

Laval théologique et philosophique



Dieu tout-puissant et souffrant

Jean Richard

Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400581ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400581ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1991). Dieu tout-puissant et souffrant. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 39–51. <https://doi.org/10.7202/400581ar>

DIEU TOUT-PUISSANT ET SOUFFRANT

Jean RICHARD

RÉSUMÉ. — Cette étude rappelle d'abord quelques-unes des objections qu'on oppose aujourd'hui à l'idée d'une toute-puissance divine. Elle montre ensuite l'enjeu méthodologique que recouvre la question. Il s'agit de voir le rapport entre deux méthodes caractéristiques de la théologie : l'analogie et le paradoxe. L'article présente d'abord la toute-puissance divine selon la voie de l'analogie, puis la souffrance de Dieu d'après la voie du paradoxe, pour tenter finalement une synthèse de ces deux démarches avec la notion d'une toute-puissance de l'amour.

I. LA TOUTE-PUISSANCE SOUPÇONNÉE

La toute-puissance divine constitue, il semble bien, un point crucial dans la théologie d'aujourd'hui. C'est d'une part l'objet d'une croyance qui s'enracine dans la plus haute tradition biblique et chrétienne, une croyance dont témoigne toute la liturgie et la piété chrétienne, une croyance qui s'est inscrite dans la plupart des premières professions de foi de l'Église, au premier article du Credo. Mais c'est aussi d'autre part une croyance qui fait de plus en plus difficulté aujourd'hui, qui se trouve soupçonnée et battue en brèche de tous côtés en théologie. Or, non seulement s'agit-il là d'une question urgente de l'actualité théologique ; plus intéressant encore, me semble-t-il, est l'enjeu méthodologique qu'elle recouvre. On trouve là, en effet, une excellente occasion de mettre en rapport deux méthodes bien traditionnelles en théologie, la voie de l'analogie et celle du paradoxe, la première ayant été davantage pratiquée par la tradition catholique, la seconde étant plus caractéristique de la tradition théologique protestante. Je présenterai donc ici, sur le thème qui nous occupe, chacune de ces deux voies de l'analogie et du paradoxe, pour tenter ensuite d'élaborer une voie de synthèse qui montrera les rapports entre les deux.

Mais voyons d'abord quelques objections actuelles soulevées contre cette idée de toute-puissance divine. Elles indiquent bien la problématique dans laquelle il nous faut revoir la question aujourd'hui.

Quand on parle de « toute-puissance soupçonnée », on pense spontanément à la psychanalyse. C'est alors, plus précisément, le désir humain de puissance qui se trouve soupçonné. La psychanalyse fait bien voir, en effet, comment l'enfant prête à ses parents une puissance démesurée, quasi absolue, inversement proportionnelle à sa propre faiblesse, et directement proportionnelle à son désir de puissance. Car cette puissance attribuée aux parents revient finalement à l'enfant de façon détournée, puisqu'il en devient lui-même le premier bénéficiaire. Tel serait donc le mécanisme qui nous porterait à concevoir Dieu comme tout-puissant. Cet attribut divin comporte alors toutes les perfections qui nous manquent, la force de la connaissance et de l'amour, mais avant tout la force de la vie, l'immortalité. Ainsi, la toute-puissance divine ne serait rien d'autre que le reflet en positif de notre impuissance humaine. Je m'inspire ici plus spécialement de Jacques Pohier, qui a fortement souligné cette difficulté, et qui en conclut : « Comme l'ont signalé à satiété diverses critiques anciennes ou modernes de la religion, la toute-puissance prêtée à Dieu en dit bien plus sur ce qu'est la misère et l'impuissance des humains que sur ce que serait le Dieu à qui l'on prête cette toute-puissance »¹.

Mais il faut mentionner aussi une autre forme du soupçon, la forme politique. La puissance se trouve alors soupçonnée sous sa forme institutionnelle qu'est le pouvoir politique. Il faut bien avouer qu'on soupçonne aujourd'hui le pouvoir, comme on soupçonnait autrefois la sexualité. C'est devenu comme le nouveau lieu privilégié du péché, là où il apparaît le plus manifestement. Sans doute, le pouvoir n'est pas mauvais en lui-même, mais l'exercice du pouvoir ne se fait pas concrètement sans faute, comme on disait autrefois de la sexualité. Cela signifie que tout pouvoir implique une certaine domination, et que toute domination implique elle-même une certaine oppression. Tel serait par contre le rêve de toutes les révolutions modernes : l'exclusion de toute forme de domination par la reconnaissance de l'égalité foncière de tous les citoyens. Et l'on pourrait comprendre dans le même sens le principe démocratique : le pouvoir vient du peuple et tous les membres de ce peuple sont égaux. Personne dans le peuple ne peut donc prétendre à une autorité ou à un pouvoir quelconque sur ses frères, si eux-mêmes ne l'ont pas désigné pour exercer en leur nom et pour leur bien ce pouvoir qui appartient d'abord au peuple comme tel. Tout pouvoir vient du peuple, cela signifie d'abord : tout pouvoir vient d'en bas. Sans doute, ne doit-on pas voir là d'abord une déclaration d'athéisme, une contestation des droits de Dieu, du pouvoir de Dieu. Il faut plutôt y reconnaître une protestation contre quiconque prétendrait exercer une domination sur ses frères au nom d'un pouvoir reçu d'en haut. La toute-puissance divine se trouve alors contestée en tant que principe de légitimation d'un pouvoir humain absolu, comme celui de la monarchie. On trouve encore de nos jours, au cœur même de nos régimes démocratiques, certains échos de cette protestation. Je pense plus particulièrement ici aux protestations féministes contre tout discours de pouvoir, qui se trouve immédiatement qualifié de discours patriarcal. C'est de la même façon que se trouve alors interprété et jugé tout discours religieux ou théologique sur la toute-puissance divine.

1. Jacques POHIER, *Dieu fractures*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 377 ; voir pp. 372-380.

Ces deux dernières objections sont de grande actualité, mais elles me semblent encore dépassées par la force de la vieille objection du mal: «Comment un Dieu infiniment bon et puissant peut-il permettre tant de mal dans le monde?» En notre siècle, cette objection a retrouvé toute sa force en raison même de l'ampleur des drames qu'a connus l'humanité. C'est là tout le sens des «théologies après Auschwitz». J'aimerais insister ici plus particulièrement sur un texte d'une force peu commune, écrit par un descendant des victimes d'Auschwitz, Hans Jonas, un philosophe juif maintenant professeur à New York².

La thèse est claire et nette: après Auschwitz, il est devenu plus évident que jamais que Dieu ne peut pas être pensé comme tout-puissant. Jonas fait d'abord valoir ici un argument logique et ontologique: l'idée d'un pouvoir absolu serait en elle-même contradictoire. Le concept de pouvoir est, en effet, essentiellement relationnel, et partant relatif: «Le pouvoir qui ne fait pas face à une résistance en son corrélat équivaut à l'absence totale de pouvoir; le pouvoir ne s'exerce qu'en relation à quelque chose qui ait lui-même pouvoir»³.

Le second argument de Jonas rejoint l'objection traditionnelle, à laquelle s'ajoute cependant un élément important: en plus de la toute-puissance et de la bonté divine, intervient alors le principe de l'intelligibilité divine; car le Dieu de la révélation biblique n'apparaît pas comme un Dieu totalement caché. D'où cette nouvelle formulation de Jonas: «Après Auschwitz, nous pouvons affirmer, avec une force plus grande encore que jamais auparavant, qu'une divinité toute-puissante devrait être soit non bonne [...], soit totalement incompréhensible. Mais si Dieu doit être intelligible de quelque manière et à quelque degré (et à cela nous devons tenir), alors sa bonté doit être compatible avec l'existence du mal; et cela l'est seulement si Dieu n'est pas tout-puissant. À ce prix seulement pouvons-nous soutenir qu'il est intelligible et bon, cependant qu'il y a encore du mal dans le monde»⁴.

Cette négation du pouvoir absolu s'accompagne cependant, chez Hans Jonas, de l'affirmation d'un pouvoir limité: «Le pouvoir de Dieu est vu comme limité par quelque chose à quoi il reconnaît lui-même une existence propre de plein droit et le pouvoir d'agir de sa propre autorité»⁵. Cela peut s'entendre de deux façons. On pourrait le comprendre de façon bien orthodoxe et traditionnelle, au sens où Dieu garde tout son pouvoir, mais en limite l'exercice pour respecter le droit de sa création. C'est dans ce sens qu'on parle d'une permission de Dieu face à des événements malheureux, qu'il aurait pu empêcher, mais qu'il a laissés s'accomplir pour ne pas brimer la liberté humaine ou l'autonomie des causes naturelles. Mais tout ce discours sur la permission divine ne vaut plus, n'a plus de sens, quand il s'agit de tragédies et de catastrophes comme celle d'Auschwitz. Devant de tels événements, il n'y a plus qu'un discours théologique possible: «Ce n'est pas parce qu'il a choisi de ne pas le faire, mais parce qu'il ne pouvait pas le faire, qu'il n'est pas intervenu comme il le devait. Pour des

2. Hans JONAS, «The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice», *The Journal of Religion*, 67 (1987), pp. 1-13.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, pp. 9-10.

5. *Ibid.*, p. 10.

raisons que l'expérience contemporaine me pousse d'une manière décisive à adopter, je nourris l'idée d'un dieu qui, pour un certain temps — le temps du processus cosmique en marche — s'est dépouillé lui-même de tout pouvoir d'intervention dans le cours naturel des choses»⁶.

Hans Jonas se réfère ici au mythe de la création qu'il a lui-même formulé au début de son article: «Au commencement, pour des raisons inconnaissables, le Fondement de l'être, ou le Divin, choisit de se livrer au hasard, au risque et à la variété sans fin du devenir. Et entièrement: en entrant dans l'aventure de l'espace et du temps, la divinité ne retint rien d'elle-même; il ne resta aucune partie non engagée ou à l'abri, pour diriger, corriger, et ultimement, garantir la sinueuse exécution de sa destinée dans la création»⁷. Si l'on veut maintenant traduire de façon plus conceptuelle et théologique ce discours mythique, il faudra dire avec Jonas qu'en relation avec la création Dieu ne doit plus être pensé comme tout-puissant mais comme souffrant⁸.

On a là, il me semble, l'exemple frappant d'un discours théologique où le paradoxe prend toute la place et évacue totalement l'analogie. Ainsi, le concept de la souffrance divine remplace tout simplement celui de la toute-puissance de Dieu. Or je suis moi-même fondamentalement d'accord avec la pensée de Jonas, pour autant que j'ai pu la discerner à travers ce texte capital. Je ne puis cependant adopter sans réserve l'expression qu'il en donne. Je tenterai donc d'en proposer une nouvelle formulation, en tenant ensemble les deux modes de l'analogie et du paradoxe, et par conséquent les deux concepts de la toute-puissance et de la souffrance de Dieu.

II. LA VOIE DE L'ANALOGIE

Je commence ce périple par la voie de l'analogie. Puisque c'est la voie de l'affirmation, il convient de la poser en premier lieu. Je reprendrai pour cela des éléments qui se trouvent déjà chez Hans Jonas. Car il s'agit d'abord ici de préciser l'idée même de puissance de façon phénoménologique, en explorant, à travers la multiplicité des êtres, différents types de puissance.

Au bas de l'échelle, dans l'ordre physique, la puissance s'identifie à la force. Elle se définit alors et se mesure par la capacité de déplacer un poids ou de résister à un poids. On parlera ainsi de la puissance d'un moteur ou de la puissance d'un barrage. On pourrait dire qu'il s'agit là de la puissance à l'état brut, d'une puissance qui se définit par un effet purement extérieur, par un simple rapport de forces.

Dans l'ordre biologique, la puissance se manifeste dans le contexte de «la lutte pour la vie». Il n'y a de vie possible, en effet, que si un organisme peut résister à la menace envahissante d'autres organismes, que s'il peut aussi dominer son milieu et par là s'assurer un environnement pour satisfaire ses besoins vitaux. Notons qu'à ce niveau biologique l'individuation de l'être apparaît beaucoup plus clairement, de même que sa spécification, son appartenance à telle ou telle espèce de vivants. La puissance

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 4.

8. Cf. *ibid.*, p. 6.

du vivant est alors directement au service de l'affirmation de l'être, dans sa double dimension individuelle et générique.

Si l'on passe maintenant au niveau proprement humain, la puissance de l'être s'exprime d'abord à travers la conscience de soi, par l'affirmation de soi. Elle est d'abord, on pourrait dire, «puissance de soi». Tel est précisément le sens de la liberté comme maîtrise de soi. Et cette maîtrise de soi conduit tout naturellement à la maîtrise du monde. La puissance propre à l'être humain comporte dès lors tout un aspect créateur. C'est la capacité de produire tous ces mondes nouveaux que sont les mondes de la culture.

Mais la puissance humaine comporte aussi une autre dimension, la dimension socio-politique. Car l'affirmation de soi n'est pas seulement une affirmation du «moi»; elle inclut aussi l'affirmation du «nous» qu'est la communauté humaine. Et cet aspect politique de la puissance s'appellera plus précisément le pouvoir. On voit plus clairement par là que le pouvoir est d'abord la propriété d'une collectivité, d'un groupe. Car toute communauté humaine ne peut elle-même exister sans la puissance qui lui permet de s'imposer chez elle et de résister à ce qui la menace de l'extérieur. Quant à ceux qui sont constitués en autorité, qui possèdent le pouvoir du gouvernement, ils ne sont en fait que les dépositaires de la puissance du groupe qu'ils représentent.

On peut conclure cette brève analyse en disant que la puissance est la condition d'être de tout être. Pas d'existence sans puissance, puisqu'exister, c'est résister à tout ce qui menace son être, c'est affirmer son être en repoussant tout ce qui s'y oppose. On entrevoit déjà le problème éthique qui surgit de là: comment être en laissant être aussi les autres? Et ce n'est pas là un problème éthique parmi d'autres. C'est le premier et grand problème de l'éthique, de sorte qu'on pourrait reconnaître ici le surgissement même de l'éthique à partir d'une telle ontologie de la puissance. Il serait donc illusoire de vouloir éliminer ce problème éthique fondamental en supprimant toute puissance et tout pouvoir, car on supprimerait du même coup tout ce qui existe, s'il est vrai, comme nous le prétendons, que la puissance est une propriété universelle de l'être.

Nous devons cependant entreprendre encore une autre étape, une étape décisive, dans cette voie affirmative de l'analogie. Nous avons jusqu'ici parlé de l'être universel, *l'ens commune*. Voyons maintenant ce qu'il en est de l'être de l'univers, du tout de l'être. Nous passons ainsi de l'idée de l'être à l'être concret, tel qu'il existe réellement. Et notons bien que c'est seulement à ce niveau concret de l'existence que se pose vraiment la question de la puissance de l'être. Car la puissance est d'abord la propriété de l'être concret, réellement existant. L'idée de l'être n'a pas besoin de puissance pour subsister dans l'esprit humain; il lui suffit d'être cohérente pour éviter toute contradiction. Mais il n'y a pas d'existence concrète et réelle sans démonstration de puissance. Car tout être fait alors l'expérience d'une menace réelle qu'il doit surmonter.

Cette problématique de la puissance, que nous avons repérée aux différents niveaux de l'être, appliquons-là donc maintenant à l'ensemble de tout ce qui existe, à l'univers du ciel et de la terre. Et demandons-nous là encore si l'être de l'univers dans sa globalité est lui-même menacé. À cette question, nous devons bien répondre affirmativement, si nous reconnaissons vraiment la finitude et la contingence de l'univers.

On pourrait d'ailleurs parvenir à cette même conclusion par un autre chemin, en partant tout simplement de la question initiale de la métaphysique: «Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?» Cette simple question signifie, en effet, une remise en question de l'univers. C'est par là même une expression manifeste de la conscience que nous avons de sa contingence.

En tant que contingent, l'univers comme tel, l'univers comme le tout de l'être est donc lui-même menacé. Mais comment alors exprimer cette menace, si, par définition, il n'y a rien en dehors de l'univers pour le menacer? Il faut bien dire que, dans ce cas, la menace est précisément celle du rien, du néant, du non-être. On voit la différence. Quand il s'agit d'un être particulier à l'intérieur du système spatio-temporel, cet être est menacé par d'autres êtres particuliers de ce même système. Mais quand c'est le système lui-même dans sa globalité, quand c'est le tout de l'être qui est remis en question, on doit alors parler de l'être menacé par le non-être.

Poussons encore notre réflexion un pas plus avant. S'il y a menace, il y a aussi résistance, puisque l'univers existe en dépit de la menace. Et s'il y a résistance, il y a aussi la puissance qui permet de résister. Il ne suffit donc pas de parler de la puissance de chaque être particulier, qui lui permet de résister à la menace des autres qui l'entourent. Il y a aussi la puissance de l'être dans sa globalité, qui lui permet de résister à la menace du non-être.

Demandons-nous maintenant d'où vient cette puissance qui permet à l'univers de résister au non-être, de ne pas sombrer dans le néant. Nous ne pouvons pas répondre qu'elle lui appartient en propre, puisqu'il est en lui-même contingent et faillible. Il faut donc qu'elle lui vienne d'un principe transcendant, qui soit le fondement de son être. Et nous retrouvons ainsi le sens profond de la doctrine de la création, qui constitue effectivement le contexte traditionnel du concept de la toute-puissance divine, telle qu'elle apparaît au premier article du Credo. En tant que créateur, Dieu est le fondement transcendant de l'univers du ciel et de la terre. Il est par conséquent la puissance infinie de l'être, à laquelle participe tout être créé, ainsi que toute la création dans son ensemble.

Et nous retrouvons aussi par là l'interprétation que propose Tillich de ce premier article: «Dieu est la puissance de l'être, qui résiste et conquiert le non-être»⁹. Quant à la toute-puissance divine, il la définira lui-même comme «la puissance de l'être qui résiste au non-être dans toutes ses expressions et qui se manifeste dans le processus créateur sous toutes ses formes»¹⁰.

Cette idée d'une menace du non-être — et par conséquent d'une nécessaire résistance au non-être et conquête du non-être — pourra sembler bien mythique à certains et à d'autres, bien spéculative et métaphysique. Mais on peut aussi voir les choses autrement. On pourrait voir là un simple approfondissement conceptuel d'une idée par ailleurs parfaitement biblique et néotestamentaire, qu'on retrouve dans le contexte de la résurrection du Christ. C'est l'idée du pouvoir de la mort dont triomphe le Christ par la puissance de Dieu. Ainsi, par exemple, dans les Actes: «Dieu l'a

9. Paul TILLICH, *Systematic Theology*, Vol. I, The University Press of Chicago, 1951, p. 272.

10. *Ibid.*, p. 273.

ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort, car il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir» (Ac 2, 24). Mais d'abord chez Paul lui-même: «Ressuscité des morts, Christ ne meurt plus; la mort sur lui n'a plus d'empire» (Rm 6, 9). Ce fondement biblique assez manifeste explique sans doute pourquoi un théologien aussi biblique et barthien que Pierre Gisel peut lui-même adopter sans difficulté ce discours sur la menace du non-être: «La positivité de la création ne réside pas dans les choses, comme si le néant ne les menaçait plus du seul fait qu'elles existent»¹¹. Dans le contexte du problème écologique, on parle d'ailleurs aujourd'hui, de façon bien concrète, d'une menace de destruction, de désintégration, de dé-création de l'univers.

Une importante question méthodologique se trouve tout de même soulevée par ces textes bibliques sur la puissance de Dieu qui triomphe du pouvoir de la mort. C'est celle du rapport entre la création nouvelle et la création première. Car l'idée d'un pouvoir de la mort dont triomphe la puissance de Dieu appartient d'abord au contexte de la résurrection du Christ. Et elle se trouve transposée ici dans le contexte de la création première, quand il est question de la conquête du pouvoir du non-être par cette même puissance divine. Il faut bien saisir tout le sens de ce passage de la création nouvelle à la création première. En parlant de la toute-puissance créatrice de Dieu, Tillich utilise sans doute un langage en apparence intégralement philosophique, dont les principales catégories sont d'ordre ontologique. Mais on peut fort bien supposer qu'il a été conduit sur cette voie par la lumière de la révélation, par l'annonce de la création nouvelle en Jésus-Christ. Ainsi, la voie de l'analogie que nous venons de suivre ne serait pas purement philosophique; elle serait elle-même, en profondeur, éclairée par la lumière de Pâques.

III. LA VOIE DU PARADOXE

Nous nous engageons maintenant sur l'autre voie théologique, celle du paradoxe. Et ce nouveau parcours s'accomplira cette fois à travers la Bible. Car c'est en suivant la trace du thème de la puissance de Dieu dans la Bible, que nous aboutissons finalement au paradoxe du Dieu faible et souffrant.

Le point de départ ici n'est pas l'acte divin de la création, mais celui du salut. C'est dans l'histoire du salut, dans l'histoire de la libération d'Israël, qu'apparaît d'abord la toute-puissance de Dieu dans la Bible. Tel est le lieu privilégié de sa manifestation. Il suffira pour notre propos de rappeler là-dessus un bref résumé du Deutéronome:

Parce qu'il a aimé tes pères et qu'après eux il a élu leur postérité, il t'a fait sortir d'Égypte en manifestant sa présence et sa puissance; il a dépossédé devant toi des nations plus grandes et plus puissantes que toi, il t'a fait entrer dans leur pays et te l'a donné en héritage, comme il le reste encore aujourd'hui. (Dt 4, 37-38)

Par rapport à la problématique socio-politique exposée plus haut, notons d'abord que le contexte est ici celui des rapports des nations puissantes avec les nations faibles.

11. Pierre GISEL, *La création*, 2^e éd., Genève, Labor et Fides, 1987, p. 72.

Tout naturellement, les nations plus puissantes dominent le territoire et s'asservissent les nations plus faibles. Celles-ci sont alors mises au service de la volonté de puissance des premières, au service de leur auto-affirmation. On trouve déjà ici l'embryon d'une dialectique impérialiste, qui doit normalement s'amplifier toujours plus, par plus de puissance et de domination d'un côté, par plus de faiblesse et d'asservissement de l'autre.

Or voilà justement le point d'intervention de la toute-puissance divine. Elle vient mettre fin à ce processus infernal d'une domination et d'une oppression sans cesse croissantes. Loin d'apparaître comme un danger d'oppression, la toute-puissance de Dieu se manifeste alors comme principe de libération. Elle s'attaque immédiatement aux puissances d'oppression. Elle les force à lâcher prise: «Je sais bien que le roi d'Égypte ne vous laissera point partir s'il n'y est contraint par une main puissante. Aussi j'étendrai la main et je frapperai l'Égypte par les prodiges de toutes sortes que j'y accomplirai» (Ex 3, 19-20). C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre dans la Bible la toute-puissance de Dieu, comme une puissance qui dépasse celle de tous les oppresseurs, même les plus puissants, non pas pour devenir elle-même une nouvelle puissance d'oppression, mais pour libérer les opprimés de la terre.

On voit déjà là un premier paradoxe attaché à ce thème biblique de la toute-puissance de Dieu. Il consiste dans le retournement de la logique impérialiste de la domination et de l'asservissement. Il consiste dans le renversement des classes, et il se trouve exprimé au mieux dans le Cantique de Marie: «Il a déployé la force de son bras, il a dispersé les hommes au cœur superbe. Il a renversé les potentats de leurs trônes et élevé les humbles. Il a rassasié de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides. Il a porté secours à Israël son serviteur» (Lc 1, 51-54).

On sait que le *Magnificat* de Marie est devenu comme le manifeste de la théologie de la libération. Et ce premier commentaire qu'on vient de lire sur le sens de la toute-puissance divine dans la Bible se trouve lui-même fortement inspiré par cette théologie. Ce n'est pas là pour moi d'ailleurs une simple référence en passant; c'est une question de principe. Il me semble, en effet, que la théologie de la libération constitue aujourd'hui un préambule nécessaire à toute théologie du paradoxe, à toute théologie de la croix. Autrement, celle-ci risque fort de s'en tenir aux bons sentiments, de devenir un simple paradoxe pieux, et de jouer ainsi le jeu des puissances d'asservissement. Le paradoxe de la croix ne pourra être crédible aujourd'hui, il me semble, que si l'on y trouve aussi une dimension critique et politique.

Mais la théologie de la libération, en tant que théologie de l'Exode, n'est elle-même encore qu'un préambule. Sur cette question de la toute-puissance divine, on ne peut en rester à une perspective vétérotestamentaire. On doit en arriver à une véritable théologie de la croix, en raison même de la problématique et de la dynamique propres à toute théologie de la libération. La finale de ce même texte du Deutéronome nous le fait bien voir: «Il t'a fait entrer dans leur pays et te l'a donné en héritage, comme il reste encore aujourd'hui.» On peut difficilement lire ces mots sans frémir, en pensant

à la situation actuelle en Israël et en Palestine!¹² La grande question que la théologie de la libération n'a pas encore résolue, il me semble, est celle-ci : qu'advient-il après la libération ? Est-ce que les opprimés d'aujourd'hui deviendront les oppresseurs de demain ? Est-ce que la dynamique de l'impérialisme finira pas absorber celle de la libération, de sorte que celle-ci ne sera plus qu'un moment dialectique dans le processus de la première ? Comment briser finalement ce cycle infernal de l'oppression impérialiste ? Devant toutes ces questions, la théologie de la croix prend maintenant un sens nouveau, une urgence nouvelle, dans le contexte d'une théologie politique.

Le Nouveau Testament révèle, en effet, un autre aspect du paradoxe de la puissance : c'est le renversement volontaire de la puissance et du pouvoir. C'est alors le puissant lui-même qui s'abaisse pour se mettre au niveau des plus faibles, plus précisément pour se mettre à leur service. Commençons par un texte typique de l'enseignement de Jésus aux disciples :

Vous le savez, les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous. Au contraire si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur, et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude. (Mt 20, 25-28)

La problématique est encore ici celle du pouvoir, de la domination et de l'oppression. Le discours cependant ne s'adresse pas à des opprimés ; ce n'est donc pas un discours de libération. Il s'adresse plutôt à des disciples qui aspirent au pouvoir, et qui seront effectivement constitués en autorité. Le paradoxe évangélique signifie alors un renversement volontaire des rôles : le plus grand se fera le plus petit, le premier deviendra le serviteur et l'esclave de tous. Et notons bien que cet enseignement vise d'abord le désir mégalomane des disciples. Il s'adresse à des disciples qui *veulent* être les plus grands, qui *veulent* être les premiers. Le paradoxe de l'Évangile signifie donc pour eux d'abord la contradiction du désir de puissance, le renoncement à leur propre désir de domination.

Et comme partout ailleurs dans l'Évangile, Jésus témoigne lui-même de l'enseignement qu'il livre aux disciples. Lui-même a d'abord résisté à la tentation du pouvoir et renoncé ainsi au désir de puissance. Ainsi, n'est-il pas venu pour être servi mais pour servir. Et le service s'accomplit chez lui jusqu'à la limite, jusqu'au don de sa vie en rançon pour la multitude. L'expression théologique de cette même idée se trouve dans l'hymne christologique de Philippiens 2 : étant de condition divine, le Christ s'est dépouillé pour prendre la condition d'esclave, et il s'est abaissé jusqu'à la mort sur une croix. Exégètes et théologiens se demandent encore s'il s'est vraiment dépouillé de sa condition divine elle-même ou seulement de certains privilèges qui lui sont rattachés. Je me contenterai de noter là-dessus qu'on retrouve là exactement le problème

12. C'est en termes de théologie de la libération, en effet, que deux jeunes théologiens, l'un juif, l'autre palestinien, viennent de poser la question palestinienne : Marc H. ELLIS, *Toward a Jewish Theology of Liberation. The Uprising and the Future*, Maryknoll (New York), Orbis Books, 1989 ; Naim Stifan ATEEK, *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll, (N. Y.), Orbis Books, 1989.

soulevé par la thèse de Hans Jonas: en créant le monde, Dieu lui-même s'est-il complètement dépouillé de sa divinité, de sa puissance divine?

Dans la première aux Corinthiens, réapparaît la même christologie, mais revêtue cette fois de la forme explicite du paradoxe. C'est le paradoxe du messie crucifié, qui est en même temps puissance et faiblesse de Dieu:

Les Juifs demandent des miracles et les Grecs recherchent la sagesse; mais nous, nous prêchons un messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, il est Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. (1 Co 1, 22-25)

Ce paradoxe paulinien du messie crucifié a reçu en notre temps une expression décisive dans les notes de prison de Dietrich Bonhoeffer. Il faut relire encore une fois ces quelques lignes, écrites comme en lettres de feu:

Voilà la différence décisive d'avec toutes les autres religions. La religiosité de l'homme le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu est le *deus ex machina*. La Bible le renvoie à la souffrance et la faiblesse de Dieu; seul le Dieu souffrant peut aider¹³.

Bonhoeffer oppose ici la religiosité naturelle de l'homme et la foi au messie crucifié. On peut penser, comme les barthiens, que la foi en l'Évangile exclut totalement la religiosité naturelle de l'homme. On peut penser aussi, comme les tillichien, que la foi critique et transforme la religion tout en la présupposant. Peu importe la position adoptée là-dessus, on est généralement d'accord pour reconnaître que ce vieux fonds religieux naturel constitue précisément la demeure privilégiée du désir mégalomane et qu'il est aussi, par conséquent, le lieu par excellence où s'accomplit la projection de l'image d'un Dieu Père tout-puissant. Et justement, ce Dieu tout-puissant devrait suppléer à notre faiblesse humaine. Mais c'est là une pure projection, une pure idole construite par le désir humain: ce que Bonhoeffer appelle lui-même ici un *deus ex machina*. Le réalisme biblique nous présente au contraire l'image d'un Dieu faible et souffrant, d'un Dieu souffrant parce que faible, parce que soumis à l'oppression des puissants. Et Bonhoeffer conclut que seul ce Dieu souffrant peut aider, en partageant notre propre condition de faiblesse et de souffrance. Nous retrouvons ici la problématique du Dieu sauveur, d'où nous sommes partis au début de ce parcours. Mais le Dieu de l'Exode sauvait son peuple opprimé par sa toute-puissance. Voici maintenant qu'il le sauve par sa faiblesse et par sa souffrance. Le paradoxe évangélique de la souffrance de Dieu trouve vraiment là son expression la plus aiguë.

IV. LA VOIE DE LA SYNTHÈSE

Dans un dernier parcours, nous tenterons maintenant de faire voir la synthèse des deux voies précédentes, celle de l'analogie et celle du paradoxe. Il s'agit, en d'autres termes, de montrer comment le discours du paradoxe n'est pas tout simplement contradictoire, de faire voir sa logique. La première aux Corinthiens affirme elle-même en

13. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, nouv. éd., Genève, Labor et Fides, 1973, p. 367.

même temps la puissance et la faiblesse de Dieu. Il s'agit donc pour nous de voir comment une telle affirmation est possible. Commençons ici par une parole typique du Christ johannique :

Le Père m'aime parce que je me dessaisis de ma vie pour la reprendre ensuite. Personne ne me l'enlève mais je m'en dessaisis de moi-même ; j'ai le pouvoir de m'en dessaisir et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père. (Jn 10, 17-18)

On juge habituellement la souffrance indigne de Dieu, parce qu'on la conçoit comme une conséquence de l'oppression, comme une souffrance violente imposée par un plus fort que lui. Mais ce n'est précisément pas de cela qu'il s'agit ici. La Passion et la mort du Christ ne sont pas simplement l'effet d'une violence humaine. Personne ne lui enlève sa vie de force ; c'est lui-même qui la donne librement. Bien plus, lui-même affirme qu'il a le *pouvoir* de la donner, comme il a le *pouvoir* de la reprendre. On voit par là que sa souffrance n'est pas seulement le fait de la faiblesse ; elle est elle-même l'expression d'un pouvoir, celui de donner sa vie. Et le signe éclatant qu'il en est bien ainsi, c'est qu'il possède aussi le pouvoir de la reprendre, le pouvoir de la résurrection précisément.

On pourrait sans doute appliquer immédiatement ce schéma à Dieu lui-même, en faisant valoir la règle dogmatique de la communication des idiomes. Je préfère cependant faire ici un bref détour par une voie plus ontologique, en rappelant un texte tout près du précédent quant à son contenu, qui constitue cependant quant à sa forme un énoncé universel sur le sens de la vie :

Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive. En effet, qui veut sauver sa vie, la perdra ; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera. (Mc 8, 34-35)

Nous retrouvons là le grand paradoxe évangélique du renoncement et de l'abnégation, de la mort pour la vie. Le paradoxe apparaît d'autant mieux aujourd'hui à la lumière de la conception darwinienne de « la lutte pour la vie », qui serait l'expression par excellence de la sagesse naturelle. Mais on touche là justement le fond du problème. On pourrait aisément montrer, en effet, que l'affirmation de soi n'est pas la seule loi de la vie. Celle-ci se trouve toujours accompagnée plus ou moins manifestement d'un second principe qu'on pourrait appeler l'affirmation de l'autre. C'est ce que manifeste, par exemple, la génération des vivants, qui implique une affirmation de l'autre, le don de sa propre vie à un autre. Et ce même exemple montre encore que toute affirmation d'un autre implique aussi une certaine négation de soi, une certaine abnégation. Autrement, l'autre n'est qu'une projection de soi, le simple double du « soi ».

On pourrait maintenant exprimer la même chose en termes de puissance et d'amour. La puissance en tant qu'affirmation de soi ne représente qu'un aspect du principe vital. L'aspect complémentaire, qui est l'affirmation de l'autre, pourrait être désigné comme principe de l'amour. Et le principe global, sous ses deux aspects, pourrait être caractérisé finalement comme « la puissance de l'amour ». Dans cette expression, l'amour indique bien la conversion de la puissance, son décentrement de soi et son orientation vers l'autre. Par ailleurs, en parlant de la puissance de l'amour, on fait bien voir que l'amour ne signifie pas un affaiblissement de la vie, qu'il en constitue au contraire un

principe authentique, celui de l'épanouissement et de l'autotranscendance. Mais cela même implique aussi l'affirmation de soi. Il n'y a pas d'affirmation de l'autre sans affirmation de soi, tout comme l'amour de l'autre ne peut subsister sans l'amour de soi. D'où la formulation du second commandement : « aimer son prochain comme soi-même ». D'où également l'expression « exister » (*ex-sistere*), qui ne signifie pas seulement se tenir hors de son origine (sortir hors de l'autre) pour être en soi-même, mais aussi se tenir hors de soi-même (sortir hors de soi) pour se transcender dans l'autre.

Et puisqu'il s'agit là d'une loi universelle de l'existence et de la vie, telle que nous la manifeste l'Évangile, nous sommes maintenant autorisés à l'appliquer aussi à Dieu lui-même, dans les diverses manifestations de sa vie. Commençons par en haut, par la vie trinitaire intra-divine. Si nous pensons Dieu de façon trinitaire, comme Père, Fils et Esprit, nous disons que, déjà en lui-même, dans sa propre vie divine, Dieu n'est pas seulement puissance affirmatrice de soi ; il est aussi amour affirmateur de l'autre, se communiquant à cet autre qu'est son Fils. Ainsi, en Dieu lui-même il y a altérité, affirmation de l'autre, et par conséquent aussi négativité, abnégation. Il importe de préciser cependant qu'à ce niveau de la vie trinitaire l'abnégation n'implique en Dieu aucune souffrance, parce que l'alliance est parfaite entre le Père et le Fils, parce que l'amour est parfait de part et d'autre.

Le processus créateur implique un autre type d'altérité, plus grande encore, puisque le Créateur est tout autre que sa créature. Et comme toute communication de soi à un autre implique un certain renoncement à soi-même, il nous faut dire encore ici que l'acte créateur comporte lui-même une certaine abnégation de la part de Dieu. Encore une fois cependant, il faudra ajouter que l'alliance originelle de la création entre Dieu et l'homme ne comporte aucune souffrance de la part de Dieu, puisqu'elle n'implique elle-même aucune opposition de la part de l'humanité.

La souffrance divine proprement dite n'intervient donc que pour cette autocommunication divine qui s'accomplit dans l'ordre du salut, marqué lui-même par le péché du monde. Car alors, le don que Dieu fait de lui-même au monde n'est plus reçu, reconnu et retourné à Dieu, comme cela se produit entre le Père et le Fils, dans l'unité de l'Esprit Saint. Le don n'est pas reconnu, l'alliance est rompue, l'homme s'affirme lui-même jusqu'au refus de Dieu. Et Dieu, malgré tout, affirme encore l'homme pécheur, en lui pardonnant, en le justifiant. Tel est bien le sens du paradoxe de la justification, qui rejoint ici le paradoxe de la souffrance de Dieu : Dieu affirme l'homme malgré son péché, malgré sa propre négation de Dieu.

Au terme de ce dernier parcours, on pourrait revenir aux premières affirmations de Hans Jonas, et y reconnaître une expression juive du paradoxe de la souffrance divine. Au commencement, nous dit Jonas, Dieu choisit de se livrer à tous les aléas du processus cosmique. Et il le fait entièrement en ne retenant rien de lui-même. Un théologien chrétien pourra facilement souscrire à ce mythe de la création, en reconnaissant là le mystère profond du Dieu créateur qui, à la plénitude des temps, se trouve manifesté dans la kénose du Christ, telle qu'exprimée en Philippiens 2.

Quant à savoir si la transcendance de Dieu se trouve ainsi complètement éliminée au profit de son immanence dans la création, il me semble que là encore l'Évangile apporte une lumière qui lui est propre. On l'a vu, le Christ johannique parle de son pouvoir de donner sa vie et de la reprendre. Or la transcendance se trouve justement exprimée par là, par ce fait que le don de soi est accompli librement, et qu'il devient lui-même ainsi l'expression d'un pouvoir, d'une puissance. Le logion johannique va encore plus loin cependant, et il nous permettrait de pousser plus loin aussi le mythe de Jonas, pour y ajouter un complément eschatologique. Jésus affirme, en effet, qu'il a le pouvoir de reprendre sa vie, en signifiant par là sa résurrection des morts. De même, le Dieu créateur a abandonné toute sa puissance en se livrant totalement au processus cosmique. Mais comme il l'a fait librement, cet abandon est l'expression de son pouvoir. Et lui-même garde le pouvoir de reprendre un jour sa toute-puissance, non pas à un moment quelconque de ce processus, puisque son don est total, mais au terme même du processus. En transposant une pensée de Pascal, on pourrait dire que Dieu est en souffrance d'agonie jusqu'à la fin du monde. Et l'on pourrait dire aussi, de façon christologique toujours, qu'il reviendra en gloire au terme de ce processus cosmique. Mais alors la toute-puissance divine n'est pas évacuée par la souffrance, puisque cette souffrance n'est elle-même que l'expression de la toute-puissance de Dieu, en tant que toute-puissance de l'amour.