

Y a-t-il en Dieu de la souffrance, du changement ou de l'impuissance ? L'immutabilité et l'impassibilité de Dieu.

PLAN

Introduction

1. La remise en cause de l'immutabilité et de l'impassibilité

1.1. Contamination de la philosophie grecque

1.1.1. Thèse

1.1.2. Éléments de réponse

1.2. Un Dieu serait forcément « changé » par ses créatures

1.2.1. Thèse

1.2.2. Éléments de réponse

1.3. Il y aurait du « devenir » en Dieu

1.3.1. Thèse

1.3.2. Éléments de réponse

1.4. Dieu crée en « se retirant »

1.4.1. Thèse

1.4.2. Éléments de réponse

1.5. Une Providence impuissante et fragile

1.5.1. Thèse

1.5.2. Éléments de réponse

1.6. À travers le Golgotha, la « nature divine » du Christ serait crucifiée

1.6.1. Thèse

1.6.2. Éléments de réponse

1.7. La croix comme expression de la « kénose » trinitaire

1.7.1. Thèse de Urs von Balthasar

1.7.2. Éléments de réponse

2. Que dit le Magistère à propos de l'immutabilité et l'impassibilité divine ?

3. L'immutabilité et l'impassibilité de Dieu est une « bonne nouvelle »

3.1. Compassion sans passion

3.2. Impassibilité sans indifférence

3.3. Aider Dieu à être Dieu, c'est écrasant !

3.4. Si Dieu souffre, le ciel sera donc douloureux ?

3.5. Comment Dieu peut-il être pleinement heureux au ciel tout en sachant que certains de ses enfants sont en enfer ?

3.6. Comment comprendre le langage des mystiques qui évoque les souffrances de Dieu ?

3.6.1. De nos péchés, Dieu est blessé « lui-même » mais il n'est pas blessé « en lui-même »

3.6.2. Dieu « connaît » le mal indirectement par le bien, mais n'en est pas atteint

Introduction

Durant des siècles *l'immutabilité* de Dieu (le fait qu'il n'y a en Dieu aucun changement), *l'impassibilité* (le fait que Dieu ne pâtit pas, ne souffre pas), étaient tenues pour des évidences sereines, que ce soit en théologie ou parmi les fidèles¹. Or depuis des décades, nous assistons à une remise en cause de ces caractéristiques divines : des théologiens, et non des moindres, des ouvrages de vulgarisation émanant de personnalités plébiscitées, sans oublier la prédication commune nourrie de toutes ces lectures, n'hésitent plus à parler de souffrance en Dieu, d'un Dieu fragile, changeant et même impuissant devant la déferlante du mal. Parmi les théories en vogue, on trouve la *théologie de la kénose* (un Dieu qui se vide de son Être divin dans l'Incarnation), la *process theology* (l'Être de Dieu ne serait pas stable, il connaîtrait du changement face au comportement des hommes).

Au sujet de Dieu, nous aurait-on trompé durant des siècles ? Faudrait-il, pour retrouver le vrai Dieu de l'Évangile, enterrer pour une bonne fois le Dieu froid et statique de la Scolastique ? C'est dans ces termes qu'une figure emblématique de cette révolution théologique s'exprimait il y a quelques années. Maurice Zundel, choqué par la souffrance terrible des innocents, voulait innocenter Dieu. La seule façon de le dédouaner, pensait-il, était de « changer notre idée de Dieu ». Il fallait remplacer le Dieu Tout-puissant, « Maître des temps et de l'histoire », par un Dieu vulnérable, fragile et même impuissant face au malheur des enfants. Il était temps de délaisser les froideurs d'un Dieu impassible et immuable, enfermé égoïstement dans sa tour d'ivoire de gloire et de bonheur, par un Dieu en croix, première victime du mal, qui souffre infiniment plus des maux dont pâtiennent les hommes : « La seule réponse adéquate au scandale du mal, c'est l'agonie et la crucifixion de Jésus-Christ². » Dans l'Évangile, nous voyons que Dieu « est déchiré de notre souffrance. S'il ne nous en délivre pas, c'est que c'est impossible. [...] C'est pourquoi j'enrage quand on dit 'Dieu permet le mal'. Mais non, Dieu ne permet jamais le mal, il en souffre, il en meurt, il en est d'abord la victime³. »

Fait étonnant, cette idée d'un Dieu souffrant et changeant s'est développée au cours du XX^e siècle et de manière concomitante chez des théologiens de sensibilité et de culture fort différentes. Mentionnons quelques noms emblématiques. Du côté protestant, la critique la plus radicale émane de Jürgen Moltmann⁴ dont l'influence a été forte sur certains théologiens et enseignants catholiques (Lors de ma formation au séminaire, dans les cours de théologie, ce nom était souvent cité... saint Thomas, très peu !). Issu de l'orthodoxie, le théologien russe Serge Boulgakov (1871-1944) occupe une place de choix⁵. Du côté catholique, les noms ne manquent pas, et quand on connaît l'influence de ces personnalités, on s'explique pourquoi tant de croyants se sont laissés gagner par leurs thèses séduisantes,

¹ « L'impassibilité est étroitement liée à l'immutabilité puisque la passion est une forme de changement. » : Père Robert AUGE, *Dieu veut-il la souffrance des hommes ?*, Éd. Artège, p. 490, note de bas de page n° 5.

² Maurice ZUNDEL, *Je est un Autre*, Québec, Éd. Anne Sigier, 1997, p. 46.

³ Cité par Marc DONZE, *L'humble présence. Inédits de Maurice Zundel*, 2 vol., Genève, Éd. du Tricorne, 1985, t. I, p. 170 et 176.

⁴ Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La Croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Éd. Cerf-Mame, coll. « Cogitatio Fidei », (1978).

⁵ Serge BOULGAKOV, *Du Verbe incarné, L'Agneau de Dieu*, Éd. Lausanne, 1982 ; *Le Paraclet*, Éd. Lausanne, 1996.

la confusion doctrinale règne ! « En un siècle, dit Émile Poulat, le grand spécialiste du modernisme, nous sommes passés d'un modernisme restreint à un modernisme généralisé⁶. » Nous avons mentionné Maurice Zundel⁷. Parmi les vulgarisateurs, ajoutons cet autre auteur très influent pour toute une génération : le jésuite François Varillon⁸. Parmi les théologiens français de métier, relevons Gustave Martelet⁹, Jean Galot¹⁰, sans oublier Joseph Moingt¹¹ dont les remises en cause touchent nombre de points de la foi catholique. Toujours dans le milieu catholique, soulignons l'influence du théologien suisse, Urs von Balthasar¹² dont nombre d'enseignants en théologie se sont imprégnés. Mentionnons pour terminer, *Le concept de Dieu après Auschwitz* du philosophe juif Hans Jonas¹³ parlant de l'impuissance et de la souffrance de Dieu face à l'horreur des camps de concentration, thèse qui a contaminé le monde de la culture et de l'enseignement.

Voilà pour l'état des lieux. Dans un premier temps, nous voulons comprendre quels sont les motifs qui ont poussé ces auteurs à remettre en cause les dogmes de l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu qui faisaient jusqu'alors l'unanimité au sein de l'Église. À chaque argument, nous apporterons des éléments de réponse. Après avoir pris le temps d'entendre les tenants de la passibilité et de la mutabilité divine, nous nous mettrons à l'écoute du Magistère qui s'est prononcé sur ces sujets, très tôt, dès les premiers conciles. Dans une dernière partie, nous verrons que l'impassibilité et l'immutabilité sont des caractéristiques qui appartiennent au Dieu de l'Évangile : au Dieu fragile, souffrant et impuissant, nous préférons de loin le Dieu impassible de la grande Tradition, seul ce Dieu représente une bonne nouvelle pour notre foi et notre manière d'accueillir la vie.

⁶ Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Éd. Albin Michel, Avant-propos de la 3^e édition, p. VII.

⁷ Maurice ZUNDEL, *Je est un Autre*, Québec, Éd. Anne Sigier, 1997.

⁸ François VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Éd. du Centurion, 1975.

⁹ Gustave MARTELET, *L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde*, *Communio, La Passion*, V. 1, Janvier 1980, pp. 22-31.

¹⁰ Jean GALOT, *Dieu souffre-t-il ?*, Éd. Lethielleux, 1976.

¹¹ Joseph MOINGT, « Le Père non puissant », dans M. Tricot, M-T Fritz, *Du Père à la paternité*, Éd. L'Harmattan, 1996.

¹² Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine*, 6 vo., Namur, Éd. Culture et vérité, 1990-1997.

¹³ Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Éd. Rivages, Poche, 1994. Ce livre est la publication d'une conférence donnée à Tübingen en 1984.

1. La remise en cause de l'immutabilité et de l'impassibilité

La motivation de fond des tenants de la passibilité de Dieu est principalement pastorale. Selon ces penseurs, la présentation du Dieu impassible de la scholastique est un repoussoir pour l'homme moderne souffrant et marqué dans son esprit par les stigmates du nazisme et du communisme bolchévique. Seul un Dieu « première victime du mal » qui souffre Lui-même de la détresse humaine serait recevable pour l'homme affligé. Seul un Dieu douloureux, vulnérable et plus ou moins impuissant permettrait d'innocenter le « Bon Dieu » de la présence du mal dans le monde : « Si Dieu souffre, la souffrance ne peut plus justifier aucune objection contre Lui », écrit le théologien Bruno Forte¹⁴.

Quels sont les arguments précis et développés par les auteurs mentionnés dans l'introduction qui les ont conduits à réinterpréter – voire à s'éloigner – de l'enseignement traditionnel de l'Église en ce qui concerne l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu ? Il faudrait sans doute mettre des nuances à ce qui va être développé tant leurs positions peuvent présenter des différences importantes. Ceci dit, la remise en cause de l'impassibilité et l'immutabilité divine comporte plusieurs traits distinctifs que nous allons mettre en relief.

1.1. Contamination de la philosophie grecque

1.1.1. Thèse

La Bible nous présente un Dieu qui se laisse bouleverser : « Comment t'abandonnerais-je, Ephraïm... Mon cœur en moi est bouleversé, toutes mes entrailles frémissent » (Os 11, 8). Le Père de l'enfant prodigue n'est-il pas ému aux entrailles au retour de son fils, n'est-ce pas là l'expression même des sentiments que Dieu éprouve envers les pécheurs qu'il veut amoureusement et passionnément sauver ? Pour les tenants de la passibilité divine, ce visage d'un Dieu qui s'émeut et dont les émotions sont changeantes serait aux antipodes du Dieu que la Tradition doctrinale nous a présenté.

Comment en est-on arrivé à une telle « corruption » du visage de Dieu, se demandent les adversaires de l'immutabilité divine ? Selon eux, les enseignements des différents conciles et autres synthèses scholastiques se seraient laissés contaminer dès les premiers temps par certains concepts païens issus de la philosophie grecque (issus du *Timée* de Platon ou de la *Métaphysique* d'Aristote) pour définir Dieu comme « moteur immobile », et lui attribuer la perfection de l'immobilité, selon l'expression grecque *Apatheia*.

¹⁴ Bruno FORTE, *La Trinité comme histoire, Essai sur le Dieu chrétien*, Éd. Nouvelle Cité, 1989, p. 115.

Pour le dire selon les catégories de la métaphysique, Dieu ne devrait plus être défini comme « Substance », c'est-à-dire un Être qui demeure permanent, affranchi de tout changement en Lui-même et dans ses relations avec les créatures. Au Dieu figé et froid de la philosophie grecque et de la métaphysique de l'Être, devrait être substitué un Dieu passionné, qui vibre, qui ne peut qu'être affecté et même changé dans son être profond lorsqu'Il entre en relation avec les êtres créés.

1.1.2. *Éléments de réponse*

Les pourfendeurs de l'immutabilité divine affirment que cette doctrine est la conséquence d'une « hellénisation », d'une contamination de la Parole de Dieu par la pensée grecque. Comment se fait-il que ces penseurs si soucieux de « décontaminer » la Parole de Dieu, s'accommodent par ailleurs d'une lecture pour le moins sélective de l'Écriture, rejetant certains versets « dérangeants » relatifs à l'immutabilité ? Saint Thomas d'Aquin fait preuve d'une grande honnêteté intellectuelle lorsqu'il évoque les fondements bibliques de l'immutabilité divine, il n'hésite pas à prendre en compte les versets qu'on pourrait dire « anti-immutabilité ». Posant la question « Dieu est-il absolument immuable ? », le *Docteur commun* répond : « Il semble que non », et il cite à l'appui de cette objection le verset suivant : « La Sagesse est mobile plus que tout mouvement » (Sg 7, 24). La conclusion s'imposerait donc, « Dieu est la sagesse en personne. Donc Dieu est mobile¹⁵. » Mais saint Thomas apporte aussitôt d'autres éléments, décisifs, pour le discernement. S'appuyant sur les principes d'exégèse de saint Ambroise, il dit qu'il faut entendre certains textes bibliques en un sens imagé, symbolique et non au sens propre : « Saint Ambroise nous dit : 'Certains noms manifestent de façon évidente ce qui est propre à la divinité, et quelques-uns expriment avec une claire vérité la majesté divine. Il en est d'autres qui ne sont attribués à Dieu que par une sorte de transposition et par voie de similitude.' Donc tous les noms ne sont pas attribués à Dieu par métaphore ; quelques-uns le sont dans leur sens propre¹⁶. »

Lorsque l'Écriture parle de l'immutabilité de Dieu, il faut l'entendre tout d'abord en un sens « moral ». Quand il est dit par exemple en Malachie 3, 6, « oui, moi Dieu je ne varie pas » (Ml 3, 6), il faut comprendre que Dieu est fidèle à sa Parole, à ses promesses. Mais cette fidélité « morale » du Très-Haut, se fonde sur son immutabilité « ontologique ». Cela est parfaitement souligné dans le psaume 102 qui oppose la stabilité de Dieu à la condition précaire du créé : « Les cieux périssent, toi tu restes, tous comme un vêtement ils s'usent, comme un habit qu'on change, tu les changes ; mais toi, le même, sans fin sont tes années » (Ps 102, 27). C'est dans ce sens que les Pères de l'Église interpréteront l'immutabilité divine dans l'Écriture. En ce qui concerne l'Église d'Orient, saint Grégoire de Nysse écrit : « Quel que soit en effet, en dehors de lui [Dieu], l'être vers lequel l'intelligence se tourne, elle ne trouve pas en lui cette suffisance qui lui permettrait d'exister en dehors de la participation à l'être. Mais ce qui est immuable, qui n'est sujet ni à la croissance ni à la diminution, qui est également réfractaire à tout changement, soit en mieux, soit en pire –

¹⁵ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, Q. 9, a. 1.

¹⁶ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, Q. 13, a. 3.

car il est étranger au pire et il n'est rien qui soit meilleur que lui –, qui se suffit parfaitement à lui-même, qui est seul désirable, dont tout le reste participe et qui ne subit pas de diminution du fait de cette participation, voilà vraiment Celui qui est réellement¹⁷. » Nous retrouvons la même interprétation en Occident, chez saint Augustin par exemple : « Je portais mon regard vers les choses qui sont au-dessous de vous et je reconnus que ni elles ne sont absolument, ni elles ne sont pas absolument. Elles sont puisqu'elles viennent de vous ; elles ne sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce que vous êtes. Car cela est véritablement qui demeure immuablement¹⁸. »

Sur cette question de la soi-disant corruption du Dieu de l'Évangile par la philosophie grecque, le jésuite Michel Gervais conclut : « Les concepts d'éternité et d'invariabilité de Dieu ne sont donc pas d'abord le résultat d'influences helléniques sur la théologie chrétienne, mais bien au contraire des idées profondément enracinées dans le message biblique et qui lui sont d'ailleurs originales. L'enseignement de l'Église sur l'immuabilité de Dieu peut donc être interprété en un sens qui soit en parfaite continuité avec l'Écriture : 'Nous croyons fermement et confessons avec simplicité qu'il y a un seul et unique vrai Dieu, éternel et immense, tout-puissant, immuable' (IVe concile du Latran) ; 'La sainte Église catholique apostolique romaine croit et professe qu'il y a un seul Dieu, substance spirituelle unique et singulière, absolument simple et immuable' (Concile Vatican I)¹⁹. »

1.2. Dieu serait forcément « changé » par ses créatures

1.2.1. Thèse

La volonté de remplacer la « métaphysique de l'être » par la « métaphysique du devenir » par les contempteurs de l'immutabilité divine s'explique par le fait que pour la philosophie moderne – qu'ils ont finalement épousée sans discernement –, ce qui est premier ce n'est pas l'*être*, mais la *relation* : ce qui fait être une personne est le résultat de l'interaction de ses diverses relations. La réalité dramatique de l'avortement permet de bien comprendre ce retournement philosophique de la modernité. Pour la mentalité actuelle, un fœtus n'est pas reconnu comme un « être » à part entière, mais comme un « amas de chair » qu'on peut faire disparaître du corps d'une femme si elle le décide. L'embryon est reconnu en tant qu'être personnel uniquement lorsqu'il entre dans un « projet » de naissance de la part de ses parents, autrement dit lorsqu'il devient objet de « relation » de la part de tiers. Sans cela, il n'est pas reconnu comme un être humain, à tel point qu'il peut être réduit à du « matériel » d'expérience pour la recherche médicale.

Cette prédominance actuelle de la relation sur l'être est si forte que nos penseurs projettent sur Dieu cette définition de la personne où compte d'abord, avant l'être, le devenir

¹⁷ Saint GREGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, II, 25 (SC 1 bis, pp. 38-39).

¹⁸ Saint AUGUSTIN, *Confessions* VII, XI, 17 (BA 13, pp. 618-619).

¹⁹ Père Michel GERVAIS, « Incarnation et immuabilité divine », *Revue des sciences religieuses*, (1976), 50^e année, n° 3, pp. 215-243.

relationnel, l'interrelationnel : si Dieu agit sur le monde par mode d'inspiration, en retour le monde agirait sur Dieu, le comportement et les réactions des créatures affecteraient l'être même de Dieu. L'alliance de Dieu avec les hommes, concept clé de la Révélation, ne pourrait qu'impacter, changer, faire bouger le Dieu « immobile » : « L'alliance, analyse finement le père Bonino, est un partenariat tumultueux, une relation souvent conflictuelle qui oblige Dieu à composer en permanence avec l'homme. Il doit sans cesse revoir son plan en fonction des réactions des hommes. Bref, le Dieu de l'alliance 'navigue à vue'. Il est 'partagé', au sens d'indécis. Par conséquent, selon Ducoq, 'le Créateur est affecté par sa création dans la mesure où il s'implique comme partenaire de l'homme, il y perd sa maîtrise, son projet doit intégrer l'aléatoire et la tolérance'²⁰. »

Pour qu'une relation d'amour entre Dieu et l'homme soit authentique, cela suppose, dit-on, que le partenaire divin se laisse « impacter » par l'amour ou le refus de la créature. Le philosophe juif Hans Jonas écrit : « Nous devons forcément admettre en Dieu autant de 'devenir' au moins, qu'il y en a dans le simple fait que Dieu se trouve affecté par ce qui se passe dans le monde, 'affecté' voulant dire altéré, transformé dans son état. [...] Dieu reçoit du monde une expérience ; son être propre, par conséquent, est influencé par ce qui s'y déroule. [...] L'Éternel devient progressivement autre à travers les réalisations du processus mondain²¹. » Du fait que le dogme de l'immutabilité exclut en Dieu une 'réaction' divine provoquée par l'attitude des créatures, ceci en raison de sa transcendance, cette doctrine est considérée comme un recul par rapport à l'enseignement de la Bible. Si Dieu demeure immuable, il n'y a donc aucune réciprocité possible entre Dieu et l'homme, Dieu restant parfaitement indifférent aux avances de l'homme. S'il n'y a pas une « réelle réceptivité » en Dieu de l'amour des créatures, aucune communion n'est possible, c'est donc l'idée même d'alliance, centrale pour la théologie biblique, qui est rendue impossible.

1.2.2. *Éléments de réponse*

Pour signifier que les relations entre humains et les relations de l'homme avec son Créateur ne sont pas du même ordre, saint Thomas parle de relation « réelle » entre créatures et de relation de « raison » en ce qui concerne Dieu et la créature. Relation de raison, qu'est-ce à-dire ? Quelle que soit l'attitude ou la réponse de la créature aux avances d'amour de Dieu, ce dernier demeure « impassible » dans son être profond. Cela ne veut surtout pas dire qu'il est « insensible » ou « indifférent » au sort de ses créatures mais cela ne provoque en lui aucune dépression ou exaltation déplacée, il demeure comme un océan paisible de gloire et de bonheur dont rien ne peut troubler la surface. Cette vérité d'un Dieu impassible a le grand mérite de mettre en relief la totale gratuité de l'amour de Dieu à notre égard : le Très-Haut ne nous a pas créés parce qu'Il lui manquerait quelque chose, pour se « désennuyer » ou parce que nous serions chargés de le « compléter ». Saint Augustin enseigne, « *Parce que Dieu est bon, nous existons* » ; il ne dit pas : « Nous existons... *pour que Dieu soit bon !* » L'évêque d'Hippone ajoute par ailleurs : « Dieu, nous aime-t-Il parce que nous aimons ou plutôt n'est-ce pas parce qu'Il nous aime que, nous, nous aimons ? Que notre

²⁰ Serge-Thomas BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, Bibliothèque de la revue thomiste, Éd. Parole et Silence, 2016, p. 387.

²¹ Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Éd. Rivages, Poche, 1994, p. 24-25.

évangéliste [saint Jean] répond lui-même avec son Épître : ‘Nous, dit-il nous aimons parce que lui nous a aimés le premier’ (1 Jn 4, 19). Ce qui a donc fait que nous aimions, c’est que nous avons été aimés. Aimer Dieu est entièrement un don de Dieu. Lui qui nous a aimés sans être aimé nous a donné de l’aimer. Nous qui lui déplaisions, nous avons été aimés afin qu’il y ait en nous de quoi lui plaire²². » Pour sa part, saint Thomas commente un passage de l’épître aux Romains : « L’amour de Dieu n’est pas provoqué par le bien qui est dans la créature, comme c’est le cas pour l’amour humain, mais il cause plutôt le bien lui-même de la créature, car aimer c’est vouloir le bien de l’aimé²³. »

La grande faiblesse du discours de la passibilité en Dieu est qu’il met sur le même plan Dieu et la créature : « Saint Thomas pose une relation de raison en Dieu et une relation réelle dans les créatures, c’est parce que Dieu et le monde ‘ne sont pas du même ordre’, c’est-à-dire parce que ‘Dieu est hors de portée des créatures’²⁴. » Si Dieu n’est pas modifié dans son être profond par ses créatures, cela ne provient pas d’un défaut, d’un déficit d’amour, comme si son divin cœur n’était qu’un glaçon froid, cela s’explique au contraire par un « trop plein » d’être, une plénitude à laquelle on ne peut rien ajouter ou retrancher. Dieu ne *réagit* pas, Il *agit* ! À strictement parler, la formule rabâchée à plus soif, « Dieu a besoin des hommes », est non seulement inexacte théologiquement mais elle a conduit de nombreux fidèles à mettre sur le même plan Dieu et la créature. Nous devrions plutôt dire que dans Son amour gratuit et surabondant, Dieu nous a créés pour nous faire participer à sa vie et à son bonheur infini. Ce mystère de l’amour gracieux de Dieu intriguait la petite Thérèse, « Quelle raison Jésus peut-il nous donner de nous aimer ? », se demandait-elle. Elle répond aussitôt : « Hélas ! sa raison est qu’il n’a pas de raison²⁵. »

Si Dieu est impassible et ne fléchit en rien, à quoi sert alors la prière de demande ? Le sujet est très intéressant car il permet de mieux saisir comment la prière peut être efficace sans que Dieu n’ait à changer ses plans. Une juste conception de la prière de demande aide à mieux comprendre la fameuse « relation de raison » dont il a été question à l’instant et qui est le propre de Dieu dans ses relations avec les créatures. Dans l’Évangile, Jésus demande... qu’on Lui demande : « Demandez et l’on vous donnera » (Mt 7, 7). Il se présente même sous les traits d’un homme qui se laisse « fléchir » par les prières insistantes d’un voisin importun (Lc 11, 5-8). La prière peut donc provoquer un « changement », mais il faut bien préciser comment. La prière n’a pas le pouvoir d’infléchir la volonté de Dieu, de l’obliger à changer son fusil d’épaule ou le faire revenir sur ses décisions initiales. Quand Dieu exauce telle demande, il ne change pas ses plans initiaux. Non, c’est Son plan initial qui tient compte, intègre des prières qui seront faites dans l’avenir et qu’Il connaît de toute éternité dans Sa préséance. Et en fonction de ces intercessions, Il choisit ou non, selon sa Sagesse, d’exaucer « à l’avance » telle demande lorsqu’elle adviendra dans l’histoire. Si par exemple nous prions pour une âme en souffrance, précise le dominicain Garrigou-Lagrange, « cette âme éprouvée, pour laquelle nous avons longtemps demandé lumière et force, c’est Dieu qui l’a éclairée et fortifiée ; mais il avait décidé de toute éternité

²² Saint AUGUSTIN, *Homélies sur l’Évangile de Jean*, 102, 5 ; BA 74 B, pp. 416-417.

²³ Saint THOMAS D’AQUIN, *In ad Ro.*, c. I, lect. 4 (n° 67).

²⁴ Gilles EMERY o.p., *L’immutabilité du Dieu d’amour et les problèmes du discours sur la « souffrance de Dieu »*, Nova et Vetera, 1999/1, p. 34.

²⁵ Sainte THERESE DE LISIEUX, *Lettre* 89 à Céline.

de ne produire cet effet salutaire qu'avec notre concours, qu'à la suite de notre intercession²⁶. » En tant que telles, nos prières ne peuvent pas changer le cours des événements au sens où elles obligeraient Dieu à changer ses plans. Mais d'un autre point de vue, la prière peut changer le cours des événements lorsque Dieu de toute éternité a décidé d'intégrer notre intercession dans Son exaucement : « Les hommes peuvent entrer délibérément dans le plan divin, par leurs actions, par leurs prières [...]. Ils deviennent alors pleinement 'collaborateurs de Dieu' », enseigne le Catéchisme²⁷.

1.3. Il y aurait du « devenir » en Dieu

1.3.1. Thèse

Pour comprendre cette volonté farouche que les opposants à l'immutabilité ont à déboulonner la « domination ontologique en théologie »²⁸, à remplacer la « métaphysique de l'être » par une « métaphysique du devenir », il faut bien voir le *changement* de mentalité entre les modernes et les Anciens... justement à propos du *changement* ! Les Anciens considéraient le changement de manière négative, selon eux il était le signe d'une dégradation et d'une perte irrémédiable : « Tout changement, dit Aristote dans la *Physique* est par nature défaisant, et c'est dans le temps que tout est engendré et détruit. [...] Le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération²⁹. » Avec l'avènement de la modernité, et l'idéologie du progrès qui en est la colonne vertébrale, le changement, de négatif pour les Anciens, est désormais revêtu d'une valeur éminemment positive. Dans ce contexte, l'immobilisme en ce qui concerne la permanence doctrinale est perçu, au regard de certains croyants, comme le péché irrémissible, synonyme de passivité, d'inertie, de raideur, de mort. Il n'est donc pas étonnant que la remise en cause contemporaine de l'immutabilité émane d'esprits dits progressistes : « On ne saurait imaginer rien de pire, écrit le réformé Karl Barth, pour la doctrine de Dieu et pour toute la prédication, que de se mettre au travail en partant de l'idée que Dieu serait véritablement 'l'immuable' en soi. Si Dieu [...] n'était mû ni par lui-même, ni par un autre, si, étant pour ainsi dire enfermé dans sa simplicité, son infinité et ses perfections, il constituait vraiment l'immobile au sens absolu, il faudrait tout simplement tenir pour impossible l'existence d'une relation entre lui et la réalité dont il diffère [...]. Car qu'on ne s'y trompe pas : l'immobile au sens absolu, l'immobilité pure, c'est la mort. Si Dieu est immobilité pure, cela signifie donc que la mort est Dieu. [...] Et si la mort est Dieu, cela signifie que Dieu lui-même est mort³⁰. »

Comme le fait remarquer le père Pierre Descouvemont, « il ne manque pas de théologiens de la kénose qui affirment, à la suite de Hegel, qu'il ne faut pas hésiter à introduire le devenir en Dieu³¹. » Le père Varillon s'appuie sur le prologue de saint Jean « Et le Verbe

²⁶ Père Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La Providence et la confiance en Dieu*, Éd. Saint Rémi, (2016), p. 227.

²⁷ *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 307.

²⁸ Christian DUQUOC, *Dieu partagé*, Éd. du Cerf, 2006, p. 214

²⁹ ARISTOTE, *Physique*, IV, c. 13 (222 b 16-20 ; tr. Carteron, t. 1, pp. 158-159).

³⁰ Karl BARTH, *Dogmatique*, II, La doctrine de Dieu, Genève, 1956, t. 1 § 31, p. 247.

³¹ Pierre DESCOUVEMONT, *Dieu souffre-t-il ?*, Éd. de l'Emmanuel, 2008, p. 109.

s'est fait chair » (Jn 1, 14), pour dire qu'en s'incarnant, il s'est produit du changement, du devenir dans la personne même du Fils de Dieu, puisque Dieu est « devenu » homme. Dans son livre *La souffrance de Dieu*, on peut lire : « Le mot 'devenir' appartient, ne peut pas ne pas appartenir, au vocabulaire de la christologie. En vain voudrait-on l'éviter, l'éliminer [...]. L'Incarnation n'est pas seulement, en Jésus-Christ, un changement *de* l'homme, elle est changement, en Jésus-Christ, de Dieu *en* l'homme³². » L'influence du philosophe Hegel est encore plus manifeste dans ce propos du théologien Hans Küng : « Le Dieu vivant est pour Hegel celui qui se meut, qui change, qui a une histoire. Celui qui ne demeure pas invariablement ce qu'il est. C'est le Dieu qui ne reste pas en lui-même, supérieur au monde, mais qui, sortant de lui-même, s'extériorise par la mondanisation, laquelle atteint son sommet dans l'incarnation de Dieu lui-même. Selon Hegel, ce Dieu est le vrai Dieu, le Dieu des chrétiens³³. »

1.3.2. *Éléments de réponse*

S'il y a du devenir en Dieu, alors Dieu n'est plus Dieu ! La philosophie enseigne que Dieu est « l'Acte pur », tentons d'expliquer cette expression dense. Tout sujet qui change est nécessairement composé : changer suppose en effet qu'il y a en lui, un élément stable, permanent et un élément de nouveauté qui va justement produire le changement. L'être changeant cherche à acquérir une perfection encore absente en lui. Or Dieu n'a pas besoin de grandir, Il est infini en ce sens qu'il possède toute la plénitude et la perfection de l'être. Il ne peut donc pas changer, au sens où il aurait besoin d'acquérir une nouveauté qui lui manquerait. Et cette immutabilité n'appartient qu'à Dieu : « Seul Dieu est absolument immuable, enseigne saint Thomas. Toute créature est de quelque manière sujette au changement³⁴. »

L'immutabilité divine est considérée par ses opposants comme une négation par défaut – à l'image de l'état statique d'un minéral – alors qu'en Dieu l'immobilité l'est par excès. Cela signifie que Dieu se possède totalement, qu'il est la plénitude de l'être. L'impossibilité de souffrir est perçue comme une privation – comme un membre du corps qui serait mort, insensible à la douleur –, alors qu'en Dieu, c'est une Gloire et une joie par excès, Dieu étant au-delà de toute passivité.

Au final, les théologiens contemporains qui dénoncent la corruption de l'idée de Dieu par la philosophie grecque, ne s'aperçoivent pas qu'ils se sont placés eux-mêmes sous le joug d'une autre philosophie du changement, celle de Hegel (thèse, antithèse, synthèse), qui, elle, est parfaitement incompatible avec la foi chrétienne. On n'est pas à une contradiction près !

³² François VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Éd. du Centurion, 1975, pp. 58-59.

³³ Hans KÜNG, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à la une christologie future*, Éd. DDB, 1973, p. 543.

³⁴ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 9, a. 2.

1.4. Dieu crée en « se retirant »

1.4.1. Thèse

Selon la théologie qui récuse l'impassibilité et l'immutabilité, Dieu n'est pas seulement changeant et souffrant, il est aussi marqué par une forme d'impuissance librement consentie en raison de Son amour. Le jésuite Joseph Moingt n'hésite pas à parler du « Père non puissant »³⁵. Selon lui, les chrétiens doivent faire le deuil du Dieu Tout-puissant que l'Église a toujours professer dans le Credo : « Il paraît permis de croire que la négation de sa toute-puissance est une vérité révélée par cette mort [du Christ]³⁶. »

Cette non-puissance de Dieu touche le mystère de la Création et de la Providence qui lui est connexe. Pour que les créatures puissent être vraiment libres et exister selon leur consistance propre, il serait nécessaire que Dieu pratique une forme de retrait vis-à-vis de sa création. C'est le mot bien connu du poète Höderlin : « Dieu a fait l'homme comme la mer a fait les continents : en se retirant. » Si le père François Varillon cite le poète allemand, le plus grave est qu'il semble adopter sa façon de penser : « L'acte créateur est l'acte par lequel Dieu se retire, s'efface, pour laisser surgir des libertés qui ne sont pas lui³⁷. »

1.4.2. Éléments de réponse

Cette idée d'un Dieu prié de se retirer de sa Création pour lui donner un peu d'air n'a rien de particulièrement moderne : saint Augustin y fut confronté dès le IV^e siècle. Certains rabbins juifs laissaient courir l'idée qu'après l'œuvre créatrice des six jours achevée, Dieu aurait cessé d'être à l'œuvre et serait entré dans un long et parfait repos, à la manière d'un architecte prenant sa retraite une fois la construction terminée – c'est l'idée du *tsim-tsoum*³⁸ de la Kabbale juive. L'évêque d'Hippone répond que le repos du septième jour dont il est question dans la Genèse signifie que les lois de la nature sont désormais fixées, « mais depuis cette époque jusqu'à la fin des siècles, Dieu conserve et gouverne tous les êtres créés... Il n'en est pas du monde comme d'un édifice que le maçon peut abandonner après l'avoir construit, et qui reste debout alors que celui-ci a cessé d'y mettre la main : le monde disparaîtrait en un clin d'œil si Dieu lui retirait son action régulatrice³⁹. »

Cette idée de « retrait » de Dieu vis-à-vis de sa Création pour qu'elle puisse être, laisse supposer un rapport de *concurrence* entre Dieu et l'homme, alors que dans la moindre action Dieu et l'homme *concourent* ensemble, selon le mode propre à chacun. Saint

³⁵ Joseph MOINGT, « Le Père non puissant », dans M. Tricot, M-T Fritz, *Du Père à la paternité*, Éd. L'Harmattan, 1996.

³⁶ Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I, p. 476.

³⁷ François VARILLON, *Joie de croire, joie de vivre*, Éd. du Centurion, 1981, pp. 157-158.

³⁸ « Le mot signifie littéralement 'resserement'. L'être divin introduit une limitation à l'intérieur de lui-même pour que puissent apparaître des êtres qui vont se détacher de lui et mener une existence autonome. » : Pierre DESCOUVEMONT, *Dieu souffre-t-il ?*, Éd. de l'Emmanuel, 2008, p. 121, note de bas de page n° 31.

³⁹ Saint AUGUSTIN, *IV Sup. Gen. ad litteram*, ch. 12.

Thomas d'Aquin enseigne : « Dieu agit en nous, mais il n'agit pas sans nous... ce qui est fait par Dieu en moi, est aussi fait en moi par moi-même⁴⁰. »

Avec une telle vision concurrentielle entre Dieu et l'homme, il n'est guère étonnant que les partisans de l'impuissance de Dieu soient mal à l'aise avec les miracles, leur existence est gênante. Le miracle, c'est-à-dire l'intervention de Dieu dans la nature ou le corps des créatures, est perçue comme une « ingérence », une intervention illégitime de Dieu dans un monde désormais autonome qui ne lui appartiendrait plus : « Il est clair, dit Jean-Paul II, que le véritable obstacle à leur acceptation [des miracles] en tant qu'objets d'histoire ou bien de foi, est le *préjugé anti-surnaturel* [...] ; c'est le préjugé de ceux qui voudraient limiter la puissance de Dieu et la restreindre à l'ordre naturel des choses, par une sorte d'auto-obligation pour Dieu à rester limité à ses lois⁴¹. »

1.5. Une Providence impuissante et fragile

1.5.1. Thèse

S'il y a bien un article du Credo qui met mal à l'aise les penseurs réfractaires à l'impassibilité et à l'immutabilité divine, c'est bien le dogme de la Providence tel que l'Église l'a enseigné depuis des siècles. Très logiquement la Providence, passée à la moulinette de leur philosophie de la subjectivité, est considérée comme impuissante et fragile.

La remise en question d'une Providence toute-puissante ne date pas d'aujourd'hui. Le philosophe grec *Épicure* résumait la question avec le dilemme suivant : ou bien Dieu peut supprimer les maux et il ne le fait pas, c'est donc qu'il manque cruellement de bonté, il n'est plus le « Bon Dieu » ; ou bien Dieu veut supprimer les maux mais il ne le peut pas, c'est donc qu'il manque bougrement de puissance. Dans ces conditions, il n'est plus possible de confesser « je crois en un Dieu le Père TOUT-PUISSANT » ou de croire à la Providence infaillible⁴².

Nous retrouvons la même problématique dans la réflexion contemporaine du philosophe juif Hans Jonas. Selon lui, l'horreur des camps de concentration, que le Très-Haut a laissé faire, n'autorise plus à penser un Dieu bon et tout-puissant : « Après Auschwitz, nous pouvons affirmer, plus résolument que jamais auparavant, qu'une divinité toute-puissante ou bien ne serait pas toute-bonne, ou bien resterait entièrement incompréhensible. » Et l'auteur de conclure : « Alors il faut que sa bonté soit compatible avec l'existence du mal, et il n'en va de la sorte que s'il n'est pas tout-puissant⁴³. » Nous l'avons déjà noté, à

⁴⁰ Saint THOMAS D'AQUIN, *commentaire de l'Évangile selon saint Jean*, Chap. 14, verset 12.

⁴¹ JEAN-PAUL II, *Catéchèses sur le Credo. Je crois en Jésus-Christ*, Éd. Parole et Silence, p. 189.

⁴² Pour lire le texte complet d'Épicure tel que le rapporte LACTANCE, voir : *La colère de Dieu*, Chap. 13, n° 20-21, Trad. Par Christiane INGREMEAU, « S.C., 289 », Paris, Éd. du Cerf, 1982, pp. 159-161.

⁴³ Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Une voix juive, « Rivages poche, Petite bibliothèque, 123 », Paris, Payot et Rivages, (1994), pp. 32-33.

l'intérieur même de l'Église, le courant dit de la « théologie kénotique » exige qu'on renonce à l'idée d'un Dieu tout-puissant : « Cette 'révolution', écrit le jésuite Joseph Moingt, ne conduit pas seulement à rejeter l'idée philosophique du Dieu nécessaire et absolument parfait de la philosophie, mais tout autant le bien-connu du Dieu de la religion, l'idée du 'Père tout-puissant'⁴⁴. »

Le Dieu plébiscité par une certaine mentalité est donc un *Dieu impuissant* : une divinité pas très « fute-fute », complètement débordée par l'avalanche du mal, et qui n'a quasiment rien à proposer aux hommes pour les aider à vivre leurs difficultés. Certains aiment parler d'un *Dieu fragile* comme Maurice Zundel : « Combien de temps nous faudra-t-il encore pour nous défaire de cette idole qui est justement la représentation de Dieu sous la forme d'une puissance qui domine et qui peut écraser ? Combien de temps nous faudra-t-il encore pour comprendre que Dieu est désarmé, qu'Il est fragile. [...] Dieu fragile remis en nos mains. Dieu fragile confié à notre conscience. Dieu fragile et désarmé tellement que c'est à nous de le protéger contre nous-mêmes⁴⁵. »

Comme nous l'avons vu à propos de la création, le dogme de la Providence est rejeté apriori car il laisserait sous-entendre une ingérence inacceptable de Dieu sur l'histoire du monde.

- C'est ainsi que de nos jours, la Providence est tout d'abord réduite à une *providence d'inspiration* : « La Providence n'organise pas, écrit François Varone, elle inspire des acteurs et c'est par les médiations humaines qu'elle est finalement efficace pour tel homme ou telle situation. C'est par le samaritain que Dieu prend soin de l'homme victime des brigands⁴⁶. »
- La Providence, puisqu'elle est impuissante à enlever le mal, voit son rôle réduit à une vague *solidarité* envers les hommes souffrants. À nouveau François Varone : « Que fait donc la Providence ? Elle n'oublie pas l'homme dans son combat, elle soutient sa liberté et sa persévérance, elle lui donne, par L'Esprit, une sagesse [...]. En grec, 'persévérer' signifie exactement 'rester dessous' : la Providence n'intervient pas pour ôter le fardeau, elle soutient l'homme pour qu'il le porte jusqu'au bout⁴⁷. »

1.5.2. *Éléments de réponse*

Englués dans leur philosophie de la subjectivité, les théologiens du Dieu fragile et impuissant, aboutissent finalement à une « Providence inversée » : c'est à l'homme d'être providence pour Dieu, ce dernier devant se contenter d'un rôle de « second couteau ». Voici ce qu'écrit par exemple le jésuite Christoph Théobald dans un numéro de la *Revue des sciences religieuses* consacré à la Providence : « Il faut désormais penser Dieu, sa volonté

⁴⁴ Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Chap. 2, § 3, Coll. « Cogitatio fidéi », Éd. du Cerf, pp. 465-481.

⁴⁵ Maurice ZUNDEL, *Ton visage, ma lumière. 90 sermons inédits de Maurice Zundel*, Éd. Desclée, 1989, p. 132 ; *Vivre Dieu*, Éd. Presses de la Renaissance, 2007, p. 167.

⁴⁶ François VARONE, *Ce Dieu absent qui fait problème*, Éd. du Cerf, (1981), p. 105. Cf. Père Pierre DESCOUVEMONT, *Les apparents paradoxes de Dieu*, éd. Presse de la Renaissance, p. 253.

⁴⁷ François VARONE, *Ce Dieu absent qui fait problème*, Éd. du Cerf, (1981), pp. 147-148 ; 52.

et sa providence, en lien intime avec un univers ouvert et une histoire imprévisible, faute de quoi la liberté humaine et l'autonomie du créé se trouveraient niées⁴⁸. » Sous la plume de Etty Hillesum, on peut trouver ces mots adressés à Dieu en forme de prière : « 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 nous⁴⁹. »

Il est urgent de retrouver le vrai visage de la Providence dont la théologie a toujours affirmé « l'infaillibilité », c'est-à-dire que Dieu, tout en respectant infiniment la liberté et les actes posés par l'homme, parvient toujours à ses fins, à savoir le salut pour ceux qui l'accueillent et la perte définitive pour ceux qui le refusent. S'appuyant sur le psaume 115, 3, « Notre Dieu est dans les cieux, tout ce qui lui plaît, il le fait » –, le pape Pie XII rappelait que « L'Église catholique sait que tous les événements de l'histoire se déroulent selon la volonté ou la permission de la divine Providence et Dieu atteint dans l'histoire ses objectifs⁵⁰. »

1.6. À travers le Golgotha, la « nature divine » du Christ serait crucifiée

1.6.1. Thèse

Dans l'hymne aux Philippiens, saint Paul enseigne qu'en s'incarnant le Fils de Dieu s'est littéralement « vidé (en grec *ekenôsen*), prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes » (Ph 2, 6-7). La lecture traditionnelle de ce texte maintient le paradoxe suivant :

- D'une part, Jésus-Christ avait la conscience permanente d'être Fils de Dieu – « Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père ? » (Lc 2, 49) – il jouissait donc de la vision béatifique dès le premier instant de sa conception – « Il faut dire, écrit saint Thomas, que le Christ, du fait qu'il fut Dieu et homme, a eu dans son humanité d'avoir été bienheureux dès le début de sa conception⁵¹. »
- D'autre part, si le Fils a « joué » pleinement le jeu de l'incarnation en assumant pleinement sa condition de créature. Par une disposition de Dieu Lui-même, la vision béatifique qui demeurait constamment dans l'âme du Christ ne rejaillissait pas sur ses puissances inférieures et sur son corps. Saint Thomas enseigne : « Le fait que la gloire de l'âme du Christ ne rejaillissait pas sur son corps depuis le début de sa conception se

⁴⁸ Christoph THEOBALD, « Que ta volonté soit faite. Parler aujourd'hui de la Providence », *RSR* 106 (2018), p. 179.

⁴⁹ Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée*, Journal 1941-1943, « Points 59 », Éd. du Seuil, 1995, pp. 175-176.

⁵⁰ PIE XII, *Discours au Xe Congrès international des sciences historiques*, 7 septembre 1955, AAS 1955, p. 673-674.

⁵¹ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, Q. 34, a. 4.

produisit en raison d'une certaine économie divine, afin qu'il pût accomplir dans un corps passible les mystères de notre rédemption⁵². »

Les tenants de la théologie de la kénose font une tout autre lecture de l'abaissement du Christ en son incarnation. Selon ces auteurs, le Fils de Dieu, en prenant chair et par amour pour les hommes, se serait littéralement vidé d'une partie de sa divinité, de sa joie infinie et inaltérable. Par amour, le Fils aurait accepté de souffrir, non seulement dans son humanité, mais il y aurait eu un écho dans sa nature divine elle-même, il aurait souffert en sa nature divine. C'est ce que pense le père François Varillon : « Dans l'ordre de l'être, la souffrance est une imperfection. Dans l'ordre de l'amour, elle est le sceau de la perfection⁵³. » Dans le même sens, le jésuite Martelet écrit : « Le comble du pouvoir pour Dieu, c'est de pouvoir aimer, et il n'est pas d'amour qui n'accepte de souffrir pour l'autre⁵⁴. » En faisant l'expérience de la souffrance qui lui manquerait, Dieu, grâce à elle, deviendrait davantage Dieu, grandirait en amour.

1.6.2. Éléments de réponse

1.6.2.1. Ne pas opposer être et amour en Dieu

En prétendant que Dieu peut souffrir en son amour et pas en son être on introduit une inquiétante distinction en Dieu : « Si l'amour divin pour les hommes a pour caractéristique primordiale d'être libre, écrit Jean Galot, il ne peut pas confondre avec l'être divin qui, selon notre mode de parler est nécessaire⁵⁵. » En raisonnant de cette manière, on induit en Dieu une forme de « schizophrénie » : Il n'est plus l'Être simple en qui l'être et l'amour, sans se confondre, s'identifient réellement : « Son connaître lui-même est et son essence et son être », écrit saint Thomas⁵⁶.

1.6.2.2. Ce n'est pas la nature divine qui souffre mais le Fils en sa nature humaine

Les tenants de la théologie de la kénose pensent que le Christ n'a pas seulement souffert dans sa chair d'homme mais aussi dans sa « nature divine », ceci n'est pas acceptable. Dans le Christ, ce n'est pas la « nature divine » en tant que telle qui souffre, mais la personne divine, « le suppôt » divin qui assume l'humanité de cet homme Jésus : Jésus-Christ souffre en raison de sa nature humaine et non dans sa nature divine qui elle demeure impassible. L'Incarnation n'implique aucun changement ni aucune souffrance en Dieu Lui-même. Saint Thomas enseigne : « Le mystère de l'Incarnation ne s'est pas accompli par le fait que

⁵² Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, Q. 45, a. 2.

⁵³ François VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Éd. du Centurion, 1975, p. 71.

⁵⁴ Gustave MARTELET, *L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde*, *Communio, La Passion*, V. 1, Janvier 1980, p. 26.

⁵⁵ Jean GALOT, *Dieu souffre-t-il ?*, Éd. Lethielleux, 1976, p. 161.

⁵⁶ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, Q. 14, a. 4.

Dieu aurait quitté de quelque manière l'état dans lequel il existe de toute éternité, mais par le fait que, de façon nouvelle, il s'est uni à la créature, ou plutôt qu'il se l'est unie. En revanche [...], la créature, alors qu'auparavant elle n'était pas unie à Dieu, elle lui ait ensuite été unie⁵⁷. »

Lorsque nous disons avec les Pères de l'Église que « l'un de la Trinité a souffert », précisons bien cette affirmation. Le Fils de Dieu a réellement souffert, non dans sa nature divine mais dans l'humanité qu'il a librement assumée dans l'unité de sa personne. L'Impassible a souffert la passion sans cesser pour autant d'être impassible : « Le Verbe même de Dieu, précise saint Jean Damascène, a tout enduré dans la chair, sa divine et seule impassible nature demeurant impassible. En effet le Christ un, composé de divinité et d'humanité, était dans la divinité et l'humanité ; le passible a souffert dans ce qui en lui était appelé à souffrir ; l'impassible en lui n'a pas souffert avec le premier. [...] Il ne faut pas ignorer que nous disons que Dieu a souffert par la chair, mais jamais que la divinité a souffert par la chair ou que Dieu a souffert à travers la chair⁵⁸. »

En écoutant les scénarios des penseurs modernes de la kénose, on se demande si on n'est pas en présence d'un nouveau monophysisme qu'on pourrait qualifier de « monophysisme inversé ». Le Concile de Chalcédoine, en 451, sous le pontificat de saint Léon le Grand, condamna le monophysisme du moine Eutychès, qui insistait tellement sur la divinité du Christ, que sa nature humaine était comme absorbée dans sa nature divine. La théologie contemporaine de la passibilité divine projette sur Dieu les limites de l'homme changeant et souffrant : le divin se trouve ainsi absorbé dans l'humain, en ce sens on peut parler d'un « monophysisme inversé ». Dieu devient une image agrandie de l'homme, de la pure idolâtrie ! Ce que disait Voltaire dans une formule qui fait mouche, s'applique parfaitement à cette théologie de la kénose : « Dieu a fait l'homme à son image et l'homme le lui a bien rendu ! »

1.7. La croix comme expression de la « kénose » trinitaire

1.7.1. Thèse de Urs von Balthasar

Certains théologiens nous entraînent très loin : pour eux la kénose du Christ crucifié est l'épiphanie d'une kénose qui aurait lieu à l'intérieur même de la Trinité. Hans Urs von Balthasar est de ceux-là, tentons de décrire à grands traits sa pensée sur ce sujet précis⁵⁹. À partir du Fils de Dieu crucifié au Golgotha, le théologien suisse essaie de penser la « Trinité immanente », c'est-à-dire la Trinité en elle-même, les relations éternelles entre le Père, le Fils et l'Esprit. Selon notre théologien, la kénose du Christ en croix serait l'image visible de l'invisible kénose éternelle qui existerait au sein même de la Trinité. Il comprend la

⁵⁷ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, Q. 1, a. 1. s. 1.

⁵⁸ Saint JEAN DAMASCENE, *De fide orthodoxa* III, 26 (PG 94, 1093-1096).

⁵⁹ L'œuvre de Hans Urs von Balthasar est riche mais aussi d'une grande complexité. Sur le thème de la croix comme expression de la kénose intra-trinitaire, on se reportera aux Tomes III et IV de la *Dramatique divine*.

génération éternelle du Fils par le Père dans l'Esprit comme une « kénose intra-trinitaire » : Le Père se « désapproprie » de sa divinité pour la transmettre à son Fils, il se vide en engendrant le Fils, il y aurait un renoncement absolu du Père d'être Dieu pour lui seul, un abandon de la divinité par amour de son Fils. Si d'un côté Balthasar refuse qu'il puisse y avoir de la souffrance en Dieu, d'un autre côté il introduit au cœur même de Dieu un devenir puisque la génération éternelle du Fils est expliquée en termes de séparation de Dieu d'avec lui-même – il y aurait donc de la mutabilité dans de l'impassibilité !

1.7.2. *Éléments de réponse*

Urs von Balthasar et la voyante Adrienne von Speyr pensent qu'à travers la croix du Fils la Trinité souffre réellement au point que le Vendredi Saint, la Trinité qui prend part à l'abandon du Fils se trouve comme 'détruite' en elle-même⁶⁰. La méditation de Balthasar peut sembler grandiose, séduisante, elle présente en fait une grave difficulté que le dominicain Gilles Emery souligne : « La représentation des tourments infernaux du Christ dans sa mort, héritée du moyen âge tardif et promue par la théologie luthérienne, soulève une difficulté difficilement surmontable : seul le péché sépare de Dieu. Comment l'acte suprême de charité du Christ serait-il celui d'un éloignement [au sein de la Trinité]⁶¹ ? »

Il y a une confusion entre la *Trinité économique* (La Trinité impliquée dans l'histoire des hommes, notamment avec l'Incarnation du Fils de Dieu) et la *Trinité immanente* (la Trinité en elle-même en son éternité). Certes le mystère pascal est le lieu par excellence de révélation de l'amour miséricordieux de la Trinité envers les hommes, mais le Golgotha n'est pas la « mise en scène » de la vie trinitaire : « L'économie temporelle du salut, écrit le théologien Bruce Marshall, incluant la souffrance et la mort du Fils incarné, est ce que la Trinité *fait* et non ce que le Dieu Trinité *est*⁶². »

Ce n'est pas sur ce seul point de doctrine que Balthasar est problématique, il fait sienne la conception protestante de la « substitution pénale », sans parler de son discours sur l'enfer⁶³ et de la descente de Jésus aux enfers le Samedi Saint. En ce qui concerne ses considérations à propos du Samedi Saint, dans un dialogue avec la « mystique » Adrienne von Speyr, Balthasar avouera lui-même : « N'est-ce pas une doctrine ésotérique ? »⁶⁴ Décidément, il faut être prudent avec la théologie de Balthasar, car parmi des pages admirables se glisse parfois une subtile gnose⁶⁵. Même la *Commission théologique Internationale* s'est laissée prendre. Dans un document de 1988, préfacé par le cardinal Ratzinger (!), on peut lire du Balthasar dans le texte en ce qu'il a de plus problématique : « Quel que soit l'éloignement

⁶⁰ Cf. Gilles EMERY o.p., *L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la « souffrance de Dieu »*, Nova et Vetera, 1999/1, p. 24.

⁶¹ Gilles EMERY o.p., *L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la « souffrance de Dieu »*, Nova et Vetera, 1999/1, p. 25.

⁶² Bruce D. Marshall, *The dérélition of Christ and the Impassibilité of God*, dans James F. Keating and Thomas Joseph White, *Divine impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grands Rapids (Michigan) Cambridge (G.B.), Eerdmans, 2009, p. 298.

⁶³ On lira avec grand profit la thèse de monseigneur Christophe J. KRUIJEN, *Peut-on espérer un salut universel ?*, Éd. Parole et Silence, 2014.

⁶⁴ Cité par Monseigneur Christophe J. KRUIJEN, *Peut-on espérer un salut universel ?*, Éd. Parole et Silence, 2014, p. 473.

⁶⁵ Cf. Monseigneur Christophe J. KRUIJEN, *Peut-on espérer un salut universel ?*, Éd. Parole et Silence, 2014, p. 476.

de l'homme pécheur vis-à-vis de Dieu, il est moins profond que le distanciellement du Fils vis-à-vis du Père dans son dépouillement kénotique et la détresse de l'abandonnement⁶⁶. » Comme le fait remarquer courageusement le père Gilles Emery : « De telles affirmations sont pour le moins discutables et invitent à une lecture critique⁶⁷. »

Laissons aux saints ces grands maîtres en théologie le mot de la fin. Paroles de saint François de Sales au cours d'un sermon de vêture : « Que si la joie de la femme est de produire beaucoup d'enfants, combien de sujets de réjouissance Notre Seigneur et Maître eut-il au jour de sa Mort et Passion, puisque ce fut en celui-ci qu'il fut fait Père de tous les enfants des hommes, et leur acquit la grâce pour cette vie passagère et la gloire pour la vie éternelle. Ce ne fut pas seulement le jour de la joie de notre cher Sauveur, mais encore celui de la joie du Père éternel, des anges et de toutes les âmes des bienheureux. Et comment celui du Père éternel, puisqu'il voyait mourir son Fils de la mort naturelle ? Ne vous semble-t-il pas que ce fut plutôt le jour de sa douleur que non pas celui de son allégresse ? Hé, non certes, mes chères âmes, il en nous doit pas sembler ainsi. La raison nous le montre, puisque ce fut alors que Dieu rendit le fruit de sa justice, de sa charité et de sa miséricorde envers les hommes. [...] Ô Dieu, quel acte d'obéissance est celui-ci ! Quel excès de complaisance pour le Père éternel, lequel avait déjà dit au baptême de Notre Seigneur qu'il était son Fils bien-aimé⁶⁸. »

⁶⁶ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et Documents (1969-1985)*, Préface du Cardinal Ratzinger, 1988, p. 238.

⁶⁷ Gilles EMERY o.p., *L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la « souffrance de Dieu »*, Nova et Vetera, 1999/1, p. 25, Note de bas de page 67.

⁶⁸ Saint FRANÇOIS DE SALES, *Sermon de vêture pour le lundi de la dix-neuvième semaine après la Pentecôte* (15 octobre 1618), dans : *Œuvres*, t. IX, Annecy, 1897, p. 212.

2. Que dit le Magistère à propos de l'immutabilité et l'impassibilité divine ?

L'immutabilité, l'impassibilité divine n'est pas une question qui aurait surgi uniquement au XX^e siècle, elle est déjà présente dès des premières batailles théologiques des débuts de l'histoire de l'Église.

Le premier concile œcuménique s'est réuni en 325 à Nicée pour répondre à l'hérésie d'Arius, moine d'Alexandrie (250-336). À propos du Christ, Arius affirmait deux choses. Tout d'abord, qu'il y avait du « devenir » dans le Fils de Dieu (contre l'immutabilité divine) : « Il était un temps où il n'était pas », disait-il. En second lieu il enseignait que le Fils avait connu une « altération » (contre l'impassibilité divine), se fondant sur l'Écriture qui évoque certaines faiblesses de Jésus (la faim, la soif, la tristesse, etc.). Contre la doctrine d'Arius, les Pères du concile de Nicée affirmèrent l'impassibilité et l'immutabilité du Verbe en sa nature divine : la création, pas plus que l'incarnation, n'altèrent son immutabilité.

En 382, le concile de Rome, dans une formule solennelle, apporta une clé décisive de compréhension de la passion du Verbe : « Si quelqu'un dit que dans la souffrance de la croix c'est Dieu qui ressentait la douleur, et non la chair et l'âme dont le Christ, Fils de Dieu, s'était revêtu – la forme d'esclave qu'il avait prise, comme dit l'Écriture (Ph 2,7) il est dans l'erreur. » On retrouve cet enseignement constant à propos de l'immutabilité et de l'impassibilité divine dans les conciles qui ont suivi. La formule déjà citée des moines scythes, « l'un de la Trinité a souffert », doit donc être comprise ainsi : distinguant la nature divine du Fils de Dieu et sa nature humaine, nous devons confesser que le Christ n'a pas souffert dans sa nature divine qui demeure impassible mais dans son âme et sa chair humaines.

Les « passibilistes » modernes méconnaissent l'enseignement des Pères de l'Église sur l'impassibilité. Pour les Pères, l'impassibilité différencie le Dieu chrétien des dieux du paganisme, affectés par toutes sortes de passions indignes de la divinité. La thèse de la passibilité divine, outre le fait qu'elle constitue une grave rupture avec la tradition, n'est-elle pas un retour en arrière, une régression vers les dieux du paganisme ?

Dans la période plus récente, en ce qui concerne « l'impassibilité » de Dieu, mentionnons le Concile de Latran IV (1215) : « Alors que, *selon la divinité*, il est immortel et *incapable de souffrir*, il s'est fait lui-même, selon l'humanité, capable de souffrir et mortel ; bien plus pour le salut du genre humain, il a souffert et est monté au ciel⁶⁹. » En ce qui concerne « l'immutabilité » de Dieu, le même concile de Latran IV affirme : « Nous croyons fermement et confessons avec simplicité qu'il y a un seul et unique vrai Dieu, éternel et immense, tout-puissant, *immuable*⁷⁰. » Le Concile Vatican I (1870) se montre tout aussi

⁶⁹ Denzinger n° 801.

⁷⁰ Denzinger n° 800.

clair : « La sainte Église catholique apostolique romaine croit et professe qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, [...] Il est une substance spirituelle unique et singulière, absolument *simple et immuable*, il faut affirmer qu'il est *distinct du monde* en réalité et par essence, qu'il est *parfaitement heureux* en lui-même et par lui-même⁷¹. » Et dans le récent *Catéchisme de l'Église catholique* on peut lire : « Qui dit Dieu, en effet, dit un être *constant, immuable, toujours le même*⁷². »

Comme on peut le constater, l'enseignement de l'Église sur l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu est constant. « *Lex orandi, lex credendi* » (la loi de la prière et la règle de la foi), dit un principe catholique. Depuis le IX^e siècle les fidèles et les consacrés sont invités à reprendre cette hymne lors de la prière de l'office du milieu du jour qui confesse un Dieu immuable et qui fait se mouvoir toutes choses : « Dieu, force qui maintient fermement toutes choses, toi qui demeures immobile en toi-même et qui détermine les temps par les mouvements de la lumière du jour. »

Tenant compte de tous ces « monuments » de la Tradition, il est donc surprenant, pour ne pas dire consternant, de trouver chez des théologiens catholiques des thèses limites qui engagent les fondements mêmes du mystère de Dieu et de la foi.

⁷¹ *Denzinger* n° 3001.

⁷² *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 2086.

3. L'immutabilité et l'impassibilité de Dieu est une « bonne nouvelle »

Pour clôturer notre réflexion, nous voudrions montrer comment l'impassibilité et l'immutabilité de Dieu bien comprises est une bonne nouvelle et non pas une calamité comme le pensent ses contempteurs.

Les motifs qui amènent certains penseurs à s'opposer à l'immutabilité et à l'impassibilité de Dieu sont multiples comme nous avons pu le constater. La faiblesse majeure de leur réflexion ne réside-t-elle pas dans le fait qu'ils ont une idée faussée de l'immutabilité et de l'impassibilité de Dieu ? Le meilleur moyen de discréditer une doctrine est d'en faire une caricature : leur présentation de l'impassibilité relève de ce procédé, que ce soit volontaire ou non de leur part. Pour eux immutabilité signifie mort cardiaque et impassibilité est synonyme d'indifférence : avec une telle arrière-pensée, l'idée d'un Dieu qui ne change pas et qui ne souffre pas ne peut pas être une bonne nouvelle pour l'homme. Il est donc urgent de pratiquer « le nettoyage de la situation verbale »⁷³, comme disait Paul Valéry, c'est-à-dire de retrouver le sens éminemment positif des expressions *immutabilité* et *impassibilité* de Dieu.

3.1. Compassion sans passion

Attribuer à Dieu de la souffrance n'est pas une nouveauté moderne, c'est une vieille hérésie de l'Antiquité qui refait surface sous un nouveau costume : le « patripassianisme » (le Père – *patri* – qui aurait été crucifié – *passianisme* – de la crucifixion de son Fils). Certains évoquent la divine Miséricorde en termes de souffrance ou de quasi-souffrance. Mais réduire Dieu à un être fragile, vulnérable, réellement accablé par nos souffrances, est incompatible avec la foi bimillénaire de l'Église. La miséricorde de Dieu ne le rend pas malade, car elle ne se situe pas principalement dans l'émotion, mais dans l'amour, dans les moyens mis en œuvre pour aider la personne en peine. Lorsque Dieu rencontre de la résistance dans une âme, il ne souffre pas mais son amour se traduit par une série d'effets visant à éloigner le mal du pécheur qu'il aime : « Lorsque nous attribuons la miséricorde à Dieu, enseigne saint Thomas, il faut l'entendre selon le mode de Dieu, et lorsque nous l'attribuons à l'homme, il faut l'entendre selon le mode de l'homme. Il y a miséricorde en l'homme lorsqu'il compatit aux misères d'autrui [...]. *Il y a miséricorde en Dieu lorsqu'il éloigne de chaque chose la misère*⁷⁴. »

Plutôt que d'utiliser le vocabulaire de la « passion » appliquée à Dieu, on peut parler de la « compassion » de la part de Dieu, en précisant bien que c'est une compassion sans passion,

⁷³ « En toute question et avant tout examen sur le fond, je regarde au langage ; j'ai coutume de procéder à la mode des chirurgiens qui purifient d'abord leurs mains et préparent leur champ opératoire. C'est ce que j'appelle le nettoyage de la situation verbale » : Paul VALÉRY, « Poésie et pensée abstraite », dans *Œuvres*, La Pléiade, Paris, N.R.F., 1957, t. II, p. 1316.

⁷⁴ Saint THOMAS D'AQUIN, *In Ps. 24*, 8 (p. 231).

c'est-à-dire que l'être profond de Dieu n'est pas atteint : « Dieu est incapable de pâtir, mais non de compatir⁷⁵ », selon l'expression de saint Bernard. On retrouve des propos similaires sous la plume de saint Augustin : « De même que sa jalousie est sans rancœur, sa colère sans trouble, sa pitié sans tristesse, son repentir sans remords, de même il est patient sans souffrance⁷⁶. » Le mot même « com-passion » distingue la compassion de la passion, puisque le préfixe signifie non pas pâtir « par », ni pâtir « de », mais bien pâtir « avec », soulignant que Dieu est tout tourné vers le souffrant, mais sans limitation et sans perte de sa part.

Après le plan théologique, considérons le plan pastoral, puisque c'est le grand souci des opposants à l'immutabilité. Le discours de la souffrance divine paraît séduisant au premier abord : « Enfin un Dieu qui me rejoint dans ma mouise ! » Mais à y regarder de près, c'est l'inverse de ce scénario attirant : un Dieu qui pâtit avec l'homme qui pâtit, cela ne fait qu'un Dieu *solidaire*, et au final l'homme souffrant demeure *solitaire*, seul à se dépatouiller avec ses tourments. Ce Dieu souffrant fait un souffrant de plus mais pas un Sauveur de la souffrance. Ce Dieu pourrait être comparé à l'aveugle qui essaie de conduire un autre aveugle, et au final, ils tombent tous les deux dans le même trou (Cf. Mt 15, 14). Une authentique pastorale vise à ce que la personne soit rejointe par un Dieu « solidaire » de sa peine mais aussi et surtout qu'elle puisse être sortie de son ornière, que son salut soit effectif et pas seulement affectif. Seul un Dieu – certes pleinement solidaire de l'homme par la souffrance du Golgotha – mais entré dans la gloire et sur qui « la mort et la souffrance n'ont plus aucun pouvoir » (Rm 6, 9), peut sortir cette personne de son ornière, peut véritablement la consoler, la sauver. Un Dieu souffrant ne console pas, c'est au contraire désespérant car cela ajoute un souffrant à une liste déjà bien longue. Seul un Dieu habité par un bonheur infini, irradié d'une gloire infinie, peut apaiser et transfigurer l'écrasement de l'homme souffrant. Cette vérité consolait puissamment Charles de Foucauld lorsqu'il était dans la peine, l'angoisse ou la sécheresse : « Oui, mon Dieu, vous êtes aux cieux, vous êtes Dieu, vous êtes Seigneur, vous êtes infiniment puissant et infiniment heureux, les offenses des hommes, mes misères ne peuvent vous atteindre, rien ne trouble le sourire de la bienheureuse et toujours tranquille Trinité, et la pensée de votre bonheur que rien ne peut vous ôter [...] est une des plus grandes grâces que vous nous fassiez ici-bas : c'est donner à notre joie un fondement que rien ne peut lui ravir, c'est nous donner une consolation toujours prête dans toutes nos peines et un avant-goût du bonheur des élus⁷⁷. »

3.2. Impassibilité sans indifférence

Nous avons relevé que selon un certain nombre d'auteurs il serait nécessaire que Dieu souffre sinon il ne pourrait pas véritablement aimer : « Si Dieu était à tout point de vue incapable de souffrir, il serait aussi incapable d'aimer », écrit le théologien Moltman⁷⁸. Derrière ce type de réflexion, il y a encore une conception négative, caricaturale de

⁷⁵ Saint BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, Serm. 26, n° 5 (SC 431, pp. 288-289).

⁷⁶ Saint AUGUSTIN, *De patientia*, Cap. 1, *Problèmes moraux*, Trad. G. Combès, BA 2, Éd. DDB, 1937, p. 463.

⁷⁷ Saint CHARLES DE FOUCAULD, *Qui peut résister à Dieu ? Méditations sur l'Écriture sainte* (1896-1898, *Œuvres spirituelles du père Charles de Foucauld*, t. 2, « Spiritualité », Éd. Nouvelle Cité, 1980, pp. 112-113).

⁷⁸ Jürgen MOLTSMANN, *Trinité et Royaume de Dieu*, « Cogitation fidei 146 », 1988, p. 38.

l'impassibilité qui s'identifie pour ces auteurs à de l'insensibilité, l'indifférence « d'un Dieu impassible qui surplombe dans une olympienne sérénité le mal et le malheur du monde », écrit le père François Varillon⁷⁹. Ne projetons pas en Dieu des sentiments humains marqués par l'imperfection et le changement, tels que la colère, la tristesse, le remords, la pitié, la frénésie, l'excitation. Par contre certaines perfections humaines se retrouvent en Dieu selon un mode éminent et éternel.

Pour penser Dieu, il faut par ailleurs se faire une idée juste de son bonheur. La béatitude de Dieu n'a rien à voir avec une jouissance repliée sur elle-même dans une tour d'ivoire, contemplant avec une parfaite indifférence le spectacle des souffrances du monde. Non, sa béatitude n'est pas isolement, encore moins jouissance égoïste, elle est une plénitude, une surabondance de bonheur qui se veut « inclusive », ouverte à la participation des hommes qui veulent bien l'accueillir.

3.3. Aider Dieu à être Dieu, c'est écrasant !

Nous avons noté plus haut que certains promoteurs d'un Dieu fragile et impuissant vont jusqu'à dire que c'est à l'homme d'aider Dieu à faire son travail de Dieu, c'est aux créatures d'être providence envers la divine Providence. Un Dieu limité qui s'efface par humilité et un homme chargé de venir au secours de Dieu afin de sauver le monde, cette idée séduit énormément l'homme moderne, cela lui paraît enthousiasmant. Sauf que cette vision amène au final à la désespérance totale. À moins d'être particulièrement imbu de soi-même, chacun sait par expérience qu'il a bien de la peine à éviter le mal et à faire le bien dans toute sa plénitude. Par nos seules forces et avec nos seules vertus humaines, notre propre sanctification est impossible : « La poussière changée en lumière, l'ordure en pureté, le péché en sainteté, la créature en le Créateur et l'homme en Dieu ! O ouvrage admirable ! Je le répète, mais ouvrage difficile en lui-même et impossible à la seule nature », écrit le saint Louis-Marie Grignon de Montfort⁸⁰. Si nous sommes déjà incapables de nous sanctifier par nous-mêmes et si s'ajoute à cela le devoir d'aider un Dieu limité et impuissant à sauver le monde, une telle mission, au lieu d'être une bonne nouvelle, se révèle au contraire particulièrement écrasante. Au final, seule la vérité de la toute-puissance et l'infailibilité de la divine Providence, peut libérer, apaiser, enthousiasmer l'homme angoissé devant le mystère du mal et écrasé devant un salut qu'il lui est impossible de réaliser par lui-même. Quel soulagement et quelle joie de savoir que nous nous n'avons pas à être à la fois la créature et le Créateur, le sauvé et le Sauveur ! Le théologien dominicain Serge-Thomas Bonino résume parfaitement cette problématique : « En quoi le fait de savoir que Dieu souffre avec moi répond-il à mon angoisse devant la souffrance et à mon désir de salut ? Le mystère de notre salut exige un Dieu qui n'a pas besoin lui-même de salut. Ne peut retirer des sables mouvants que celui qui prend appui sur la terre ferme⁸¹. »

⁷⁹ François VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Éd. du Centurion, 1975, p. 14.

⁸⁰ Saint Louis-Marie GRIGNON DE MONTFORT, *Œuvres complètes*, « Le secret de Marie » n° 3, Éd. du Seuil, 1966, p. 444.

⁸¹ Serge-Thomas BONINO, *Dieu*, « *Celui qui est* », Bibliothèque de la revue thomiste, Éd. Parole et Silence, 2016, p. 715.

3.4. Si Dieu souffre, le ciel sera donc douloureux ?

Si l'idée d'un Dieu qui souffre en lui-même permettrait soi-disant de le dédouaner du scandale du mal et de rejoindre l'homme moderne dans ses souffrances, que devient alors la Béatitude éternelle promise par l'Évangile ? En effet, puisque notre vie dans l'au-delà est la participation à la vie intime de Dieu, alors c'en est fini du bonheur éternel annoncé. Là-haut, dans le paradis, il y aura donc des jours avec et des jours sans : les hauts et bas d'un Dieu fragile et souffrant. Le Dieu des opposants à l'immutabilité divine est censé rejoindre l'homme souffrant et lui apporter la consolation, c'est tout le contraire, leur Dieu douloureux prive l'homme de la consolation et de l'extase éternelle. Ce dieu diminué condamne l'homme à une pseudo-béatitude puisqu'il devra supporter les hauts et les bas d'un Dieu changeant et passible : « On préfère parler de la 'faiblesse' de Dieu qui ne peut empêcher la souffrance mais qui l'assume, écrit le dominicain Marie-Joseph Nicolas. [...] Vrai dolorisme métaphysique qui ôte en réalité à la peine humaine sa plus profonde consolation : non pas la douleur impuissante de Dieu mais au contraire son Bonheur même et sa sérénité, terre promise vers laquelle Il nous conduit, vie déjà triomphante qui sera la nôtre et qui déjà frémit dans les prémices de l'Esprit⁸². »

3.5. Comment Dieu peut-il être pleinement heureux au ciel tout en sachant que certains de ses enfants sont en enfer ?

Nous sommes toujours dans l'au-delà, avec une question souvent exprimée parmi le grand public mais aussi par certains théologiens : « La famille humaine pourra-t-elle être totalement heureuse, si certains en sont exclus ? », s'interroge par exemple le jésuite Bernard Sesbouë⁸³. Cette interrogation de l'homme pour lui-même concerne en tout premier lieu Dieu : comment Dieu fait pour être heureux alors que certains de ses enfants se sont exclus volontairement et pour l'éternité de son Royaume d'amour et de bonheur ?

Pour répondre à cette question, commençons par écarter l'idée selon laquelle le damné serait la « victime » d'une sentence implacable et inhumaine imposée par un Dieu froid et vengeur. Le réprouvé, mort en état de péché mortel, s'est librement, consciemment et définitivement détourné de Dieu. À supposer par impossible qu'on admette un damné au ciel qu'il ne veuille à aucun prix, il en ferait automatiquement un enfer, son « non » d'endurci ne pourrait que contaminer le « oui » des élus du paradis.

Mettre en doute le bonheur des élus si d'autres sont damnés, c'est faire passer le sentiment humain avant la sagesse divine, c'est d'une certaine façon prétendre que l'homme pourrait être plus juste et plus miséricordieux que Dieu, le Juge de toute chair. À ceux qui font remarquer que des liens d'affection ne sauraient être brisés par la damnation d'une partie,

⁸² Marie-Joseph NICOLAS, *Théologie de la résurrection*, Éd. Desclée, (1982), p. 245.

⁸³ Bernard SESBOUË, *La résurrection et la vie*, Éd. Desclée de Brouwer, (1990), p. 156. Joseph Raztinger se demandait aussi : « Comment une mère pourrait-elle être heureuse, pleinement, sans réserve, tant que souffre l'un de ses enfants ? » (*Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, 155. Cité par Monseigneur Christophe J. KRUIJEN, *Peut-on espérer un salut universel ?*, Éd. Parole et Silence, 2014, note de bas de page 168, pp. 578-579.)

sans que l'autre n'en ressente le contrecoup pour l'éternité, il faut répondre que le Christ a établi une solidarité nouvelle, d'ordre surnaturel, qui ne coïncide pas avec nos liens charnels et affectifs tels que nous les expérimentons sur terre : « Qui est ma mère ? et mes frères ? [...] Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (Mc 3, 33-35).

Si de nos jours, il est devenu particulièrement difficile de comprendre comment Dieu peut être pleinement heureux alors que des êtres se sont séparés définitivement de Lui, cela s'explique pour une part par l'inflation du discours actuel sur la *miséricorde* de Dieu au détriment de la *justice* divine. Dans une formule lumineuse, saint Thomas d'Aquin tient cette juste tension entre justice et miséricorde en Dieu : « Dieu agit par miséricorde sans aller contre la justice, mais en faisant quelque chose de plus qu'elle ne demande. [...] D'où il est manifeste que la miséricorde ne détruit pas la justice, mais qu'elle en est la plénitude⁸⁴. » Lorsque la miséricorde de Dieu n'est plus articulée avec sa justice – qui n'a rien à voir avec une vengeance plus ou moins perverse de la part de Dieu –, tout devient indéchiffrable. Nous avons oublié que les jugements de Dieu, même punitifs, sont « vrais et justes » (Ap 16, 7 ; 19, 2). Nous avons oublié que le Très-haut a établi dans sa Création un « ordre » juste, et parce qu'Il est amour et donc juste, ce même Dieu respecte les choix libres, jusqu'au refus définitif de certaines de ses créatures, et sans que cela le fasse tomber en dépression. Ce que saint Thomas d'Aquin enseigne au sujet des anges s'étend aux bienheureux et du même coup à Dieu Lui-même : « Ils ne souffrent ni des péchés ni des peines des hommes. Car la tristesse et la douleur, proviennent uniquement de ce qui est contraire à la volonté. Or, [absolument parlant], rien n'arrive dans le monde qui contrarie la volonté des anges et des autres bienheureux, puisque leur volonté adhère pleinement à l'ordination de la justice divine⁸⁵. » Une voix plus contemporaine, celle du cardinal Müller, ancien préfet de la Congrégation pour doctrine de la foi, ajoute : « Au ciel, les saints ne varient pas entre l'expérience de leur propre bonheur et la compassion avec les damnés. Ils voient tout dans la lumière de la justice de Dieu. Ils sont conformes à sa volonté. Ils ne peuvent que se réjouir de Dieu [...] qui est pleinement le contenu de l'orientation de leur volonté et de leur amour duquel procède toute joie, de sorte qu'un trouble par une impression contraire doit être impossible⁸⁶. »

3.6. Comment comprendre le langage des mystiques qui évoque les souffrances de Dieu ?

Lors de dialogues avec certains mystiques, le Christ exprime sa souffrance face à certaines situations. La question rebondit, comment comprendre ce paradoxe d'un Dieu impassible qui semble dire qu'il souffre ? Voici par exemple ce que relate saint Padre Pio à son père spirituel à propos de la « souffrance » de Dieu face aux péchés des hommes d'Église : « Jésus m'apparut alors que j'étais encore au lit. Il était en bien piteux état, méconnaissable.

⁸⁴ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* Ia, q. 21, a. 3, 2.

⁸⁵ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, Qu. 113, a. 7.

⁸⁶ Cardinal Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, 567. Cité par Monseigneur Christophe J. KRUIJEN, *Peut-on espérer un salut universel ?*, Éd. Parole et Silence, 2014, pp. 583-584.

Il me montra une foule de prêtres réguliers et séculiers, dont plusieurs dignitaires de l'Église ; [...] La peine qu'il éprouvait me faisait mal et je demandai à Jésus la raison de sa souffrance. Je n'obtins pas de réponse. Il continuait, le regard horrifié, de fixer ces ecclésiastiques. Comme s'il était las de regarder, il leva les yeux sur moi et je découvris avec effroi que deux larmes coulaient sur ses joues. Il se détourna de tous ces prêtres avec une expression de dégoût et s'écria : 'Bouchers !' Puis, s'adressant à moi : 'Mon fils, ne crois pas que mon agonie n'ait duré que trois heures ; non, à cause des âmes que j'ai le plus comblé de bienfaits, elle durera jusqu'à la fin du monde. Pendant le temps de mon agonie, il ne faut pas dormir [...] L'ingratitude et le sommeil de mes ministres rendent mon agonie plus pénible. [...] Écris à ton père spirituel en lui relatant tout ce que tu as vu et entendu de moi ce matin. Dis-lui de communiquer ta lettre au père provincial'. Padre Pio poursuit : 'Je ne pourrai jamais révéler, à qui que ce soit ce que Jésus me révéla par la suite'⁸⁷. »

3.6.1. De nos péchés, Dieu est blessé « lui-même » mais il n'est pas blessé « en lui-même »

Si nos péchés ne laissent pas Dieu indifférent, ils ne peuvent pas lui nuire. Saint Thomas enseigne : « On parle de colère en Dieu au sens non d'une passion de l'âme, mais d'un jugement de justice, en tant qu'il veut tirer vengeance du péché. Le pécheur, ne peut certes pas, en péchant, nuire à Dieu effectivement⁸⁸. » Dieu n'est donc pas blessé *en lui-même* de nos fautes – au sens où cela atteindrait son être profond –, mais il est bien blessé *lui-même* – en ce sens que le péché lui déplaît : « Le péché mortel, ajoute saint Thomas, déplaît à ce point à Dieu qu'il fait que le pécheur lui-même déplaît à Dieu, en tant qu'il enlève la beauté de la grâce, que Dieu aime en lui⁸⁹. »

En cas de faute, tout le dommage se situe donc du côté du pécheur. Concernant les clercs indignes, Jésus dit à sainte Catherine de Sienne : « La vérité, la voici donc : ils me frappent. Du moins ont-ils cette intention, même s'ils me frappent avec ce qu'ils trouvent. Non pas qu'ils puissent me blesser ou m'atteindre : je fais comme le rocher qui, lorsqu'il reçoit un coup, le renvoie sur celui qui le lui a asséné. Leurs puantes offrandes ne peuvent me nuire, elles se retournent au contraire contre eux comme des flèches empoisonnées. La faute qu'ils commettent les prive de la grâce pendant cette vie, en leur faisant perdre le bienfait du sang⁹⁰. »

Lorsque la théologie enseigne que le péché de l'homme blesse l'honneur de Dieu, on doit préciser que son honneur en question, c'est nous, puisqu'il nous aime un peu comme Lui-même : « Dieu n'est miséricordieux qu'en raison de son amour, en tant qu'il nous aime comme quelque chose de lui-même », précise saint Thomas⁹¹. Soulignons à nouveau que la miséricorde ne saurait être vécue en Dieu de la même manière qu'en l'homme. En ce qui

⁸⁷ Saint PADRE PIO, *Recueil de lettres, Correspondance de Padre Pio avec ses directeurs spirituels*, Éd. Téqui, Lettre 123 du 7 avril 1913, pp. 344-346.

⁸⁸ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* I-II, Qu. 47, a. 1, sol. 1.

⁸⁹ Saint THOMAS D'AQUIN, IV, *Sent.*, d. 16, q. 2, a. 1 ; qc. 2, sol. 3.

⁹⁰ Sainte CATHERINE DE SIENNE, *Le Livre des dialogues*, Chap. 117, « Points Sagesse, 170 », Éd. du Seuil, (2002), p. 374.

⁹¹ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* II-II, q. 30, a. 2, sol. 1.

nous concerne, la misère d'autrui provoque un attristement et donc une perturbation, tandis qu'en Dieu cela ne le déprime pas mais Il s'empresse d'offrir au pécheur les moyens pour qu'il se sorte de son enlèvement : « S'attrister de la misère d'autrui ne convient pas à Dieu ; mais refouler la misère d'autrui lui convient par excellence⁹². »

3.6.2. Dieu « connaît » le mal indirectement par le bien, mais n'en est pas atteint

Voici un autre dialogue entre Jésus et la bienheureuse Conchita Cabrera de Armida. La mystique mexicaine interroge le Seigneur : « Dis-moi Jésus, souffres-tu au Ciel ? Si oui, comment cela est-il possible puisque ton humanité y est glorifiée ? ». Le Christ lui répond : « Au ciel, ce ne sont pas des douleurs physiques que j'endure, mais des souffrances spirituelles, car les outrages qui sont faits à ma divinité continuent. Sache que mon rôle de Médiateur et de Victime n'a pas pris fin avec ma mort, mais qu'il continue dans l'Eucharistie. Je le répète, il ne s'agit *pas de douleurs physiques, mais de souffrances mystiques*, lesquelles n'en sont pas moins réelles. [...] Pour pouvoir continuer à aider l'homme jusqu'au bout, la toute-puissance de Dieu a eu l'idée d'assouvir cette soif d'amour infini en instituant l'Eucharistie dans laquelle je me suis enfermé volontairement, et où je suis prisonnier jusqu'à la fin des siècles. Je n'y souffre pas de la même manière que lors de ma vie sur la terre, mais j'y souffre mystiquement. Je ne suis heureux que lorsque quelqu'un vient me tenir compagnie. [...] Sacrifie-toi donc avec moi pour me consoler. J'ai soif de sacrifices [...] ce monde ne me donne qu'amertume avec sa sensualité. Il y a si peu de personnes qui se souviennent que je suis là dans le tabernacle comme au Calvaire, priant et m'offrant pour elles au Père éternel. Toi, ne m'oublie pas, pense à moi⁹³. »

Le Christ écarte toute douleur physique mais parle de souffrances « mystiques ». Peut-on préciser ce que peuvent être ces souffrances d'un type particulier ? Si Dieu souffre c'est « en quelque sorte », pour reprendre les mots d'Origène⁹⁴. Prenons garde de ne pas projeter en Dieu nos limites humaines, le Très-haut n'est pas un « homme agrandi », il est le Dieu transcendant : « Je suis Dieu et non pas homme », rappelle le prophète Osée (Os 11, 9). En ce qui concerne cette mystérieuse souffrance mystique, on doit dire que Dieu ne souffre pas comme nous du mal et du péché mais il le connaît : « Le mal, enseigne clairement saint Thomas, est *connu* de Dieu non par sa propre notion, mais *par celle du bien*. Et c'est pourquoi le mal n'a pas d'idée en Dieu⁹⁵. » Dieu, qui le souverain Bien, ne peut pas connaître « directement » le mal moral en tant que tel : c'est comme un « corps étranger » pour lui. Il le connaît « indirectement » par l'intermédiaire des êtres qu'il a créés bons et dans lesquels il voit la perfection dont ils se privent en commettant le mal. De même Dieu

⁹² Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* I, q. 21 a. 3, c.

⁹³ Juan GUTIERREZ GONZALEZ, *Conchita Cabrera de Armida. Au cœur du mystère eucharistique*, Éd. Téqui, pp. 237 ; 203-204 et 211.

⁹⁴ « Le Père lui-même, Dieu de l'univers, plein d'indulgence et de miséricorde, n'est-il pas vrai qu'il souffre *en quelque sorte* ? » : ORIGÈNE, *Homélie sur Ezéchiel*, 6, trad. Marcel Borret, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 352, (1989), p. 231.

⁹⁵ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* I, q. 15, a. 3, sol. 1.

connaît le mal physique à travers l'idée qu'il a de l'intégrité imparfaite de la créature, souvenons-nous que pour saint Thomas le mal est un manque d'être.

Une autre considération peut être ajoutée permettant de mieux comprendre la « souffrance mystique » du Christ ressuscité. Dans son encyclique sur le Sacré Cœur, le pape François s'interroge : « Nous nous demandons comment il est possible d'être en relation avec le Christ vivant, ressuscité, pleinement heureux, et en même temps de le consoler dans sa Passion⁹⁶. » Pour répondre de la manière la plus juste possible, il importe d'être au clair en ce qui concerne le rapport de Dieu au temps mais aussi de bien voir que la croix n'est pas volatilisée dans la résurrection, elle est transfigurée.

- **Dans la gloire du ciel, le Christ ne souffre plus mais il demeure en état d'immolation.** Nous avons souligné à plusieurs reprises que la foi de l'Église enseigne que le Christ a souffert en raison de sa nature humaine et non en sa nature proprement divine. Si le Christ dans la gloire de sa résurrection ne souffre plus physiquement comme ce fut le cas au Golgotha, il demeure pourtant en état d'immolation, dans la disposition d'offrande d'amour du calvaire. Le pape François enseigne : « Il convient de considérer que le Cœur ressuscité conserve sa blessure comme un souvenir constant, et que l'action de la grâce provoque une expérience qui n'est pas entièrement contenue dans l'instant chronologique⁹⁷. » Pour appuyer son propos, François reprend une parole du pape Pie XI expliquant comment nos sacrifices peuvent réparer les outrages faits au Christ alors qu'il est désormais dans la gloire : « Quelle consolation peuvent apporter au Christ régnant dans la béatitude céleste ces rites expiatoires ? [...] Toute âme aimant Dieu avec ferveur, quand elle regarde le passé, peut voir et contempler dans ses méditations le Christ travaillant pour l'homme, affligé, souffrant les plus dures épreuves "pour nous les hommes et pour notre salut", presque abattu par la tristesse, l'angoisse et les opprobres ; bien plus, "écrasé à cause de nos fautes", dans ses blessures nous trouvons la guérison. Tout cela, les âmes pieuses ont d'autant plus de raison de le méditer que ce sont les péchés et les crimes des hommes commis en n'importe quel temps qui ont causé la mort du Fils de Dieu⁹⁸. »
- **Dieu n'a pas le même rapport au temps que nous.** Dieu ne connaît pas le temps avec sa chronologie d'instant succédant à d'autres instants, ceci est le propre de la condition humaine terrestre. En Dieu, passé, présent et futur forme un seul instant, l'instant éternel. Le pape François écrit : « Lorsque l'Écriture affirme que les croyants qui ne vivent pas en accord avec leur foi 'crucifient pour leur compte le Fils de Dieu' (He 6, 6), ou que lorsque j'endure les souffrances pour les autres 'je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ' (Col 1, 24), ou que le Christ durant sa Passion a prié non seulement pour ses disciples d'alors, mais 'pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en Lui' (Jn 17, 20), elle dit une chose qui brise nos schémas limités. Elle nous montre qu'il n'est pas possible d'établir un avant et un après sans aucun lien, même si notre pensée ne sait pas comment l'expliquer. [...] Les séparations temporelles que notre esprit utilise ne semblent pas contenir la vérité de cette expérience croyante dans

⁹⁶ Pape FRANÇOIS, *Encyclique Dilxit nos*, (2024), n° 155.

⁹⁷ Pape FRANÇOIS, *Encyclique Dilxit nos*, (2024), n° 155.

⁹⁸ Pape PIE XI, *Lettre encyclique Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928) : AAS 20 (1928), p. 174.

laquelle se fusionnent l'union avec le Christ souffrant et, en même temps, la force, la consolation et l'amitié dont nous jouissons avec le Ressuscité. Voyons alors l'unité du Mystère pascal dans ses deux aspects inséparables qui s'éclairent mutuellement. Ce Mystère unique, rendu présent par la grâce dans ses deux dimensions, fait que nos souffrances sont illuminées et transfigurées par la lumière pascalle de l'amour, alors même que nous cherchons à offrir quelque chose au Christ pour le consoler⁹⁹. »

Récapitulons. Lorsque les mystiques souffrent la passion, c'est bien le Christ ressuscité qui souffre en eux, en ce sens qu'il parachève aujourd'hui à travers les membres de son Corps ce qu'il a vécu hier sur le Golgotha, le Christ et l'Église étant une seule personne mystique : « Il manquait en effet que, de même que le Christ avait souffert dans son Corps, ainsi il souffrît en Paul, membre de son Corps, et pareillement dans les autres¹⁰⁰. » Par ailleurs, lorsque les mystiques parlent des souffrances mystiques du Christ désormais dans la gloire, il s'agit d'une « souffrance » liée à la « connaissance » du péché qui abîme ses enfants, mais pas d'une souffrance qui occasionnerait un « defectus », une quelconque défectuosité dans sa nature divine, dans son être profond.

⁹⁹ Pape FRANÇOIS, *Encyclique Diligit nos*, (2024), n° 15-157.

¹⁰⁰ Saint THOMAS D'AQUIN, *Super Col.*, Cap. 1, lect. 6 (Mar. 61). Ces propos du Docteur Commun permettent de comprendre de manière juste la parole bien connue de Blaise Pascal : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. » : *Pensées* n° 736. Dans une formule ramassée, Raïssa Maritain écrit : « Il faut qu'il y ait des âmes en qui Il continue d'agoniser. » : *Journal de Raïssa*, 12 août 1935.