

Chapitre 2

Silence de Dieu ou impuissance divine

Introduction

Comme nous l'avons souligné au cours de la première partie de cette dissertation, J. Hick développe le concept de distance épistémique. Cette distance nécessaire à l'autonomie des individus explique non seulement le sentiment d'absence de Dieu sur cette terre mais également son incapacité à intervenir encore aujourd'hui dans l'histoire de l'humanité. Par la distance qu'il a ainsi établie entre lui et ses créatures, Dieu perd l'exercice son omnipotence¹.

¹ Nous proposons un rapide parcours historique de cet attribut divin de la toute-puissance. De la lecture de l'Ancien Testament, il est possible d'affirmer que « le judaïsme repose sur la mémoire de la puissance de Dieu. (...) De lui viennent la création, l'élection, la victoire. (...) Cette puissance souveraine, universelle, est libre (...) mais aimante. Elle agit dans l'histoire, domine les astres et toutes les forces de l'univers. (...) Dans le Nouveau Testament, ce nom de toute-puissance a aussi une fonction liturgique. [Chez les Pères de l'Eglise, le thème de la toute-puissance est également abordé.] Pour Théophile d'Antioche, Dieu est créateur, 'mais il est appelé *pantokratôr* parce qu'il tient (*kratei*) et embrasse toutes choses (*ta panta*)'. (...) Le terme de toute-puissance intègre la fonction cosmique dans une synthèse trinitaire [Origène, Grégoire de Nysse]. (...) Contre les ariens, qui réservent la toute-puissance au Père seul, Athanase rappelle la seigneurie universelle du Christ. (...) La toute-puissance devient un attribut commun aux trois personnes divines. (...) Le latin distingue précisément deux attributs : *omnitenens* et *omnipotens*. (...) Mais l'usage va donner à *omnipotentia* les deux valeurs. (...) Sur cette équivocité se construit un nouveau problème : Dieu peut faire ce qu'il veut, mais 'il ne peut mourir, il ne peut pécher, il ne peut mentir, il ne peut se tromper'(Augustin). (...) [A partir de ce moment-là,] la toute-puissance ne doit pas être considérée comme un attribut isolé, mais comme celui du Dieu bon, (...) immortel, etc. (...) Au Moyen Age, la toute-puissance est une donnée commune à toutes les religions révélées, y compris l'islam. (...) La théologie médiévale exige que la puissance divine soit affirmée au plus haut degré comme infinie. (...) Le fondement d'une distinction entre puissance absolue (ce que Dieu peut faire, dans l'extension de sa puissance prise au sens strict, mais qu'il ne fait pas), et puissance ordonnée (ce que Dieu a librement choisi de faire et qu'il connaît par sa prescience) est ainsi jeté. (...) Les auteurs du XIIIe siècle reprennent cette opposition purement logique entre la pure puissance absolue et l'autolimitation ordonnée de cette puissance par Dieu. Un nouveau paradigme, souvent attribué au nominalisme, mais issu de Duns Scot et interprété à partir d'un modèle politique, apparaît au XIVe siècle : la puissance ordonnée est l'autolimitation du droit ; la puissance absolue est la capacité d'agir *de facto* en faisant exception à la loi. Dès lors, la puissance absolue cesse d'être abstraite pour devenir opératoire, et envahit tous les domaines de la pensée : cosmologie, morale, théologie ; l'ordre

Il est vrai que cette idée de distance divine n'est pas nouvelle. Depuis des siècles, des théologiens se sont intéressés à la question du retrait, de la contraction de Dieu en lui-même. Nous pensons que J. Hick aurait d'ailleurs tout intérêt à articuler son concept de distance épistémique à l'exégèse du septième jour de la création telle que P. Beauchamp et A. Wénin la développent en proposant le sabbat comme temps du repos divin. Il serait également intéressant d'articuler la notion de distance épistémique avec le mythe de l'absence de Dieu tel que le propose H. Jonas et d'en saisir toutes les conséquences qui en résultent. Cette distance épistémique, ce sentiment d'absence du divin sur cette terre a pour effet immédiat le rejet d'une certaine compréhension de l'omnipotence divine et donc de toute intervention miraculeuse. Au cours de ce chapitre, nous aurons également à aborder la question des miracles ainsi que l'intervention divine par excellence qui se résume dans l'incarnation du Fils.

Ensuite, dans une perspective plus chrétienne cette fois, la notion de distance épistémique pourra se préciser dans une dimension trinitaire telle que J. Moltmann l'envisage. Cette dernière rend en effet possible la présence de Dieu en ce monde par l'intermédiaire de l'Esprit à l'œuvre dans les êtres humains. Par l'Esprit, les êtres humains font l'expérience de la présence de Dieu dans son absence. Au terme de cette réflexion théologique sur la distance épistémique, il sera alors intéressant de confronter cette idée de présence divine avec la pensée d'E. Lévinas afin de mieux saisir tous les enjeux de la responsabilité existant entre les individus agissant sur la terre à partir des actes qu'ils posent. Nous commençons notre réflexion par la présentation du repos de Dieu.

présent peut toujours être suspendu par une intervention divine. (...) [Par la suite,] les attaques de Luther détruisent la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée. (...) Ainsi, la période moderne hésite entre deux modèles de la puissance : le souverain absolu et l'horloger soumis aux mécanismes de l'être. Montaigne réaffirme avec force la toute-puissance de Dieu devant les vérités mathématiques, et Descartes ira jusqu'à poser la création des vérités éternelles. (...) La métaphysique moderne tomba dans les apories du Dieu horloger, soumis à l'ordre du monde (déisme), ou du souverain arbitraire. En réaction à cela, la pensée contemporaine se méfie de la toute-puissance. Barth rappelle qu'elle est ordonnée à l'élection divine. La *Process Theology* et, dans la pensée juive, H. Jonas, nient franchement la toute-puissance » dans O. BOULNOIS, art. *Puissance divine*, dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 959-961.

§1. *Le repos de Dieu*

La première image biblique de Dieu est racontée mythiquement dans le poème de la création en sept jours. D'emblée, constate A. Wénin, Dieu « apparaît comme celui qui, par la parole, opère et garantit des séparations tout en établissant de justes relations entre les éléments ainsi distingués. Peu à peu, le chaos s'organise en univers harmonieux où tout est bien et porteur de vie »². A la lecture de ce premier chapitre du livre de la Genèse, le lecteur découvre un Dieu qui exerce une intense activité de maîtrise. Cette dernière ne s'exerce d'ailleurs pas de la même manière au fur et à mesure que s'écoulent les jours. En effet, les cinq premiers jours semblent donner naissance à une création totale, complète, alors que lors du sixième, la création est à moitié accomplie, comme si Dieu remettait son oeuvre créatrice inachevée à l'adam, entendu dans le sens générique de tout être humain, pour que celui-ci poursuive et termine la tâche commencée. « C'est aussi le sens de la nomination de toutes choses confiée par Dieu à Adam. Nommer n'est pas simple activité de classification ou d'enregistrement. Nommer, c'est poursuivre la création, c'est faire *ek-sister* ce qui simplement est, mais demeure en somme invisible, 'comme n'existant pas', car que serait une chose qui ne serait point nommée, appelée par un nom ? »³, souligne A. Gesché.

C'est donc sur l'adam que Dieu se repose. L'être humain, par sa création, devient dépositaire de nouvelles énergies créatrices divines. La responsabilité lui incombe désormais d'achever ce qui a été commencé par Dieu. Un peu comme si Dieu avait fait de ses créatures les gestionnaires et les plénipotentiaires de son projet sur l'univers humain. Il est, de plus, étonnant de constater que cette intense activité divine au cours des six premiers jours de la création, avec les nuances mentionnées en termes de complétude, ne se définit cependant pas d'abord par une capacité de domination entendue sous forme de puissance mais plutôt sous forme de douceur puisque c'est par sa parole que Dieu exerce sa maîtrise sur ce qu'il crée. Nous reviendrons à cette notion de douceur divine dans un instant.

² A. WENIN, *Abraham : élection et salut – Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, dans *Revue théologique de Louvain*, 1996, p. 5.

³ A. GESCHÉ, *L'homme* (1993), p. 77.

Si les six premiers jours de la création sont fortement marqués symboliquement, le septième n'est cependant pas sans réserver de surprise : l'achèvement du monde se produit lorsque Dieu s'en retire. Par ce retrait, Dieu ne trouve rien de mieux que de se reposer c'est-à-dire qu'il décide de restreindre sa propre force. Mais en quoi ce septième jour est-il signe d'un achèvement puisque Dieu s'arrête d'œuvrer? Tout simplement parce que lorsque Dieu se repose, il cesse de parler. Il regarde ce monde qu'il avait sorti de lui-même et il se tait. Or durant les six premiers jours de la semaine, pour exprimer sa volonté, il fait usage de la parole. En se taisant, il cesse donc non seulement de créer mais également de vouloir. D'après A. Wénin, du repos divin découle une nouvelle manière de comprendre et saisir un peu plus de l'Insaissable. Tout d'abord, écrit-il, « s'arrêter d'œuvrer signifie pour Dieu mettre un terme à sa puissante maîtrise et, dès lors, se révéler plus fort qu'elle. En s'arrêtant, Dieu se montre maître de sa propre maîtrise, ce qui est l'essence même de sa douceur »⁴. Ce concept théologique de douceur divine a été développé par P. Beauchamp⁵ dans un article publié dans la revue *Etudes* en 1986 où celui-ci affirme que « le sanctuaire du texte n'est pas désigné, dans sa lettre, par un lieu sacré, mais par un temps sacré, le sabbat »⁶.

« Dieu le premier observe le sabbat, pour que l'homme l'observe à son tour sur le modèle de Dieu, donc 'à son image'. Cela suffit à relativiser l'idée que l'homme soit l'image de Dieu par son travail. Il l'est bien plutôt par l'arrêt du travail. Arrêter son travail, c'est être plus fort que son travail, et quoi de plus difficile ? [Rien n'est aussi difficile que de ne rien faire]. C'est être plus fort que sa force, ce qui est la définition de la douceur de Dieu. Le sabbat souligne encore la douceur au cœur de l'image de Dieu. Loi de douceur qui corrige les projections d'un Dieu surpuissant, confondu avec notre rêve de surpuissance, c'est-à-dire un Dieu à notre image. Mais une définition de la douceur comme force plus forte que la force est nécessaire, en même temps, pour écarter un choix préférentiel de la faiblesse, dicté par le ressentiment de ceux qui seraient privés de force. C'est donc le concept de

⁴ A. WENIN, *Le Sabbat – Histoire et théologie*, Bruxelles, Connaître la Bible, 1996, p. 23.

⁵ P. BEAUCHAMP, *Au commencement, Dieu parle – ou les sept jours de la création*, dans *Etudes*, 1986, t. 365/1-2, p. 105-116.

⁶ *Ibid.*, p. 113.

domination qui reste visible dans la surface du texte; il ne se retourne en douceur que dans le sanctuaire de la loi »⁷, écrit P. Beauchamp.

Ce que cet auteur nous permet de découvrir, c'est que la douceur divine ne limite dès lors en rien la puissance. Elle est la puissance, la toute-puissance de Dieu. Si nous comprenons cela, nous comprenons alors ce que cela signifie réellement « être image de Dieu »⁸. La toute-puissance divine se situe donc bien loin de l'idée, partagée par de nombreux êtres humains, de toute-puissance de domination. Celle-ci renverse la conception habituellement donnée à ce terme et oblige les individus à reconnaître que leur image d'omnipotence divine est plutôt une justification de leurs propres attitudes de désir de domination et de maîtrise de l'autre. Une telle conception de la puissance conduit inmanquablement au refus de l'altérité puisque cette dernière est annihilée par un besoin personnel de maîtrise de l'autre, ce qui est tout à fait contraire au sens de la création.

En effet, en prenant le risque du retrait de sa création, Dieu « ouvre un espace pour l'autre et crée de la sorte un lieu pour une relation en gratuité. Or, c'est précisément dans la relation à autrui que la vie trouve à s'épanouir. Dès lors, on comprend en quoi le sabbat est un jour béni, un jour de vie et de fécondité : il met en place une condition fondamentale de l'épanouissement de la vie humaine dans le bonheur »⁹, souligne A. Wénin. Ceci n'est pas sans conséquence car dans cette perspective « ce qui se joue ici, pour l'humanité, c'est sa capacité à devenir ce qu'elle est : l'image d'un Dieu dont la puissance est douceur et don de vie à l'autre, un Dieu qui maîtrise sa propre maîtrise pour ouvrir un espace d'autonomie à la création »¹⁰. Par ce temps sacré qu'est la sabbat, Dieu se révèle à ses créatures comme étant un Dieu de douceur par essence, et leur fait ainsi entrevoir le chemin d'humanité qu'il propose de vivre à tout être humain : celui de dominer son propre désir de maîtrise de l'autre. Nous sommes donc bien loin de cette notion d'un Dieu qui, par son omnipotence, dicterait et imposerait à ses créatures une ligne précise de conduite.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. P. BEAUCHAMP, *Création et Fondation de la loi en Gn 1, 1-2, 4a*, dans Collectif de l'A.C.F.E.B. 1985, *La Création dans l'Orient ancien*, (Coll. *Lectio Divina*, 127), Paris, Cerf, 1987, p. 147.

⁹ A. WENIN, *Le Sabbat* (1996), p. 23-24.

¹⁰ A. WENIN, *Actualité des mythes* (1993), p. 101.

Assumant par là ses propres limites, à la fois celles qu'il se donne ainsi que celles qui le définissent et le déterminent, l'être humain crée lui aussi, en son humanité, l'espace d'autonomie nécessaire pour que l'altérité puisse se rencontrer et surtout se vivre. L'être humain, agissant de la sorte, ouvre en lui ce temps et ce lieu de toute alliance avec l'autre mais également avec le tout Autre, Dieu, maître du sabbat, reconnu comme un Dieu empreint de toute douceur divine. Au risque de nous répéter, un tel visage de Dieu est une invitation permanente à exercer sur soi ce désir de maîtrise, pour ouvrir un espace à toute altérité. « Telle est l'image de Dieu à la ressemblance duquel l'humain est créé »¹¹, conclut A. Wénin. Cette ressemblance n'est cependant pas encore là puisque, comme nous l'avons démontré précédemment, les êtres humains ont non seulement cette vie mais également la vie éternelle pour l'acquérir.

Pour être plus précis encore quant à la dé-maîtrise divine, Dieu, « en mettant un terme à son intervention créatrice ouvre pour l'homme et la femme un espace de liberté où agir en responsabilité, où être créateurs à leur tour en exerçant une réelle maîtrise »¹² ; c'est-à-dire qu'il leur offre un espace de liberté où épanouir leur vie. De la sorte, le récit de la Genèse raconte de manière imagée ce que Dieu a fait et par là enseigne aux êtres humains, à qui Dieu confie ce qu'il vient de créer, ce que eux aussi doivent maintenant accomplir. Cette idée de douceur divine n'est alors pas sans conséquence sur la manière dont Dieu envisage son rapport et sa présence au monde. En effet, en maîtrisant sa propre maîtrise, sa force de création, son pouvoir de domination, Dieu offre à l'humanité entière l'espace d'autonomie dont celle-ci a besoin pour conduire l'univers à son terme. Et cela prendra inmanquablement du temps.

C'est pourquoi le « septième jour » ne doit pas être considéré comme étant de la même nature que les six premiers jours de la semaine. D'ailleurs contrairement aux six autres jours, l'énoncé relatif à la création de l'œuvre du septième jour, l'achèvement dans le chef de Dieu, n'est pas suivi par la phrase habituelle « et il y eut un soir, et il y eut un matin ». Cette absence de mention nous permet d'envisager que ce jour ne s'inscrit pas, comme les précédents, dans l'ordre du temps. Le septième

¹¹ A. WENIN, *L'homme biblique* (1995), p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 17.

jour est éternel; il a commencé juste après le sixième, mais il n'est pas encore terminé ; un peu comme si aujourd'hui encore la création était dans ce septième jour du premier récit biblique de la création. Les années-calendrier s'inscrivent dans ce « jour sept » qui sera accompli lors de l'achèvement de l'humanité. Partir à la quête de la compréhension de ce jour de repos divin, c'est aussi accepter d'entrer dans un mystère, celui d'un sabbat, d'un silence, d'une inactivité. L'idée d'espace laissé aux créatures humaines est la condition utile et nécessaire pour que toute vie humaine vécue en pleine liberté et responsabilité puisse exister en dehors de Dieu lui-même. C'est de cette manière que la création peut décider ce qu'elle veut devenir et par là, agir par elle-même. Le croyant doit donc oser supposer quelque chose comme une abstention de Dieu vis-à-vis du monde. Lors de la création, une « maîtrise » a été confiée à l'être humain, comme « lieu-tenant » de Dieu lui-même. Parler de création, c'est alors dire en même temps l'absence de Dieu et l'autonomie du monde créé au nom de cette liberté reçue pour amener l'univers à son achèvement. C'est ce qu'exprimait déjà superbement le poète allemand Hölderlin (1770-1843) : « Dieu a fait l'homme comme la mer fait les continents, en se retirant ».

« Il apparaît alors que, pour le créateur, l'existence autonome d'un 'autre', le monde, constitue une limite, qu'il assume en maîtrisant librement sa maîtrise. En respectant la place de cet autre, Dieu trouve la sienne propre, à distance de ce regard »¹³. De cette manière, Dieu met en place les conditions d'une alliance entre lui et ses créatures, celle-ci est rendue possible par l'ouverture « à ce qu'exprime le signe du sabbat, à savoir qu'il est essentiel de faire place à l'autre et donc d'accueillir sa propre limite pour rencontrer l'autre en vérité »¹⁴. C'est de cette place nécessaire non seulement à la rencontre mais également à l'exercice de la liberté que parle J. Hick lorsqu'il présente sa théorie de la distance épistémique. Il estime cette dernière essentielle pour que l'alliance, c'est-à-dire la réponse libre des individus à l'appel de Dieu puisse exister en toute liberté.

Nous pensons toutefois que la théorie proposée par J. Hick pourrait être renforcée si elle intégrait la notion du repos de Dieu telle que nous venons de la

¹³ A. WENIN, *Abraham : élection et salut* (1996), p. 5-6.

¹⁴ A. WENIN, *Le Sabbat* (1996), p. 27.

présenter. En effet, lorsque Dieu maîtrise sa propre maîtrise, il ouvre aux créatures un espace d'autonomie nécessaire à leur propre devenir. Cette autonomie offerte permet aux êtres humains d'agir librement et de manière responsable. En cela, le concept de repos de Dieu rejoint celui de distance épistémique puisque cette dernière offre également la possibilité à tout individu d'aimer Dieu librement et en même temps, elle permet à l'être humain de vivre l'exercice complet de sa liberté humaine. En ce sens, le repos de Dieu donne une assise biblique au concept philosophique de distance épistémique puisqu'il l'enracine dans le premier récit fondateur de la création de ce monde tel que raconté dans le livre de la Genèse.

Toutefois, le repos de Dieu montre également que le rejet de l'omnipotence divine par J. Hick se fonde sur ce qui semble, à nos yeux, une compréhension à tout le moins à nuancer de la toute-puissance de Dieu. L'omnipotence divine est une omnipotence de douceur et non de domination. En d'autres termes, c'est dans l'exercice de sa douceur, que Dieu choisit de ne plus exercer sa propre maîtrise. La maîtrise maîtrisée définit ainsi de manière précise l'omnipotence. Le repos de Dieu, comme la distance épistémique, exprime l'autonomie laissée aux individus pour accomplir leur tâche et en ce sens, les deux concepts sont synonymes l'un de l'autre. Sur ce point précis, J. Hick peut rencontrer A. Wénin et P. Beauchamp. Par contre, sachant que c'est par cette autonomie offerte par Dieu que découle alors comme conséquence l'expérience de la douceur divine, nous reconnaissons que J. Hick n'avait pas saisi que l'omnipotence divine pouvait être comprise autrement que de la manière dont il la présente. En d'autres termes, A. Wénin et P. Beauchamp confirment certains propos du philosophe anglais et en montrant certaines limites de sa pensée, ils le complètent par leur proposition théologique de la douceur divine.

L'exercice de l'autonomie peut conduire à vivre un sentiment d'absence divine puisque l'omni-présence de Dieu pourrait être vécue comme une atteinte à la liberté des êtres humains. Cette absence divine a cependant été précisée, il y a bientôt une vingtaine d'années, par Hans Jonas, philosophe allemand, au cours d'une conférence qu'il a donnée à l'université de Tübingen en 1984 lors de la réception du prix Léopold Lucas qui venait de lui être décerné. Nous nous tournons à présent vers lui pour

comprendre comment il réconcilie l'idée de Dieu avec le drame de la *Shoah* et par là, arrive à donner un certain sens au sentiment d'absence de Dieu en ce monde.

§2. *Le sentiment d'absence de Dieu*

1. L'impuissance divine

A. *Le mythe proposé par Hans Jonas*

Nous pensons que la notion de distance épistémique a tout intérêt à s'articuler avec le concept de retrait de Dieu tel que H. Jonas le propose dans son petit opuscule *Le Concept de Dieu après Auschwitz*¹⁵. Nous présenterons dans ce paragraphe la pensée du philosophe juif allemand sur cette question et nous verrons quel type de discours théologique proposer à partir d'une telle philosophie. Et pour ce faire, nous refaisons nôtres les propos de Sylvie Courtine-Denamy, lorsqu'elle commente certains écrits de H. Jonas où il se demande comment il pourrait comprendre que « Dieu qui est toute-puissance, toute bonté et intelligibilité ne soit pas intervenu face à la furie d'Auschwitz, qu'il n'ait pas répondu 'd'une main forte et d'un bras étendu', qu'il n'ait pas accompli de miracle ? Des trois attributs traditionnels de Dieu, l'un doit céder la place, être soumis à la limitation pour pouvoir laisser coexister les deux autres. Ce ne peut être la bonté car 'la volonté de faire le bien est certainement indissociable de notre concept de Dieu'. Ce ne peut être non plus l'intelligibilité de Dieu car le '*deus absconditus*, le dieu caché (pour ne pas parler du dieu absurde), est une représentation aussi peu juive que possible'. Jonas se réfère en effet ici explicitement à 'notre doctrine, la Torah', laquelle insiste sur l'intelligibilité absolue des desseins de Dieu qu'il nous a révélés par ses commandements, sa loi, révélation

¹⁵ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, trad. PH. IVERNEL, Paris, Rivages poche, 1994.

qui eut lieu publiquement »¹⁶. Si ce ne peuvent être les attributs de bonté et d'intelligibilité qui doivent être remis en question, il faut alors reconnaître, d'après ce philosophe allemand, que « le concept de toute-puissance divine est contradictoire en lui-même : une puissance qui serait absolue, totale, c'est-à-dire qui ne serait limitée par rien d'extérieur à elle, solitaire et ne rencontrant aucune résistance à laquelle s'affronter, est une puissance vide, une impuissance, une puissance vaine »¹⁷, c'est-à-dire une puissance qui ne peut pas agir pour changer le cours dramatique des événements. Nous reviendrons ultérieurement sur cette idée de puissance vide.

Toutefois, « à côté de cet argument logique et ontologique, H. Jonas invoque un argument plus spécifiquement théologique et religieux : ce qu'Auschwitz a enseigné, c'est qu'« une divinité toute-puissante ou bien ne serait pas toute bonne, ou bien resterait complètement incompréhensible ». Si l'on veut maintenir l'idée d'un Dieu bon et intelligible en dépit de l'existence du mal dans le monde, il faut donc bien en conclure que nous n'avons pas affaire à un Dieu tout-puissant, mais à un Dieu qui n'utiliserait sa puissance qu'avec parcimonie 'par respect pour le droit propre de la création' »¹⁸. En effet, selon H. Jonas toujours, « la toute-puissance divine ne peut coexister avec la bonté divine qu'au prix d'une condition : il faut que Dieu soit totalement insondable, c'est-à-dire énigmatique »¹⁹. L'inintelligibilité de Dieu pose néanmoins problème car « un dieu totalement caché, inintelligible, est un concept inacceptable selon la norme juive. Or c'est exactement comme cela qu'il devrait être, si avec la toute-bonté lui était aussi attribuée la toute-puissance »²⁰. Toutefois, si Dieu doit être intelligible, tout en sachant qu'il ne le sera jamais complètement et donc que son intelligibilité ne sera qu'à un certain degré, nous devons alors affirmer la compatibilité de sa bonté avec l'existence du mal, et cela n'est possible que s'il n'est pas tout-puissant²¹. Dieu n'est donc pas un Dieu tout-puissant, c'est-à-dire que sa toute-puissance ne se définit plus par sa domination, sa maîtrise, sa capacité

¹⁶ S. COURTINE-DENAMY, *Hans Jonas-Hannah Arendt : Histoire d'une complémentarité*, dans H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. COURTINE-DENAMY, Paris, Belin, 1996, p. 61-62.

¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1994), p. 30.

²⁰ *Ibid.*, p. 32.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

d'intervention dans le cours des événements. S'il en est ainsi, c'est parce que soit Dieu ne veut plus l'exercer ou ne peut plus le faire par le simple acte de la création, soit la toute-puissance divine n'est pas la maîtrise mais plutôt la maîtrise maîtrisée, c'est-à-dire la douceur. En proposant cette seconde alternative, nous allons au-delà de la pensée de H. Jonas qui n'aborde pas la thématique de la douceur divine lors de sa conférence à Tübingen.

En refusant l'omnipotence divine, H. Jonas affirme par là que pour l'image de Dieu comme pour l'entière relation des êtres humains au divin, il n'est plus en mesure de maintenir la doctrine traditionnelle (médiévale) d'une puissance divine absolue et illimitée²². En bref, si Dieu n'intervient donc pas dans le cours de l'histoire, ce n'est pas qu'il ne le veut pas, mais parce qu'il ne le peut pas. Au sixième jour de la Création, Dieu s'est lui-même dépossédé d'un tel attribut pour laisser advenir le monde et l'homme. Afin de préciser cette idée, H. Jonas propose un mythe à partir duquel il développera sa propre hypothèse concernant l'impuissance divine et pour la clarté de la dissertation, nous proposons de le reprendre dans son intégralité :

« Au commencement, par un choix insondable, le fond divin de l'Être décida de se livrer au hasard, au risque, à la diversité infinie du devenir. Et cela entièrement : la divinité, engagée dans l'aventure de l'espace et du temps, ne voulut rien retenir de soi ; il ne subsiste d'elle aucune partie préservée, immunisée, en état de diriger, de corriger, finalement de garantir depuis l'au-delà l'oblique formation de son destin au sein de la création. L'esprit moderne repose sur cette immanence absolue. Et son courage ou son désespoir, en tout cas son amère honnêteté, consiste à prendre au sérieux notre être-au-monde : à considérer ce monde comme laissé à lui-même, ses lois ne souffrant aucune ingérence, de sorte que notre rigoureuse appartenance à lui ne soit tempérée par aucune providence extramondaine. C'est cela aussi que postule notre mythe d'un être-au-monde de Dieu. Non pas dans le sens de l'immanence panthéiste: si Dieu et le monde se trouvent purement et simplement identiques, alors le monde présente à chaque instant et dans chaque situation une totale plénitude, et Dieu ne peut plus ni perdre ni gagner »²³.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 28.

²³ *Ibid.*, p. 14-15.

Dans ce mythe, le Dieu unique « a laissé à un autre que lui, créé par lui, une marge de jeu et un pouvoir de codécision, relativement à ce qui fait l'objet de son souci. (...) D'une quelconque façon, par un acte de sagesse insondable, ou d'amour, ou quelle qu'ait pu être la divine motivation, il a renoncé à garantir sa propre satisfaction envers lui-même par sa propre puissance, après qu'il eut déjà renoncé, par la création elle-même, à être tout en tout »²⁴. Il résulte de ce mythe l'idée d'un Dieu soucieux, souffrant, en devenir, et affecté par sa relation au monde, finalement un Dieu qui n'est pas tout-puissant.

Puisque, par le mythe de H. Jonas, nous sommes à nouveau confrontés à cette image de Dieu qui ne se définit plus par sa toute-puissance de maîtrise des événements, nous pensons que cette image divine pourrait ainsi être similaire à celle qui découle du repos divin. Dès lors, il nous paraît important d'affirmer que si Dieu semble être resté bien silencieux face aux cris des êtres humains qui ont souffert et continuent de souffrir de par le monde, ce n'est pas parce qu'il y avait en lui une volonté de ne pas intervenir, mais plutôt parce qu'en créant le monde et en offrant la liberté humaine par amour pour sa création, il a renoncé à sa puissance, à sa toute-puissance telle que comprise par les êtres humains. Dieu ne serait donc pas intervenu parce que, tout simplement, quand bien même il aurait gardé ce pouvoir de toute-puissance, il a décidé de ne pas l'utiliser. Ou encore, Dieu, depuis l'instant précis de la création, s'est « caché, retiré, contracté » pour préserver la liberté de ses créatures. Il est important de souligner que l'absence de Dieu en ce monde est le fruit de la volonté divine.

En se contractant, Dieu n'utilise plus sa toute-puissance de maîtrise, il la transforme en douceur et se retire volontairement de sa création. « La transcendance s'est éveillée à elle-même avec l'apparition de l'homme, et elle accompagne désormais les actions de ce dernier en retenant son souffle, avec l'espoir du demandeur, dans la joie et dans la tristesse, dans la satisfaction et dans la désillusion, se rendant, comme j'aimerais le croire, sensible à lui, sans pourtant intervenir dans la dynamique du théâtre du monde »²⁵. Si le mythe proposé par H. Jonas est séduisant à

²⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

plus d'un égard, il nous faut maintenant le préciser et mesurer les conséquences qui en découlent.

Si Dieu est tout-puissant, dans la proposition de H. Jonas, sa toute-puissance est une impuissance. Cette idée d'impuissance s'enracine dans la théorie juive du *Tsimtsoum*. Et cette dernière trouve sans doute une notion parallèle dans ce que nous pourrions appeler, en théologie chrétienne, la kénose du Père. En perdant sa toute-puissance, Dieu ne peut plus intervenir, ce qui signifie qu'il n'y aurait plus de place pour les miracles dans l'ordre naturel des choses. Une non-intervention divine pourrait également remettre en question l'idée de l'incarnation de Dieu. Même si, dans ce paragraphe, un point sera dévolu à cette dernière question, nous y consacrerons ultérieurement un chapitre entier. Commençons alors par présenter l'idée d'une toute-puissance vue comme impuissance.

B. La toute-puissance est une impuissance

Du simple concept de puissance, tel que H. Jonas le propose dans son mythe, il s'ensuit que la toute-puissance « est une notion en soi contradictoire, vouée à s'abolir elle-même, voire dépourvue de sens »²⁶. Selon lui, le cas de la toute-puissance absolue serait une puissance vide. En effet, précise-t-il, « la puissance absolue, totale, signifie une puissance qui n'est limitée par rien, pas même par l'existence de quelque chose d'autre en soi, de quelque chose d'extérieur à elle qui soit différent d'elle. Car la simple existence d'un tel autre représenterait déjà une limitation, et l'unique puissance devrait forcément anéantir cet autre afin de préserver son absolutité. La puissance absolue, dès lors, n'a dans sa solitude aucun objet sur lequel agir. Puissance dépourvue d'objet, c'est alors une puissance dépourvue de pouvoir, qui s'abolit elle-même »²⁷. Pour H. Jonas, la puissance est donc d'abord et avant tout « un concept *relationnel* qui exige une relation à plusieurs pôles. Même alors, la puissance qui ne rencontre aucune *résistance* chez son partenaire de référence équivaut en soi à une non-puissance. La puissance ne vient à s'exercer qu'en rapport

²⁶ *Ibid.*, p. 28.

²⁷ *Ibid.*, p. 29.

avec quelque chose qui de son côté a puissance. Car la puissance, si elle ne doit pas rester vaine, réside dans la capacité de vaincre quelque chose ; et la coexistence d'un autre suffit comme telle à fournir cette condition »²⁸. Il faut donc, selon lui, que la puissance soit partagée pour qu'il y ait en soi puissance. Ceci n'est pas sans conséquence pour Dieu.

En effet, c'est dans l'acte de création que le divin exerce sa puissance. Cela signifie que seule la création à partir du néant donne aux créatures « l'unité du principe divin en même temps que son *autolimitation*, laquelle ouvre l'*espace* pour l'existence et l'autonomie d'un monde. La création était l'acte de la souveraineté absolue, par lequel celle-ci consentait, pour la finitude autodéterminée de l'existence, à ne pas demeurer plus longtemps absolue – donc un acte d'auto-dépouillement divin »²⁹. Cet auto-dépouillement n'est pas seulement nécessaire mais essentiel car pour reprendre les propos du poète espagnol León Felipe, cité par J.-L. Segundo : « Dieu vint ici, et puis il s'en alla. Il vint, [...] nous donna une tâche et s'en alla [...]. Il vint et s'en alla [...]. Il vint, remplit notre caisse de fortune avec des millions de siècles et de siècles, nous laissa quelques outils [...] et s'en alla. Lui, qui sait tout, il sait que seuls, sans dieux qui nous regardent, nous travaillons mieux. Derrière toi il n'y a personne. Personne. Ni un maître, ni un seigneur, ni un patron. Mais le temps est à toi, le temps, et cette gouge avec laquelle Dieu commença sa création »³⁰.

La puissance absolue étant contradictoire en son essence, nous retrouvons l'idée d'une absence de Dieu nécessaire à la possibilité de poursuite de l'achèvement de l'œuvre de la création. Le Tout-puissant ne peut exercer sa toute-puissance qui se contredit en elle-même. Dans cette perspective, Dieu renonce à lui-même. C'est pourquoi, effectivement, derrière les individus, il n'y a plus personne si ce n'est eux-mêmes. Dieu n'a donc pu créer le monde qu'en s'en retirant sinon il n'y aurait que Dieu car s'il s'y était maintenu dans ce fameux monde, il n'y aurait rien du tout, pas même le monde. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que c'est sous la forme de l'absence, du retrait, du dépouillement, du renoncement que Dieu a réalisé sa propre part dans l'œuvre de création. L'auto-limitation de Dieu telle qu'elle est exprimée par

²⁸ *Ibid.*, p. 29-30.

²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁰ J. L. SEGUNDO, *Quel homme, quel monde, quel Dieu ?*, Paris, Cerf, 1993, p. 104.

H. Jonas permet l'espace d'autonomie nécessaire aux créatures pour achever le monde. En ce sens, H. Jonas donne un certain contenu philosophique au concept de distance épistémique. Les thèmes de l'auto-limitation, de la contraction de Dieu en lui-même ne sont pas nouveaux. Ils sont clairement énoncés dans la tradition juive. Il nous paraît important d'y revenir maintenant en présentant la théorie du *Tsimtsoum*.

C. *Le Tsimtsoum*

Ce renoncement de Dieu, souligne H. Jonas, n'est pas sans rappeler la doctrine de la Kabbale d'Isaac Luria au XVI^e siècle. « Pour faire place au monde, *l'En Sof* du commencement, l'infini a dû se contracter en lui-même et laisser naître ainsi à l'extérieur de lui le vide, le néant, au sein duquel et à partir duquel il a pu créer le monde. Sans son retrait en lui-même, rien d'autre ne pourrait exister en dehors de Dieu, et seule sa durable retenue préserve les choses finies d'une nouvelle perte de leur être propre dans le divin 'tout en tout' »³¹. De la sorte, le mythe proposé par le philosophe allemand ne fait au fond que, d'une certaine manière, radicaliser cette idée du *Tsimtsoum* qui veut dire contraction, retrait, auto-limitation. Mais revenons-en à la théorie proposée par I. Luria pour mieux comprendre les méandres de la pensée de H. Jonas. Et par souci de clarté, nous nous tournons cette fois vers J. Moltmann car ce théologien présente le concept du *Tsimtsoum* de manière très précise.

Selon le théologien allemand, Isaac Luria « a transformé l'antique doctrine de la concentration de Dieu sur l'unique point de sa *Shekinah* dans le temple en la doctrine de l'inversion concentrée de Dieu, rendant possible la création du monde. L'existence de l'univers a été rendue possible par un processus de repli sur soi en Dieu »³². C'est pourquoi, pour I. Luria, « Dieu a libéré dans son essence un domaine dont il s'est retiré, 'une sorte d'espace mystique originel', dans lequel il a pu ensuite sortir en sa création et sa révélation. Ainsi le premier de tous les actes de l'Être infini n'a pas été un pas 'vers l'extérieur', mais un pas 'vers l'intérieur', une 'auto-limitation de Dieu, de lui-même en lui-même', selon l'expression de *Gershom*

³¹ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1994), p. 38.

³² J. MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 123), trad. M. KLEIBER, Paris, Cerf, 1984, p. 142.

Scholem ; donc une *passio Dei*, pas une *actio*. Le premier de tous les aspects n'est donc pas un acte de dévoilement, mais un acte de voilement, non un acte de libération, mais de restriction de Dieu. C'est seulement au deuxième acte que Dieu comme créateur sort de lui, dans cet espace originel qu'il a d'abord libéré dans le premier acte. Le processus du monde comprend ainsi deux phases : chaque degré dans le processus de la création contient la tension entre la lumière qui reflue en Dieu et la lumière qui s'échappe de Dieu. En d'autres termes : tout acte vers l'extérieur est précédé par un acte vers l'intérieur, qui rend l'extérieur possible. Dieu crée ainsi toujours en même temps vers l'intérieur et vers l'extérieur. Il crée en tant que et parce qu'il se replie sur lui-même. L'œuvre puissante de la création dans le chaos et à partir du néant est en même temps un abaissement de soi de Dieu dans sa propre impuissance. La création est ainsi une œuvre de l'humilité divine et du retour de Dieu en lui-même. En créant, Dieu agit sur lui-même. Son intérieur et son extérieur se correspondent comme dans un miroir »³³, souligne J. Moltmann.

Selon la théorie élaborée par J. Moltmann, au regard de la création à partir du chaos et de la création *ex nihilo*, il y a pour Dieu un intérieur et un extérieur. Par conséquent, chaque fois qu'il crée, Dieu sort de lui-même. Et parce qu'il sort de lui, il peut alors se communiquer à ce qu'il vient de créer et qui lui est autre par définition. Puisqu'il y a un intérieur et un extérieur en Dieu infini et omniprésent, nous devons admettre le principe d'une auto-limitation divine qui précède tout acte créateur. En d'autres termes, si Dieu qui se définit comme infini désire créer un monde en dehors de lui-même, il doit d'abord créer en lui un espace qui permettra l'existence de cette finitude³⁴. « Ne doit-on pas dire que cette 'création en dehors de Dieu' existe en même temps *en Dieu*, à savoir dans l'espace que Dieu lui a préparé dans son omniprésence ? Par conséquent Dieu n'a-t-il pas créé le monde 'en lui', ne lui a-t-il pas accordé *dans son* éternité le temps, *dans son* infinité la finitude, *dans son* omniprésence l'espace et *dans son* amour désintéressé la liberté ? »³⁵ se demande alors J. Moltmann. Comme nous pouvons le constater, cette doctrine du *Tsimtsoum* proposée par I. Luria fait donc bien partie de la doctrine de la *Shekinah divine* et elle

³³ *Ibid.*, p. 142-143.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 141.

³⁵ *Ibid.*, p. 141-142.

nous permet de mieux comprendre cette contraction divine comme étant une condition nécessaire à la création du monde.

Il est également important de constater que ce concept de *Shekinah divine* n'est pas réservé exclusivement à la tradition juive. En effet, dans la théologie chrétienne, il est également question d'une « inhabitation divine ». Cette inhabitation se vit dans et par la personne de l'Esprit Saint de Dieu. Selon les Ecritures, « par la descente de l'Esprit Saint 'dans nos cœurs' (Rm 5, 3) et 'sur toute chair' (Jl 2, 28-32 ; Ac 2, 17) commence la nouvelle création eschatologique, qui s'achèvera quand 'Dieu sera tout en tous' (1 Co 15, 28) »³⁶. Nous reviendrons ultérieurement sur les conséquences de l'inhabitation divine par l'Esprit Saint dans les cœurs des individus. Il est toutefois intéressant de se demander si cette doctrine du *Tsimtsoum* qui se retrouve chez H. Jonas et chez J. Moltmann ne pourrait pas être envisagée dans une perspective trinitaire comme une sorte de kénose du Père.

D. Une kénose du Père

Dans la tradition mystique juive que nous venons de présenter, Dieu a créé le monde en s'en retirant. Cette tradition confirme la thèse de l'auto-limitation divine, telle qu'énoncée par le concept de distance épistémique. Le retrait divin pourrait en fait être une forme de « kénose cosmologique », Dieu se dépouillant de lui-même en notre monde pour permettre à ce dernier et à l'humanité entière de devenir par eux-mêmes et pour eux-mêmes lieux de réalisation. Ce type de kénose devient de la sorte une nouvelle forme d'épiphanie de Dieu : Dieu se révèle aux individus dans son absence, dans son silence. Il ne s'agit plus d'une manifestation de gloire mais plutôt d'une découverte touchante d'un Dieu qui laisse le monde aller à sa destinée par l'entremise des êtres qu'il a créés.

Tout ceci, commencé par la création, signifie que Dieu ne veut pas occuper seul l'espace de l'être, il veut faire place à un être différent. En faisant cela il se limite lui-même. A la lecture des récits bibliques, écrit J. Moltmann, il paraît assez clair que « l'histoire du monde trouve son origine dans une série d'*abaissements de soi de Dieu* et représente ceux-ci par : La création, l'élection des patriarches, l'alliance avec le

³⁶ *Ibid.*, p. 143.

peuple, l'exode et l'exil »³⁷. C'est d'ailleurs jusqu'à la fin du monde que le Dieu omnipotent s'abaissera et ce, pour les diverses raisons évoquées plus haut. Un tel constat nous permet d'affirmer que la kénose qui atteint son apogée dans la croix du Christ commence déjà avec la création du monde. En d'autres termes, l'auto-abaissement de Dieu s'accomplit donc dans l'incarnation du Fils. « Dieu permet à un être différent de lui d'exister, en se limitant lui-même. Dieu retient sa toute-puissance pour faire place libre à l'homme, son image. Il permet à son monde d'exister en *son* éternité. La kénose divine qui commence avec la création atteint dans l'incarnation sa forme parfaite »³⁸. J. Moltmann développe ensuite ce concept de kénose divine.

« Par sa *Shekinah* Dieu prend part au destin de l'homme et fait sienne les souffrances de son peuple. Inversement, grâce à ses inhabitations, les hommes participent à sa vie et à sa volonté : ils aiment de son amour et souffrent de sa souffrance. Le Dieu qui dans ses inhabitations se fait face à lui-même, devient reconnaissable dans le Fils incarné qui dans le monde fait face au Père. Dans l'incarnation du Fils, le Dieu trinitaire se prête ainsi à la situation finie, limitée. Non seulement il se prête à cette existence humaine, mais il l'accepte et en fait une partie de sa propre vie éternelle. Il devient *Dieu humain*. Si c'est là le sens que revêt l'incarnation du Fils comme telle, l'auto-abaissement de Dieu s'achève dans la passion et la mort de Jésus le Fils »³⁹. Ce qui semble être confirmé par la manière dont le Père a vécu la mort de son propre Fils.

Au jardin des Oliviers et au cours de son procès, le Christ est confronté au silence de Dieu, à l'impuissance de Dieu, à l'absence de Dieu. Ce dernier n'intervient pas. En effet, Dieu est injurié à travers son propre Fils, mais il ne répond pas. Ce silence de Dieu devient une nouvelle révélation : celle d'un nouveau visage de Dieu, qui ne sauve pas ses créatures en les ployant sous sa puissance, mais en les attirant par son amour, en manifestant un amour inconditionnel pour elles. Voilà la nouveauté : le christianisme ne reçoit pas la révélation de Dieu dans le triomphe de Dieu, dans sa manifestation glorieuse et majestueuse, mais dans la faiblesse de la mort de Jésus. Voilà le Dieu qui sauve ses créatures. C'est donc bien sur la croix que la kénose se

³⁷ *Ibid.*, p. 43.

³⁸ *Ibid.*, p. 152.

³⁹ *Ibid.*

réalise. « Certes elle est au service de la réconciliation et de la rédemption de l'homme ; mais elle a également ce sens : Dieu devient jusqu'à la mort et même au-delà un Dieu solidaire. L'incarnation du Fils n'est pas transitoire ; elle demeure éternellement. Il n'y a pas d'autre Dieu que le Dieu humain, incarné, solidaire »⁴⁰. Et tout cela, il le fait par amour ; cet amour qui est la raison première de sa création, de sa kénose « éternelle ».

En quoi cette kénose du Père est-elle nécessaire à la création des êtres humains dans l'amour ? Un élément de réponse se retrouve dans la nécessité d'une création à une distance épistémique pour que les créatures puissent répondre le plus librement possible à l'appel de la foi. En effet, « l'amour qui se communique lui-même a besoin d'une réponse pour être heureux. Mais de son image dans son monde, le Père ne peut attendre qu'un amour librement rendu »⁴¹, souligne J. Moltmann qui en cela rejoint la pensée de J. Hick sur cette question précise puisque, comme nous venons de le rappeler, ce dernier propose le concept de distance épistémique en vue de la réponse libre des individus à l'invitation de la foi en Dieu. De la sorte, « pour rendre cette réponse possible, l'amour doit procurer et laisser la liberté à l'aimé. Pour l'expérimenter l'amour doit attendre avec patience. Il ne peut pas forcer la réponse par la contrainte. En vue de la liberté et de l'amour rendu en toute liberté, Dieu s'impose des limites et s'aliène. Il retient sa toute-puissance, parce qu'il fait confiance dans la réponse libre de l'homme. Dieu ne rencontre pas l'homme 'divinement', mais 'humainement' dans le Fils incarné et crucifié. Au regard de la *toute puissance divine*, cela représente une *contrainte*. Mais au regard de la bonté divine, cela représente une *libération*. Sa force est puissante dans sa faiblesse. La doctrine traditionnelle de la kénose divine n'a jamais vu qu'un seul aspect de l'auto-limitation, de l'auto-aliénation et de l'auto-abaissement de Dieu. Elle a passé à côté de l'autre aspect : les contraintes divines à l'intérieur sont des libérations vers l'extérieur : nulle part Dieu n'est 'plus grand' que dans son abaissement. Nulle part Dieu n'est plus glorieux que dans son impuissance. Nulle part Dieu n'est 'plus divin'

⁴⁰ J. MOLTSMANN, *Trinité et Royaume de Dieu* (1984), p. 153.

⁴¹ *Ibid.*

que dans son incarnation »⁴². La kénose du Fils telle qu'exprimée dans l'hymne aux Philippiens (2, 6-11) serait ainsi une sorte de dynamique initiée par le Père au moment de la création. Ou encore, l'abaissement de Dieu en son Fils lors de l'Incarnation est signe de sa toute-puissance, comme l'a été son retrait au moment de ce mystère que reste, pour les êtres humains, le premier temps de l'univers.

L'amour retrouve ainsi toutes ses lettres de noblesse puisqu'il est au cœur même du mystère divin de la création. Dieu a créé le monde par amour. C'est également par amour de sa création et de ses créatures qu'il s'est retiré de ce monde. En aimant sa création, constate J.-L. Segundo, Dieu s'est vidé de son éternité omnisciente tout comme il s'est vidé de sa toute-puissance. S'étant vidé de la sorte, il permet à ses créatures de devenir pleinement responsables de ses projets; sans doute, sent-il l'angoisse de leurs incertitudes et questionnements, les larmes des maux et des joies qu'elles traversent, c'est pourquoi il pleure avec leurs larmes et rit avec leurs rires⁴³. Il dévoile ainsi de lui-même un visage « aux yeux rougis par sa propre souffrance », celle qui est née de la création pour reprendre les termes de H. Jonas. En effet, souligne le philosophe allemand, « la relation de Dieu au monde implique une souffrance du côté de Dieu *dès l'instant de la création*, et sûrement dès l'instant de la création de l'homme »⁴⁴. Cette souffrance, prix de la divine douceur, veut malgré tout tout sauver. En dépit des errements de ses créatures, Dieu, en sa douceur infinie, garde l'espérance qu'un chemin est toujours possible. Mais sur ce chemin, par sa propre kénose de Père, Dieu refuse d'intervenir lui-même. Il prend un risque par amour et laisse le monde aller à son aventure. Mais si Dieu ne peut plus intervenir au nom de cette auto-limitation décidée par lui en vue du bienfait de la création, comment comprendre les miracles qui ont traversé l'histoire de l'humanité ? Il est impossible de ne pas aborder une telle problématique. Et ce d'autant que si Dieu décide de ne plus intervenir dans le monde, comment pouvoir expliquer le sens de l'incarnation du Fils ? Dieu s'incarnant dans l'histoire humaine donc dans le temps, intervient d'une certaine manière. Les miracles et l'Incarnation, compris comme exemples d'intervention divine, feront l'objet du dernier point de ce paragraphe.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cfr. J. L. SEGUNDO, *Quel homme, quel monde, quel Dieu ?* (1993), p. 106.

⁴⁴ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1994), p. 22.

Nous nous inspirerons des écrits de H. Jonas et J. Moltmann pour poursuivre notre réflexion théologique.

2. Les interventions divines

A. Les miracles

H. Jonas distingue deux catégories de miracles. Il y a d'abord ceux qui vont à l'encontre de la nature et qui sont strictement impossibles, et puis il y a « ceux qui ne sont que des événements extraordinaires, leur caractère miraculeux ne résidant pas tant en eux-mêmes que dans le fait qu'ils se produisent ici et maintenant, c'est-à-dire dans leur coïncidence avec une situation extrême, critique, pleine de sens sur le plan humain. Seuls les premiers sont strictement impossibles, et c'est bien sûr d'eux que relèvent en premier lieu ceux (...) qui impliquent une représentation du monde totalement disloquée et qui ne fait tout simplement pas sens dans la représentation rectifiée ; de même ceux qui impliquent une interruption totale des lois de la nature, comme la résurrection des morts. La plupart des miracles bibliques ne sont pas de cette sorte. Le buisson ardent, les plaies d'Égypte, la fumée, les tremblements et la foudre sur le Mont Sinäï, la chute des murs de Jéricho dans l'Ancien Testament, la guérison des malades dans le Nouveau Testament, tout ceci n'est nullement possible physiquement mais constitue des événements relativement bien connus (comme le volcanisme). D'un point de vue religieux, ils ne sont pas vraiment importants, ils ne font qu'accompagner en les soulignant – comme des points d'exclamation – ce qui est vraiment important. Ce n'est pas le fait que la montagne ait tremblé qui est important, mais ce que Moïse a entendu lors de sa rencontre solitaire à son sommet »⁴⁵. Citons à titre d'exemples d'autres extraits⁴⁶ liés à ce Patriarche de la Bible. Et nous commencerons par Exode 17, 11 où il est écrit : « tant que Moïse tenait son bras levé, Israël avait le dessus ; lorsqu'il le fléchissait, c'est Amalec qui l'emportait ». Le traité talmudique *Roch Hochana* 29a commente ce verset biblique et se méfie de l'effet

⁴⁵ H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité* (1996), p. 159.

⁴⁶ Ces extraits ont été proposés par E. LEVINAS dans *A l'heure des nations*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

magique ou miraculeux attribué à ce bras levé, même si c'est celui de Moïse. Voici ce qu'il en pense : « *Était-ce le bras de Moïse qui faisait la guerre ou soutenait le combat ? Que non. Mais ce passage nous apprend que, lorsque le peuple d'Israël tournait le regard vers le ciel et servait de tout son cœur son Père céleste, il avait la victoire ; sinon, il était vaincu* »⁴⁷. Et il en va de même avec l'histoire du serpent d'airain trouvé en Exode 21, 8. Le passage talmudique du traité *Roch Hochana* 29a se méfie une fois encore du côté miraculeux de cet événement : « *'est-ce bien le serpent qui fait mourir ou fait vivre ? Il faudrait le penser autrement : lorsque les Israélites tournaient leur regard vers le ciel et servaient de tout cœur leur Père céleste, ils étaient guéris ; sinon, ils mouraient empoisonnés'*. *Le serpent en haut d'une perche ne serait donc que le rappel du Très-haut vers lequel tout 'service du cœur', toute prière doit aller* »⁴⁸. Il n'y a donc rien de miraculeux dans ces différents récits. Ils ne font que relater de manière imagée, et il est vrai avec des termes magiques, la force de la foi en Dieu lors d'épreuves à traverser. Cette levée des yeux vers le ciel est synonyme d'un retour au Père en qui ils trouvent la source de vie leur permettant de gagner leur combat.

« Mais en ce qui concerne les miracles correspondants dans le Nouveau Testament – la naissance, la résurrection et l'ascension de Jésus (de même que sa promesse d'une nouvelle venue dans les cieux) – l'enjeu pour le chrétien est important compte tenu du statut théologique unique de Jésus : *ces miracles-là, par leur lien avec la christologie, affectent le cœur de sa foi* »⁴⁹, fait remarquer H. Jonas. Toutefois, il est essentiel de souligner, malgré cette dernière remarque, que la foi en Dieu le Fils peut également se passer de la visibilité et de l'aspect extraordinaire des miracles. Afin de dépasser la remarque judicieuse de H. Jonas, comme nous le proposerons ultérieurement, nous pensons qu'il y a moyen de comprendre les passages « miraculeux » liés à la vie du Christ non pas comme étant une nouvelle intervention divine dans l'histoire humaine mais plutôt comme étant l'accomplissement final de ce qui avait été commencé à l'instant même de la création.

⁴⁷ E. LEVINAS, *A l'heure des nations* (1988), p. 150.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁹ H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité* (1996), p. 160.

Comme si la création ne pouvait s'accomplir et se terminer que dans et par l'Incarnation.

Le véritable problème lié à la problématique des miracles et/ou de l'Incarnation concerne en fait « l'idée de l'*action divine* en général, que la foi religieuse ne peut éluder sous aucun prétexte »⁵⁰. L'erreur, souligne H. Jonas, citant le théologien allemand R. Bultmann à l'occasion d'un hommage rendu à ce dernier, « consiste à se représenter l'action divine en termes d'actions ou d'événements mondains, le pouvoir divin en termes de pouvoir naturel – ce en quoi consiste précisément l'erreur de la mythologie 'laquelle, en brisant cet enchaînement, introduit des événements surnaturels dans la chaîne des événements naturels'. Au sens le plus large, il s'agit de l'erreur de l'objectivation et de la 'mondification' (pour ainsi dire) en général »⁵¹. Or, selon R. Bultmann, l'action divine doit au contraire être pensée comme « une action non-mondaine et transcendante qui se produit non pas *entre* les actions mondaines ou les événements mondains mais qui se produit *en* eux. L'action cachée de Dieu se produit *dans* [les événements naturels, mondains visibles par tout un chacun] »⁵². L'action divine ne s'insère donc pas entre les événements du monde mais est plutôt quelque chose cachée en eux. En ce sens, pour nous, il n'y pas comme tel d'intervention divine. L'action est déjà là mais enfouie, cachée et attend l'émergence de certaines circonstances spécifiques pour pouvoir se révéler. Sa révélation semble alors miraculeuse aux yeux de celles et ceux qui la perçoivent parce qu'ils ne peuvent pas percevoir et imaginer qu'elle était déjà là en eux mais cachée.

Dans son article où il aborde cette question du miracle, H. Jonas précise sa pensée. Selon lui, « nous devons nous souvenir que le 'miracle' que constitue une intervention non physique dans le monde physique, sans en briser les liens, c'est-à-dire qui ne recèle en lui aucune qualité miraculeuse, se produit constamment, qu'il est la chose la plus familière qui soit, chaque fois que nous *agissons* en vertu d'un choix conscient, chaque fois que nous co-déterminons du sein de notre intériorité le cours extérieur des choses, en sorte qu'il prend une direction différente de celle qu'il aurait prise si nous n'y avions contribué de façon transphysique, c'est-à-dire s'il avait été

⁵⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² H. Jonas citant R. Bultmann dans H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité* (1996), p. 161.

laissé à lui-même. Cela présuppose à nouveau qu'au moment où nous intervenons, une pluralité de possibles se sont ouverts, *chacun* d'entre eux satisfaisant également les exigences des lois de la nature »⁵³. Toutefois, poursuit H. Jonas, tout théologien « doit se dire que ce qui est concédé à l'action humaine ne saurait être refusé à l'action divine. Si *nous* pouvons accomplir quotidiennement le miracle (et *c'est* en un certain sens un miracle) de choisir nos âmes, de désirer et de vouloir, si nous sommes capables d'intuitions et d'erreurs, d'opter en faveur d'objectifs bons ou mauvais, si des facteurs non physiques, mentaux interviennent dans le cours du monde pour l'infléchir, cette sorte de miracle (*Wunder*) qui laisse intact l'ordre naturel, c'est-à-dire qui n'a pas un caractère miraculeux (*Mirakel*), pourrait également être possible pour Dieu quand bien même réserverait-il une telle intervention pour des occasions et des fins rares »⁵⁴, soutient le philosophe allemand.

De toute façon, toute action par essence comporte de l'inattendu. Il est effectivement humainement impossible de tout anticiper dans ce monde. Il y a donc toujours une part de mystère dans chaque action posée. Mais l'inattendu se réalisant signifie-t-il pour autant qu'il y ait eu un miracle ? Nous ne le pensons pas. Nous préférons l'idée d'un Dieu qui est de toute éternité « caché » dans l'événement qui se révèle suite à des circonstances précises. Il n'y aurait donc pas comme telle une intervention extérieure, miraculeuse voire divine, car, selon nous, toute intervention divine dans le temps irait à l'encontre de l'idée d'auto-dépouillement, de kénose du Père.

Mais alors qu'en est-il des messagers de Dieu dans la Bible ? Ils ont quand même été appelés, élus par Dieu ? N'est-ce pas un bel exemple de l'irruption de la transcendance dans l'immanence, donc une intervention divine directe dans ce monde ? se demande H. Jonas. En tout cas, « ceux qui ont fait cette expérience et qui ont parlé ainsi n'ont pas découvert un dieu caché mais ont su entendre un Dieu *qui s'est fait connaître de lui-même* et qui *a voulu* se faire connaître du monde tout entier à travers eux. L'initiative vient de Lui (à moins que nous ne prétendions savoir mieux qu'ils ne savent) ce qui présuppose donc une *volonté* de Sa part de se révéler lui-

⁵³ H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité* (1996), p. 163-164.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 165.

même (et donc une part de temporalité en Lui-même !), et le *pouvoir* de le faire, c'est-à-dire d'agir à l'*intérieur* du monde et ce par l'intermédiaire de l'âme humaine. Je répète 'à l'intérieur' du monde et par un acte particulier, et pas simplement 'dans' le monde et en vertu de son adéquation éternellement présente pour une interprétation transcendante. Nous serions par conséquent confrontés en ce cas (à supposer que nous soyons croyants) à quelque chose qui, après tout, est bien 'entre'. C'est en admettant cette exception à la règle de l'immanence que les religions révélées assurent simultanément leur triomphe et leur déclin »⁵⁵. Ce jugement nous paraît trop arbitraire. Il y a peut-être moyen de comprendre autrement l'élection des prophètes. Il n'y a pas eu d'intervention divine directe, mais Dieu caché en eux s'est révélé à eux au cœur de leur prise de conscience d'avoir une tâche, une mission spécifique à accomplir. Il n'y a donc pas comme telle une révélation extérieure aux individus mais plutôt une mise en lumière d'une révélation qui est là depuis toujours, mais enfouie.

Toutefois, poursuit H. Jonas, « l'action humaine ne peut pas se contenter de la conscience d'une liberté cachée 'intelligible' mais elle doit être apte à saisir ses effets, qui sont également visibles pour les autres dans le monde de l'apparence, et elle doit se l'attribuer ; réciproquement, la religion ne peut pas se contenter de l'intériorité de la 'parole' dans l'existence, mais elle doit avoir devant les yeux son apparence originellement publique dans le monde en tant qu'elle constitue l'auto-révélation de la volonté divine à travers la parole humaine, et elle doit l'attribuer à cette causalité. C'est seulement sur cette base qu'elle peut fonder sa propre existence publique dans le monde, en tant que peuple de Dieu ou Eglise. Ceci vaut en tout cas pour toute religion d'obéissance qui doit avoir connaissance de la *volonté* de Dieu »⁵⁶. Dans cette perspective, toujours selon H. Jonas, « le *fait* d'une initiative transcendante dans les esprits mortels, ce fait en tant que tel, le croyant *peut* l'accepter sans paradoxe et sans entrer en conflit avec le reste de sa pensée lorsqu'il accepte l'exigence d'une révélation particulière. Cette acceptation elle-même demeure bien sûr une pure décision de la foi »⁵⁷. Nous pensons que la question restera toujours de savoir s'il y a

⁵⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 173.

eu révélation suite à une intervention extérieure divine ou simplement une interprétation personnelle de quelque chose caché en soi depuis toujours.

Cependant, sans pour autant être capable d'arriver à une conclusion certaine, mais dans la théologie que nous présentons, par respect pour l'immanence pure, « le croyant doit supposer quelque chose comme une abstinence de Dieu vis-à-vis du monde : tout se passe comme si, en créant le monde, et en créant à son tour l'être humain et sa liberté, Dieu avait en grande partie renoncé à exercer son omnipotence, souhaitant laisser la création décider somme toute de ce qu'elle voulait faire d'elle-même »⁵⁸, et en cela nous rejoignons les conclusions de H. Jonas. Tout ceci revient à affirmer que finalement, à travers l'être humain, Dieu peut malgré tout mouvoir le monde à travers des actes définis. Il interfère de la sorte dans la création à l'égard de laquelle il s'est pourtant imposé l'abstention. Qu'est-ce à dire ? Comme nous le démontrerons au paragraphe suivant, ceci n'est évidemment envisageable, pour les chrétiens, que dans une perspective trinitaire. L'intervention de Dieu dans le monde aujourd'hui se fait à travers les êtres humains ; ces derniers étant inspirés⁵⁹ par l'Esprit de Dieu. De cette manière nous déjouons l'ambiguïté dénoncée par H. Jonas dans le chef de Dieu quant à une intervention possible et donc miraculeuse sur sa création. Nous ne pouvons cependant pas passer sous silence l'Incarnation qui semble être une intervention divine par excellence par la naissance, la mort, la résurrection et l'ascension du Fils. C'est vers l'intervention divine dans l'Incarnation que nous nous tournons à présent et ce, avant d'aborder l'intervention divine en ce monde par le biais des êtres humains. Mais pour ce faire, nous devons également aborder la thématique de la Trinité avant de saisir l'inhabitation de l'Esprit en chacun des individus.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁹ « Inspirer – plutôt qu'organiser – c'est l'action propre de Dieu, après avoir créé. Il y a donc comme deux couches inséparables : d'abord *créer*, donc faire exister pour laisser exister – puis *inspirer*, accompagner l'homme créé, lui faire pressentir, puis sentir, puis goûter la Vie de Dieu et le rendre ainsi motivé, désireux et capable d'agir. Pour collaborer avec Dieu à sa création. Pour prendre des initiatives. Pour se mettre à 'agir dans la justice et aimer avec tendresse' (Mi 6, 8). (...) Dieu est et reste proche de l'homme qu'il crée. Mais pas pour en faire l'exécutant de son plan, ni pour l'infantiliser, ni même pour être le bouche-trou assuré dès qu'une déchirure, trop profonde pour l'homme, s'est faite dans le réseau de ses projets et de ses activités » dans F. VARONE, *Ce Dieu absent qui fait problème*, Paris, Cerf, 1986, p. 105.

B. L'Incarnation

Comme nous l'avons déjà signalé, selon J. Moltmann, l'incarnation du Fils est incluse dans l'acte de création. Il n'est donc pas comme tel un acte d'intervention divine. « L'incarnation du Fils de Dieu était depuis l'éternité l'intention de Dieu, conçue ensemble avec l'idée du monde, mais pré-ordonnée à celle-ci, en ce sens que la création du monde exprime le cadre extérieur et la préparation de l'incarnation »⁶⁰. L'Incarnation fait donc partie de l'amour même de Dieu qui se communique éternellement. Elle achève de la sorte la création originelle, « grâce à la nouvelle union entre Dieu et les hommes, que manifeste le Christ, et grâce à la fraternité en laquelle il reçoit les croyants. L'incarnation du Fils devient alors la base de la nouvelle création »⁶¹. Il y a donc dans l'incarnation du Fils plus qu'une simple voie en vue d'une fin. En effet, poursuit le théologien allemand, « si par sa croix, il réconcilie les pécheurs avec Dieu, il crée par sa résurrection la nouvelle justice, la nouvelle vie, la nouvelle créature. La justification du pécheur est plus qu'une simple rémission des péchés. Elle conduit dans la vie nouvelle : 'où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé' (Rm 5, 20). Paul exprime ainsi le déséquilibre entre le péché et la grâce et la *plus-value de la grâce*. Cette surabondance de la grâce sur la rémission des péchés et la réconciliation des pécheurs, représente la force de la nouvelle création, qui accomplit la création originelle. Il en résulte que le Fils de Dieu est devenu homme, non seulement à cause du péché des hommes, mais plus encore pour accomplir la création. Ainsi, 'le Fils de Dieu' serait devenu homme, même si le genre humain était resté sans péché »⁶², soutient J. Moltmann. Mais quelle est alors la relation entre la création du monde et l'Incarnation ?

Dans le récit biblique, « la création du monde culmine dans la création de l'homme 'comme image de Dieu' (Gn 1, 26ss ; Ps 8). Cet énoncé sur l'homme est à comprendre comme une définition *et* une promesse de l'homme. Si on affirme du Christ l'incarnation du Fils et que dans son apparition il est compris comme celui qui est devenu homme, alors s'accomplit en lui la promesse de la création de l'homme, de

⁶⁰ J. MOLTSMANN, *Trinité et Royaume de Dieu* (1984), p. 148.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 150.

‘l’image du Dieu invisible’. Il est l’‘homme véritable’ en ce monde renversé, inhumain. C’est dans sa communauté que les croyants trouveront la vérité de l’existence humaine. L’incarnation du Fils a donc une signification en elle-même »⁶³, souligne une fois encore J. Moltmann. Elle ne nécessite pas le péché de l’homme pour exister. Elle était prévue de toute éternité puisqu’elle accomplit l’homme véritable. Cependant, puisque le péché est la conséquence de l’inachèvement des individus, le Fils prend sur lui, à l’occasion de son incarnation, les ruptures d’alliances des êtres humains. Le salut des péchés dans l’Incarnation est donc important mais il est secondaire dans le plan de Dieu. Dieu devait s’incarner quoi qu’il soit arrivé à ses créatures. En s’incarnant, il prend également sur lui la fracture dans laquelle les êtres humains s’étaient engagés pour leur montrer un chemin possible de vie. C’est la raison pour laquelle il est possible d’affirmer que le Fils de Dieu est l’image de Dieu à laquelle le Père destine tous les individus.

En effet, par rapport à ces derniers, affirme J. Moltmann « le Fils est la véritable ‘icône’ de Dieu. C’est pourquoi la création première est ouverte : elle attend l’apparition de ‘l’homme’, de l’homme véritable, de l’homme correspondant à Dieu, de l’image de Dieu. Ces dimensions se trouvent dans les titres néo-testamentaires du Christ : ‘Eikôn’, ‘image’, ‘reflet de Dieu’. C’est seulement parce que le Fils est par rapport aux hommes l’archétype divin, qu’il peut devenir ‘le premier-né parmi une multitude de frères’ (Rm 8, 29). Celui qui est ‘rendu conforme à l’image du Fils’ entre dans la vérité de sa destinée humaine et accomplit sa promesse divine. Mais si le monde a été conçu pour l’homme et si l’incarnation du Fils accomplit cette destinée de la création, ainsi l’incarnation précède selon l’intention la création du monde. Il appartient alors à la destinée éternelle du Fils éternel du Père de devenir l’*eikôn* créée de Dieu. Cela correspond au devenir-logos du Fils en vue de la création. La création du monde et l’incarnation entrent donc profondément dans les relations intra-trinitaires de Dieu »⁶⁴. Et c’est en ce sens précis que nous pouvons affirmer qu’il n’y a pas dans l’Incarnation une nouvelle intervention du Père. L’Incarnation était planifiée de tout temps, depuis l’instant de la création. Cette dernière s’accomplit dans l’Incarnation.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 151.

De la sorte, création et incarnation sont intrinsèquement liées et ne peuvent être séparées comme si elles étaient totalement indépendantes l'une de l'autre. En effet, elles participent toutes deux de la même dynamique divine : l'amour du Père pour son Fils dans l'Esprit et par la suite pour ses créatures.

Il est donc possible d'éclairer le sens de ce processus existant entre les personnes de la Trinité par la vie de l'amour en Dieu et en partant du postulat suivant : Dieu est amour. « Si Dieu est amour, il appartient naturellement à l'auto-communication aimante, disions-nous, de se communiquer non seulement à ce qui est identique, mais aussi à ce qui est différent. Ce n'est qu'en son autre que l'amour devient *amour créateur*. Or *l'amour qui se communique* ne devient un *amour heureux* que *s'il est rendu*. C'est pourquoi le Père est heureux dans la réponse éternelle du Fils à son amour. En communiquant dans l'acte de création son amour pour le Fils, par le Fils, à son autre, il veut également être heureux, grâce à la réponse de cet autre à son amour. Cette réponse à l'amour est cependant une réponse libre. En devenant 'homme' c'est-à-dire 'image de Dieu', le Fils communique son amour de réponse, à ceux qui sont destinés à l'humanité, c'est-à-dire à la ressemblance avec Dieu, il les reçoit dans sa relation filiale avec le Père et leur communique sa propre liberté victorieuse du monde. C'est ainsi que le Fils devenu-homme glorifie le Père dans son monde et achève la création de l'homme comme image de Dieu. Cela présuppose certes la rémission des péchés et la réconciliation des pécheurs par la mort du Fils, et la libération des hommes dans son règne universel. Mais dans la réconciliation et la délivrance par le Christ, il s'agit de la 'conformation' des hommes à l' 'image du Fils', donc de l'accomplissement de la promesse de la création »⁶⁵.

Si cette démarche de réconciliation est importante, voire absolument nécessaire à l'accomplissement de l'image de Dieu, nous nous permettons une fois encore d'insister sur le fait qu'elle reste secondaire dans le chef de la mission du Fils. Il n'avait pas besoin de celle-ci pour s'incarner. Dans cette optique, l'amour du Père à son égard suffit pour rendre l'Incarnation possible. Cependant la rémission des péchés et la réconciliation des pécheurs permettent aux êtres humains d'être plus libres dans leur réponse à l'invitation à entrer dans une relation filiale d'adoption avec le Père. En

⁶⁵ *Ibid.*, p. 151-152.

ce sens, J. Moltmann apporte une précision utile et importante permettant aux créatures d'être plus libres qu'elles ne l'étaient au départ pour acquérir la ressemblance à laquelle elles sont toutes appelées en raison de la nature de leur création.

L'incarnation du Fils de Dieu n'est donc pas d'abord une réponse au péché, mais l'accomplissement du désir éternel de Dieu, de devenir homme et de faire de tout être humain un « dieu par grâce », un autre qui participe à la vie divine en répondant à l'amour divin par la foi. Grâce à sa vie, sa mort et sa résurrection, le Christ achève la création « à l'origine », en surmontant la mort créée et en conduisant les êtres humains mortels dans l'immortalité de la gloire divine à laquelle ils sont tous appelés par leur création. C'est pourquoi, avec J. Moltmann, nous pouvons affirmer que « dans l'incarnation du Fils, Dieu accomplit lui-même la promesse de la création de l'être humain comme image de Dieu. Dans l'incarnation du Fils, Dieu s'abaisse, il accepte la totalité de l'existence humaine menacée et déçue et en fait une partie de sa vie éternelle. Dans l'incarnation le Fils unique devient le premier-né d'une multitude de frères et de sœurs, qui dans sa fraternité trouvent le Père et deviennent libres, pour délivrer la création asservie »⁶⁶. Il en résulte de tout cela que « le *Père* acquiert dans l'incarnation du Fils un double vis-à-vis de son amour : le Fils et l'image. Il y expérimente une double réponse à son amour, la réponse naturelle du Fils et la réponse libre de l'image, la réponse unique du Fils et la réponse multiple des frères et sœurs du Fils »⁶⁷.

En ce sens, l'Incarnation était nécessaire de toute éternité puisque, en libérant les créatures par la mort et la résurrection, elle permet la réponse libre des créatures à l'invitation à entrer dans une relation filiale avec le Créateur. Par l'Incarnation les êtres humains participent plus clairement et librement encore à la vie divine. Créés images de Dieu, les êtres humains deviennent dans l'Esprit « images du Fils ». Ils entrent de la sorte dans la dynamique divine pour y être à la fin des temps pleinement présents ayant acquis alors la ressemblance. Cette participation à la vie divine, pour les chrétiens, s'enracine dans les relations intra-trinitaires qui façonnent la divinité. C'est la raison pour laquelle nous nous tournons maintenant vers ce Dieu trinitaire. Ce

⁶⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁷ *Ibid.*

dernier nous permettra d'affiner l'idée de l'absence du Père, de la venue en ce monde du Fils ainsi que de son retour vers le Père et enfin de la vie actuelle des êtres humains dans l'Esprit.

§3. *Une dynamique trinitaire*

Au fur et à mesure que nous avançons dans notre réflexion théologique, nous prenons conscience que la notion de distance épistémique telle que proposée par J. Hick n'a de sens que si elle s'applique exclusivement à la personne du Père dans la Trinité. C'est le Père et lui seul dans un premier temps qui vit cette contraction, ce retrait, cette distance. Il sera par la suite imité par son Fils pour permettre à l'Esprit d'œuvrer à travers les individus. Pour comprendre cette dynamique, il nous paraît intéressant de nous tourner une fois encore vers J. Moltmann qui a présenté une brillante synthèse du mystère de la Trinité dans son livre *Trinité et Royaume de Dieu*.

Selon ce théologien allemand, le Père crée par amour pour son Fils et, par définition, ce qu'il crée diffère de lui. En conséquence, la création ne dépend pas seulement de la volonté du Père mais également de son amour éternel. La création est ainsi un « produit de l'amour du Père, et elle est ensuite attribuée à toute la Trinité. Si le Père crée le monde en son amour le *Fils*, il crée le monde aussi *par lui*. En son Fils éternel il voit le monde. Il destine les hommes à la communauté avec le Fils. C'est vers le règne libre du Fils, qu'est orienté tout ce qui a été créé. Ainsi depuis l'éternité le Fils est destiné à être le Logos, le médiateur de la création. S'il est destiné à être le médiateur de la création, il est également destiné à être le 'centre' de l'humanité libre, donc à s'incarner et à devenir le guide et le Seigneur du royaume de la liberté. L'idée trinitairement nécessaire du Fils médiateur de la création est en corrélation avec l'idée de l'incarnation du Fils de Dieu et avec l'idée du règne du Fils de l'homme »⁶⁸. Dès lors, si le Père crée le monde en vertu de son amour pour le Fils, le monde devient le bonheur tant de Dieu le Père qui reçoit en retour l'amour de son Fils que du Fils qui, par l'acte de création, découvre l'amour du Père.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 145-146.

A ce niveau précis, nous ne percevons pas encore l'œuvre de l'Esprit dans la création. Celui-ci est cependant nécessaire à la création puisque c'est par la force de l'Esprit que le Père crée. En d'autres termes, nous pourrions dire que « le *Père* crée le monde à partir de son amour éternel par le *Fils* en vue d'une réponse temporelle à son amour dans la force de l'*Esprit-Saint*, qui unit ce qui est différent. Dans la création toute l'activité procède du Père. Mais comme le Fils en tant que Logos et l'Esprit en tant que force y ont leur part, chacun à sa façon mais également, la création doit être attribuée à l'unité du Dieu trinitaire »⁶⁹. En créant le monde, Dieu le Père s'est retiré pour sortir de lui-même, c'est-à-dire que par amour pour son Fils, il prend une inspiration, son propre souffle, pour expirer l'Esprit de vie, l'Esprit-Saint qui permet à la vie de naître et de se poursuivre.

A ce stade de la réflexion, il est intéressant de souligner que les œuvres de la Trinité sont traditionnellement attribuées à chacune des personnes en particulier. Cela ne signifie pas pour autant que les autres personnes en soient exclues. C'est pourquoi la création est souvent vue comme l'œuvre du Père, la réconciliation comme celle du Fils et enfin la sanctification ou la rédemption comme celle de l'Esprit. Nous maintenons cette organisation, mais nous préférons cependant la désignation des œuvres divines telle que J. Moltmann la propose : la création du Père, l'incarnation du Fils et la transfiguration de l'Esprit⁷⁰. Si nous acceptons cette organisation, nous reconnaissons que le royaume de Dieu prend dans l'histoire différentes formes qui correspondent à la fois aux caractères particuliers des personnes trinitaires et au « temps » dans lequel ces personnes divines agissent. Quelle que soit l'œuvre de la personne de la Trinité, c'est de toute façon le même royaume de Dieu qui est marqué différemment par le Père, le Fils et l'Esprit.

Lorsque J. Moltmann propose une organisation des œuvres de la Trinité, il s'inspire de la pensée de Joachim de Flore, abbé cistercien de Calabre au XIIe siècle. La grande idée de cet auteur original du Moyen Age était « d'identifier le *septième jour* de l'histoire du monde au *règne de l'Esprit*. Le grand 'Sabbat' de l'histoire avant la fin du monde et le 'règne de l'Esprit' sont une même chose : Les mystères de la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 127.

Sainte Ecriture nous indiquent trois états du monde – statuts –, le premier, dans lequel nous étions sous la loi, le deuxième, dans lequel nous sommes sous la grâce, le troisième, que nous attendons déjà comme proche, dans lequel nous serons sous une grâce plus riche... Le premier état par conséquent se situe sous la science, le second, sous la sagesse accomplie partiellement, le troisième, sous la plénitude de la connaissance. Le premier dans la servitude des esclaves, le deuxième dans la servitude des fils, le troisième dans la liberté. Le premier dans la crainte, le deuxième dans la foi, le troisième dans l'amour. Le premier dans l'état des esclaves, le deuxième des affranchis, le troisième des amis. Le premier des enfants, le deuxième des adultes, le troisième des vieillards. Le premier se situe dans la lumière des étoiles, le second dans la lumière de l'aurore, le troisième dans la clarté du jour... Le premier se rapporte au Père, le deuxième au Fils, le troisième à l'Esprit Saint (*Concorda Novi ac Veteris Testamenti*, Venise 1519, Lib. V, 84, 112) »⁷¹.

Selon cet abbé cistercien du Moyen Age, chaque temps de l'histoire humaine est marqué par l'époque liée à une personne trinitaire. Ces époques se succèdent et se lient entre elles pour marquer l'histoire continue de l'humanité en un Dieu unique. En effet, constate J. Moltmann, chez Joachim de Flore, « la première forme du royaume est le *royaume du Père*. C'est la création et la conservation du monde. Dans ce royaume Dieu règne par sa puissance et sa providence sur toutes choses. Sa souveraineté sur les hommes est assurée par sa loi et la crainte qu'ils ont de lui. La deuxième forme est le *royaume du Fils*. C'est la délivrance du péché par la servitude du Fils. Dans ce royaume Dieu règne par l'annonce de l'Evangile et la dispensation des sacrements de l'Eglise. Grâce à leur communauté avec le Fils, les hommes deviennent, d'esclaves de la loi qu'ils étaient, des fils de Dieu. Leur crainte de Dieu se transforme en confiance en Dieu. La troisième forme du royaume est le *royaume de l'Esprit*. C'est la régénération de l'homme par les forces de l'Esprit. Il apporte l'*intelligentia spiritualis*. Dans ce royaume Dieu règne par une révélation et une connaissance immédiates. Grâce à l'expérience de l'Esprit qui les habite, les hommes, d'enfants de Dieu, deviennent des amis de Dieu. La forme de la vie dans le royaume de l'Esprit est le système charismatique. Ici nul ne doit enseigner l'autre, car

⁷¹ *Ibid.*, p. 257.

dans l'Esprit tous connaissent la vérité de Dieu immédiatement et font le bien parce que c'est le bien. C'est le 'jour plénier de Dieu', c'est le 'sabbat éternel', c'est le 'jour de la liberté' »⁷².

A partir de cette théorie de Joachim de Flore, J. Moltmann propose sa propre vision de la Trinité. Pour lui, « le règne du Père consiste dans la création d'un monde ouvert à l'avenir, ainsi que dans le maintien de sa consistance et de son ouverture pour l'avenir du royaume de la gloire. (...) Dieu est patient avec son monde, parce qu'il a pour lui de l'espérance. L'espérance de Dieu se montre dans sa disposition à souffrir l'éloignement et la fermeture de soi de ses créatures. C'est dans la patience de son amour qu'il maintient à son monde un avenir ouvert. (...) Le *règne du Fils* consiste dans la *souveraineté libératrice* du Crucifié et dans la communauté avec le premier-né d'une multitude de frères et sœurs. Le Fils libère les hommes de l'esclavage du péché par son propre esclavage (Ph 2). Il rachète les hommes de la mort par sa propre livraison à la mort. En cela il parachève la patience du Père. Il introduit les hommes dans la glorieuse liberté des enfants de Dieu en les configurant à lui-même dans sa propre communauté. En cela il anticipe le règne de l'Esprit. Si la création a été établie dans l'ouverture vers l'avenir en vue du règne de la gloire, l'homme a été créé à l'image de Dieu pour accéder à la filiation divine. Il est ouvert à cet avenir qui verra l'accomplissement de sa destinée. (...) Le *règne de l'Esprit* s'expérimente quand l'homme libéré par le Fils se voit doté des forces de l'Esprit Saint. C'est la raison pour laquelle le règne de l'Esprit est si étroitement lié au règne du Fils, comme le règne du Fils au règne du Père. Dans l'expérience de l'Esprit on se saisit de la liberté pour laquelle le Fils nous a libérés. En raison de la médiation par le Christ on expérimente dans l'Esprit une sorte d' 'immédiateté de Dieu' : Dieu en nous – nous en Dieu. Les mystiques ont appelé cela avec raison la 'naissance de Dieu dans l'âme'. Par la foi et l'écoute de sa conscience l'homme devient un *ami de Dieu* »⁷³. Voilà donc exprimée par J. Moltmann une vision claire de la Trinité.

Comme nous l'avons déjà constaté à plusieurs reprises, en tournant son regard vers la « création à l'origine », la foi chrétienne reconnaît la présence de l'Esprit-Saint

⁷² *Ibid.*, p. 257-258.

⁷³ *Ibid.*, p. 262-264.

comme Esprit créateur. Elle ne peut effectivement en aucune manière développer une conception de la création d'où l'Esprit serait absent car comme le clame saint Paul, c'est l'Esprit de Dieu qui, dans la création asservie, crie la liberté salvifique (Rm 8, 9). De plus, souligne à nouveau J. Moltmann, de nombreux écrits du Nouveau Testament « témoignent de l'expérience de l'Esprit-Saint et de l'espérance en la *transfiguration du monde* en monde – c'est-à-dire en patrie – de Dieu. Cette espérance s'exprime en des visions toujours nouvelles de l'*habitation de Dieu* dans le monde nouveau. A la différence de la création et des 'œuvres' de Dieu dans l'histoire, l'expérience de l'Esprit est décrite par des expressions comme 'se répandre' et 'couler'. [Par exemple : Jl 2, 28 ss ; Ac 2, 16 ss ; Rm 5, 5 ou encore, c'est par l'Esprit que les êtres humains naîtront à nouveau (Jn 3, 3 et 5 ss). Ces modes d'expression de] l'Esprit ne sont pas 'créés', mais 'opérés' (1 Co 12), comme fruits de la *Charis*, du don de l'Esprit lui-même. Ce sont les forces divines qui, dès maintenant, rendent la vie vivante, parce qu'elles sont les forces de la nouvelle création de toutes choses »⁷⁴.

L'Esprit de Dieu n'opère donc pas de la même manière que les deux autres personnes de la Trinité. Par sa façon d'œuvrer, il dévoile une nouvelle manifestation de Dieu. « Dieu n'existe pas seulement comme créateur face à sa création, Dieu n'intervient pas seulement comme suppléant des hommes dans l'incarnation, par l'Esprit Dieu habite dans les hommes eux-mêmes. L'expérience de l'Esprit est par conséquent l'expérience de la *Shekinah*, de l'inhabitation de Dieu. (...) Maintenant les hommes deviennent eux-mêmes, dans leur corps, des temples de l'Esprit-Saint (1 Co 6, 13-20) »⁷⁵. Ceci n'est évidemment pas sans conséquence pour la création. En effet, par l'inhabitation de l'Esprit en eux, les êtres humains sont dès à présent transfigurés. C'est en ce sens que le temps de l'Esprit est compris comme temps de la transfiguration des êtres humains. Dès lors, si l'on veut comprendre la création dans une perspective chrétienne, nous devons l'envisager de façon trinitaire puisque, d'après les Ecritures, c'est l'Esprit-Saint qui transforme et transfigure le monde. Sa

⁷⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁵ *Ibid.*

tâche principale dans l'œuvre de la création se situe à ce niveau précis⁷⁶. C'est pourquoi nous pouvons affirmer qu'avec l'époque de l'Esprit commence l'achèvement de la création de l'homme par cette transfiguration opérée grâce à l'œuvre de ce même Esprit. Dès lors, « dans l'*inhabitation de l'Esprit*, que ce soit dans le cœur, dans la communauté ou dans la nouvelle création, Dieu se sent toujours davantage chez lui dans son propre monde »⁷⁷. En tant que Père il est absent de ce monde, mais par son Esprit Dieu reste présent à celui-ci. C'est de cette manière que dès à présent les êtres humains prennent part activement à la vie « intra-trinitaire » de Dieu en vue de lui rendre gloire.

Donc, « dans l'Esprit est anticipée la nouvelle création dans le règne de la gloire. Commencement et prémices de la gloire, le règne de l'Esprit est orienté vers le règne de la gloire, il n'en est pas déjà lui-même l'accomplissement »⁷⁸. Le règne de l'Esprit n'est donc pas le règne de l'accomplissement de la création mais plutôt celui du commencement de l'accomplissement. En effet, c'est le règne de la gloire, et uniquement celui-ci, qui « doit être compris comme l'accomplissement de la création du Père, comme l'application universelle de la rédemption du Fils et comme l'achèvement de l'inhabitation de l'Esprit »⁷⁹. La création est de la sorte la promesse réelle de la gloire du Dieu trinitaire mais gloire atteinte seulement à l'accomplissement complet de ce qui a été commencé au moment de la création. Les êtres humains sont donc aujourd'hui encore dans le règne de l'Esprit, le règne de la gloire n'ayant pas encore été atteint puisque la création n'est toujours pas achevée.

D'après J. Moltmann, reprenant les idées développées lors de sa présentation de la pensée de Joachim de Flore, « le *règne du Père*, avons-nous dit, est déterminé par la création et la conservation du monde grâce à la patience de Dieu. Ceci *constitue la liberté* des créatures et leur maintient l'espace vital nécessaire. Le *règne du Fils* est déterminé par la libération des hommes de leur enfermement mortel en eux-mêmes, grâce à l'amour souffrant. Ceci *restaure la liberté* des créatures et les préserve de l'autodestruction. Le *règne de l'Esprit* enfin est déterminé par les forces et les

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 136.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁹ *Ibid.*

énergies de la nouvelle création. Grâce à elles les hommes deviennent une habitation et une patrie pour Dieu. Ils participent à la nouvelle création »⁸⁰. Ou encore, en d'autres termes, par son effacement, Dieu le Père institue l'humanité gérante de sa création à qui il a donné ce mandat précis et l'invite à être responsable de ses actes ; le Christ charge ses disciples de construire un monde inspiré par l'Évangile avant de s'effacer lui-aussi pour laisser place à l'Esprit Saint qui accompagne les individus dans leur chemin de vie. Tout ceci nous permet alors d'affirmer que Dieu, comme J. Hick l'a prétendu à partir de la notion de distance épistémique qu'il propose, est bien un Dieu « absent ». Toutefois, précisons cette absence en la présentant de manière paradoxale : Dieu est à la fois absent et présent. En effet, dans une perspective trinitaire, le Père et le Fils ont eu « leur temps » et ils se sont retirés de la création pour permettre à cette dernière de participer pleinement et librement à son achèvement. Les êtres humains ne sont cependant pas enfermés dans une solitude inhumaine puisque l'Esprit de Dieu les accompagne. Il inhabite en chacun d'eux pour leur permettre d'exister mais aussi de faire exister Dieu sur cette terre. Cette affirmation fera l'objet du dernier paragraphe de ce chapitre.

§ 4. *La responsabilité des individus, signe de la présence divine*

Comme nous l'avons mentionné lors de la présentation du mythe proposé par H. Jonas, au commencement de la création, Dieu « a décidé de s'en remettre au hasard, au risque, et à la multiplicité infinie du devenir. Et ce, complètement : en s'engageant dans l'aventure de l'espace et du temps, la divinité n'a rien retenu d'elle-même ; aucune partie intacte et sauve n'a subsisté pour guider, rectifier et, en définitive, garantir l'élaboration tortueuse de son destin dans la création »⁸¹. Les raisons pour lesquelles Dieu a décidé d'agir de la sorte sont inconnues. C'est pourquoi H. Jonas propose et développe l'hypothèse suivante. « Pour que le monde pût être et pour qu'il fût pour soi, Dieu a renoncé à son Être propre ; il s'est dépouillé

⁸⁰ *Ibid.*, p. 266.

⁸¹ H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité* (1996), p. 121.

de sa divinité pour la recevoir, après coup, de l'Odyssée du temps, alourdie d'une expérience temporelle imprévisible liée au hasard de la récolte : Dieu est alors transfiguré voire peut être défiguré par elle. Dans un tel abandon de soi de l'intégrité divine au profit du devenir sans restriction, aucune connaissance préalable autre que celle de ces *possibilités* que l'être cosmique accorde en vertu de ses propres conditions, ne peut être admise : c'est à ces mêmes conditions de possibilité que Dieu a confié sa cause en s'effaçant au profit du monde. Et pendant l'infinité des siècles, la cause de Dieu est à l'abri entre les mains lentement industrieuses du hasard cosmique et de la probabilité – tandis que du tournoiement de la matière se rassemble continuellement – ainsi que nous devons en faire l'hypothèse – une mémoire patiente qui se développe en une attente avec laquelle l'Éternel accompagne les oeuvres du temps – surgissement fragile de la transcendance à partir de l'opacité de l'immanence. Vient alors le premier mouvement de la vie, une nouvelle langue du monde : et, avec cette vie, une formidable accélération de l'intérêt pour le royaume éternel et un saut brusque dans son processus de croissance pour reconquérir sa plénitude. C'est le hasard du monde que la divinité en devenir attendait et avec lequel son intervention prodigue commence enfin à montrer les premiers signes de rédemption »⁸². Cela signifie que l'être humain a une tâche à accomplir : celle de « transmettre à la postérité un monde plus serein, telle serait la responsabilité de l'homme moderne pour lequel l'immortalité consiste dans l'impact de ses décisions et de ses actions sur le destin de Dieu »⁸³, conclut S. Courtine-Denamy dans sa présentation de la pensée de H. Jonas.

Ce Dieu-ci dit aux êtres humains « qu'ils doivent apprendre à vivre sans cette hypothèse rassurante mais infantile [de cette présence permanente de Dieu intervenant en ce monde], tout en leur promettant qu'ils peuvent Le rencontrer, dès maintenant, quand ils consentent à entendre Sa parole comme à eux adressée et à Lui répondre, avec cette difficulté, insurmontable pour beaucoup, que seule la réponse permet d'entendre l'appel »⁸⁴. Avec l'apparition de l'être humain, l'Esprit de Dieu

⁸² *Ibid.*, p.121-122.

⁸³ S. COURTINE-DENAMY, *Hans Jonas-Hannah Arendt* (1996), p. 64.

⁸⁴ C. CHALIER, *Dieu sans puissance*, dans H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1994), p. 65.

accompagne désormais les actions de ses créatures d'un souffle retenu, espérant et faisant signe, se réjouissant ou s'attristant, approuvant et désapprouvant, et lui faisant sentir sa présence sans pour autant ne jamais interférer dans le déroulement de la création. Dieu est donc un Dieu qui laisse à d'autres acteurs, en l'occurrence les êtres humains, le soin et le souci de conduire sa création vers son achèvement. Un tel devenir conduit à envisager Dieu comme un Dieu qui encourt certains risques et non les moindres, un Dieu qui fait le pari d'oser mettre sa divinité en péril puisque celle-ci est liée au devenir propre de l'humanité. S'il en était autrement, les créatures vivraient sans doute, aujourd'hui encore, dans un monde statique puisque parfait. Nous sommes donc confrontés ici, constate H. Jonas, à « l'idée d'un Dieu qui pour un temps – le temps que dure le processus continué du monde – s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde ; d'un Dieu qui donc répond au choc des événements mondains contre son être propre, non pas 'd'une main forte et d'un bras tendu', (...) mais en poursuivant son but inaccompli avec un mutisme pénétrant »⁸⁵.

Ce renoncement divin n'a de sens que s'il permet, tant aux êtres humains qu'au monde, de tout simplement « être ». C'est cela que l'au-delà de toute éternité offre à sa création : une dé-maîtrise de Dieu pour faire advenir l'humanité tout entière. En effet, « Dieu, après s'être entièrement donné dans le monde en devenir, n'a plus rien à offrir : c'est maintenant à l'homme de lui donner. Et il peut le faire en veillant à ce que, dans les cheminements de sa vie, n'arrive pas, ou n'arrive pas trop souvent, et pas à cause de lui, l'homme, que Dieu puisse regretter d'avoir laissé devenir le monde »⁸⁶. L'être humain a donc un devoir à accomplir : celui de ne jamais s'enfermer dans un certain fatalisme. Ce devoir est un appel à un agir concret dès maintenant. Et d'après le récit biblique de la création, cet agir ne pourra pas se faire de n'importe quelle manière.

En effet, selon la Genèse, « l'humain est invité à collaborer à sa propre réalisation en maîtrisant la terre et l'autre qui l'habite, l'animal. La nourriture végétale qui est donnée alors suggère la possibilité de marquer ce pouvoir d'une

⁸⁵ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1994), p. 34-35.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38-39.

limite qui correspond au respect de la vie et de l'autre. En maîtrisant sa maîtrise, en faisant place à l'altérité, l'être humain travaillera à s'achever comme image de Dieu »⁸⁷. Etre à l'image de Dieu est un appel à l'existence d'une société pacifique où la douceur de l'être humain envers l'animal, douceur exigée par son régime alimentaire, est le signe de la paix devant exister entre les individus. Les individus tiennent donc entre leurs mains même défaillantes non seulement leur propre devenir mais également l'avenir de l'aventure humaine telle qu'elle a été souhaitée par Dieu. Vu cette responsabilité leur incombant, ils ne peuvent pas lui faire défaut. L'agir concret des êtres humains passe donc par l'utilisation permanente de la douceur.

Une telle théologie conduit inmanquablement à prendre conscience qu'au cours du passage terrestre et au terme de ce dernier lorsqu'il devra évaluer ses actions positives ou destructrices, l'être humain se situe dans une double responsabilité, voire une triple selon H. Jonas. En effet, écrit ce dernier, « l'une concerne la causalité telle qu'elle s'exprime dans le monde et en vertu de laquelle les conséquences de nos actions s'étendent pour une durée plus ou moins longue à un futur où elles finissent par se perdre ; et, simultanément une autre, qui concerne les répercussions qu'elle a sur le royaume éternel où elle ne se dissipe jamais. L'une, compte tenu de notre prévoyance limitée, et de la complexité des choses du monde, est en grande partie à la merci de la chance et du hasard, l'autre procède selon des normes connues et qui, pour reprendre les paroles de la Bible, ne sont pas étrangères à nos cœurs. Et il pourrait fort bien y avoir, comme je l'ai suggéré, une troisième dimension de notre responsabilité conformément à la réciprocité impalpable selon laquelle l'Éternité, sans intervenir dans le cours physique des choses, transmettra son état spirituel sous forme d'humeur sereine à une génération qui devra s'en accommoder. Mais les deux premières formes de responsabilité suffisent amplement à nous atteler à notre tâche. Bien que l'au-delà ne soit pas notre lot, pas plus que l'éternel retour de l'ici, nous pouvons avoir l'immortalité à cœur si durant le bref laps de temps qui est le nôtre, nous nous occupons de nos affaires menacées par la mort et si nous prêtons secours au Dieu immortel qui souffre »⁸⁸. Si nos actions ont effectivement une telle incidence

⁸⁷ A. WENIN, *Abraham : élection et salut* (1996), p. 6.

⁸⁸ H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité* (1996), p. 128-129.

sur l'éternité, nous avons à les envisager comme des étapes, voire des épreuves dans cette dynamique de vie où nous pourrions reconnaître que nous sommes considérés par Dieu comme une réalisation de l'éternité. Une bien lourde responsabilité pour tout être humain.

Et nous rejoignons ici le questionnement de R. Bultmann trouvé dans une correspondance envoyée à H. Jonas. Il lui écrit ce qui suit: « L'homme n'est-il pas responsable de lui-même et simultanément du monde, dans la mesure où il s'agit de *son* monde ? Responsable de lui-même en tant qu'il est une créature de Dieu et où il ne réalise ce qu'il est en propre que lorsqu'il en est conscient (par exemple lorsqu'il est conscient de la possibilité de la relation à l'éternité, à la transcendance) – et responsable du monde parce qu'il ne peut accomplir cette possibilité à l'intérieur du monde qu'à travers ses décisions et qu'il ne peut par conséquent que servir d'instrument à la relation entre le monde et la transcendance ? En ce sens, je pourrais très bien dire que l'homme est responsable vis-à-vis de l'univers et qu'il est responsable de l'univers »⁸⁹. En d'autres termes, par sa création et par le mandat divin reçu, l'être humain devient responsable de la vie qu'il mène et des actes qu'il pose ; en ce sens, il est responsable de l'univers dans lequel il a été placé.

Cette prise de responsabilité permet de déjouer le risque dans lequel l'être humain aurait pu tomber : étant créé à l'image de Dieu, il aurait pu vivre de la même manière que son Dieu, c'est-à-dire lui aussi achever son œuvre en se reposant, en se retirant. De la sorte l'être humain n'aurait assumé aucune responsabilité et serait un être bien peu courageux, voire un lâche face à l'existence. Pour dépasser cette imitation néfaste d'un Dieu qui se retire et qui serait mal compris par sa création, l'être humain doit agir en être responsable de sa vie, de la création et de Dieu. Cette prise de responsabilité s'enracine dans la prise de conscience de la nécessité de placer l'altérité au cœur de l'existence humaine. Cette altérité est en fait signe de la présence de Dieu au cœur de l'humanité. E. Lévinas est sans doute un des auteurs contemporains qui a pu le mieux expliciter et préciser ce concept de présence divine se révélant dans l'altérité et permettant ainsi la prise de responsabilité de tout individu sur cette terre. Dans cette perspective, l'être humain est non seulement responsable

⁸⁹ R. Bultmann cité par H. Jonas dans H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité* (1996), p. 135.

de lui-même, de l'univers mais également de la présence de Dieu sur cette terre puisque Dieu se révèle dans l'autre-de-l'homme.

E. Lévinas pense que « l'idée-de-l'Infini-en-moi – ou ma relation à Dieu – me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme, dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain : responsabilité que, dans aucune 'expérience' je n'ai contractée, mais dont le visage d'autrui, de par son altérité, de par son étrangeté même, parle le commandement venu on ne sait d'où »⁹⁰. C'est donc par l'autre, par l'étranger que Dieu se révèle à toute personne. Si c'est de cette façon qu'il se montre à ses créatures, l'être humain doit alors toujours répondre de l'autre homme et ce, par amour du prochain. Il assume cette responsabilité sans pour autant s'occuper de la responsabilité que l'autre doit également avoir à son égard. Il n'y a aucune réciprocité exigée. La responsabilité de l'être humain se vit gratuitement dans la relation à l'autre et par là à Dieu⁹¹. Le philosophe justifie et enracine dans la Bible cette idée d'un Dieu se révélant dans l'autre de l'homme.

Dans la Torah, « les termes évoquant la Majesté et la Hauteur divines sont souvent suivis ou précédés de ceux qui décrivent un Dieu se penchant sur la misère humaine ou *habitant* cette misère. Des articulations du texte soulignent cette ambivalence ou cette énigme de l'humilité dans le Dieu biblique »⁹² (Ps 147, 3 ; 113). Pour corroborer son propos, il cite un adage du traité *Meguilá* 31a qui affirme explicitement cette dynamique de la majesté et de l'humilité : « 'Rabbi Yohanan a dit : Partout où vous trouverez la puissance du Saint, béni soit-Il, vous trouvez son humilité ; cela est écrit au Pentateuque (dans la Thora), redit dans les *Prophètes* et repris, pour la troisième fois, dans les *Hagiographes*'. Écrit au Pentateuque : 'Car l'Eternel votre Dieu, c'est le Dieu des dieux et le Maître des maîtres, Dieu souverain, puissant et redoutable qui ne fait point acception de personnes, qui ne cède point à la corruption' (*Deut.* 10, 17) ; et aussitôt après (*Deut.* 10, 18) : 'Qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, qui témoigne son amour à l'étranger en lui assurant le pain et le vêtement'. Répété chez les *Prophètes* : 'Car ainsi parle le Dieu très-haut et suprême, Celui qui habite l'éternité et qui a nom *le Saint* : Sublime et saint est mon trône !

⁹⁰ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, p. 11.

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 13.

⁹² E. LÉVINAS, *A l'heure des nations* (1988), p. 133.

Mais il est aussi dans les cœurs contrits et humbles, pour vivifier l'esprit des humbles, pour ranimer le cœur des affligés' (*Isaïe 57, 15*). Repris pour la troisième fois dans les *Hagiographes* : 'Entonnez des chants à Dieu, célébrez son nom, exaltez Celui qui chevauche dans les hauteurs célestes' (*Ps. 68, 5*), et aussitôt après : 'Dans sa Sainte Résidence, Dieu est le Père des orphelins, le défenseur des veuves' (*Ps. 68, 6*). Très remarquablement, ici, cette humilité signifie surtout la proximité de Dieu à la misère des humains »⁹³, souligne E. Lévinas.

C'est donc dans cette rencontre avec ses contemporains, ses égaux en humanité que réside la présence personnelle de Dieu ; et cela se trouve déjà inscrit dans l'Ancien Testament au chapitre 58 d'Isaïe dont le sens pourrait se résumer par ses mots : « des hommes 'déjà raffinés' spirituellement qui veulent voir le visage de Dieu et jouir de sa proximité ne verront sa face que lorsqu'ils auront affranchi leurs esclaves, et nourri ceux qui ont faim »⁹⁴. Les textes parlent d'eux-mêmes, c'est dans l'humilité que Dieu se révèle à ses créatures. Mieux encore, c'est dans la rencontre avec l'autre-de-soi que Dieu se rend présent à sa création. Il est absent de ce monde tout en étant présent dans tout être humain. Et nous retrouvons ici à nouveau le sens paradoxal d'une absence divine toutefois présente mais uniquement dans l'altérité.

Tout ceci reviendrait à dire, affirme E. Lévinas, que ce Dieu en est réduit à ne pas pouvoir s'associer au monde qu'il a créé, « sans un certain comportement de l'homme, être créé, mais extra-ordinaire ontologiquement. La vocation ou la raison d'être de l'humain consisterait précisément à assurer les conditions de l'association de Dieu aux mondes et, dès lors, à assurer l'être des mondes – être qui signifie aussi sainteté, élévation et lumière –, comme si l'être ne pouvait pas, en tant qu'être, dans sa pure persistance-dans-l'être, constituer sa propre raison d'être, suffisante aux yeux de Dieu »⁹⁵. Dans cette vision du monde, quoique dans une certaine mesure, la puissance de Dieu se subordonne à l'être humain. En d'autres termes, la toute-puissance n'est pas encore le privilège de Dieu, un peu comme si celui-ci dépendait des actions offertes par l'être humain en conformité avec la finalité de la création telle qu'elle a été fixée par Dieu dans les Ecritures. Ce qui revient à dire que « Dieu

⁹³ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 141.

s'associe aux mondes ou s'en retire en fonction de la conduite de l'homme »⁹⁶, conclut cet auteur. C'est-à-dire que par cette responsabilité qui constitue l'identité même de l'être humain, chacun permet à Dieu d'être en ce monde. Par sa propre volonté, Dieu a non seulement souhaité l'égalité avec ses créatures mais il a également accepté de se subordonner à elles. C'est pourquoi, dans Isaïe 51, 16, la divinité peut énoncer : « J'ai mis ma parole dans ta bouche et je t'ai abrité à l'ombre de ma main pour étendre le ciel et fonder la terre... ». Cette parole mise par Dieu dans la bouche de l'être humain n'est pas une parole parmi d'autres, il s'agit de sa parole créatrice⁹⁷. De la sorte, il rend l'être humain pleinement co-créateur et responsable de la création qu'il lui laisse en vue de son accomplissement.

« L'homme répond ainsi de l'univers. Il fait et défait les mondes, les élève et les abaisse. Le règne de Dieu dépend de moi. Dieu a subordonné son efficacité – son association au réel et la présence même du réel – à mon mérite et démerite ; mais ainsi précisément Dieu ne règne que par l'entremise d'un ordre éthique, là où un être répond d'un autre. Le monde *est*, non pas parce qu'il persévère dans l'être, non pas parce qu'*être* serait sa propre raison d'être, mais parce que, par l'entreprise de l'humain, il peut être justifié dans son être. L'humain, c'est la possibilité d'un être-pour-l'autre. Elle est la justification de tout exister. Le monde est justifié dans son être par le dés-intéressement humain qui *concrètement* signifie consentement à la Thora, et dès lors certainement étude de la Thora »⁹⁸. Par son obéissance à la loi divine, l'être humain va agir de telle sorte qu'il répondra de l'autre. Cette éthique de vie le rend pleinement participant au projet divin. De plus, cet oubli de soi pour l'autre a également des incidences dans la vie spirituelle. En effet, constate E. Lévinas, « ce retournement de la subjectivité humaine qui ne se définit plus, ni par un *en soi*, ni par le *pour soi*, qui se définit par un oubli de soi dans 'la crainte et le tremblement' pour l'autre, pour les mondes et les autres hommes – abnégation qui exprime aussi un Dieu renonçant à sa toute-puissance pour ne se complaire que dans le pour-l'autre – s'articule chez Haïm de Volozine d'une manière remarquable dans son analyse de la prière. A aucun moment la prière n'est une demande *pour soi* ; à

⁹⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 145.

proprement parler, elle n'est pas une demande, mais un *s'offrir*, un déversement de l'âme »⁹⁹. Prier signifie assurer le salut des autres au lieu de faire – ou avant de faire – son propre salut.

Tout ceci est corroboré dans la chair d'Hetty Hillesum, jeune juive hollandaise, exterminée à Auschwitz le 30 novembre 1943. Voici ce qu'elle écrit dans son journal, le 12 juillet 1942 et elle intitule cette page « prière du dimanche matin » : « Une chose m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider – et ce faisant nous aider nous-mêmes. C'est tout ce qu'il nous est possible de sauver en cette époque et c'est aussi la seule chose qui compte : un peu de toi en nous, mon Dieu. (...) Oui, mon Dieu, tu sembles assez peu capable de modifier une situation finalement indissociable de cette vie. Je ne t'en demande pas compte, c'est à toi au contraire de nous appeler à rendre des comptes, un jour. Il m'apparaît de plus en plus clairement à chaque pulsation de mon cœur que tu ne peux pas nous aider, mais que c'est à nous de t'aider et de défendre jusqu'au bout la demeure qui t'abrite en nous »¹⁰⁰.

A. Gesché s'interrogeant lui aussi sur le salut, tire une leçon semblable. En effet, selon lui, « le sort de Dieu nous est confié dans la mesure où, porteurs de Dieu dans ce monde, c'est de notre attitude que dépendra la connaissance et l'image de Dieu que les hommes se feront. Bien plus, Dieu lui-même, si l'on peut dire, ne pourra être tout à fait tout-puissant, bon, juste, sauveur vis-à-vis de tel homme, que si, à tel moment et dans telle circonstance, je suis bon et juste pour cet homme, exerce en quelque sorte à son égard la puissance de salut dont Dieu m'a fait commandement. Comme le disaient les Pères de l'Église, nous sommes les mains et les bras de Dieu »¹⁰¹. Dieu, par son Esprit, vit en chacune de ses créatures. Il n'est alors pas nécessaire d'attendre et de rechercher de grands miracles, des prodiges pour vivre de sa présence. Il suffit pour les êtres humains d'entrer au plus profond de leur être et de découvrir Dieu là où il vit : en chacun d'eux.

Il y a donc en soi et en l'autre une force divine et pour voir les signes de sa présence, il suffit pour l'être humain de regarder sa propre manière de vivre la vie.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁰ E. HILLESUM, *Une vie bouleversée – Journal 1941-1943*, Paris, Seuil, 1985, p. 166.

¹⁰¹ A. GESCHE, *La Destinée* (1995), p. 174.

Dieu n'est pas dans un ailleurs de ce monde, ce n'est pas là qu'il se révèle à ses créatures. Il est en elles cette présence invisible qui les accompagne. Ce qui revient à dire que lorsque Dieu intervient sur cette terre, il ne peut le faire que par l'intermédiaire des êtres qu'il a créés. Quelle responsabilité divine. Mais aussi, quelle responsabilité humaine. Par la liberté reçue, les êtres humains deviennent acteurs non seulement de leurs vies, de celles des autres mais également de Dieu. Par leurs actes altruistes, ils permettent à Dieu d'exister sur cette terre. C'est donc par l'être humain que Dieu se rend présent en ce monde ; en ce sens il est bien présent malgré son absence.

Conclusions

Au terme de ce chapitre, nous pouvons affirmer que la notion de distance épistémique proposée par J. Hick comme explication d'un sentiment d'absence de Dieu par respect pour la liberté et l'autonomie de sa création aurait tout intérêt à s'articuler avec la théorie du repos de Dieu tel que défini lors du septième jour de la création. Cela lui donnerait un fondement biblique certain et montrerait que l'omnipotence doit plutôt être comprise en termes de maîtrise maîtrisée. De plus, il serait également intéressant de développer cette notion dans la perspective du mythe proposé par H. Jonas. Ce mythe précise de manière claire l'incompatibilité de l'omnipotence divine avec la bonté et l'intelligibilité de Dieu. Enfin, pour la foi chrétienne, J. Hick gagnerait à envisager la distance épistémique dans une perspective trinitaire. En différenciant ainsi le rôle de chacune des personnes de la Trinité dans l'œuvre de la création, la distance épistémique comme absence totale de Dieu n'est plus perçue de manière aussi radicale, elle devient paradoxale. La synthèse proposée par J. Moltmann nous paraît à la fois très éclairante et surtout permet une plus grande responsabilité des êtres humains étant inspirés par l'Esprit qui, comme le précise E. Lévinas, est signe de la présence divine en chacun d'eux et se rencontre dans l'autre. Il est évident que J. Hick n'accepterait jamais cette dernière proposition de perspective trinitaire puisque celle-ci va tout à fait à l'encontre du pluralisme religieux

qu'il prône et, de plus, elle ne respecte pas la manière dont lui-même comprend l'Incarnation qui, selon lui, n'est qu'une métaphore de Dieu. Nous présenterons sa vision de l'Incarnation au cours du prochain chapitre.

La notion de distance épistémique, telle que proposée par J. Hick mais articulée à la pensée d'auteurs comme P. Beauchamp, A. Wénin, H. Jonas, J. Moltmann et E. Lévinas, pourrait se présenter de la manière suivante : l'amour ayant guidé l'acte créateur, Dieu s'est retiré, anéanti de sa création pour permettre aux êtres humains et sans doute à son humanité entière, de forger, de vivre et d'épanouir leur liberté et de conduire le monde vers sa finalité destinale. L'amour divin dans la création est un amour attesté par cette force qui refuse de s'exercer de façon dominatrice, par ce retrait en lui, par cette douceur, par cette puissance impuissante qui se vide d'elle-même, se limite elle-même, se retire pour donner plutôt que garder, voire prendre le risque de tout perdre plutôt que posséder. Une telle hypothèse conduit inmanquablement à transformer complètement toutes sortes d'idées préconçues sur la manière dont Dieu se révèle à sa création. Ce dernier, en se dépossédant de sa toute puissance, se dévoile comme étant vulnérable, fragile et désarmé, et portant secours aux individus par l'intermédiaire de l'Esprit inspirant d'autres êtres humains. Paradoxe étonnant car, de la sorte, il se montre bien plus puissant que personne n'aurait pu l'imaginer au départ puisque sa puissance est signe de sa douceur. C'est pourquoi, aux cris de souffrance, de détresse et d'incompréhension, un tel Dieu ne peut plus répondre que par un profond soupir de silence. L'homme est alors seul, profondément seul à porter le poids de ses propres cris puisque Dieu s'est retiré en lui. C'est pourquoi nous osons affirmer que si Dieu est Dieu, ce silence auquel les individus sont confrontés lorsqu'ils font l'expérience de la souffrance, n'est pas un silence déserté de « l'ombre divine », mais plutôt un silence tout habité de sa présence dans l'Esprit-Saint. Toutefois, ce silence peut être insupportable pour celles et ceux qui croient que Dieu est un Dieu qui, par sa toute-puissance, agit et intervient dans l'histoire du monde de manière directe en transformant le cours des événements.

Dieu est donc silencieux et dans cette perspective, le retrait divin signifie la maîtrise de sa propre maîtrise, de laquelle découle sa contraction, son auto-limitation pour que l'être humain puisse laisser advenir conjointement liberté et responsabilité.

Assumant sa responsabilité, dans l'espace d'autonomie qui lui est ainsi donné, l'être humain devient par là même co-créateur de la création divine. Il ne peut accomplir un telle tâche que parce qu'il a en lui toutes les ressources nécessaires qui lui permettront de conduire son monde à sa fin. Ces ressources sont en lui du fait qu'il a été créé à l'image de Dieu. Une image qui lui fait prendre conscience que cette conduite du monde ne se fera pas par la force, mais par une douceur similaire à la douceur divine, celle qui donne à l'altérité humaine l'autonomie nécessaire pour se réaliser, c'est-à-dire pour être sauvé. Dieu le Père n'agit donc effectivement plus directement de lui-même dans ce monde, il ne transforme pas le cours des événements mais il reste source d'inspiration pour les êtres humains et ce, par l'œuvre de l'Esprit.

En d'autres termes, nous pourrions résumer notre pensée de cette manière : Dieu le Père tout-puissant de douceur a créé le monde et s'est retiré de celui-ci en donnant un mandat à son humanité de le conduire à son achèvement. Pour ce faire, il leur offre la liberté. Au moment où les êtres humains ont été capables d'entendre, Dieu le Fils s'est incarné pour les libérer et leur proposer un chemin de vie. Puis, lui aussi, s'est retiré de ce monde pour les laisser conduire leurs vies en toute liberté. Par son retrait, il permet à Dieu, l'Esprit, de venir inhabiter en chacun d'eux pour leur permettre d'agir en responsables. Le Père et le Fils se sont retirés de ce monde, l'Esprit de Dieu est en chacune de ses créatures humaines et c'est par elles, et uniquement par elles, que Dieu est encore à l'œuvre en ce monde. Le Père a donné la vie, le Fils libère et montre le chemin de vie et l'Esprit invite en toute liberté les êtres humains à vivre leur vie dans la rencontre de l'autre puisque c'est précisément là que Dieu se révèle en ce monde.