NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 N° 10 1971

Réflexions sur la « Théologie de l'espérance » de J. Moltmann

Paul TIHON (s.j.)

p. 1072 - 1085

https://www.nrt.be/fr/articles/reflexions-sur-la-theologie-de-l-esperance-de-j-moltmann-1330

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Réflexions sur la « Théologie de l'espérance » de J. Moltmann

La traduction française de la *Theologie der Hoffnung*, parue il y a quelques mois [1], nous fournit l'occasion de revenir à une œuvre qui, depuis sa publication en 1964, n'a guère cessé de susciter des prises de positions en sens divers [2].

Faut-il déceler en cet intérêt le souci actuel de nombreux théologiens « académiques », devenus conscients de leur peu d'audience ? Moltmann justifie, en effet, les efforts qu'ils font pour rejoindre l'actualité de la vie, de la pensée, de la politique. En réalité, son livre a plus de portée. C'est pourquoi les notes qui suivent ne prétendent nullement rendre superflue la lecture de l'œuvre, mais bien au contraire mettre en appétit le lecteur de langue française et lui faciliter un peu la tâche.

Disons-le dès l'abord, Moltmann a trouvé en Fr. et J.-P. Thévenaz deux traducteurs très fidèles, attentifs à la précision technique de son langage, soucieux de respecter la richesse de la langue originale. A la fin du livre, un remarquable glossaire explique la portée de vingt-quatre termes ou ensembles de termes. Ces « notes de traduction », auquel le texte invite à recourir sans cesse, supposent une grande familiarité avec la théologie protestante allemande, et leur lecture préalable est à conseiller au moins initié.

Plus qu'une simple théologie de la vertu d'espérance, Moltmann propose une vision théologique d'ensemble du point de vue de l'ouverture à l'avenir. Ce faisant, il prend parti dans un vaste débat théologique, dont les protagonistes les plus cités sont de langue allemande, mais qui s'étend bien au-delà. Il fournit les assises exégétiques et spéculatives de ses positions. Enfin, il ouvre des perspectives sur la situation de l'Eglise dans le monde contemporain. Projet ambitieux qui ne pouvait guère qu'être ébauché, projet par là-même exposé à la critique, mais seule façon sans doute de faire saisir l'ampleur de sa perspective. Qu'on en juge par ce croquis panoramique :

En guise d'introduction, une « méditation sur l'espérance ». Celle-ci n'est pas dans le message chrétien une sorte de post-scriptum, mais un *motif* obstinément présent. Car la foi elle-même est toujours un Exode rendu possible par une espérance ; et celle-ci rompt sans cesse les chaînes du présent, lui suggère son véritable contenu, donne à la pensée même son intensité et son dynamisme.

Le premier chapitre décrit la redécouverte de l'eschatologie comme élément inaliénable de l'Evangile, surtout des Synoptiques. Ce fut l'œuvre surtout de J. Weiss et d'Albert Schweizer. Mais, observe Moltmann, ces théologiens en ont été si embarrassés qu'ils l'ont considérée comme un élément irrémédiablement dépassé de la pensée chrétienne primitive. Par contre, chez Barth, chez Bultmann et leurs disciples, l'eschatologie redevient centrale, mais au prix d'une réinterprétation radicale qui lui fait perdre son originalité. Chez le premier,

---

1. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne. Coll. Cogitatio Fidei, 50. Paris, Ed. du Cerf - Mame, 1970, 22 × 14, 424 p., 39 FF.

2. Nous avons nous-même signalé la publication d'un recueil d'articles sur le livre de Moltmann : *Diskussion über die « Theologie der Hoffnung »*, Munich, Kaiser, 1967 (cfr *N.R.Th.* 92 (1970) 748-749). La traduction française a été précédée d'autres traductions, en particulier en anglais et néerlandais.

elle est l'irruption de la Parole éternelle dans le présent et le surgissement de la Fin au sein de ce présent. Son eschatologie, dit Moltmann, est donc finalement une « théologie de la subjectivité transcendantale de Dieu ». Pour Bultmann, *toutes les affirmations concernant les derniers temps sont l'accession de l'homme*, dans le présent de la foi, à son authenticité définitive, le point où il trouve sa vérité en Dieu : tout discours sur Dieu est un discours sur l'ultime de nous-mêmes, sur notre vérité dernière. C'est là, juge Moltmann, une « théologie de la subjectivité transcendantale de l'homme ». Ainsi ces deux grands théologiens, que Barth lui-même considérait comme irréductiblement étrangers l'un à l'autre (comme « la baleine et l'éléphant »), passent pareillement à côté de l'eschatologie proprement chrétienne. Chez tous deux, l'avenir perd sa puissance transformante au profit d'une épiphanie de l'éternel présent. Le dieu de Parménide triomphe du Dieu de l'Exode (« Je serai celui que je serai, ... je serai avec toi »). Dieu se manifeste en son éternité, l'homme de toujours advient à lui-même. L'événement du Christ s'en trouve également réduit : il s'achève à la mort et à la résurrection, cette dernière ne faisant que manifester la vérité de l'événement révélateur de Dieu en Jésus-Christ. Quant aux théologies qui incluent la totalité de l'histoire ou son progrès dans le processus révélateur, elles ne sont pas moins réductrices de *l'Evangile. Elles aussi présupposent finalement le* dévoilement pur et simple d'une réalité qui, en un sens, est toujours déjà là.

Par contre, le Dieu de la Bible est celui qui par ses promesses renouvelées crée sans cesse l'imprévisible nouveauté de l'histoire, celle des individus, des nations et finalement de l'humanité. Le deuxième chapitre se consacre à démontrer ce point. Pour la Bible, Yahvé n'est pas l'éternel Présent ni l'Immuable, ce qu'il *est* se montre dans ce qui devient, et pas autrement.

Le troisième chapitre situe la Résurrection du Christ dans cette perspective. La difficulté même de rejoindre l'historicité de l'événement pascal, son lien indissociable avec l'espérance apocalyptique de la résurrection des morts, obligent à conclure que seul l'accomplissement définitif à la fin des temps permettra de voir ce qui s'est réellement passé lorsque Jésus s'est manifesté aux disciples après sa résurrection. La justice de Dieu y advient certes, et de façon définitive, mais sous forme d'un commencement, à la fois décisif et embryonnaire. La Résurrection fonde ainsi notre espérance, sans nous permettre une sorte de regard sur les coulisses de l'avenir. Ce qu'elle *est* nous est bien donné, dans la mémoire symbolique de l'Eglise, mais ce qu'elle *sera* nous reste voilé. On peut donc parler d'un « avenir de Jésus-Christ » — tout comme, notons-le, la tradition parle de son espérance.

Un quatrième chapitre étudie alors la conscience moderne de l'histoire. Fille de la pensée juive, marquée par la raison scientifique, la saisie du mouvement de l'histoire fait place de plus en plus à la dimension de la « crise ». Ce concept vient rompre la tendance congénitale de l'esprit à généraliser, à réduire en catégories l'unique et le singulier. Il réintroduit dans la pensée de l'histoire l'élément de fluidité, qui seul respecte l'indétermination de l'avenir et, refluant sur le passé lui-même, fait voir qu'on ne l'atteint qu'en synthèses essentiellement provisoires. Les concepts de l'historien sont eux-mêmes historiques, ils sont en mouvement.

Cette saisie de l'historique rejaillit sur la théologie elle-même. Ainsi les « preuves de l'existence de Dieu » ne sont que par abstraction basées sur l'*être* (du cosmos ou de l'existence humaine), car en réalité tout cet être est histoire et ne manifeste jamais qu'une possibilité particulière de l'homme ou du monde. On comprend mieux pourquoi saint Thomas parlait de « voies » plutôt que de « preuves » : ce sont des voies que nous n'avons pas fini de parcourir. Leur **valeur n'est qu'anticipation de la réalité eschatologique où Dieu « sera manifesté**

à tous et en tout » (p. 302). Le monde qui « prouve Dieu » est en fait l'objet de l'espérance chrétienne et non l'objet d'un constat.

Mais c'est pour ce monde-là que les chrétiens sont envoyés. L'horizon de l'espérance fonde ainsi l'apostolat et l'engagement des chrétiens dans les luttes politiques et sociales. S'ils échappent au nihilisme, c'est qu'ils savent que l'histoire est ouverte : ils peuvent s'enquérir des possibilités que Dieu y suscite, y discerner le visage de l'homme de demain non en réfléchissant aux structures générales de la condition humaine mais en fonction d'une fin en train d'advenir.

Dans un dernier chapitre, Moltmann peut alors situer le rôle de la communauté chrétienne dans la société moderne. Elle n'est pas là pour apporter simplement un salut individuel, ni une libération de la subjectivité menacée par la civilisation technique, ni un rêve de communion universelle entre les personnes, ni la sécurité que donne l'appartenance à une institution stable, d'autant plus rassurante qu'elle est dogmatique. Tous ces rôles sont peut-être remplis par les Eglises, avec plus ou moins de bonheur. Ce sont d'ailleurs les tâches que notre civilisation laisse volontiers à « la religion ». Mais ce à quoi les chrétiens sont envoyés en vertu de leur espérance, c'est bien plus un service concret accompli en solidarité avec tous leurs semblables. Avec tous, ils ont à promouvoir l'humanisation de la société, mais eux sont conduits par l'attente du Royaume de Dieu qui se fait proche. Parce qu'elle se reçoit de Dieu dans l'espérance, la communauté chrétienne peut aller partout où Dieu la mène, « au risque de se perdre ». Et cette attitude même est le service le plus précieux qu'elle rend à l'humanité, la critique la plus efficace de toute idéologie fermée : l'apostolat de son espérance, introduisant au cœur de tout projet humain la « contradiction » qui oriente et préserve la liberté.

Avec W. D. Marsch [3], on appréciera tout le mérite de cette vaste entreprise. En prenant au sérieux ce que l'Ecriture dit de l'eschatologie, Moltmann peut faire une place essentielle à l'histoire du monde, tout en faisant reposer ses possibilités d'avenir non dans les mains de l'homme lui-même, comme pourrait le faire un marxiste, mais dans celles du Dieu fidèle à ses promesses. En mettant au centre de sa pensée la Résurrection dans sa nouveauté et son mystère, il s'oblige à voir ce qu'une telle affirmation présuppose comme compréhension du monde et de l'histoire. En conséquence, il ne se soustrait pas à la tâche difficile de définir le lieu où se manifeste, dans le tissu des événements, la trace de Dieu qui fait advenir sa justice. Enfin, acceptant la situation nouvelle de l'Eglise dans la société, il renonce à voir en elle une légitimation religieuse de la société civile ou un rempart contre le monde, et se rapproche de H. Cox ou de J. B. Metz pour décrire sa tâche comme une critique sociale créatrice — en termes bibliques : comme celle d'un ferment dont l'action provient de la liberté issue de la Résurrection.

Certes, les objections n'ont pas manqué elles non plus. C'est encore Marsch qui les énumère (*ibid.*). La théologie de Moltmann n'est-elle pas trop influencée par la lecture du « Prinzip Hoffnung » du marxiste Ernst Bloch ? Il est vrai que cette « kleine Bloch-Musik » a résonné désagréablement à certaines oreilles, mais Moltmann lui-même s'est expliqué là-dessus [4], de façon satisfaisante à notre avis. N'est-il pas resté parfois trop formel, voire par instants trop orateur, aux dépens de la précision de la pensée ? Ou encore, trop imprécis, au point de pouvoir s'accorder avec des positions opposées ? Cette difficulté pourrait être faite à n'importe quel théologien, dès lors qu'il brasse une matière

3. Dans l'introduction de la *Diskussion* citée *supra*, note 2.

4. Dans un article paru dès 1963 et reproduit en appendice au livre dès sa 3e édition, appendice que contient également la traduction française.

aussi riche et qui par essence échappe à la réduction au discours. Plus précisément, traitant de l'avenir, Moltmann se défend de tomber dans la « futurologie » ou la prédiction : on n'aurait pas manqué de le lui reprocher. Réagissant contre les précisions trop formelles de la théologie fondée sur une pensée transcendantale, dont il montre bien les limites (en négligeant peut-être trop son apport positif), il n'est pas étonnant qu'il garde une certaine fluidité. En réalité, celle-ci est présente à toute pensée vivante, et, grâce à Dieu, l'impossibilité (jusqu'ici) de formaliser complètement la pensée des grands théologiens n'a jamais empêché, ni de rejoindre leur intention à travers les déficiences de leur expression, ni de se laisser féconder par la richesse de leurs intuitions pour « penser après eux ».

Serrons de plus près une série de difficultés plus sérieuses, qui nous semblent d'ailleurs liées. Moltmann, dit-on, s'appuie plus sur l'Ancien Testament que sur le Nouveau. Malgré ce qu'il dit de la Résurrection, son Dieu est plus celui des prophètes que celui de Jésus-Christ. C'est le Dieu de la promesse, non celui de l'accomplissement. C'est pourquoi Moltmann abandonne la tâche de parler du présent sur la base du passé, il échoue à marquer la place de l'acte du Christ dans le *hic et nunc* de l'histoire. C'est sans doute aussi pourquoi on lui reproche de juxtaposer sans les articuler vraiment les « possibles » immanents à l'histoire et l'avenir des promesses de Dieu. Comment précise-t-il le rapport entre la créativité humaine et l'accomplissement par Dieu de sa promesse ?

Si nous le comprenons bien, Moltmann raisonne comme suit : Réconcilié avec Dieu par sa foi en la promesse — dont la Résurrection du Christ est le gage mystérieux — le croyant se trouve du même coup amené à combattre tout ce qui, dans l'histoire, relève du règne de la mort : injustice, oppression, exploitation de l'homme par l'homme. Toutes ces réalités, en effet, contredisent l'identité réelle de l'homme telle qu'elle surgit du futur — inauguré par la Résurrection, victoire sur toute espèce de mort. Cette dimension de l'avenir, comme l'observe H. G. Geyer[5], renvoie donc au passé de la Résurrection du Christ, mais en tant que ce passé est lui-même porteur d'une promesse. Il inclut un « il faut », un dynamisme orienté, une mission (« Il faut qu'Il règne... » : *1 Co 15,* 28 ; « Il faut que l'Evangile soit annoncé à tous les peuples » : *Mc 13,* 10). Cette évidence de la conscience chrétienne n'est pas une théorie, elle est portée par la praxis missionnaire elle-même.

Est-ce à dire que la Résurrection n'est *rien d'autre* que la promesse de son avenir ? Croire en Jésus-Christ, est-ce simplement attendre qu'il *vienne* ? On pourrait croire parfois que telle est la position de Moltmann, et en ce cas, on ne verrait plus bien la différence essentielle entre l'A.T. et le N.T. Cela expliquerait les difficultés que nous avons signalées. Mais il y a assez d'indices, nous semble-t-il, que ce serait mal le comprendre. Ce qui est attendu est bien son « retour ».

En effet, si Moltmann refuse d'élaborer une anthropologie à partir de la Résurrection (saint Paul lui offrirait cependant des amorces), il ne voit pas simplement en elle la pure affirmation vide de la puissance du Maître de l'impossible, ouvrant en principe l'avenir à l'inespéré. La justice de Dieu qui se manifeste en elle possède bien des traits définis, ceux-là précisément qui permettent à la communauté chrétienne de discerner dans le présent la figure de l'homme à venir. Certes, il ne décrit pas de façon bien concrète la manière dont les chrétiens opèrent ce discernement sur le terrain. Mais il présuppose que cette capacité en eux n'est pas un pur charisme instantané, sans autre référence que la situation présente.

5. *Diskussion,* p. 61.

On pourrait approcher la difficulté par un autre biais. La conception du temps présupposée par Moltmann n'est-elle pas une pure succession d'imprévisibles ? Comment fait-il justice à la pensée du N.T. selon laquelle Jésus-Christ accomplit les Ecritures en étant le nouvel Adam (ou le « dernier » Adam) ? Il répondrait peut-être en renversant la question : « Si le Christ est le dernier mot (*l'eschatos logos*) de Dieu sur toutes choses *et* si nous pouvons déjà connaître ce dernier mot, comment y aurait-il encore réellement un avenir ? »

Prolongeant quelque peu sa réflexion, nous chercherions la réponse dans la ligne suivante. Le surgissement de l'*eschaton* ne rend pas impossible la tâche de la pensée, toujours totalisante. A partir de lui, celle-ci reflue nécessairement sur l'origine et tend à englober toute l'histoire dans la perception d'un unique « dessein divin »[6]. Sans doute cette saisie de l'universel tend-elle à retomber dans une visée grecque de l'épiphanie de l'immuable. Mais c'est là une tentation, car ce qui s'est ainsi manifesté comporte comme un de ses traits essentiels la nouveauté imprévisible[7]. Ce trait, l'*ephapax* de l'événement pascal ne le supprime pas pour la suite des temps, mais précisément le lui confère.

On peut voir ceci à l'œuvre dans la manière dont l'Eglise s'engage effectivement dans la société. L'ouverture de l'espérance à ce que Dieu peut réaliser rend possible la tâche missionnaire, non seulement parce que Dieu peut tout, mais parce que la communauté contemple, à chaque moment de cette histoire inachevée, la présence active du Ressuscité qui la fait aboutir par son Esprit. Seule une telle contemplation peut rendre compte de la rédaction du N.T. On ne peut nier qu'elle suscite encore davantage : la perception imparfaite, mais agissante, d'une rationalité totale (d'un « logos ») de l'histoire, perception qui justifie en principe tout projet de théologie comme savoir englobant[8]. L'événement pascal rend donc possible un discours doctrinal, une christologie.

De même, nous l'avons noté, l'engagement effectif et critique des chrétiens dans les tâches de l'actualité ne s'appuie pas uniquement sur l'espérance de la promesse. Celle-ci suffit, certes, à disqualifier les idéologies closes, mais on ne voit pas comment elle rendrait possible un discernement de ce qui advient en positif (la note purement négative de rupture n'y suffit pas). Il y faut une perception de l'actualité de ce que Dieu est en train de faire, une saisie de la façon dont l'événement de la Résurrection influence l'actualité comme une Parole définie, qui à la fois juge et *prescrit*. L'accueil de la puissance qui ressuscite des morts n'est pas le pur appui sur la fidélité de Dieu à sa Promesse, sans autre détermination que celle que Dieu voudra, dans le dynamisme sans

---

6. Le risque est ici, assurément, de ne percevoir l'avenir que comme une extrapolation du passé. Mais il reste que l'histoire des œuvres imprévisibles de Dieu offre *chaque fois* à la pensée un donné qui peut être perçu comme une sagesse (cfr *1 Co 1*, 17 - *2*, 13 ; *Ep 1*, 8-9, etc.) ; et si cette sagesse n'a pas fini de montrer sa fécondité, elle présente pourtant toujours aux chrétiens la figure de celui qui est, qui était et qui vient, c.-à-d. Jésus-Christ.

7. Certes, la question n'est pas si simple. Pourquoi Moltmann fait-il si peu référence à saint Jean ? Sans doute l'apparition du Logos qui « était en Dieu dès le commencement » sent-elle son épiphanie... Mais après tout, Jean fait aussi partie de la compréhension ecclésiale de l'événement Jésus-Christ. Il reste, rétorquerait Moltmann, que même le Christ johannique, au moins dans la rédaction que l'Eglise a reçue, oriente vers un avenir (cfr par ex. *Jn 6*, 39. 40. 44. 54).

8. C'est, par exemple, ce type de totalité que W. Pannenberg s'efforce de mettre en lumière dans ses *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh, Gerd Mohn, 1964). Le fait que cette rationalité tend toujours à considérer comme « généralement quelconque » le moment de son surgissement historique (soit son origine en J.-C., soit dans le théologien) ne suffit pas à disqualifier l'entreprise, sans quoi le livre de Moltmann lui-même serait intrinsèquement contradictoire, **car il propose bien une « perspective totale ».**

figure de l'Esprit qui libère pour l'action. Dans l'actualité où la communauté croyante accueille et profère cette Parole, elle se réfère toujours à l'histoire de Jésus. Elle « ne parle pas de l'avenir en général » mais annonce la possibilité d'avenir « d'une réalité historique déterminée » (p. 13 de la trad.). Et, ajoutons-le, lorsqu'elle célèbre les merveilles de Dieu, elle le fait dans un symbole déterminé, l'Eucharistie, laquelle inclut une norme pour l'engagement dans l'action.

Traduisons en un autre langage. Moltmann admettrait qu'une « révision de vie » est possible, désignant dans le *hic et nunc* le Dieu qui advient. C'est même la portée qu'il reconnaît aux « preuves de Dieu ». Mais comment une telle interprétation des événements échappe-t-elle au subjectivisme ? Par pur don prophétique ? Mais les païens eux-mêmes peuvent prophétiser, tel Balaam. Parce que la communauté vit dans la continuité d'une tradition d'écoute et d'espérance ? Nous voilà déjà dans l'Ancien Testament. Moltmann ajouterait sans doute : parce que la communauté qui prend le risque d'une pareille lecture est celle-là même qui reconnaît en Jésus-Christ ressuscité, et en nul autre, celui en qui prennent sens les innombrables formes du présent. Et si elle peut le faire, c'est qu'elle reçoit de lui l'Ecriture et l'Eucharistie.

Ces quelques réflexions suscitées par la *Théologie de l'Espérance* suffiront, nous semble-t-il, pour inviter à sa lecture. Nous ne doutons pas d'en avoir donné un écho « catholicisant », en accordant sans nul doute une place proportionnellement plus grande que Moltmann aux dimensions ecclésiale et sacramentelle ; mais c'est, nous semble-t-il, sans avoir dû faire violence à notre source. Faut-il voir là l'indice d'un dernier défaut, celui de manquer d'arêtes vives ? Nous y lisons plutôt un signe qui préfigure l'unité en devenir, et qui, s'il ne *fonde* pas notre espérance, vient cependant se ranger parmi nos *raisons* d'espérer.

B - 1040 - Bruxelles
rue de Linthout, 21

Paul Tihon, S.J.