

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 4

Artikel: L'espérance chrétienne dans la pensée de Jürgen Moltmann
Autor: Mottu, Henry
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380880>

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: 15.05.2025

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

L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE DANS LA PENSÉE DE JÜRGEN MOLTSMANN

Dans son dernier livre intitulé *Théologie de l'espérance*¹, Jürgen Moltmann, actuellement professeur de théologie systématique à Tübingen, s'attaque au problème de l'eschatologie dans une perspective résolument ouverte au *Principe Espérance* d'E. Bloch² et aux acquisitions de la théologie hollandaise de l'apostolat. Cette importante entreprise comble une lacune³. En effet, tandis que K. Barth, on le sait, ne nous a pas apporté explicitement ses vues sur l'eschatologie dans le cadre de sa *Dogmatique* encore inachevée, l'école bultmannienne pour sa part a tendance à se dépréoccuper des aspects cosmologiques de l'eschatologie néotestamentaire, après en avoir réduit la problématique aux existentiels. Seul, à notre connaissance, l'exégète de Tübingue E. Käsemann fait exception ; le travail dont nous rendons compte lui doit beaucoup. Le sous-titre de cette *Théologie de l'espérance* en indique immédiatement l'intention : « Recherches sur le fondement et les conséquences d'une eschatologie chrétienne. » Il s'agit d'une part de marquer le fondement christologique de l'espérance de la foi et, d'autre part, de tirer toutes les conséquences de la redécouverte, relativement récente, du Nouveau Testament comme document eschatologique, voire apocalyptique, et cela tant en dogmatique qu'en éthique et en ecclésiologie.

¹ *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 38. Kaiser Verlag, München, 1965, 340 p. Paru en 1964, ce livre en est à sa 4^e édition. Nous citons sans autre indication d'après cette dernière.

² *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1959. Sur E. Bloch, cf. l'article de P. FURTER dans cette *Revue* 1965, V, p. 286-301. Un travail du même auteur, « Utopie et marxisme selon E. Bloch », paraîtra in : *Archives de Sociologie des Religions*, 21, 1966. On peut lire en français, de Bloch lui-même, notamment sa communication à la Décade de Cerisy de 1959 : *Genèse et structure*, éd. Mouton et C^{ie}, Paris, 1965, p. 207 ss., ainsi que son *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, traduit par M. de Gandillac, chez Julliard en 1964.

³ Ce problème avait néanmoins déjà été traité par d'autres auteurs, dont W. KRECK : *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*. Kaiser Verlag, München, 1961.

Le livre débute par une belle méditation sur l'espérance. Dans la conception classique, l'eschatologie, conçue comme « doctrine des fins dernières » a toujours été placée à la fin et en marge de la dogmatique, l'Eglise officielle laissant aux « sectes » le soin de développer les implications révolutionnaires et critiques de cet appendice déroutant. En réalité, ce lieu théologique, loin d'être un simple corollaire, n'est rien d'autre que le point de départ de toute théologie fidèle à son objet, « le Dieu de l'espérance » (Rom. 15 : 13). Le futur est constitutif de l'être de Dieu, déclare l'auteur à la suite de Bloch. Précisons d'emblée que l'expression eschato-*logie*, prise dans l'acception grecque du terme, est théologiquement inexacte, car le « logos » de l'espérance chrétienne, irréductible à la raison grecque, vise quelque chose de radicalement neuf, à savoir la personne de Jésus-Christ et son avenir. « Il est notre espérance » (Col. 1 : 27). Ce qui est ici en jeu, c'est l'annonce spécifique de l'avenir du Ressuscité. Or, ce fondement est « la pierre de touche des esprits eschatologiques et utopiques » (p. 13). Il faut donc maintenir une dialectique de la foi et de l'espérance. Sans la foi, c'est-à-dire sans la certitude qu'en Christ seul les limites de la vie (souffrance, péché, mort) ont été surmontées et abolies, l'espérance dégénère en utopie. Qu'est-ce que l'utopie, si ce n'est pour ainsi dire une espérance désespérée, parce que dépourvue de fondement ? Il n'empêche que si, pour le chrétien, la foi est chronologiquement première, l'espérance n'en a pas moins la primauté. La foi fait de l'espérance une attente confiante, tandis que l'espérance met la foi en mouvement. Une telle foi activée par l'espérance « n'apaise pas le cor inquietum, mais est elle-même ce cor inquietum en l'homme » (p. 17).

Dès lors, le péché qui guette l'homme contemporain est moins celui de Prométhée que celui de Sisyphe, que cette *acedia* ou *tristitia* au gré de laquelle il se résigne à n'être pas ce que Dieu veut qu'il soit. Et l'auteur de discerner avec raison dans ce *taedium vitae* nouvelle manière un des sous-produits d'un christianisme non-eschatologique. Dans ces conditions, il s'avère urgent de ressaisir le sens et la portée de la catégorie d'espérance, seule « réaliste » parce que formatrice des êtres et des structures. Il est trop facile de reprocher à une telle façon d'appréhender la vérité chrétienne de tomber dans un utopisme à bon marché, car l'espérance se distingue de l'utopie en ce que celle-ci s'avance vers ce qui « n'a pas de lieu », au contraire de celle-là qui vise ce qui « n'a pas encore de lieu ». Bien plus, le reproche d'utopisme se retourne contre toute approche fixiste du christianisme, où le possible, l'à-venir (*Zukunft*), l'historicité de la réalité n'ont justement « pas de lieu ». Mais c'est surtout au nom du bonheur présent de l'homme qu'un Goethe, un Nietzsche et d'autres se sont retournés contre une eschatologie considérée par eux comme

une imposture. Dans cette accusation, l'auteur détecte une théologie sous-jacente du Dieu présent envisagé sous l'aspect d'un numen *praesentiae*. Or, ce Dieu, celui de Parménide, est incoordonnable au nom du Dieu de la révélation chrétienne ; celui-ci, loin d'être un chiffre de l'« éternel présent » — ce qui nous mènerait à une mystique de l'être — est le nom de la promesse ouvrant l'histoire humaine à un nouvel avenir ; le nom de Dieu est un *Wegname* (p. 25) ¹. Une opposition semblable se retrouve également dans l'analyse du terme « parousie », qui, pour les Grecs, se rapporte à la présence de l'être mais que le Nouveau Testament emploie pour désigner non la *praesentia Christi*, mais son *adventus*.

Il ressort de ces remarques que la tâche particulière de l'eschatologie est d'intégrer l'espérance à la pensée et la pensée à l'espérance de la foi ; il faut espérer pour comprendre, et comprendre pour espérer. D'où la modification que l'auteur propose de la célèbre formule anselmienne : *spes quaerens intellectum* — *spero ut intelligam*. L'*exspectatio creaturae* de Rom. 8 : 19, pleinement comprise, met en œuvre une nouvelle saisie intelligible du monde, de l'histoire, de la société. « Une action créatrice de la foi demeure impossible sans recours à un nouveau mode de penser et de projeter jaillissant de l'espérance » (p. 30). L'eschatologie chrétienne sera ainsi un stimulant critique à l'égard des espérances de ce monde — non un éteignoir.

La pointe de cette méditation introductive se trouve dans l'affirmation que l'eschatologie meut toute la pensée théologique : la révélation de Dieu (chap. I), la christologie (chap. III), l'histoire comme attente de l'accomplissement de la promesse, avant le Christ (chap. II) et après le Christ (chap. IV), l'envoi des croyants dans le monde (chap. V). Nous insisterons ici plus particulièrement sur la notion de révélation et sur le thème christologique, en laissant de côté d'autres aspects du livre tout aussi importants.

Au début de son premier chapitre, « Eschatologie et révélation », l'auteur passe en revue les grandes étapes de la redécouverte de l'eschatologie au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, tout en soulignant l'étonnante inefficacité de cette entreprise sur le plan dogmatique. Bien que l'apport d'un Joh. Weiss ou d'un A. Schweitzer ne puisse être sous-estimé, il n'en reste pas moins que le premier en revient finalement à l'image libérale de Jésus et que, aux yeux du

¹ Cf. l'exégèse que donne G. VON RAD d'Exode 3 : 14 dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*, tome I (trad. franç., 1963, p. 159 ss.). Yahvé se communique à Moïse non tel qu'il est en son aséité, mais tel qu'il *se montrera* en faveur d'Israël. D'où la traduction proposée par von Rad : « Je serai là (pour vous) tel que je serai là. » Mais pourquoi Moltmann n'exploite-t-il pas plus explicitement ces vues, pourtant lourdes de conséquences, précisément dans la perspective d'une théologie de l'espérance ou de la fidélité de Dieu ?

second, la parousie non réalisée rend toute reprise de l'eschatologie aujourd'hui illusoire, du moins sous sa forme néotestamentaire. Les représentants de la « théologie dialectique », malgré leurs intentions ¹, n'ont pas mieux réussi, car selon l'auteur ils ont par trop cédé aux sollicitations d'une « eschatologie transcendantale » (nous allons y revenir), laquelle aurait empêché la pénétration dans leur théologie des dimensions proprement eschatologiques de l'Écriture. Aucun de ces découvreurs n'a décidément pris sa découverte vraiment au sérieux ! Notre tâche d'aujourd'hui semble, par conséquent, toute tracée : dégager l'eschatologie théologique des catégories du logos grec et penser la promesse faite à Israël et à l'Église non en termes épiphaniques, mais en termes historiques — l'auteur oppose épiphanie à apocalypse — bref, mettre en œuvre un « savoir espérant ». En effet, si, pour les religions épiphaniques, la question est celle de la présence de l'éternel, en Israël au contraire, tout est suspendu à l'avenir de ce qui a été promis par Dieu. La doctrine de la révélation doit donc se libérer de la problématique ontologique des preuves de Dieu et remettre au jour « l'horizon de la promesse et de l'attente de l'avenir de la vérité » (p. 37). Aussi bien, parce que la corrélation affirmée et défendue par les Réformateurs entre la fides et la promissio lui semble capitale, l'auteur reproche-t-il à Barth comme à Bultmann le formalisme de leur concept de révélation (p. 37-38). Tandis que Barth ne se serait pas suffisamment dégagé des catégories anselmiennes en usant de la notion d'autorévélation, Bultmann développerait inconsciemment sa compréhension de la révélation « dans le cadre d'une nouvelle preuve de Dieu à partir de l'existence » (p. 38). Or, l'auteur est convaincu de la nécessité d'un dépassement de ces deux sortes de schémas vérificateurs : la révélation n'est ni la venue de l'éternel pour l'homme, ni l'accession de l'homme à lui-même. C'est cette réflexion sur le « soi » transcendantal — de Dieu ou de l'homme — qui fait de l'eschatologie une « eschatologie transcendantale » ². Kant étant donc à l'origine de la doctrine de la subjectivité transcendantale de Dieu (chez Barth) et de l'homme (chez Bultmann), il convient d'examiner attentivement le traité tardif

¹ Cf. par exemple cette affirmation de Barth dans sa conférence de 1920 sur Overbeck (que l'auteur aurait pu citer) : « Une théologie, qui oserait être une eschatologie, ne serait pas seulement une nouvelle théologie, mais un nouveau christianisme... » (*Die Theologie und die Kirche. Ges. Vorträge*, Bd. II, 1928, p. 25). Durant cette première période, Barth, proche de Blumhardt et de Ragaz, est moins éloigné du projet actuel de l'auteur que celui-ci ne voudrait le reconnaître. Nous ne croyons donc pas que l'on puisse caractériser sans autre l'eschatologie du « premier » Barth comme « transcendantale » au sens kantien du terme (voir *infra*) ; les textes sont plus polyvalents qu'il n'y paraît au premier abord.

² Ainsi désignée par Taubes et Balthasar.

(1794) *La fin de toutes choses*¹ du philosophe allemand. L'auteur critique cet opuscule en deux points : les *eschata* s'y transforment en conditions transcendantales de possibilité d'une expérience de soi sous un angle « exclusivement pratique »² ; l'éthicisation de cette eschatologie à finalité morale rétrécit la portée universelle de l'*eschaton* biblique. Fait significatif, l'auteur reprend à son compte la critique de Hegel contre « la philosophie réflexive de la subjectivité » (1802), lequel avait bien vu que tant la réification (*Verdinglichung*) que la subjectivité ne sont que les produits abstraits de la philosophie kantienne et qu'elles se présupposent dialectiquement. Par la suite, la théologie protestante oscillera continuellement entre ces deux pôles, cédant tour à tour au système de l'*Aufklärung* et à la subjectivité esthétique, et finira par aboutir à un véritable dualisme de méthode³. Il s'agit maintenant non de nier cette opposition, mais de l'englober dans le processus historique, plus exactement dans le processus eschatologique. Ce n'est pas le temps qui est la catégorie de l'histoire, mais l'histoire, comprise à partir de l'avenir eschatologique de la vérité, qui est la catégorie du temps.

Dans son analyse de la théologie de Barth, qu'il nomme aussi « ontothéologie », l'auteur ne remet pas en cause le bien-fondé du redressement opéré il y a quarante ans. Il déplore cependant un certain fixisme dans sa doctrine de la révélation ; celle-ci ne décrit-elle que l'autopistie du présent éternel de Dieu ? N'incite-t-elle pas l'homme à s'ouvrir à la promesse de l'à-venir de Jésus-Christ ? Si, dans la première édition du *Römerbrief* (1919), Barth pense encore eschatologiquement, il se désintéresse, dans la deuxième édition de 1922, du problème d'un *eschaton* à la fin de l'histoire en se servant d'une dialectique temps-éternité et en demeurant dans le cadre de la philosophie kantienne. A partir de son livre sur Anselme, Barth insiste de plus en plus fortement sur la subjectivité transcendantale du Dieu trinitaire ; Dieu n'est pas un objet de pensée quelconque, dont je pourrais à ma guise admettre ou non l'existence ; Dieu est Sujet irrécusable. La seule preuve valable de son existence est sa révélation, par laquelle lui-même se donne à connaître dans son

¹ Dont on trouvera la traduction in KANT : *Pensées successives sur la Théodicée et la Religion*, trad. et introd. par Paul Festugière. Librairie philosophique, Vrin, 2^e édit. 1963, p. 217-233.

² *Op. cit.*, p. 221. Nos idées, nos représentations touchant les fins dernières, bien qu'elles ne relèvent pas de la connaissance spéculative, ne sont pas « absolument vides » si nous les envisageons dans leur intentionalité pratique (p. 224).

³ Dans son article « Exegese und Eschatologie der Geschichte », paru in *Evangelische Theologie* 1/2, 1962, p. 31-66, l'auteur analyse ce « dualisme de méthode » : historicisme — existentialisme, positivisme et matérialisme historique — subjectivisme ahistorique, etc. (p. 38 ss.), et tente de le surmonter en reliant l'histoire à l'*eschaton* (p. 53 ss.).

nom ; il se prouve par soi-même. *Deum esse est per se, id est per verbum suum, notum*. Utilisant le schème classique sujet-objet, Barth le renverse et fait de Dieu, non de l'homme, le Sujet connaissant, agissant, initiateur, souverain, auquel nous sommes confrontés et en face duquel nous sommes. Dieu est le vis-à-vis absolu de l'homme, celui qui lui fait face (*Gegenstand*). L'auteur se demande néanmoins si, par le biais de sa doctrine de la révélation où Dieu se prouve par soi-même, Barth ne reste pas tributaire de la problématique des « preuves ». Or, il faut y échapper, sans quoi l'argument ontologique, quoique inattaquable en soi (*si Deus est Deus, Deus est!*), reste sans prise sur le monde et sur l'existence. Barth, lié par son ontothéologie, compte-t-il réellement, non seulement avec la transhistoricité de l'*eschaton*, mais avec sa *venue* ? La rédemption finale n'est-elle qu'un appendice, que le dévoilement noétique de la réconciliation en Christ ? Celle-ci n'est-elle pas aussi la promesse d'un Règne futur réel, quoique non encore pleinement réalisé ? Telles sont les questions que l'auteur croit devoir poser au théologien de Bâle, malgré les corrections postérieurement apportées par ce dernier à ses propres conceptions eschatologiques ¹.

A travers W. Herrmann, R. Bultmann subit lui aussi l'influence de Kant, mais en sens inverse ; sa théologie est également celle de la subjectivité transcendantale, mais cette fois de l'homme. Dès son compte rendu du *Römerbrief* de 1922 ², il affirme l'impossibilité dans laquelle nous sommes de parler de Dieu hors du cadre de notre existence et, surtout, insiste sur l'antithèse, absolue à ses yeux, entre l'objectivation et la corrélation Dieu-existence considérés par lui comme non-objectivables. En accentuant cette dichotomie entre objectivation et subjectivité, Bultmann fait subrepticement réapparaître une sorte de preuve existentielle de Dieu, dans laquelle Dieu

¹ On sait que Barth corrigea plus tard son propre « eschatologisme » de naguère et ce qu'il pouvait contenir de platonisme et de kantisme (in vol. II, 1 et IV, 3 de la *Kirchl. Dogmatik*). Se critiquant lui-même, il note malicieusement : « On devrait éviter, en théologie, de forcer la vérité dans un sens ou dans l'autre, malgré tout l'intérêt que cela peut présenter ; sinon, on se trouve prisonnier d'affirmations dont on peut certes se régaler pendant un certain temps avec d'autres mais qui, tôt ou tard, lassent, parce que les choses qui ne sont qu'intéressantes finissent à la longue par devenir ennuyeuses » (*op. cit.* II, 1 = 7^e fasc. de la trad. franç., p. 391. Voir tout l'excursus, p. 387-394). Ces remarques ne sont d'ailleurs pas seulement valables en eschatologie... Pour Barth, tout le problème est de lier le renouveau eschatologique issu de Blumhardt et de l'exégèse néotestamentaire à la théologie des réformateurs, autrement dit la posttemporalité de Dieu à sa prétemporalité. Moltmann, en réinsistant avec force sur la posttemporalité, est-il sûr de ne pas tomber à son tour dans une certaine unilatéralité ?

² On peut lire maintenant cette recension de 1922 in *Anfänge dialektischer Theologie* I, Theologische Bücherei 17, 2, 1962, p. 119-142, un recueil important de textes datant de la première période de la « théologie dialectique », édité précisément par Moltmann.

est tout à la fois la question, le tourment et la finalité de l'existence humaine ; nous nous retrouvons ainsi dans la ligne de l'argument moral de Kant. On lira, aux p. 54 et 55, un excursus consacré aux antécédents et reprises historiques de cet argument, de Saint Augustin à W. Herrmann ; de ce point de vue, l'eschatologie n'est plus le *telos* de l'histoire, mais celui-là seul de l'existence individuelle. Ainsi, l'auteur replace Bultmann dans le contexte de la *Reflexionsphilosophie*, où la subjectivité se coupe du monde objectif ; comme chez Kierkegaard, on allie de la sorte un athéisme cosmologique et théorique à une vie intérieure pieuse. Notre auteur adresse à Bultmann deux types d'objection. Il est d'abord impossible d'accepter la séparation entre la compréhension qu'a l'homme de lui-même et les objectivations projetées sans cesse par lui. Nous est-il possible de nous comprendre réellement « nous-mêmes » sans recourir à aucune *Weltanschauung*, à aucune conception ou idée du contexte dans lequel nous nous pensons ? Bultmann semble minimiser gravement les médiations sociales, objectives et historiques du soi. Une identité non dialectique avec « soi-même » paraît, dans cet éon, impossible — et Bultmann le démontre lui-même indirectement en opposant continuellement le monde au soi. On peut se demander ensuite si, chez lui, le concept d'eschatologie n'est pas pris dans une acception *trop large*, allant finalement dans le sens d'une « épiphanie de l'éternel présent »¹. Si tout est déjà donné dans la foi à la Parole annoncée par la prédication, où demeure l'avenir de la foi, sa finalité (I Pi. 1 : 9), sa marche vers l'accomplissement de la promesse encore à venir : « ce que nous serons n'est pas encore apparu » (I Jean 3 : 2) ? Le monde peut-il être envisagé seulement sous l'angle mort de la « Loi », du déterminisme et du mécanisme des relations de cause à effet ? N'est-il pas intégré, selon Rom. 8 par exemple, au mouvement amorcé par la promesse du Christ ? « Discourir sur l'ouverture de l'homme reste vain tant que le monde lui-même, vu sous l'aspect d'un ensemble fermé, n'est pas lui aussi ouvert. Sans une eschatologie cosmologique, il est impossible d'exprimer l'existence eschatologique de l'homme » (p. 60). L'eschatologie ne peut, par conséquent, faire l'économie d'une critique du concept kantien de science et de réalité.

¹ L'auteur reprend sur ce point les critiques de J. Schniewind à l'adresse de Bultmann, cf. *Kerygma und Mythos* I, 4^e édit. 1960, p. 100 ss. Notons en passant qu'on pourrait dire *mutatis mutandis* la même chose de l'eschatologie d'un N. BERDIAEFF (*Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, 1946), chez qui elle tend à se confondre avec le discontinu, le non-objectivable, l'individuel, en quoi elle est proche de celle de Bultmann. Fidèle à la tradition du christianisme orthodoxe d'Orient, Berdiaeff n'a cependant jamais complètement perdu de vue l'aspect messianique et universel de le *schaton* : « La victoire sur le pouvoir d'objectivation est une espérance messianique » (p. 76). C'est à l'étude de cet aspect-là que s'attelle Moltmann.

L'eschatologie du type « histoire du salut » semble apparemment mieux rendre compte du donné biblique. Estimant que Dieu a un « plan » pour ce monde, elle tend à faire des témoignages scripturaux un véritable « système d'espérance », selon l'expression de Bengel. Ce type d'eschatologie a certes le mérite de prendre l'histoire au sérieux et d'éviter l'ontologie qui grève trop souvent les systèmes classiques. Toutefois, ses limites sont sérieuses : de Joachim de Fiore à Troeltsch, la révélation est toujours pensée « progressivement », de sorte que l'on ne voit plus très bien si l'histoire demeure un prédicat de la révélation ou si c'est l'inverse qui est vrai. Toute eschatologie se voulant chrétienne devra faire siens les thèmes de l'« histoire du salut », mais elle devra aussi clairement montrer que la révélation seule crée, met en mouvement et conduit le processus historique jusqu'à son accomplissement final, tout en ne craignant pas de faire passer ces mêmes thèmes au crible de la méthode historico-critique. En outre, ce type de théologie n'est-il pas toujours à nouveau tenté par la recherche d'une preuve historico-théologique de Dieu dans l'histoire et ainsi par ce que l'auteur appelle une cosmothéologie ¹ ?

En recourant à une « eschatologie de la révélation », l'ambition de l'auteur est de dépasser et l'ontothéologie (Parole — nom révélé de Dieu), et l'éthico-théologie (Parole — existence humaine), et la cosmothéologie (Parole — histoire universelle), en évitant à tout prix les écueils de l'argument ontologique, moral ou cosmologique ². Lors des apparitions de Pâques, Jésus se révèle tel qu'il *était*. Dans l'acte d'identification du Crucifié et du Ressuscité, la théologie discerne la fidélité de Dieu. Mais cette identification, que les titres christiques signalent, est aussi une anticipation de l'avenir, non encore manifesté, du Ressuscité : ces apparitions le révèlent également tel qu'il *sera* en sa gloire et sa seigneurie à venir. La révélation est donc « eschatologique » en ce sens qu'elle relève de la fidélité de Dieu à sa promesse ; le Dieu chrétien est le *theos epangeilamenos* de l'épître aux Hébreux (10 : 23 ; 11, 11 ; etc.). La promesse n'anticipe pas seulement l'avenir, mais elle fait advenir « le possible »

¹ Sur ce point, l'auteur vise moins la théologie de l'« histoire du salut » que celle de W. Pannenberg, dont il condamne le retour à une nouvelle preuve de Dieu à partir du cosmos et de l'histoire universelle ; celle-ci est alors le lieu herméneutique où la révélation se vérifie. Nous ne pouvons pas ici entrer dans cette discussion. De toute façon, du point de vue de l'histoire des idées, l'auteur me semble proche de Pannenberg, malgré leurs désaccords (cf. p. 67 ss.), car chez tous les deux on assiste, en réaction contre Bultmann, à la résurgence d'une problématique de type hégélien.

² L'auteur résume sa position dans un article récent : « Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage » in : *Parrhesia*, Karl Barth zum 80. Geburtstag. EVZ, Zurich, 1966, p. 149-172.

et donc « l'avenir » et engage ainsi, en contradiction avec la réalité présente, son propre processus orienté vers le *telos* promis au monde et à l'homme. L'auteur s'inspire ici du « dernier » Barth, lequel, révisant son eschatologie éterniste du début, ne craint pas de déclarer : Jésus « est à lui-même encore à-venir »¹ ; avec sa résurrection, son œuvre « n'est pas encore finie, pas encore parvenue à terme (*noch nicht abgeschlossen*) »². Par conséquent, s'il reste que la venue en gloire du Christ sera la manifestation de Celui qui est déjà venu, il n'en faut pas moins insister sur le fait que cette manifestation sera un accomplissement, une nouvelle création — plus donc que le simple dévoilement d'un déjà connu. La Parole advenue est à la fois Evangile et promesse, *Euangelion* et *Epangelia*. Le Christ met au cœur de ses disciples une conscience historique, c'est-à-dire missionnaire et transformatrice ; leur attente est créatrice, sans commune mesure avec toutes les formes possibles de quiétisme ou de résignation.

L'idée centrale du deuxième chapitre « Promesse et histoire », axé sur la compréhension vétérotestamentaire de la promesse, réside dans l'opposition entre *logos* et *promissio Dei*, soit entre « religion épiphanique » et « foi en la promesse » (chap. II § 1). En Israël, contrairement aux religions canaanéennes qui sacralisent l'espace et le temps du fait de l'apparition du *Theos epiphanes*, les manifestations de Yahvé s'accompagnent toujours d'une promesse faite à l'homme ou au peuple qui en est le témoin. De là vient le processus, caractéristique en ce régime de pensée, d'historicisation et de futurisation de la révélation de Dieu. On ne s'étonnera pas que l'auteur essaie de réhabiliter l'eschatologie apocalyptique grâce à laquelle la pensée hébraïque historicisa son appréhension du cosmos. Dans l'apocalyptique, l'eschatologie historique des prophètes entre donc en contact avec la cosmologie ; le cosmos y est mis en mouvement : un monde meurt, un autre paraît. L'eschatologie, dépassant le niveau de l'histoire des nations ou des individus, y devient ainsi l'horizon cosmique de la théologie. Il va sans dire que l'apocalyptique est ici revalorisée moins dans sa manière que dans sa portée générale.

L'eschatologie, telle que l'auteur la comprend, est finalement une christologie développée en toutes ses virtualités ; d'où l'importance du troisième chapitre « Résurrection et avenir de Jésus-Christ ». L'auteur, qui sait qu'aujourd'hui comme hier la réalité de la résurrection fait difficulté, recherche préalablement le lieu d'où part cette contestation (*est-il ressuscité ?*) pour mieux la surmonter (de quel

¹ *Kirchl. Dogmatik* IV, 3, p. 378 : *Er ist sich selbst noch Zukunft.*

² *Op. cit.*, p. 385.

concept de réalité part-on ?). Une manière de choc en retour pourrait alors intervenir, mettant en question la situation même d'où part la contestation initiale. L'auteur en situe et en résume le lieu dans le postulat : « Dieu est mort. » En un substantiel excursus (p. 152-155) consacré à la genèse de ce postulat depuis Hegel, l'auteur montre que la connaissance de la réalité de la résurrection ébranle précisément un tel postulat, en ce sens qu'elle ouvre le monde et sa réalité à l'à-venir de la vérité. « Le monde ne sombre pas dans l'abîme du néant, mais sa négativité est surmontée par le « pas-encore » de l'espérance. Il n'est pas stabilisé dans l'être éternel, mais mis en mouvement, « suspendu » grâce au « n'être-pas-encore » d'une histoire projetée vers l'avenir » (p. 155) ¹.

Pour répondre de la réalité de la résurrection, l'auteur pose trois questions, qui ne sont pas sans rappeler celles de Kant : celle de l'événement constatable (que puis-je savoir historiquement ?) ; la question existentielle et éthique du « nous en sommes témoins » (que dois-je faire ?) ; celle enfin de la victoire eschatologique, en Christ, de la vie sur la mort (que m'est-il permis d'espérer ?).

En ce qui concerne la première, l'essentiel consiste à retourner à celui-là même qui pose le problème de l'historicité de la résurrection la question de sa propre conception de l'histoire et de sa propre expérience historique. C'est ainsi que l'auteur rejette les trois solutions généralement proposées, soit que l'on renonce carrément à se placer sur le plan historique en se repliant sur le Kérygme (Barth ; Bultmann), soit que l'on prétende « prouver » l'historicité de la résurrection en recourant à la catégorie de contingence (Pannenberg), soit enfin que l'on postule un *intellectus fidei resurrectionis* spécifique (Niebuhr). Or, la résurrection du Christ, comme *novum ultimum*, ne relève pas d'une possibilité de compréhension intra-mondaine et intra-historique, mais vise une nouvelle possibilité absolue, eschatologique, de comprendre le monde, l'existence et l'histoire.

L'auteur critique vivement l'interprétation existentielle (deuxième question). A l'origine, la méthode de l'histoire des formes était avant tout sociologique ; on l'amalgama ensuite à la méthode existentielle, dans laquelle l'intérêt se déplace du passé, de l'événement historique (*historisch*) vers le présent de l'existence historique (*geschichtlich*) responsable. Cette évolution culmine dans l'affirmation que la christologie est la variable, alors que l'anthropologie est la constante d'une telle interprétation. Recouvre-t-elle l'intention des textes ? Le sens de ceux-ci n'est-il pas, non seulement de mettre au jour une

¹ Dans cette idée d'une réalité portée par son entéléchie, on remarquera l'influence d'E. BLOCH : *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Suhrkamp, 1961. Chez Bloch, le devenir se produit toujours en direction de : aucune genèse sans *telos*. Dans le réel s'insère, à chaque palier, un *plus ultra* — un « toujours outre ».

vérité d'existence (*Existenzwahrheit*), mais de déterminer aussi une vérité de fait (*Sachwahrheit*) ? Ici encore, l'auteur s'efforce avec raison de surmonter l'historicisme positiviste comme l'interprétation existentielle par la mise en perspective eschatologique des problèmes : un rapport authentiquement « historique » à l'histoire découvrir dans le passé un avenir non encore échu qu'il s'agit de faire échoir, de sorte que l'événement de la résurrection comme « phénomène historique » doit être appréhendé à partir de son avenir : *Es hat seine Zeit noch vor sich* (p. 172).

L'eschatologie abordera la troisième question (que puis-je espérer ?) en s'interrogeant sur l'intention de Dieu qui a ressuscité Jésus, sur la tendance interne de cet événement : « Car *il faut* qu'il règne... » (I Cor. 15 : 25) ; « *il faut* » que l'Evangile soit prêché à tous (Marc 13 : 10) ¹. Ces textes montrent que l'eschatologie, explicitation de la tendance interne de la résurrection et de l'avenir christiques, engendre une conscience pratique de l'envoi (*Sendung*), sous le signe duquel le chrétien, dans la persécution et la souffrance, expérimente l'histoire. N'oublions pas que le contexte des apparitions de Pâques est un contexte missionnaire — et l'auteur de développer, plus loin, une véritable « herméneutique de la mission chrétienne » en anthropologie, en cosmologie et en théologie. En anthropologie, en ce sens que l'homme ne découvre son être spécifique qu'en obéissant à la vocation de Dieu ; le « Je serai avec toi » de récits comme Ex. 3, Es. 6 ou Jér. 1 par exemple annonce à l'homme ce qu'il peut devenir en répondant positivement à l'appel divin (non pas : Deviens ce que tu es ; mais : deviens ce que tu *seras* !). En cosmologie, en ce sens que le monde entier devient le champ de la praxis transformante de l'homme, laquelle saisit au bond les possibles latents dans le monde (*das jetzt an der Welt In-Möglichkeit-Stehende*). En théologie enfin, il convient de s'en tenir strictement à une *theologia viatorum*, prenant au sérieux le fait que Dieu n'est *pas encore* le Dieu tout en tous de l'*eschaton*. Les « preuves » de son existence, nous l'avons déjà vu, anticipent illégitimement l'à-venir divin, fondées qu'elles sont sur une *theologia naturalis*, but ultime de l'espérance — et non présupposition de la foi. S'il est une preuve légitime de l'existence de Dieu, elle ne peut être cherchée que dans le processus par lequel Dieu « promulgue les possibilités historiques et eschatologiques » de l'envoi des croyants dans le monde (p. 262). Mais cette « preuve » n'est pas statique, donnée une fois pour toutes, car elle se trouve ordonnée

¹ Il serait intéressant d'examiner la forme eschatologique de la *necessitas* : il faut que le Royaume arrive, ce sont les violents qui s'en emparent ; il faut vouloir l'impossible ; il faut que je prêche l'Evangile (I Cor. 9 : 16), etc. A côté de l'*Ananké* tragique, il y a l'*Ananké* messianique.

à la preuve définitive que Dieu, à la fin des temps, lors de sa manifestation glorieuse, donnera de lui-même.

L'auteur traite, dans un second temps, de l'avenir du Ressuscité, sous trois rubriques : l'avenir de la justice, de la vie et du Règne de Dieu. Ne pouvant ici nous étendre sur ces développements, nous nous bornerons à résumer la christologie de cet ouvrage à l'aide de deux points méthodologiques. Il est clair d'abord que l'auteur ne pratique pas, à l'instar de Troeltsch par exemple, une doctrine de la « révélation progressive », car à ses yeux la contradiction entre la *creatio ex nihilo* de la résurrection et le cours de l'histoire est absolue¹. Il comprend l'unité de la croix et de la résurrection comme une identité dialectique ou encore comme « une dialectique apocalyptique », dont la synthèse n'est attendue et espérée que dans la totalité de l'être nouveau. La révélation de Dieu en Christ devient ainsi le cadre de l'histoire, dans lequel la chute de toutes choses dans le néant et la nouvelle création apparaissent possibles. L'histoire est comprise comme l'« antichambre du possible » (*Vorraum des Möglichen*). L'auteur remarque ensuite que le terme « parousie » signifie « venue imminente », et non le « retour » d'un être qui s'en serait allé ! Cette venue du Christ en gloire signale donc plus que le dévoilement de ce qui s'est déjà passé une fois pour toutes lors de son sacrifice, à savoir l'événement promis et en train de s'accomplir de la révélation plénière de Dieu. « L'attente chrétienne n'a pour objet personne d'autre que le Christ déjà venu ; mais elle attend de lui quelque chose de nouveau, qui ne s'est pas encore accompli jusqu'ici » (p. 208) : la justice du Règne de Dieu, la résurrection des morts, la seigneurie du Christ sur toutes choses.

La méthode historique, puis le passage de l'heuristique à la philosophie de l'histoire² sont analysés au début du quatrième chapitre « Eschatologie et histoire », où prend place également la théologie de l'apostolat et ses conséquences en théologie (preuves de Dieu et herméneutique, p. 250-259), en anthropologie, en cosmologie et dans la conception chrétienne de la tradition. Nous y avons déjà fait allusion. Notons ici, pour mieux saisir la critique de l'auteur à l'adresse de Bultmann, que la distinction heideggerienne dans *Sein und Zeit* entre le *primär* et le *sekundär Geschichtliche* est vivement contestée par lui (p. 234 ss). Chez Heidegger, l'« historique primaire »

¹ L'auteur critique à ce propos la théologie de l'« histoire du salut », qui ne prend pas suffisamment au sérieux, selon lui, la radicalité de la contradiction entre la promesse divine et la réalité. En minimisant cette inadéquation fondamentale, on risque de retomber dans les aléas de la « révélation progressive ».

² Cf. notamment, au § 4 du chap. IV (p. 225 ss.), l'analyse de l'historiologie de Ranke, F. Chr. Baur, J. G. Droysen, W. Dilthey, Heidegger.

est l'historicité du *Dasein* ; à ce niveau, l'histoire est la transmission de possibilités d'existences passées. Au contraire, l'« historique secondaire » se rapporte au « on » impersonnel de l'histoire du monde, à ce qui s'est « effectivement passé » sans qu'interviennent le choix et la décision d'un *Dasein* responsable. Nous sommes donc, à ce niveau, dans l'inauthenticité. L'auteur proteste contre cette distinction qui lui paraît aboutir à un dualisme de méthode (faits bruts — immédiateté de la rencontre et, à la limite, à une suppression de l'histoire. Or, le concept d'histoire, création du prophétisme hébreu, implique une eschatologie, car dans l'historique la réalité et la possibilité sont étroitement mêlées ; une telle eschatologie de l'histoire serait alors peut-être en mesure de prendre l'histoire au sérieux, en la maintenant ouverte à l'aide des notions de *novum*, d'avenir, d'envoi, etc. Il y a histoire, parce que la réalité n'est pas encore la plénitude, le tout, parce qu'elle demeure tendue vers une vérité qui n'est pas encore en elle.

Sous le titre « Communauté de l'Exode », le cinquième chapitre traite des implications ecclésiologiques de cette *Théologie de l'espérance*. Nous assistons, aujourd'hui, à la déchirure de la société en deux aires, l'aire de la masse, des techniques, etc., ou réification, et celle de l'individualité ou subjectivité. Le culte de l'Absolu qui, depuis Constantin, assurait à cette société son équilibre, n'est plus actuellement nécessaire à son intégration, si bien que l'Absolu n'est plus recherché que dans la subjectivité. Le christianisme, réduit au rôle d'un *cultus privatus* parmi d'autres et entérinant passivement la récession du transcendant hors de la nature, de l'histoire et de la société, se réfugie alors dans une « religion » qui peut prendre soit la forme du « culte de la subjectivité », soit celle du « culte de l'intersubjectivité », soit encore, paradoxalement, celle du « culte de l'institution ». La morale, réduite à l'« exigence éthique » individuelle, n'est alors plus capable d'intégrer à sa réflexion le domaine du droit, de l'ordre social et de la justice politique. Ainsi, par exemple, l'amour du « prochain » n'apparaît authentiquement qu'à la faveur d'une rencontre intersubjective (personnalisme) et non plus en sa dimension sociale et politique. Ou encore, l'on fait grand cas des microstructures (*informal groups, etc.*), dont la fonction sociologique est de s'intégrer aux macrostructures et dans lesquelles il y a aussi de la place pour la communauté chrétienne, sans voir qu'on lui fait ainsi renoncer à sa vocation prophétique, en la condamnant à ne plus rien changer fondamentalement et à n'avoir plus qu'une fonction équilibrante à l'intérieur du système ainsi sanctionné par la « religion ». Enfin, l'on assiste, dans les pays fortement industrialisés, à une immobilité grandissante de structures et de mentalités réfrac-

taires aux idéologies et consolidées par de nouvelles institutions ; une telle absence de mouvance se trouve alors encouragée par ce romantisme de type chrétien dont l'auteur, à juste titre, fait le procès. Dès lors, loin de remettre en cause le processus de « sécularisation » et de revenir à des positions dépassées, la communauté chrétienne se doit de quitter, en un nouvel Exode, ces rôles de repli (subjectivité ; intersubjectivité ; institution) que lui a assignés et imposés la société moderne. L'auteur n'exhorte à rien moins qu'à une refonte de la foi sous le signe de l'attente du règne de Dieu et du service prophétique. Dans l'optique d'une « espérance créatrice », une « Eglise pour le monde » ne signifie rien d'autre qu'une « Eglise pour le Règne de Dieu », c'est-à-dire pour la transformation d'un monde envisagé comme monde du possible.

* * *

La force de l'entreprise moltsmannienne consiste, nous semble-t-il, en ce qu'elle se veut, d'une part, une tentative de dépassement des présupposés bultmanniens et, d'autre part, une première ébauche d'un dialogue avec le marxisme d'un E. Bloch. C'est ainsi tout d'abord que l'auteur met en cause chez Bultmann, non seulement la reprise inconsciente de la preuve par l'existence au gré d'une théologie conçue comme une ellipse, où l'homme est le lieu herméneutique de la vérification de la révélation divine (p. 51 ss ; p. 251 ss), mais encore le refus bultmannien de toute « objectivation ». Ces positions ont pour origine une radicalisation de la distinction kantienne noumènes - phénomènes. Par ce biais, Bultmann et ses disciples tombent dans l'embarras, typique de l'existentialisme, en face du monde des objets et du monde tout court, irrécupérables dans une vision intimiste de l'existence et du donné biblique. L'auteur, dans sa discussion avec Bultmann sur l'à-venir du Ressuscité comme avenir de la vie (p. 192 ss), montre que le Saint-Esprit n'est pas seulement de l'ordre de la *Zukünftigkeit*, mais passion du possible, de ce qui vient, de ce qui a été promis. Contrairement à Bultmann, l'auteur s'efforce de donner un *contenu* spécifique à l'espérance chrétienne, dont l'horizon dépasse la structure existentielle du *Dasein*. En outre, la question de la « non-objectivité » (*Nicht-Objektivierbarkeit*) de Dieu s'avère être un faux problème, car les affirmations objectives ne sont pas forcément assimilables à des oublis de l'être mais jaillissent de l'ouverture existentielle de l'homme au monde. Bultmann n'identifie-t-il pas abusivement objectivation et aliénation ? Enfin, les représentations cosmologiques de l'eschatologie du Nouveau Testament sont-elles à proscrire absolument ? Ne sont-elles *que* mythologiques ? Ne relèvent-elles pas moins de la mythologie que d'un espace avant-

coureur, anticipant le possible inhérent à toute réalité et ne doivent-elles pas être comprises, par conséquent, comme des *Vor-stellungen*, c'est-à-dire comme des présentations *anticipatrices* de la *nova creatio* ? En croyant devoir faire l'économie de celles-ci, peut-on encore rendre compte adéquatement de la totalité du message néotestamentaire sur la « fin » et particulièrement de la portée universelle de l'*eschaton* comme de la solidarité de l'attente des croyants avec le « travail » de toute la création ?

En second lieu, ce livre est en somme une reprise critique du *Prinzip Hoffnung* de Bloch, avec lequel l'auteur entre plus directement en dialogue dans l'article reproduit en appendice de l'ouvrage (p. 313-334) ¹. Enfin, en théologie, la onzième des fameuses « Thèses sur Feuerbach » est prise au sérieux : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières ; il s'agit maintenant de le *transformer*. » Beaucoup plus fermement que dans le bultmannisme par exemple, le christianisme occidental est ici interpellé à rendre compte de sa fidélité, intellectuelle et pratique, à des textes tels que Romains 8. Dans cette théologie nous sommes incités, comme bien rarement depuis Barth ², à une contestation radicale du réel tel qu'il est et à sa transformation grâce au recours constant à l'*eschaton* — catégorie si troublante, si « irrécupérable » même et surtout pour le théologien ! Rabaisser la promesse de Dieu à un simple *happy end* de la fin des temps, sans reconnaître la signification centrale qu'elle eut pour le Nouveau Testament ³ et sans s'efforcer à

¹ On pourrait évidemment se demander si l'auteur est suffisamment critique à l'égard du marxisme utopique de Bloch, et si, dans sa théologie, l'espérance ne se transforme pas en *spes creatrix divinitatis*, dégénérant alors en « vertu » humaine ; de plus, sa notion de Dieu ne se rapproche-t-elle pas dangereusement parfois, demandera-t-on encore, de celle d'un *Deus spes*, Dieu devenant le « chiffre » de l'espérance ? Nous croyons toutefois que l'auteur n'a pas succombé à de tels « dangers », inséparables il est vrai de son projet.

² Il est significatif de constater l'absence totale, chez l'évêque John A. T. ROBINSON (*Dieu sans Dieu*, Paris 1964) par exemple, de tout horizon eschatologique, même sous la forme du « comme si » paulinien en son interprétation bultmannienne. N'y a-t-il pas dans une telle absence le signe d'un certain rétrécissement du message chrétien et d'une régression, non seulement en deçà de Barth, mais en deçà de Bultmann lui-même ?

³ La thèse de l'« eschatologie conséquente » ne renferme-t-elle pas une part de vérité ? Sans la crise déclenchée par la non-réalisation de la venue, attendue comme imminente, du Christ en gloire, y aurait-il eu la littérature néotestamentaire ? Toute théologie part de cette crise ; elle *est* cette crise surmontée. Son problème particulier est donc de rendre compte de l'espérance de la communauté chrétienne (I Pierre 3 : 15). L'objet de ce *logon didonai* n'est pas une foi statique, mais une espérance ; le fixisme de la théologie latine ne provient-il pas, pour une part, de l'oubli de cette dimension ? Sur les avatars de ce texte biblique chez les théologiens de l'Antiquité et du Moyen Âge latin, lesquels s'appuyaient pour la plupart sur une version fautive du texte, où le mot « *spe* » cède la place à « *fide* », cf. J. DE GHELLINCK : *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2^e édit. 1948, p. 279-284 (appendice II).

partir d'elle de donner du *sens* à l'histoire, équivaut à la méconnaître comme promesse de Dieu. Ce livre est, à notre avis, un excellent antidote et contre l'intimisme et contre l'absurdisme.

Il n'en reste pas moins, et c'est là notre principal regret, que l'auteur a peut-être tendance à sous-estimer, dans le débat avec Bultmann notamment, le reproche que formule Bloch à l'égard de la « mythologie hypostasiée comme réelle » de l'accomplissement de l'espérance chrétienne (p. 331). Bloch récuse une espérance qui serait une « confiance » au sens d'une *securitas*, d'une sorte de positivisme du salut, de savoir garanti ; à quoi l'auteur répond que cette « confiance » est, au contraire, projection vers l'en avant, donc risque, attente *contra spem in spem* de la réalisation des promesses de Dieu. Soit. Mais que l'eschatologie d'un Bultmann soit sans conteste trop « courte » par rapport à la portée cosmique des textes bibliques n'élimine pourtant pas le problème de la mythologie, donc de l'interprétation de ces textes. Or, c'est là que le bât nous blesse. Ce problème va se poser avec une acuité d'autant plus grande qu'on tente, avec raison, de reprendre dans un projet positif les données eschatologiques de l'Écriture. Mais il faut, précisément, les re-prendre, sans céder, à aucun moment, à une sorte de surenchère de l'incoordonnable. Comment cette saisie du *tout* de l'eschatologie chrétienne va-t-elle *critiquement* s'engager ? Quelles seront les règles d'une telle herméneutique de l'*eschaton* ? Sans doute devra-t-elle se frayer un chemin entre la raison et l'imaginaire, dans le but de ressaisir rationnellement la symbolique eschatologique des textes comme symbolique intentionnelle du *sens* à venir. Il était bon et même nécessaire d'amorcer un dépassement de la problématique bultmannienne ; il y a là une réaction saine et inévitable. Mais ne faut-il pas, plus que jamais, se garder de toute précipitation¹ ? Il nous semble donc que le problème de l'intelligibilité de l'eschatologie chrétienne reste entier : il se présente d'autant plus comme tâche que l'*eschaton* a été placé par l'auteur, à juste titre, au centre de toute théologie. Nous pensons en particulier à la fonction *générale*, qu'il s'agirait de déterminer et d'exploiter, de catégories telles que le possible et l'impossible, l'échec², l'utopie, etc. De nombreux développements seraient ici à tenter. Il reste que le mérite de l'auteur consiste à avoir osé poser ces problèmes dans toutes leurs dimensions, y compris sous leur aspect

¹ Certes, notre première tâche, dans les pays de langue française, consiste d'abord à comprendre l'entreprise de Bultmann et de son école. En ce sens, la réaction esquissée par Moltmann est peut-être, pour nous, quelque peu prématurée ; elle a cependant maintenant déjà l'avantage de nous prévenir contre toute lecture acritique du promoteur de la démythologisation.

² Cf. à titre d'exemple, les belles pages que JEAN LACROIX consacre à l'espérance dans son livre sur *L'Échec*, PUF, 2^e édit. 1965, p. 94 ss.

« scandaleux » et d'avoir ainsi esquissé une percée vers une appréhension théologique neuve, souvent évoquée aujourd'hui, d'un Dieu non plus « en haut », mais « en avant ». Le transcendant n'est à chercher ni dans la subjectivité, ni dans l'intersubjectivité, ni en quelque « lieu » spatial ou temporel ; le transcendant n'a « pas encore de lieu » — il est *promis* à toute raison réorientée en espérance et à toute réalité ouverte au possible. A sa manière, ce livre est un témoignage qu'il y a, non seulement une théologie de l'espérance à mettre sur le métier, mais encore, aujourd'hui, une espérance... pour la théologie.

HENRY MOTTU.

Juillet 1966

NOTE ADDITIONNELLE

On peut lire maintenant l'article de P. FURTER : « Utopie et marxisme selon E. Bloch », in : *Archives de Sociologie des Religions*, 21, 1966, p. 13-21. Sur l'« ontothéologie », terme repris de Heidegger, on consultera avec profit les articles du P. X. TILLIETTE consacrés à la preuve ontologique et à l'histoire de l'ontothéologie, in : *Recherches de Science Religieuse*, 2, 1962, p. 206-221 et in : *Archives de Philosophie*, 1, 1962, p. 128-149 et 1, 1963, p. 90-116. Sur le problème d'une éventuelle herméneutique de l'*eschaton*, voyez, en plus du livre de J. LACROIX déjà cité, l'ouvrage de GABRIEL MARCEL : *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944 et surtout le chapitre intitulé « Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance », p. 39-91. Signalons, en outre, qu'un texte de J. MOLTSMANN a paru en français in : *Concilium (Revue internationale de théologie)*, 16, 1966, p. 45-58) sous le titre : « L'Espérance sans Foi. Réflexion sur l'humanisme eschatologique sans Dieu ». Pour une position diamétralement opposée, cf. notamment F. BURI : « Zur gegenwärtigen Diskussion über das Problem Hoffnung », in : *Theologische Zeitschrift*, 3, 1966, p. 196-211.