

Wacław Hryniewicz

La souffrance de Dieu : quelques réflexions préliminaires

Collectanea Theologica 51/Fasciculus specialis, 115-135

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

LA SOUFFRANCE DE DIEU

Quelques réflexions préliminaires

Un courant contemporain appelé „théologie de la souffrance de Dieu” influence de plus en plus la pensée de différentes confessions chrétiennes. Ce n'est pas sans doute un phénomène nouveau dans l'histoire de la réflexion religieuse. On peut trouver, à bonne raison, les débuts de ce courant dans l'Écriture Sainte et dans la tradition chrétienne. En notre siècle, touché par l'immensité de souffrance, de misère et d'injustice, l'idée de „Dieu souffrant” apparaît de plus en plus nettement dans les recherches des théologiens.

Le paradoxe de Dieu souffrant semble difficile à admettre pour la majorité des croyants. Il ne faut pas s'en étonner. La manière traditionnelle de parler de Dieu ne laissait guère de place à une réflexion de ce type. Toute tentative de sa réinterprétation sera exposée à l'incompréhension pendant longtemps encore. Bien que la tradition chrétienne parle relativement peu de ce sujet, il faut entreprendre le risque, avec toute l'humilité devant ce mystère impénétrable. On estime d'ordinaire, qu'il est impossible de concilier la souffrance avec le suprême bonheur, que l'idée de Dieu souffrant est, du point de vue philosophique, une absurdité qui constitue une menace de ruine pour la pensée théologique. Bien des croyants seraient à la rigueur prêts à reconnaître que parfois les inquiète l'image de Dieu insensible ou indifférent; mais ils ne se hasardent pas à faire un pas de plus. C'est certainement un problème si grave qu'on peut ressentir devant lui une peur tout à fait justifiée.

La théologie contemporaine ne craint pas cependant de chercher de nouvelles voies d'approche du grand mystère de „la souffrance de Dieu”. Non seulement le problème de la souffrance et du mal dans le monde, mais surtout le mystère de la Croix du Christ est décisif pour orienter la réflexion dans cette direction. Il n'y a pas au monde de plus grand mal envers lequel il serait plus difficile d'accepter l'impassibilité (*apatheia*) de Dieu que devant la Passion (*pathos*) de son Fils crucifié. La théologie de la Croix n'est pas seulement un chapitre de la sotériologie chrétienne; elle dévoile en même temps le visage de Dieu lui-même. S'il existe une réciprocité des consciences entre les personnes qui s'aiment, insupportable devient la pensée qu'une personne puisse souffrir et l'autre rester in-

différente¹. Un courant de la théologie contemporaine penche nettement à admettre l'affirmation qu'il y a dans le Père aussi une „compassion" mystérieuse pour tout homme qui souffre et surtout pour le Christ crucifié. Cette „compassion" suppose une capacité de souffrance réelle, qui n'est cependant pas contradictoire avec le bonheur de Dieu. C'est une souffrance réelle qui ne doit pas être uniquement comprise au sens purement métaphorique. Quelles sont les raisons qui inclinent le théologien à ces réflexions? Sur quoi se base-t-il? Est-ce de cette manière qu'il faut penser et parler de Dieu? Cela vaut la peine de consacrer plus d'attention à répondre à ces questions.

I. Caractère paradoxal du langage religieux

Employant un langage de caractère anthropologique et métaphorique (cf. Gn 6,6), l'Écriture Sainte dit que Dieu cherche l'homme, conclut avec lui une alliance, aime son peuple même quand celui-ci trébuche, a pitié de lui (Gn 10,16), partage sa pérégrination et son sort (Is 63,9). C'est un Dieu qu'on ne peut nommer, ni représenter, tout à fait autre, dont on ne peut pas disposer, et pourtant profondément présent dans l'histoire humaine. Quand il révèle son nom à Moïse, il assure qu'il n'existe pas pour lui-même, qu'il est Dieu pour les hommes et avec les hommes. Il y a des raisons de traduire le texte célebre et difficile de Ex 3,14: „Je suis celui qui suis" d'une autre manière: „Je suis qui je serai", „Je suis là avec vous de la manière que vous verrez"². Dieu se définit ici à travers l'acte orienté vers l'homme et vers son bien. Tu verras dans mes oeuvres la réponse à la question: qui suis-je? On pourrait paraphraser la profondeur de la substance contenue dans la révélation de ce nom. Je serai avec vous, toujours proche, comme Dieu indiquant la voie, vous accompagnant. Je serai celui que vous verrez à l'oeuvre, quand je vous délivrerai de l'esclavage et conduirai à travers le désert, quand je conclurai avec vous l'alliance et ferai de vous mon peuple. Je serai celui qui vous introduira dans la terre promise et habitera avec vous. Je serai celui qui sera toujours „lent à la colère et plein

¹ Cf. M. J. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942.

² Le verbe employé dans le verset 14 a le même temps qu'au verset 12: „Je serai avec toi". Selon le penseur juif F. Rosenzweig, la traduction du vers Ex 3,14 par „Je suis celui qui suis" trahit un caractère platonisant et ne tient pas compte du texte hébreu primitif. Il pense que dans ce texte il n'y a aucune métaphysique statique de l'être; le texte exprime le sens dynamique de „devenir, avènement, réalisation" (*des Werdens, Eintretens, Geschehens*). La traduction devrait donc être: „Ich werde dasein als der ich dasein werde", „ICH-BIN-DA schickt mich zu euch". Cité d'après W. Strolz. *Jüdisches Denken zwischen Schöpfung und Exodus, Orientierung* 43/1979/260. Cf. aussi Y. Congar, *Jésus Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris 1965; trad. pol. *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 32.

de fidélité, qui supporte la faute et la révolte, mais sans rien laisser passer" (Nb 14, 18). „Je punirai leur rébellion... mais sans retirer ma fidélité" (Ps 88,34). Je serai toujours celui qui vous délivre et vous rend la vie. „Je serai celui qui je serai", vous le reconnaîtrez à mes oeuvres.

Chose significative, une telle interprétation du nom de Dieu est liée dans le judaïsme à la pensée de sa capacité de souffrir. Dans cette direction s'orientent de remarquables représentants du judaïsme contemporain. F. Rosenzweig († 1929) a exprimé avec force la conviction proche de la théologie juive que Dieu se donne à son peuple, souffre avec lui, pérégrine avec lui et partage son sort en terre étrangère. C'est un Dieu partageant la souffrance de l'homme. Une telle vision de Dieu a soutenu l'espérance du peuple juif durant des siècles, surtout aux moments les plus difficiles, marqués par la persécution et la souffrance³. Dans les années trente de notre siècle également le rabbi A. J. Heschel a carrément rejeté l'axiome traditionnel de l'impassibilité de Dieu. S'appuyant notamment sur l'enseignement des prophètes de l'Ancien Testament, il développait avec prédilection l'idée de la souffrance (*pathos*) de Dieu⁴. Un certain nombre de théologiens chrétiens, non seulement protestants⁵ ou orthodoxes⁶, mais aussi catholiques⁷ partagent actuellement cet avis.

L'assertion que Dieu souffre est, sans aucun doute, de caractère anthropomorphique. En elle apparaissent toutes les étroitesse du langage humain, dont nous nous servons parlant de Dieu. Bien plus, cette assertion dévoile en même temps le caractère paradoxal de ce langage. La logique linéaire de la raison discursive avancera ici des difficultés innombrables, car elle ne supporte pas d'être sous la pression des antinomies. Il y a en elle une tendance continuelle de construire des systèmes de pensée cohérents au prix même de la réalité

³ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1976, 4^e éd. 424—428; 448—449.

⁴ A. Heschel, *Die Prophetie*, Krakau 1936; id., *The Prophets*, New York 1962; id., *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York 1955. On pourrait ajouter qu'il est né à Varsovie (1907) dans une famille de hassides, a obtenu le doctorat à l'université de Berlin; il est mort en décembre 1972.

⁵ Cf. K. Kitamori, *Theologie des Schmerzens Gottes* Göttingen 1972; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. Cf. aussi J. Y. Lee, *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, The Hague 1974.

⁶ Cf. S. Bulgakov, *Agniec Bożij*, Paris 1933 (tr. fr. *Du Verbe Incarné*, Paris 1943); id., *Sofjologia smierti*, *Viestnik Russkogo Christ. Stud. Dwizienia* (1976) n° 127, 18—41; (1979) n° 128, 13—32; L. Gillet, *Le Dieu souffrant*, *Contacts* 17/1965/ n° 51, 239—254.

⁷ Cf. G. Vann, *The Pain of Christ and the Sorrow of God*, London 1952; F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975; id., *Bóg pokorny i cierpiący* (Le Dieu humble et souffrant), *Znak* 30/1978/549—560; J. Galot, *Dieu souffre-t-il?* Paris 1976; M. Flick — Z. Alszeghy, *Il mistero della croce*, Brescia 1978, 71—79; P. H. Schüngel, *Der leidende Vater*, *Orientierung* 41/1977/49—50.

qui est infiniment plus riche que les créations de la pensée analytique. La logique linéaire de la raison tente de résoudre les paradoxes qui se présentent à l'aide d'une subordination unilatérale des catégories de pensée. Cependant, il apparaît bientôt que les notions ne sont pas capables d'exprimer le contenu leur confié qui les fait éclater de l'intérieur. En fin de compte elles peuvent exprimer tout à fait autre chose que ce qu'on attend d'elles.

L'esprit du système impose les restrictions à la méthode même de la réflexion théologique. „Quand la théologie construit des systèmes, il existe toujours le risque d'oublier que tout ce qui concerne Dieu, et qui n'est pas paradoxal d'une certaine manière, devrait être regardé comme suspect. L'Incarnation, ainsi que le disaient les Pères de l'Eglise, est le plus grand paradoxe, *paradoxos paradoxón*. Or l'Incarnation est le coeur du christianisme. Il est donc normal que le christianisme soit tissé de paradoxes"⁸. Le paradoxe est indissolublement lié à la sphère des oppositions des notions, il unit les contradictions et pour cette raison possède de par sa nature le caractère antinomique. Entre les oppositions existe non seulement la complémentarité, mais avant tout une tension dialectique, qui exige la suspension de la logique linéaire de la raison analytique. Une telle approche est particulièrement typique à la tradition orientale de la théologie apophatique⁹. Les oppositions sont une caractéristique de chaque être vivant. Elles existent également en celui qui est le Donateur de toute vie.

L'événement de l'Incarnation du Fils de Dieu possède une signification décisive pour le langage religieux. Étant devenu homme, Dieu lui-même s'est adressé aux hommes dans leur propre langue (cf. He 1,2). La langue humaine est aussi devenue sa langue. Grâce à l'Incarnation, la Parole de Dieu est devenue, en un sens, une parole humaine; elle est entrée en quelque sorte dans le cercle de la parole humaine et l'a remplie d'une force nouvelle. Les hommes peuvent parler de Dieu uniquement à l'aide de la langue humaine. Sans aucun doute, ce n'est pas une langue parfaite à tous les égards. Elle porte en elle toutes les limitations de l'existence humaine. Elle est inadéquate par rapport à la réalité qu'elle doit exprimer. C'est pourquoi elle doit recourir au symbole et à l'image; elle est sujette à la déformation et n'est jamais capable de se libérer d'une dose d'antropomorphisme.

Il faut continuellement soumettre à l'analyse critique les notions dont nous nous servons en parlant de Dieu. L'image de Dieu que nous présente avant tout le Nouveau Testament doit être un critère décisif dans cette analyse. Il y a dans le Nouveau Testa-

⁸ F. Varillon, *Bóg pokorny...*, 550. Cf. aussi R. T. Herbert, *Paradox and Identity in Theology*, London 1979.

⁹ Cf. W. Hryniewicz, *Apoatyczna teologia* (La théologie apophatique), dans: *Encyklopedia Katolicka*, vol. I, Lublin 1973, col. 745—748.

ment des formulations qu'on prive trop facilement d'un contenu profond (cf. Ep 4,30; He 3,10.17; Ap 13,8). Dans la liturgie romaine la grande majorité des prières (*orationes*) commencent par les paroles „Dieu tout-puissant". C'est la propriété qui est louée le plus souvent. On en comprend facilement la raison: celui qui invoque Dieu admet d'avance qu'il peut aider, puisqu'il est tout-puissant. Mais la notion de la puissance elle-même n'est pas exempte d'ambiguïté; elle peut pencher vers l'autoritarisme ou même le despotisme (idée païenne de la puissance), car elle est souvent chargée d'associations dont la substance n'est pas religieuse. Un risque identique existe quand il s'agit des notions de gloire ou de bonheur de Dieu qui peuvent facilement suggérer l'idée d'un „narcissisme métaphysique", concentration égoïste sur soi-même et joie de la perfection possédée. C'est pour cette raison que le théologien doit comparer les notions attribuées à Dieu avec l'affirmation la plus centrale du Nouveau Testament qui nous dit que Dieu est amour (1 Jn 4,8.16). Cette affirmation décide en même temps de la conception spécifiquement chrétienne de Dieu. Un tel Dieu nous est présenté dans tout l'enseignement du Christ.

Pour que l'affirmation de la puissance et de la gloire de Dieu soit vraie, elle doit être en même temps complétée d'une façon paradoxale par la notion d'humilité et de souffrance¹⁰. C'est exigé par la loi du paradoxe et de l'antinomie contenue dans l'ancien adage théologique de „la coïncidence des opposés" (*coincidentia oppositorum*). Déjà Pascal avait remarqué que seul „Dieu parle bien de Dieu"¹¹. On ne peut pas parler de lui à l'aide d'une seule notion, d'une seule définition ou d'une seule phrase. La notion de gloire et de puissance doit être complétée par son antinomie et maintenue en quelque sorte en suspension par les notions de l'humilité et de la kénose de Dieu. Les notions de la joie et du bonheur doivent être corrigées sous lumière de la notion de l'amour compatissant. C'est par amour que Dieu crée, s'incarne et sauve. La plus grande gloire et la plus grande puissance n'excluent pas en Lui une admirable capacité d'abaissement (cf. Ph 2,6—7). Cet abaissement apparaît en quelque sorte dans la notion même de la gloire de Dieu. Le véritable amour exclut l'orgueil, l'autosatisfaction et la volonté de s'imposer par la force. C'est de quoi parlent précisément l'humilité et la souffrance de Dieu qui brillent de la pleine clarté également dans le comportement humain du Christ. Grâce à cela, Il révèle le vrai visage de Dieu; bien mieux, Il est lui-même sa révélation dans sa plénitude.

Quelle nature possède la véritable „puissance" de Dieu, c'est ce que montre, *sub contrario*, l'événement de la Croix, qui est le signe

¹⁰ Cf. supra n° 7. En outre cf. F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974 (trad. pol. Pokora Boga, Warszawa 1977).

¹¹ *Les Pensées*, 743.

d'une totale „impuissance”. D'après l'expression profonde de R. Guardini, le Christ est mort sur la Croix d'une manière qu'on peut qualifier comme „inconvenante” (*ungemäss*) du point de vue humain¹². La notion de puissance n'est pas seulement adoucie par la Croix, mais mise en question et soumise à une autre logique. Si Dieu est tout-puissant, il faut avant tout poser la question de la nature de cette toute-puissance. Quelle force se cache-t-elle sous cette puissance? Ne serait-ce pas aussi la force de se renoncer à soi-même et de s'humilier pour laisser à l'homme l'espace d'une décision libre? Le moment de la kénose n'est nullement un supplément à la vision chrétienne de Dieu. Accordant la liberté à l'homme Dieu accepte par la-même la possibilité du refus et de l'infidélité. Il est tout-puissant, jusqu'à la mort et le pardon. Sa force est la force d'être un Dieu humble et humilié, un Dieu qui prie l'homme, renonçant à faire usage de la puissance possédée: „Voici, je me tiens à la porte et je frappe” (Ap 3,20). Le seul langage digne de l'amour, et donc vraiment digne de Dieu qui est amour, est un langage de demande, de proposition et d'invitation: „si quelqu'un veut”, „si tu veux” (Mt 16,24; 19,21). S'il y a de l'humilité dans l'amour alors le Très-Haut est capable du plus grand renoncement, d'accepter un genre d'existence qui met notre raison dans l'embarras. Le théologien byzantin, Nicolas Kabasilas († 1371) n'a pas hésité à parler de „l'amour fou” (*eros manikos*) de Dieu pour les hommes¹³. La liturgie orientale le célèbre continuellement comme „Dieu aimant l'homme” (*philanthropos*).

Il n'y a en Dieu nulle trace de narcissisme métaphysique, il n'y a pas de concentration égoïste sur lui-même. La trinité des personnes crée la communion de vie divine, orientée vers le monde et l'humanité (*propter nos*). Il n'y a pas en lui de ce que F. Varillon nomme heureusement „le repliement sur soi”. Sa simplicité (*simplicitas*) signifie étymologiquement: „sans pli”, absence de repli sur soi-même¹⁴. Sa gloire, son bonheur et sa plénitude d'être ne le rendent pas plein de lui-même. Lui seul peut trouver „la distance” propre à soi-même et en même temps surmonter infiniment cette distance dans sa relation à toutes ses créatures.

La notion de souffrance est une notion anthropomorphique. C'est pourtant un anthropomorphisme proche de l'Évangile, profondément enraciné dans l'ensemble du langage biblique. Ce n'est certainement pas un anthropomorphisme qui éloignerait de l'esprit de la révélation. Si l'affirmation de la souffrance de Dieu a un caractère anthropomorphique, n'est-ce pas un anthropomorphisme au moins égal (sinon plus grand) de parler d'un Dieu incapable de

¹² R. Guardini, *Die Existenz des Christen*, Paderborn 1976, 296—297.

¹³ Cette expression fut l'inspiration pour P. Evdokimov pour écrire le livre: *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973.

¹⁴ F. Varillon, *Bóg pokorny...*, 555 et 556.

souffrir? Nous nous trouvons en ce moment, semble-t-il, entre deux anthropomorphismes. Le choix de l'un d'entre eux s'avère indispensable. Est-il inconvenant de se prononcer pour l'anthropomorphisme plus proche de l'esprit de l'Écriture Sainte? Cet anthropomorphisme résulte de la logique même de l'amour, avec lequel il est souvent difficile de concilier la logique de la raison. Il semble qu'on peut et doit croire à la souffrance de Dieu. Elle résulte de l'amour même qui renonce à faire usage de la contrainte et est toujours exposé au risque du refus. Le refus et le rejet doivent atteindre son être le plus profond d'une manière qui est connue de Dieu seul. Il y a dans cette conviction un réalisme difficile à concevoir, mais il ne faut pas l'adoucir au nom de prémisses philosophiques. La souffrance n'est pas ici une imperfection ni un signe de faiblesse. Au contraire, elle est un signe de la plénitude infinie, de la force et de la liberté de Dieu. La nature de Dieu ne connaît pas de limite. Elle n'est pas une limite pour elle-même. La transcendance de Dieu est une transcendance par rapport à elle-même. Ce qui est vraiment divin est depuis toujours allié à ce qui est vraiment humain. Dieu, de par sa nature, est *capax humani*. Il ne faut pas s'étonner de ceux qui parlent de l'éternelle „humanité" de Dieu. „Dieu est humain, disait N. Berdiaeff, mais l'homme est inhumain"¹⁵. Si Dieu est amour, comment pourrait-il être „inhumain", insensible et indifférent? Il est impossible que le Père puisse rester indifférent et insensible surtout au sort et à la souffrance de son Fils mourant sur la Croix.

II. Le mystère de „Dieu qui a souffert"

L'idée de la souffrance en Dieu a accompagné le développement de la théologie chrétienne depuis le début, d'une manière plus ou moins explicite. Parfois ce n'étaient qu'une supposition timide ou des points d'interrogation posés surtout en connexion avec le mystère du Verbe Incarné. Déjà aux premiers siècles de l'Église certains croyaient que la Passion du Fils de Dieu était partagée de quelque manière par toute la nature divine, surtout par la personne du Père (les patripassiens, les théopaschites). L'Église a rejeté cette opinion, mais l'idée n'a pas disparu, trouvant son expression dans la piété populaire et dans l'art religieux.

De ce point de vue, une affirmation du V^e concile oecuménique (553) a une importance particulière. Elle est exprimée dans une formule toute proche du „théopaschisme": „un de la Trinité" (le Fils

¹⁵ N. Berdiaeff, *Vérité et révélation*, Paris 1954, 60; id., *Problema čeloveka. K postrojeniu christianskoj antropologii*, Put' 12 (1936) n° 50, 3—26. Cf. aussi K. Barth, *L'humanité de Dieu*, Genève 1956; E. Floris, *Divinité et humanité de Dieu*, ETHR 43/1968/159—177; J. Bosc, *K. Barth et l'humanité de Dieu*, *ibid.*, 179—185; B. Bro, *Dieu seul est humain*, Paris 1973.

de Dieu) a souffert la mort sur la croix dans la chair humaine; „selon la chair” (*sarki*)¹⁶. Cette formule est dirigée contre les idées christologiques des représentants de l'école d'Antioche. Ils soutenaient que l'impassibilité et l'immortalité étaient des propriétés de la nature divine; le Fils de Dieu ne pouvait donc ni souffrir ni mourir; seul Jésus, fils de Marie, et non le Logos divin pouvait être le sujet de la souffrance¹⁷. Par contre, le concile soutient la position selon laquelle l'humanité du Christ unie hypostatiquement au Verbe de Dieu était le „sujet” de sa souffrance et de sa mort¹⁸.

L'enseignement de ce concile était en effet une résonance des tâtonnements de certains Pères de l'Eglise orientale. Bien qu'ils aient reconnu en principe l'axiome de l'*apatheia* de Dieu, ils n'ont pas hésité à parler de sa souffrance mystérieuse. La conscience qu'ils avaient de la divinité du Christ n'a pas suffi à empêcher certains de méditer sur l'insondable souffrance du Logos Incarné. Déjà Origène tentait de surmonter l'affirmation de la pure *apatheia tou theou*, quand, méditant sur le Fils de Dieu souffrant sur la Croix, il a osé s'exprimer de la manière suivante: „il se peut que le Père aussi ne soit pas *sans pathos*”¹⁹. La formule *ho pathon Theos* provient de saint Grégoire de Nazianze, qui s'en est servi pour parler de la Passion de l'Être qui, de sa nature, n'est pas soumis à la souffrance²⁰. Saint Cyrille d'Alexandrie parle de la souffrance du Fils de Dieu Incarné, poussée jusqu'au dépouillement et à l'humiliation extrêmes dans la mort sur la Croix. L'idée de la „souffrance” et de la „mort de Dieu” apparaît également chez saint Jean Chrysostome et chez saint Maxime le Confesseur²¹. Léonce de Jérusalem écrivait: „On dit que le Logos a souffert selon

¹⁶ Le concile de Constantinople II enseigne que „notre Seigneur Jésus-Christ, crucifié dans sa chair (*ton estauromenon sarki*) était vrai Dieu, Seigneur de gloire et l'un de la Trinité” (DS 432). Le magistère antérieur de l'Eglise a rejeté l'opinion des théopaschites (cf. DS 166,196,197,293,294,300); d'autre part a été acceptée la formule exprimant l'idée que le Logos divin a souffert „selon la chair” (*sarki*: cf. DS 263,401,423,432,801).

¹⁷ C'est la position des „diophysites rigoureux”, c.à.d. des théologiens qui ont accepté la définition du concile de Chalcédoine, mais en même temps s'en tenaient fermement à la christologie antiochienne (Théodoret de Cyr, Gennade de Constantinople, Macédoine).

¹⁸ Cf. J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 34 et 155.

¹⁹ *In Mt 17,17* (GCS X,637). cf. *Hom. VI in Ezech.* (PG 13, 714—715).

²⁰ Grégoire de Nazianze, *Or. 17* (PG 35,980); *Or. 38* (PG 36,325). Cf. Cyrille d'Alexandrie, *De incarn. verbi* (PG 75,1417).

²¹ Cf. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, 58—59; P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel 1959 (trad. pol. *Prawosławie*, Warszawa 1964, 247). Dans sa discussion avec Pyrrhus, saint Maxime a centré sa réflexion sur l'agonie de Jésus à Gethsémani. Cf. F. M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979, 38 ss.

sa personne. En effet, il a pris dans son hypostase la nature (humaine) capable de souffrir à côté de sa propre nature impassible; ce qu'on peut affirmer de sa nature (humaine), on doit également l'affirmer de sa personne²². Selon la pensée des Pères les propriétés de la nature divine (impassibilité, immutabilité) ne lient pas d'une manière absolue l'existence hypostatique de Dieu. Ainsi donc, la formule reçue au concile de Constantinople II surtout de saint Cyrille d'Alexandrie, a trouvé un solide enracinement déjà plus tôt dans la théologie orientale²³.

Il est difficile de s'étonner du fait que les formulations parfois choquantes des Pères touchant „Dieu qui a passé par la Passion” ont été diversement interprétées par les théologiens. On a essayé de prouver que la souffrance en question n'est même pas, au sens propre, une souffrance humaine individuelle, une crainte ou une faiblesse (Mt 27,46) du Christ, qu'elle est plutôt quelque chose qu'il supporte au nom de toute la nature humaine (*hyper apases physeos*), exigeant la libération du péché et de la corruption²⁴. Ce ne serait donc pas, à proprement parler, la souffrance du Logos, car toute faiblesse humaine devrait être étrangère au Christ comme Dieu²⁵. Il semble cependant qu'une telle interprétation de déclarations de certains Pères grecs est conditionnée par les catégories de pensée qui s'appuient sur des prémisses philosophiques et théologiques déterminées, soulignant l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu. Ce n'est pas la seule perspective possible de comprendre Dieu²⁶. La tradition orientale possède une plus grande capacité d'apercevoir en Dieu une coexistence d'oppositions. Ce qui semble au jugement humain une antinomie invincible, en Dieu est une

²² Adv. Nest. VIII, 9 (PG 86, 1768).

²³ Étaient partisans de cette interprétation au VI^e s.: le moine Jean Marentios, Jean Grammaticos, Ephrem d'Antioche, Anastase d'Antioche, Euloge d'Alexandrie, Théodore de Raith. Cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, 34. Cette pensée était aussi développée par des hymnographes byzantins (Romanos Melodios, Joseph le Hymnographe) qui écrivaient sur „Dieu acceptant la mort”. Cf. T. Spassky, *La Pâque de Noël*, Ir 30/1957/302—303. Le texte de la liturgie byzantine pour le dimanche de l'Orthodoxie dit: „...Christ, Dieu, Tu as voulu monter sur la croix, pour sauver ta créature...”.

²⁴ Cyrille d'Alexandrie, *Quod unus sit Christus* (PG 73,1325).

²⁵ W. Huber, *Passa und Ostern*, Berlin 1969, 193. Cf. E. P. Meijering, *Some Reflexions on Cyril of Alexandria's Anthropomorphism*, NHT 28/1974/297—301; *id.*, *God-Being-History. Studies in Patristic Philosophy* (Irenaeus, Arius, Athanasius, Gregory Nazianzen and Cyril of Alexandria), Amsterdam 1975.

²⁶ Cf. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München 1974; H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, dans: *Mysterium salutis* vol. III/2, Einsiedeln 1969, 143—154; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969.

unité. L'image de „Dieu souffrant” est bien plus proche de la mentalité orientale. Son influence est également sensible dans la pensée théologique du christianisme oriental. La souffrance ne peut être en Dieu qu'une souffrance issue de l'amour²⁷. C'est à cette lumière qu'il faudrait comprendre l'intuition des Pères grecs qui n'ont pas hésité à parler de „Dieu qui est passé par la souffrance”, *ho pathon Theos*.

Dans la tradition orientale la Passion du Christ n'est jamais celle de Jésus-Homme, c.à.d. la passion de la seule humanité de Dieu Incarné. Par suite de l'Incarnation, elle est indissolublement liée à la personne du Fils de Dieu, où la divinité et l'humanité conservent leur entière plénitude d'être. L'humanité du Verbe Incarné était, dès les premiers moments pénétrée de la gloire cachée de l'invisible divinité. Grâce à la nature humaine assumée, le Fils de Dieu pouvait réellement souffrir et mourir „selon la chair”. L'Orient chrétien a rejeté l'hérésie patripassienne. Mais il persiste avec fermeté à affirmer que la Passion du Christ ne peut pas être la passion de la seule nature humaine. Il considère qu'une telle opinion serait une concession faite au nestorianisme²⁸. La Passion du Christ se réfère à la personne du Fils, indissolublement liée à la nature humaine capable de souffrance. C'est ici que la christologie orthodoxe souligne l'importance de la doctrine patristique sur l'interpénétration des propriétés des deux natures (*perichoresis, communicatio idiomatum*).

L'Incarnation était déjà pour le Fils de Dieu une humiliation et une kénose, dans un sens difficile à préciser. C'est une humiliation réelle, bien que cachée, peut-être même plus grande que celle qui eut lieu dans la mort sur la croix. La profondeur de cette humiliation a été ressentie par le courant de la théologie kénotique, développée à partir du XVI^e s., mais surtout aux XIX^e et XX^e siècles par des représentants de différentes confessions chrétiennes²⁹.

Tous ils se penchent avec un profond respect sur l'indicible mystère kénotique de l'humiliation du Fils de Dieu dans l'Incarnation, exprimé dans l'ancien hymne chrétien de Ph 2,5—11 et dans des commentaires des Pères de l'Eglise. Cette humiliation dévoile un

²⁷ Cf. L. Gillet, *op. cit.*, 239—254; P. Evdokimov, *L'amour Iou de Dieu, op. cit.*, 33,34,104.

²⁸ Cf. P. Evdokimov, *Prawosławie, op. cit.*, 247; J. Nowosielski, *Mistagogia malowanego wyobrażenia Ukrzyżowania Pańskiego* (Mystagogie de l'icône de la crucifixion), *Znak* 16/1964/1483.

²⁹ Cf. sur ce point une riche littérature, entre autres: E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2, 5—11*, *ZThK* 47/1950/313—360; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. IV/1, Zollikon 1953, 196—199, 205ss.; P. Henry, *Kénose*, *DBS* V, 7—161; P. Althaus, *Kenosis*, *RGG* III, 1245; R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testament*, dans: *Mysterium salutis*, vol. III/1, 309—322; H.U.v. Balthasar, *op. cit.*, 143—154; M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977.

nouveau visage de Dieu, difficile à accepter à la lumière des catégories théologiques habituelles concernant l'immutabilité divine. On peut discerner son sens grâce à l'idée biblique de Dieu comme amour, qui seul est capable de s'humilier et de se vider sans perdre son identité. C'est pourquoi la théologie kénotique n'hésite pas à parler du renoncement de Dieu à la gloire qui lui est due, de sa kénose et de son dépouillement. Dieu n'est pas en premier lieu une „puissance absolue", mais „l'absolu amour" dont la souveraineté et la liberté se manifestent non dans l'acte de retenir jalousement son bien, mais dans le renoncement, la résignation, l'auto-limitation et dans sa communication à d'autres. Dans l'humiliation et l'impuissance du Fils de Dieu incarné et crucifié se manifeste d'une manière paradoxale la toute-puissance de Dieu. Ce n'est pas par hasard que saint Jean unit la glorification du Christ avec sa mort et son élévation sur la croix. Dans son extrême humiliation il discerne déjà le début de la glorification et du rayonnement de la gloire du Fils de Dieu (Jn 12,23.32). C'est là que son amour s'est manifesté avec plénitude et a atteint son point le plus haut. C'est l'amour „jusqu'à la fin" (Jn 13,1). La capacité de renoncer à „la forme divine" (*morphé Theou*) est en même temps une expression ineffable de la liberté de Dieu à disposer de soi. La „puissance" et la gloire divines sont telles qu'elles contiennent en elles-mêmes la possibilité du renoncement et de l'humiliation poussés jusqu'à l'extrême. La kénose du Fils de Dieu témoigne que Dieu peut faire ce qu'il a fait sans cesser d'être Dieu; c'est en quelque sorte dans sa nature même qu'il se montre par là plus grand, plus riche et plus souverain que n'est décidée à l'admettre notre logique humaine. La seule explication est l'amour absolu de Dieu qui fait que l'humiliation et l'obéissance ne lui sont pas étrangères. L'Incarnation est précisément une humiliation de ce genre, orientée vers le renoncement suprême dans la mort sur la croix. Saint Cyrille d'Alexandrie a osé même parler de la „bienheureuse faute" — bienheureuse non pas à l'égard de nous, hommes, mais pour le Fils de Dieu lui-même, une faute qui lui a donné la possibilité d'arriver à une nouvelle gloire à travers son humiliation³⁰.

Ce n'est pas sans raison que le Nouveau Testament mentionne „l'Agneau immolé depuis la fondation du monde" (Ap 13,8; cf. 1 P 1, 19—20). Il y est question d'une éternelle dimension du sacrifice historique de la Croix (cf Ap 5,12) qui en un sens touche aussi à son existence divine³¹. Il ne s'agit nullement d'un sacrifice céleste indépendant de l'événement du Golgotha. D'un autre côté, ce n'est

³⁰ *De Trinitate* 5 (PG 75,968). Cf. aussi Jean Chrysostome, *In Ephes.* I (PG 62,14).

³¹ H.U.v. Balthasar (*op. cit.*, 154) pense que cette idée est aussi exprimée par le *sublime altare tuum* dans le canon romain.

pas seulement la permanence „de l'état sacrificiel" du Christ ressuscité, comme l'enseignaient les théologiens de l'école française. C'est la dimension éternelle du sacrifice de la Croix qui pénètre toute l'histoire de la création. Le mystère de la Croix du Christ est présent dans la création „depuis la fondation du monde". A sa source se trouve l'amour sacrificiel du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dans les méditations de certains théologiens apparaît pour cette raison la pensée que la kénose du Fils est aussi en même temps une véritable kénose du Père et du Saint-Esprit. Il est vrai que ce n'est pas, comme l'expliquait S. Bulgakov, la kénose de la Trinité immanente, mais de la Trinité agissant dans l'économie du salut. Il était convaincu que c'est cette vérité que transmettent les Evangiles, où il n'y a pas de place pour aucun docétisme. Toutes les personnes de la Sainte Trinité prennent part à la souffrance du Christ d'une manière tout à fait incompréhensible³².

Malgré les difficultés et les oppositions rencontrées, le courant de la théologie kénotique a toujours un retentissement vivant dans la pensée et la piété chrétiennes. Ce qui prouve qu'il exprime quelque chose de la vérité inaliénable de la foi chrétienne³³. Jésus-Christ a pris sur lui toute la souffrance humaine. La crucifixion dépasse la mesure du temps pour atteindre l'éternel présent de Dieu. La souffrance du Fils de Dieu atteint également le Père et l'Esprit Saint dans une mesure qui nous est inconnue. Ce n'est pas sans raison que la tradition de l'Orient chrétien appelle l'Esprit Saint le „Témoin de la Passion" du Christ³⁴. Il n'est pas un témoin indifférent, immobile et inébranlable. C'est par „l'Esprit éternel" que le Christ „s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache" (He 9,14). Dans l'éternité de la vie divine la passion du Vendredi Saint et la joie de la résurrection constituent une unité indivisible. Par la souffrance Dieu surmonte la souffrance, par la mort il anéantit l'oeuvre de la mort. La souffrance de Dieu ne s'oppose ni à sa gloire ni à son bonheur. C'est une souffrance transfigurée et pleine de la lumière de Dieu.

La volonté de Dieu et la volonté humaine du Christ se distinguent sans doute entre elles, mais elles se pénètrent réciproquement. Cela résulte de l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité. On ne peut pas séparer la souffrance du Christ de sa

³² Cf. supra n° 6. En outre L. Zander, *Bog i mir. Miroszercanie otca Sergia Bulgakova*, Paris 1948, t. I, 137; t. II, 104—105.

³³ Parmi les théologiens représentant les traditions anglicanes cf. P. T. Forsyth, *The Person and Place of Christ*, London 1909, 271ss. (sur ce thème: K. Rosenthal, *Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für Lehre und Bekenntnis nach Peter Taylor Forsyth*, KD 7/1961/237—259); W. Temple, *Christus Veritas*, London 1924, 262ss.

³⁴ Cf. E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971, 200. L'épiclese de la liturgie syrienne (*Const. Apost.* VIII) appelle l'Esprit Saint „témoin des souffrances du Seigneur Jésus".

volonté divine. Le Christ dit de lui-même: „moi et mon Père nous sommes un" (Jn 10,30). C'est pourquoi le Père aussi participe à la souffrance du Fils. Il ne peut pas rester indifférent. Il semble que la doctrine de l'impassibilité et de l'immutabilité divines est un résultat de la philosophie qui ne tient pas suffisamment compte de la révélation chrétienne.

III. Dieu révélé par Jésus-Christ

Une réflexion attentive sur le mystère de l'Incarnation et de la Croix exige non seulement une profonde révision du langage théologique traditionnel, mais également de la manière de penser à Dieu elle-même. Les prémisses tirées de la philosophie aristotélicienne créent une des grandes difficultés qui ne permettent pas d'accepter l'idée de souffrance en Dieu. On préjuge d'avance que Dieu dans son être éternel, immuable et heureux, ne saurait souffrir. Il est un être absolument parfait, à qui toute imperfection est étrangère. Puisque la souffrance est une imperfection, la nature de Dieu exclut toute souffrance. Nous avons ici un exemple de la logique discursive de la raison. La logique de l'amour („les raisons du coeur" dont parlait Pascal) n'a rien à dire à cet égard. De la perfection de la nature divine on conclut qu'il ne saurait souffrir, en disqualifiant trop facilement l'idée contraire.

L'affirmation de l'immutabilité est un maillon important dans la chaîne de la réflexion traditionnelle contre la notion de la souffrance de Dieu. On en conclut que Dieu doit rester hors d'atteinte de la possibilité de souffrir, la souffrance étant toujours un signe d'imperfection. Une analyse approfondie de la notion d'immutabilité exigerait un développement de pensée que ne permettent pas les limites restreintes de cet article. Il semble qu'on a donné en théologie une trop grande confiance à la notion d'immutabilité. Le mystère de Dieu ne peut pas être exprimé sans plus par la notion de mobilité ni par celle d'immobilité. Dieu est la plénitude de vie que les Pères de l'Eglise ont comparée à une source inépuisable d'eau fraîche (*plenitudo fontalis*). Ce n'est pas une vie figée ni pétrifiée, car elle devrait alors être la négation même de l'essence de la vie dans sa nouveauté perpétuelle, dans son devenir et dans son dynamisme. Cette vie ne peut pas être exprimée par l'immutabilité, qu'il faudrait, à l'exemple de nombreux théologiens d'aujourd'hui, unir plutôt à la notion biblique de la fidélité de Dieu à la promesse une fois faite³⁵. Si donc l'idée de l'immutabilité de Dieu est à ce point inadéquate, la notion de l'insensibilité divine devient également fragile. Les deux catégories de pensée exigent une réinterprétation attentive.

³⁵ Cf. supra n° 26.

Pourra-t-on sauver le réalisme ontologique de l'Incarnation en s'en tenant avec rigidité à la notion de l'immutabilité de Dieu? La parole même de la Bible, qui parle du „devenir” à l'égard du Fils de Dieu ne témoigne-t-elle pas de la profondeur de ce réalisme? Ce sont des questions qu'on ne peut pas négliger de cœur léger. Que signifient donc les paroles qui disent que Dieu „est devenu” homme? Est-ce uniquement que le changement a affecté l'homme dans l'individu concret de Jésus de Nazareth? Est-ce que rien n'est „arrivé” à Dieu lui-même par le fait de l'Incarnation? Est-ce que ce fait de „devenir” homme n'a pas touché également son essence la plus intime? Ces questions méritent une plus grande attention.

La théologie devrait réfléchir avec plus d'attention sur le moment mystérieux du devenir du Fils de Dieu incarné. De par la volonté du Père il a du devenir ce qu'il était déjà depuis des siècles dans sa réalité la plus profonde (cf. Jn 17,5; Ph 2,6). Il n'y a rien de contradictoire dans cette affirmation. En soulignant l'élément du devenir on ne porte nullement atteinte à l'identité ontologique du Christ. Ce sont plutôt deux visages on deux aspects de l'unique et même réalité. La résignation de la „condition divine” et la réception de la „condition d'esclave” avec toutes ses conséquences ne provoquent aucune aliénation dans la vie du Dieu trinitaire lui-même. Dieu est suffisamment divin pour devenir par l'incarnation, la mort et la résurrection, au vrai sens du mot (et non seulement en apparence) ce qu'il est déjà comme Dieu³⁶. On ne doit pas, comme l'a remarqué à juste titre K. Barth, vouloir être plus sage que Dieu lui-même et affirmer que ce n'est pas conciliable avec la nature divine³⁷. De cette manière, après s'être libéré des prémisses *a priori*, on pourra plus facilement exprimer le caractère paradoxal de la vision chrétienne de Dieu, qui „immuable en lui-même, peut lui-même être changeant dans un autre”³⁸.

À la question si Dieu peut devenir quelque chose, le Nouveau Testament répond: „Et le Verbe s'est fait chair” (*kai ho Logos sarx egeneto*: Jn 1,14). La théologie traditionnelle de type scolaire a essayé d'esquiver les difficultés naissantes. Elle louait surtout l'immutabilité de Dieu et sa plénitude d'être éternelle et infinie. Le traité *De Deo uno et trino* restait sans aucune corrélation avec la vérité enseignée dans le traité *De Verbo incarnato*, du Verbe qui s'est fait chair. Parlant de l'Incarnation on expliquait que tout devenir et tout changement se trouvent uniquement du côté de la réalité créée. Le changement ne s'est produit que dans l'humanité

³⁶ H.U.v. Balthasar, *op. cit.*, 274.

³⁷ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol IV/1: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zöllikon-Zürich 1953, 203.

³⁸ „Der an sich selbst Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein” — K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 219.

assumée par le Verbe, qui reste toujours éternel et immuable. Le Logos de Dieu reçoit ce qui, comme réalité créée, contient en soi l'élément du devenir, la nature humaine de Jésus. Le devenir et l'histoire ne concernent pas le Dieu immuable.

Une interprétation de ce genre ne semble pas suffisante. Elle ne tient compte du réalisme de l'Incarnation et de tout le mystère du Christ. Elle ne prend pas suffisamment au sérieux les paroles de l'Écriture qui disent que le Verbe est devenu homme. L'histoire et le devenir, le début, le temps, la mort et l'accomplissement de cet Homme dans sa réalité humaine constituent l'histoire du Logos lui-même; le temps humain est son temps; la mort humaine est la mort du Dieu immortel. La réalité créée, avec son devenir, devient la réalité du Verbe de Dieu lui-même. La vérité de l'immuabilité de Dieu ne doit pas voiler une autre grande vérité qui dit que le devenir et l'histoire de Jésus sont l'histoire du Logos lui-même, son propre devenir dans le monde des hommes. Dieu immuable en lui-même peut devenir changeant dans un autre. Le Logos éternel peut devenir quelqu'un, peut changer dans un autre. „Et le Verbe s'est fait chair" (homme). Dans cette affirmation apparaît une certaine dialectique, antinomie et dualité. C'est seulement de cette manière que, maintenant la dualité sans subordonner un aspect à l'autre, on peut exprimer toute la vérité sur Dieu³⁹.

Il ne suffit pas de dire que le changement et le devenir se réalisent de notre côté, dans la sphère de la réalité créée, dans l'humanité du Christ. Son devenir humain, le temps et l'espace, le début et l'accomplissement, tout cela est le devenir et l'histoire de Dieu même. Rien ne justifie une tendance à cacher cette vérité, quand on parle de la nature humaine intégrale du Logos de Dieu. On ne doit pas mesurer le contenu divin des Évangiles au poids des exigences de l'ontologie humaine. Dans ce cas c'est l'ontologie qui doit se soumettre aux exigences de la vérité évangélique⁴⁰. Le mystère de l'Incarnation du Verbe et de la Pâque du Christ doit rester un mystère. Il n'est pas permis de le juger à la lumière de la seule logique de la pensée humaine. Il dépasse les limites de la réalité créée, sinon il cesserait d'être un mystère. Ce mystère a ses racines en Dieu même, qui étant en Lui-même (dans son ultime réalité) immuable, peut toutefois devenir quelqu'un et se changer en un autre.

Le mystère du Christ, comme tout mystère de la foi, a un caractère antinomique et paradoxal. La plus grande humiliation (*kénosis*) de Dieu dans le Christ est devenue le début de son exaltation. On ne peut pas séparer un aspect de l'autre sans les altérer

³⁹ Sur le rôle de l'antinomie dans la tradition mystique du christianisme oriental cf. W. Hryniewicz, *op. cit.*, col. 746—747.

⁴⁰ K. Rahner, *op. cit.*, 219.

tous les deux. Et il y a un grand nombre de paradoxes de ce genre. La doctrine chrétienne de l'unité de Dieu dans la Trinité n'est-elle pas un paradoxe? De même, la théologie de l'Incarnation et de la Pâque enseigne que l'immutabilité de Dieu n'est pas sa seule propriété. Dans son immutabilité il peut vraiment devenir un homme, au temps et dans l'espace bien déterminés. Cette possibilité de devenir n'est pas quelque chose de négatif, comme nous sommes bien tentés de supposer. C'est une propriété tout à fait positive, l'indice de sa plus haute perfection, et non du besoin et de la privation. De cette manière, le *Deus semper maior* apparaît en même temps comme le *Deus semper minor*. Sa perfection serait moins parfaite s'il ne pouvait pas devenir inférieur qu'il est en effet. Ainsi se dévoile un nouveau visage de Dieu dans le Christ, qui ne le diminue nullement, mais manifeste sa véritable grandeur. Ce visage dévoile son humiliation et son devenir, une *kénosis* et une *génésis* de Dieu lui-même dans le Christ.

IV. La souffrance de Dieu-amour

L'ontologie purement rationnelle, comme le remarque à juste titre K. Rahner, est incapable d'avoir le pressentiment d'une telle grandeur de Dieu cachée dans une telle „extrémité ontologique"⁴¹. Elle n'est pas capable de comprendre que Dieu dispose d'une admirable liberté à l'égard de lui-même. Celle-ci lui donne précisément cette possibilité de devenir quelqu'un d'autre, fini, inférieur — possibilité de s'humilier et de se dépouiller, et même de souffrir. En Dieu cependant, même cette humiliation a un caractère créateur. Prenant la réalité humaine pour la sienne, propre, il la crée. Il peut en quelque sorte sortir de lui-même comme la plénitude du bien qui se communique. C'est pourquoi saint Jean a défini Dieu comme l'amour personnel qui peut se communiquer et créer sa propre histoire dans la réalité humaine. À cet amour la souffrance n'est pas étrangère. Certains philosophes d'une grande envergure sont aujourd'hui prêts à reconnaître que l'idée de souffrance en Dieu n'est pas une contradiction. Quelques années avant sa mort, J. Maritain s'est clairement prononcé sur cette possibilité. Il remarque que l'idée de Dieu insensible devient une des raisons pour laquelle on rejette même son existence⁴².

La capacité de souffrir n'est nullement un défaut ni une imperfection. Au contraire, elle est l'expression de la perfection, de la capacité de sortir de soi-même, de l'amour de la créature, qui ne

⁴¹ *Ibid.* 220.

⁴² J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, RThom 69/1969/5—27. Il essaie, entre autres, de réinterpréter l'affirmation de saint Thomas d'Aquin: „tristari de miseria alterius non competit Deo" (*STh* I, q. 21, p. 3) et la reconnaît insuffisante.

portent pas atteinte à l'absolue plénitude d'être du Créateur. Il semble raisonnable d'introduire la distinction entre l'ordre de l'être et l'ordre des relations personnelles. La souffrance en Dieu touche cette seconde dimension comme un élément inséparable de son amour créateur, personnel et communicatif qui peut toujours rencontrer le refus de la liberté humaine. La souffrance n'appartient pas à l'essence même de Dieu. Elle découle de la libre décision de Dieu qui crée et se communique aux créatures douées de raison et de liberté. Elle est le résultat de son amour personnel qui embrasse toutes les créatures. S'il existe en Dieu une souffrance, c'est la souffrance de Dieu-Amour.

La perfection de Dieu n'exclut pas toute souffrance, surtout une souffrance active, acceptée volontairement. Dans la compréhension humaine, la souffrance est une limitation, une privation de quelque bien, une violence causée contre la volonté d'une personne. L'homme qui souffre „supporte" ou „subit" la souffrance, lui est soumis de l'extérieur. Il ne s'agit pas d'une telle souffrance en Dieu. Celui qui est éternel et infini ne saurait éprouver une telle souffrance qui lui serait infligée du dehors et qui porterait atteinte à sa perfection. Il s'agit seulement d'une souffrance qu'il prend sur lui de sa propre initiative, librement, spontanément, par amour. Une telle souffrance témoigne de sa perfection et de sa plénitude d'être. Selon une formule admirable de L. Gillet, l'amour divin est „librement créateur de son propre fardeau"⁴³. De cette façon Dieu peut souffrir sans porter aucune atteinte à sa propre perfection. Si Dieu est amour, comment admettre que cet amour ne puisse pas être blessé? Il est difficile d'admettre que la souffrance humaine, le mal et le péché ne touchent pas Dieu dans son être „immobile" et éternel. S'il y a de la souffrance en lui, elle doit pénétrer tout son être. Elle ne peut pas rester quelque chose d'accidentel ou de marginal par rapport à sa joie et à son bonheur.

Il n'est pas facile de comprendre de quelle manière la souffrance peut coexister en Dieu avec le plus grand bonheur et la joie suprême. Il faudrait évoquer en ce moment des expériences humaines les plus subtiles, surtout celles de certains saints. Selon leurs mots la souffrance n'exclut pas toujours la joie; il existe une synthèse supérieure de ces deux états d'esprit qu'on peut pressentir plutôt que raisonner. Certainement Dieu ne souffre pas comme nous, car il existe et aime autrement que l'homme: „votre amour est comme la nuée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe" (Os 6,4). Ce n'est pas la souffrance pour la souffrance elle-même. Elle résulte de l'amour et du risque qui vient de la liberté humaine, appelée à la participation en Dieu. La souffrance de l'homme devient sa propre souffrance.

⁴³ L. Gillet, *op. cit.*, 252.

E. Schillebeeckx n'a pas tout à fait raison, semble-t-il, quand il reproche au théologien protestant, J. Moltmann, de tenter de résoudre le problème de la souffrance „en l'éternisant" en Dieu même⁴⁴. La notion de souffrance divine n'apparaît pas chez lui uniquement comme une interprétation dont le but serait, à en croire Schillebeeckx, de donner un certain éclat à la souffrance. Il serait difficile d'admettre que la profonde intuition du théologien protestant s'appuie uniquement sur la simple fiction juridique — attribution à Dieu de ce que l'injustice humaine a fait avec Jésus. S'il en était ainsi, nous aurions une nouvelle version de l'ancienne théorie pénale dans la doctrine de la rédemption, identifiant Jésus à tous les pécheurs pour que le Père puisse le condamner comme incarnation du „péché" (Calvin). C'est en ce sens que Schillebeeckx interprète les idées de Moltmann. Dieu a identifié Jésus aux pécheurs et à tous les hommes souffrants; lui-même l'a séparé comme une victime expiatoire pour nos péchés. La souffrance de Jésus doit alors être attribuée à Dieu même. C'est en lui qu'on cherche la cause ou la raison de la souffrance et de la mort de Jésus. Ce serait pour la sotériologie chrétienne une fausse piste de réflexion⁴⁵. Si Moltmann donne en effet le fondement à une telle interprétation, son intuition de Dieu souffrant, „Dieu crucifié", s'appuie, du moins sur ce point, sur des raisons juridiques difficiles à admettre et qui se rapprochent dangereusement de la fiction purement juridique. Il est difficile de juger si cette orientation de la pensée est pour Moltmann le seul facteur qui le fait parler de Dieu souffrant. En ce cas ce serait en effet un fondement trop fragile. Il semble que dans sa réflexion il y a une autre ligne de pensée qui justifie mieux sa profonde intuition du grand Compatissant, plein de sollicitude pour le salut de l'humanité.

Moltmann reconnaît que le tournant surprenant dans sa compréhension de Dieu s'est réalisé en lui sous l'influence de la réflexion sur la théologie de la Croix. Il ne suffit pas de réfléchir sur ce que la Croix du Christ signifie pour l'Eglise, pour l'ensemble de la vie humaine et pour la théologie. Il faut aussi poser la question sur ce qu'elle signifie pour Dieu lui-même. Est-ce que, comme Dieu, il est incapable de souffrir et reste indifférent au sort de son Fils? Si la souffrance du Christ ne l'atteint nullement, pourquoi l'appelle-t-on amour? Si de par sa nature, il est indifférent et incapable d'aimer, alors il est „plus pauvre que chaque homme qui sait aimer et souffrir". Dieu éternellement amoureux de lui-même,

⁴⁴ E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania. Pytania wyrastające z ludzkiego cierpienia* (Mystère de l'iniquité et mystère de la miséricorde. Questions provoquées par la souffrance humaine) *Znak* 29/1977/272—273, 291.

⁴⁵ En parlant de ce problème Schillebeeckx se réfère à un article de T. Bavel, *De lijdende God*, *Tijdschrift voor Theologie* 14/1974/131—150.

indifférent à la souffrance des autres serait, selon le théologien protestant, „un absurde, une idole païenne”⁴⁶.

Il semble que ce courant de pensée se développe indépendamment d'une fiction quelconque de caractère juridique. Il provient d'une série de questions existentielles. À sa base se trouve la conviction que Dieu était vraiment présent dans la passion et la mort de Jésus. Mais cela signifie en même temps que la passion de Jésus devait être présente en Dieu lui-même. C'est une relation bilatérale. La véritable présence de Dieu dans la passion de Jésus exige la présence de la passion en lui-même. Le mystère de la Croix du Christ ouvre l'accès au mystère de la souffrance intérieure en Dieu.

Un fait attire l'attention, c'est que la position de Moltmann rejoint sur ce point l'orientation fondamentale des recherches de l'un des plus grands théologiens orthodoxes de notre siècle, S. Bulgakov. Il a également pris à cœur l'idée de la participation de Dieu à la souffrance du Christ. Chez Bulgakov († 1944) comme chez Moltmann, la vision de la Croix conduit à une compréhension plus profonde de la vie de la Sainte Trinité. Moltmann parle même de la „théologie trinitaire de la Croix”⁴⁷. A travers la mort du Christ Dieu se livre lui-même au sacrifice, s'unit aux hommes aussi intimement que possible, jusqu'à l'état d'abandon et de kénose. C'est la solidarité de Dieu avec et parmi les hommes, solidarité de souffrance conçue non comme un défaut ou une imperfection, mais comme un élément inséparable de l'être même de Dieu qui garde une capacité inscrutable de souffrir avec les hommes. Pour parler en image, chaque souffrance de l'homme trouve en Dieu un écho difficile à définir. Il ne reste pas indifférent et insensible à son égard. „C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être” (Ac 17,28). Une telle compréhension de Dieu récupère et sauve des parcelles de vérité contenues dans le panthéisme: „rien n'est exclu de Dieu, si Dieu a fait l'expérience de la croix du Christ”⁴⁸. De cette manière apparaît plus pleinement l'infinité de Dieu qui reste Dieu également dans sa capacité de souffrir avec l'homme, le Dieu qui s'est humilié lui-même dans le Christ.

La souffrance de Dieu est un mystère inscrutable. Quand on parle d'elle on fait appel à des analogies lointaines et à des approximations grossières. Elle est une réalité qu'il est plus facile d'admettre par un acte d'intuition religieuse que par une analyse rationnelle des concepts. Certainement Dieu ne souffre pas de la mê-

⁴⁶ J. Moltmann, *Dlaczego jestem chrześcijaninem* (Pourquoi suis-je chrétien) Znak 31/1979/543. Cf. supra n° 5.

⁴⁷ *Ibid.*, 544.

⁴⁸ *Ibid.* Cf. aussi *Der gekreuzigte Gott, op. cit.*, 184—267; id., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 36—76 (lit.).

me manière que l'homme. Sa souffrance est pourtant réelle. La notion de souffrance exprime dans ce cas d'une façon très inadéquate ce qui existe réellement en Dieu. Il n'est pas possible de définir autrement cette réalité qui, d'une manière ineffable et transcendante, correspond à la vérité de cette réalité à laquelle nous donnons ici-bas le nom de souffrance.

Le courant de la théologie de la souffrance de Dieu provoque une réflexion critique sur la nature même du langage religieux. Chaque notion humaine concernant Dieu possède plus ou moins un caractère anthropomorphique. Le seul moyen d'éviter l'anthropomorphisme serait un silence absolu au sujet de Dieu, un apophatisme radical ne permettant aucune formulation de concepts ou de jugements. Une telle solution paraît cependant illusoire. Le chrétien doit parler de son Dieu, mais il doit également éviter une spéculation vide et une prédilection à des notions abstraites. Saint Grégoire de Nysse enseignait que „tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu (*eidolon Theou*), non à le faire connaître"⁴⁹. Ce texte nous avertit d'une tendance de former une „idole de Dieu" et du danger de l'idolâtrie des concepts. Ailleurs, Grégoire ajoute que seuls l'étonnement et le ravissement permettent à l'homme de comprendre quelque chose de Dieu⁵⁰. Après lui la théologie orthodoxe répète avec prédilection cette pensée. Cela ne veut nullement dire qu'il faille renoncer à toute notion quand on réfléchit sur Dieu. Une telle démarche est impossible. Il s'agit plutôt de garder une certaine distance par rapport aux notions que nous appliquons à Dieu. Elles sont toujours l'expression très inadéquate de la vérité humaine sur Dieu, cette vérité qui n'est qu'une „perception de la vérité divine tendant vers elle-même" (*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*)⁵¹. En théologie il doit toujours y avoir de la place pour la discrétion, l'étonnement, l'adoration et le silence.

Ces réflexions, précaires et fragiles, sont très éloignées d'une esquisse exhaustive du problème. Elles ne prétendent non plus porter des jugements en des matières où le langage humain est insuffisant et où la logique humaine se montre souvent impuissante. J'ai simplement essayé d'attirer l'attention sur la nécessité de recherche des telles manières de parler de Dieu qui rendraient plus de justice à certaines données bibliques et patristiques. Pour chaque vérité arrive un temps qui lui est favorable (le *kairos* biblique). C'est un moment de poser de nouvelles questions et d'indiquer les possibilités de comprendre Dieu d'une manière plus intégrale et

⁴⁹ *De vita Moysis*, 165 (PG 44, 377 B).

⁵⁰ *In Cant.* (PG 44, 1028 D).

⁵¹ *STh II—II*, q. 1, a. 6.

donc plus chrétienne. Avant tout, s'impose une réflexion plus attentive sur les mystères de l'Incarnation et de la Croix. Il arrive alors de toucher à des problèmes si difficiles que, parfois, on regarde avec crainte le chemin parcouru. Un pressentiment intime me dit pourtant que c'est cette voie qu'il faut suivre.

⁵² Sauf les positions citées plus haut dans notre article cf. aussi H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br. 1970, 622—636 (*Kann Gott leiden?*); E. Jünger, *Der Tod*, Stuttgart⁸ 1973, 121—144 (*Der Tod Jesu Christi als Passion Gottes*); id., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977; W. McWilliams, *Divine Suffering in Contemporary Theology*, SJT 33(1980) 35—54.