des dimensions sotériologiques indique ce qu'est le salut, l'autre manifeste à qui il est destiné. L'une, apocalyptique, ne va pas sans l'autre, historique, car quoique le Christ ne soit *pas encore* dans son Règne, c'est *déjà* pour les pécheurs et les injustes qu'il est le Christ et que son Règne vient. Et le Règne qui vient ne serait pas le sien, ni donc celui des pécheurs et des injustes, si l'entrée dans ce Règne par la Résurrection avait été refusée à ce Crucifié ou ne s'était pas manifestée.

« La Résurrection du Christ crucifié révèle la justice de Dieu autrement, à savoir comme grâce justifiante et amour créateur pour les impies. L'espérance de la Résurrection (...) manifeste la Croix du Christ comme anticipation, unique et valable une fois pour toutes, du grand jugement dernier, en faveur de ceux qui, sinon, n'y tiendraient pas » (*Le Dieu crucifié*, p. 163/200).

Que la justice du Royaume eschatologique devient ainsi « une nouvelle justice », Bühler ne l'a pas vu lorsque, citant ce passage (p. 327), il n'y lit qu'une seule justice, celle dont rêvent les hommes et que le Christ apporterait. Non, pour Moltmann, le Christ apporte davantage qu'un rêve émergeant de l'échec et du malheur:

« La théologie de la Croix, *comme* la métaphysique de l'être fini, voit toutes les créatures soumises à la caducité et au néant. Mais, puisqu'elle ne provient pas de cet objet, mais voit le néant lui-même passé dans l'être de Dieu (« aufgehoben ») — de Dieu tel qu'il s'est révélé et constitué face au néant à la mort de Jésus —, elle convertit donc l'impression commune de caducité universelle en perspective et en espérance de libération universelle » (*Le Dieu crucifié*, p. 203/248).

« *Aufgehoben* »! Voilà le point central du débat: le néant de la Croix a-t-il subi, de la part de Dieu, quelque chose qui puisse être ainsi qualifié? Par exemple: la Résurrection du Crucifié. Ou bien ce néant n'a-t-il été *que* souligné comme présence cachée de Dieu, requérant l'acte de foi?

La thèse de Bühler est que la formule de Luther: « La Croix *seule* est notre théologie », doit être prise au pied de la lettre, sans *aucun* « passage de la Croix à la gloire future » (p. 127), « *rien de nouveau* » dans la Résurrection (p. 377), aucune autre source d'espérance face à la Croix que cette Croix elle-même, lieu d'une « ténacité pleine d'espérance » (p. 61). Pourtant, « tenir », « persévérer », « *bestehen* », avant d'être une attitude existentielle de la foi, n'est-ce pas d'abord une promesse eschatologique, l'ouverture du Royaume? Moltmann l'écrivait dans *Perspektiven der Theologie*, pp. 90-92. Et chez Luther lui-même, la perspective de la délivrance est nettement plus marquée que Bühler ne le dit, tout en restant évidemment sous la « tension eschatologique »: c'est « un bien conféré », « la corruption guérie », une « ressemblance aux saints anges et aux fils de Dieu », une « *regeneratio in novitatem* » où l'on est « transformé en Christ » (chez Bühler, pp. 119, 169, 171, 179, en notes, et 190ss.).

L'eschatologie de la Croix, c'est une anticipation et une communication offerte à quiconque croit, comme un don imprévisible. Est-ce minimiser le mal, selon l'objection répétée de Bühler? Oui, inévitablement, si c'est bien de délivrance que parle la bonne nouvelle. Est-ce adoucir le désespoir du pécheur (pp. 138-154, 365ss.)? Oui, si l'attente positive cachée en lui — celle d'être juste — s'est vue comblée autrement, par l'offre d'une justice inattendue. (Et non par la simple proclamation paradoxale que ce pécheur est en même temps juste!) D'ailleurs, Bühler lui-même trouve des accents semblables pour parler de la fin du pouvoir de la mort, comme de celui du péché:

«Accueillie et assumée («*aufgehoben*»!) ainsi dans la vie de Dieu, la mort a perdu son pouvoir désespérant. Face à elle, c'est désormais la vie qui a le dernier mot» (p. 379; cf. pp. 162, 173s., 401).

Voilà qui est... toute une histoire! Penser à partir de là le monde et ses problèmes, c'est précisément ce que Moltmann a cherché à faire, au-delà de Luther, dans une situation culturelle où mort et vie ont de nouvelles implications sociales. Car ce changement de pouvoir gouverne inmanquablement un changement des critères de choix éthiques — et c'est ici que l'on retrouvera le politique et sa critique en termes de «théologie politique» (implicite chez Bühler même, aux pp. 36, 38, 51, 255, 278, 398).

A quoi cela mène-t-il? A loger Dieu dans le donné humain, à l'asservir à une pratique? — Non: à l'exclure au contraire de toute pratique autre que la sienne propre, et à apprendre nous-mêmes à nous en exclure de même, pour nous conformer à la Croix du Christ. Ainsi toute ouverture, toute fermeture, toute histoire, s'avèrent-elles irréelles en dehors de celle que Dieu a commencée: l'histoire eschatologique de la Croix, où Jésus devient le Libérateur.

Ouvrages cités de J. Moltmann

(Voir aussi ma présentation dans *Etudes théologiques et religieuses*, 49^e année, 1974/2, pp. 225-247: «Vérité d'espérance ou vérité de connaissance?») »

- *Théologie de l'espérance*, 1964; tr. fr. Paris, Cerf-Mame, 1970.
- *Théologie de l'espérance II: Débats*, 1967; tr. fr. idem, 1973
- *Perspektiven der Theologie*, 1968, Munich, Kaiser.
- *Le Seigneur de la Danse*. Essai sur la joie d'être libre et sur le plaisir de jouer, 1971; tr. fr. Paris, Cerf-Mame, 1972.
- *Le Dieu crucifié*, 1972; tr. fr. idem, 1974.
- *L'espérance en action*, tr. fr. Paris, Seuil, 1973.
- *Conversion à l'avenir*, tr. fr. idem, 1975.
- *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, 1975, tr. fr. Cerf, 1980.
- *Trinität und Reich Gottes*, 1980, Munich, Kaiser.