

NB : la version imprimée n'ayant pas intégré mes dernières corrections et ajouts, c'est cette version électronique qui fournit l'état définitif de l'article

J.-B. Lecuit, « L'épreuve de la providence. Plan infaillible ou liberté qui se risque ? », *Recherches de Science Religieuse*, 105/2 (2018) 255-274.

<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2018-2-p-255.htm>

# L'épreuve de la providence

## Plan infaillible ou liberté qui se risque ?

par **Jean-Baptiste Lecuit**

*Université catholique de Lille – Faculté de théologie*

Dans les dernières décennies, la conception traditionnelle de la providence a subi une épreuve radicale. Pendant des siècles, le gouvernement par Dieu des créatures en vue du bien qu'il leur assigne pour fin ultime fut considéré en Occident comme absolument infaillible. Pour Thomas d'Aquin « l'ordre de la providence est infaillible », la prédestination, qui est « une part de la providence », obtient son effet « infailliblement »<sup>1</sup>. Dieu, selon cette conception remontant au plus tard à Augustin, a prévu de toute éternité le cours intégral des événements, y compris les actes libres de l'être humain, et il a pourvu aux moyens nécessaires à l'accomplissement irrésistible du plan fixé par lui. Prévoir en son omniscience l'accomplissement ultime du devenir de chaque créature et y pourvoir par sa toute-puissance sont les deux actes essentiels de ce qui fut appelé, d'un terme non biblique, sa providence (*pronoia*)<sup>2</sup>. Le préfixe de ce terme n'indique aucune antériorité chronologique – puisque Dieu transcende absolument le temps structurant sa création –, mais une priorité de l'être et du vouloir. Source permanente

1. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (ST), I<sup>a</sup>, q. 23, a. 6. Pour une critique de cette infaillibilité, voir T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, t. II, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 2011, p. 1277 et ch. 16 (rédigé par M. Greiner).

2. La providence sera considérée ici comme incluant non seulement l'ordination éternelle des choses à leur fin (comme en ST, Ia, q. 22, a. 2, ad 2) mais la mise en œuvre de cette ordination dans le gouvernement divin (comme en ST, Ia, q. 22, a. 3 ; voir VATICAN I, *Dei Filius*, DS 3003). En ce sens large, la providence ne se limite pas à l'ordination éternelle au bien incluse dans les différents concepts philosophiques de *pronoia*. Elle comporte, au sens biblique, la sollicitude libre et personnelle de Dieu bon et puissant en faveur de ses créatures, dans le respect de leur liberté.

de tout ce qui est, Dieu est censé exercer, en sa volonté toute-puissante, un contrôle total sur ce qui advient dans le monde. Rien ne le surprend, ne le déçoit, ni ne le fait souffrir. Il n'a pris et ne prendra jamais aucun risque en ce qui touche au déroulement de l'histoire et au salut éternel de ceux qu'il a infailliblement prédestinés.

Une telle vision a de quoi rassurer le croyant inquiet de l'apparente invincibilité du mal : la situation reste entièrement sous le contrôle de Dieu qui, du mal, peut tirer un bien. Mais il est progressivement apparu, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, que trois données centrales de la foi chrétienne s'y intègrent difficilement : l'innocence de Dieu, car, censé pouvoir empêcher le déferlement du mal, il s'en abstient ; sa miséricorde, car, censé pouvoir sauver infailliblement tout être humain, il choisit de ne le faire que pour une minorité ; la liberté humaine, car c'est infailliblement qu'il est censé prévoir le libre consentement à sa grâce<sup>4</sup>. Il n'est pas étonnant que dans une telle conception la malice des hommes soit jugée passible des plus horribles tourments terrestres ou éternels exigés par la justice de Dieu, que les maux en tous genres soient vus comme des épreuves envoyées par lui, quand ce ne sont pas des châtiments de sa main, et que la liberté soit conçue comme impliquant une soumission aveugle à ses décrets.

C'est après la Seconde Guerre mondiale<sup>5</sup> que de nouvelles approches de la providence ont vu le jour, qui ont tout simplement nié certains éléments structurants de la précédente : la prédestination n'est pas infaillible et sélective, mais universelle, quoique faillible ; Dieu ne contrôle pas intégralement le cours des événements, prévu par lui de toute éternité, mais a pris le risque de créer des personnes dont les actes libres lui sont imprévisibles et peuvent mettre en échec sa volonté ; quant à la toute-puissance et à l'omniscience, elles se trouvent soit niées, soit réinterprétées à la lumière d'une conception renouvelée de la perfection de Dieu<sup>6</sup>.

Quelles furent les raisons de cette transformation ? Comment s'orienter dans le champ des conceptions rivales ? Quels en sont les enjeux théologiques et pratiques, existentiels ? Pour répondre à ces questions, nous examinerons les raisons et le bienfondé de la mise à l'épreuve de la conception traditionnelle, puis la façon dont une conception renouvelée met à l'épreuve la liberté de l'être humain et l'invite à s'en remettre à la providence.

3. Pour la documentation des données historiques de cet article, voir mon ouvrage : *Le désir de Dieu pour l'homme*, Éd. du Cerf, Paris, 2017 (désormais : *Le désir de Dieu ...*), en particulier le chap. VIII.

4. Voir *ST*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 112, a. 3 : « si l'intention de Dieu quand il meut le cœur de l'homme est que cet homme reçoive la grâce, il la reçoit infailliblement ».

5. Voir G. CUCHET, « Trois aspects de la crise des représentations de l'action de Dieu dans l'histoire au XIX<sup>e</sup> siècle », *Transversalités*, 128 (2013) 11-25, p. 22.

6. Voir *Le désir de Dieu ...*, chap. X et XI.

## La providence à l'épreuve de la liberté

« Il n'y a pas de providence. Et s'il y en a une, et s'il y a un Dieu, il n'est pas bon, c'est un Dieu de destruction et de représailles, pas un Dieu bon ! »<sup>7</sup> C'est en bien des circonstances, hélas, que ce cri de protestation aurait pu être poussé. Mais le fait que son auteur soit un survivant d'Auschwitz, où le déchaînement programmé du mal atteignit des excès jusqu'alors inimaginables, le rend symptomatique du changement profond que les horreurs de la Seconde Guerre mondiale ont provoqué dans les représentations communes au sujet de la providence. C'est en effet à partir de cette époque que les pasteurs, les auteurs spirituels et les théologiens cessèrent de dire que les épreuves sont envoyées par Dieu et d'inviter à s'abandonner à lui comme à leur dispensateur omni-contrôlant. Mais cette rupture avait été préparée par des transformations beaucoup plus anciennes.

### La toute-puissance détermine-t-elle le libre arbitre ou se laisse-t-elle déterminer par lui ?

Pendant des siècles, l'insécurité et le risque de mourir d'homicide n'avaient cessé de décroître et, corrélativement, l'intolérance au malheur d'augmenter<sup>8</sup>. En outre, le XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier grâce à la redécouverte de Jésus-Christ et à l'influence de Thérèse de Lisieux, avait connu le passage « du Dieu terrible au Dieu d'amour »<sup>9</sup> : l'antique subordination, dans la mentalité commune, de la miséricorde de Dieu à sa justice s'était renversée au profit de sa miséricorde<sup>10</sup>. Ce mouvement a trouvé sa manifestation la plus officielle dans le magistère des papes récents : la miséricorde, écrivait Jean-Paul II en 1980, « se situe, en un certain sens, à l'opposé de la justice divine, et elle se révèle en bien des cas, non seulement plus puissante, mais encore plus fondamentale qu'elle »<sup>11</sup>. C'est également au XIX<sup>e</sup> siècle que Kierkegaard avait eu l'inspiration d'identifier la toute-puissance de Dieu à sa bonté, s'exprimant dans le don à l'être aimé de la liberté et de l'indépendance :

7. Témoignage de Leo B., cité dans K. VON STOSCH, *Theodizee*, Schöningh, Paderborn, 2013, p. 145.

8. Voir S. PINKER, *La part d'ange en nous. Histoire de la violence et de son déclin*, Les Arènes, Paris, 2017 et G. CUCHET, « Trois aspects... », *art. cit.*, p. 24.

9. Gérard CHOLVY, « "Du dieu terrible au dieu d'amour" : une évolution dans la sensibilité religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle », dans *Transmettre la foi : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, t. I, C.T.H.S., 1984, p. 141-154.

10. Voir G. CUCHET, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 41/2 (2010) 131-148, p. 142.

11. *Dives in Misericordia*, III, 4 (site du Vatican). Pour une appréciation récente de cette évolution, de Jean XXIII à François, voir G. LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*, Éd. du Cerf, Paris, 2017, p. 29-53.

Seule la toute-puissance peut se retirer [*tage sig selv tilbage*] en donnant, et cette relation constitue précisément l'indépendance du destinataire. La toute-puissance de Dieu est donc sa bonté. Car la bonté consiste à donner totalement, mais de telle sorte que, se retirant peu à peu, on rende indépendant le destinataire. La puissance finie rend dépendant; seule la toute-puissance peut rendre indépendant, créer à partir de rien quelque chose qui a en soi sa consistance, du fait que la toute-puissance se retire constamment<sup>12</sup>.

Ce retrait ne suppose ni absence, ni inaction, ni impuissance, car il consiste à donner activement l'autre à lui-même.

Par cette brève annotation, Kierkegaard inaugurerait une approche de la toute-puissance pensée comme amour qui rend libre et non comme possibilité de faire tout ce qui n'est pas logiquement impossible<sup>13</sup>. Cette voie sera empruntée par beaucoup de théologiens ultérieurs, tel Jüngel: « La toute-puissance de Dieu doit être comprise comme la puissance de son amour. Seul l'amour est tout-puissant »<sup>14</sup>. Cependant, l'intuition de Kierkegaard n'était pas sans préfigurations. Elle fut à l'exaltation augustiniste de la toute-puissance infaillible par les réformés ce qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle le molinisme avait voulu être à l'égard de l'augustinisme strictement thomiste de Bañez et de ses épigones, jugé dangereusement proche du calvinisme. Molina, sensible en tant que jésuite au respect par Dieu de la liberté humaine et à sa volonté universelle de salut<sup>15</sup>, et s'attaquant à ce qu'il considérait comme « l'opinion la plus courante des scolastiques sur la prédestination », avait déjà rejeté comme contraire à la bonté de Dieu l'idée d'une toute-puissance capable de déterminer infailliblement le libre arbitre et restreignant son exercice salutaire à une minorité d'élus: « quelle équité, bonté et clémence réclame que, de par sa seule volonté, sans aucune considération de l'usage du libre arbitre de chacun, il décrète que ceux-ci en particulier sont prédestinés, et ceux-là réprouvés? Certainement, cela paraît davantage être le fait d'un maître dur, sauvage et cruel, que du très clément maître et auteur de toute consolation, bonté et bienveillance »<sup>16</sup>.

---

12. S. KIERKEGAARD, *Journalen NB*, n° 69, 1846, traduit d'après le texte en ligne à l'adresse [sks.dk/NB/txt.xml](http://sks.dk/NB/txt.xml) et d'autres traductions.

13. Sur la portée de l'intuition de Kierkegaard, voir J. WERBICK, *Gott verbindlich*, Herder, Freiburg im B., 2007, p. 399 s.

14. *Dieu mystère du monde*, t. I, Éd. du Cerf, Paris, 1983, p. 31 (*Gott als Geheimnis der Welt*, 1977, p. 26).

15. Voir *Le désir de Dieu ...*, p. 249 s.

16. L. DE MOLINA, *Concordia*, q. 23, art 4-5 disp. 1, membr. 6, § 24 (trad. J.-B.L.).

Cette critique de l'idée d'une prédestination *ante praevisa merita* ouvrit une première brèche dans la représentation augustinienne-thomiste de la prédestination et de la providence. Celles-ci restaient considérées comme infaillibles, mais la volonté de Dieu au sens propre (dite « de bon plaisir », par opposition à la simple expression de ses volontés, ou volonté signifiée) n'était plus comprise comme se réalisant infailliblement. C'est à Suárez que revient le mérite d'avoir non seulement pris au sérieux la portée universelle de la volonté qu'a Dieu que « tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4), mais d'avoir situé la perfection de cette volonté – en une innovation qui anticipait celle de Kierkegaard – dans le fait qu'elle rend la liberté créée indépendante au point de pouvoir lui faire échec. Certes, la volonté salvatrice de Dieu ne peut se réaliser qu'à la condition que l'homme ne s'y oppose pas, mais « il ne s'ensuit pas que cette volonté est imparfaite, car elle n'est pas en Dieu par impuissance d'avoir une volonté supérieure, s'il le voulait, mais par liberté, et par suite il appartient plutôt à la perfection de Dieu qu'il puisse vouloir de cette façon »<sup>17</sup>.

### L'infaillibilité de la providence à l'épreuve de la liberté humaine

Rendue urgente par le choc de la Seconde Guerre mondiale, la réinterprétation de la toute-puissance et de l'omniscience censées requises par la providence était donc préparée de longue date. Elle reposa au premier chef sur la valorisation de la miséricorde de Dieu et de la liberté humaine au détriment de la conception selon laquelle la volonté de Dieu et sa providence sont infailliblement efficaces. Thomas d'Aquin pensait que la prédestination, qui est « une part de la providence », obtient son effet « infailliblement ». Mais était-il cohérent d'ajouter : « cependant cela ne supprime pas notre libre arbitre, grâce auquel l'effet de la prédestination se produit de façon contingente »<sup>18</sup> ?

Non, estiment la plupart des auteurs contemporains ayant choisi de placer la liberté au cœur de la pensée théologique. Parmi les motifs qui les guident, deux méritent ici une attention particulière : la nécessité de repenser la théodicée « après Auschwitz »<sup>19</sup>, et la conviction que la pensée philosophique moderne de la liberté s'impose aujourd'hui comme la forme de pensée (*Denkform*) à mobiliser dans l'approche théo-

17. F. SUÁREZ, *Prima pars summae theologiae de Deo uno et trino*, IV, c. II, 11 (*Opera Omnia*, I, p. 491), (trad. J.-B.L.). Au sujet des insuffisances du molinisme, voir *Le désir de Dieu ...*, p. 299-301 : pour une défense de celui-ci, voir T.P. FLINT, *Divine Providence. The Molinist Account*, Cornell Univ. Press, 1998 et *Id.*, « Divine Providence » dans *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, OUP, 2011, p. 262-285.

18. *ST*, I<sup>a</sup>, q. 23, a. 6.

19. Selon le titre du célèbre ouvrage d'Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Suhrkamp, Berlin, 1987 (*Le concept de Dieu après Auschwitz*, Rivages, Paris, 1994).

logique de la relation libre entre Dieu et l'être humain dans l'histoire. « La supposition d'une connaissance divine infaillible s'étendant aux faits contingents et d'une providence imperturbable s'étendant elle aussi aux actes libres des hommes se heurte précisément à ce qui est censé être le contenu de l'omniscience et l'objet de la providence : la contingence et la liberté », vient d'écrire en ce sens l'artisan d'une mise à l'épreuve par la contingence de la providence omnisciente<sup>20</sup>. À la suite de Pröpper et de son élève Magnus Striet, eux-mêmes redevables de la pensée philosophique de Krings, il conçoit la liberté comme autodétermination originare, disposant toujours du pouvoir de se déterminer autrement, et excluant toute co-détermination par Dieu<sup>21</sup>. Selon Krings et les théologiens inspirés par lui, la tentative de penser Dieu ne doit pas s'effectuer « dans la poursuite des idées de l'ontologie ou de la métaphysique ». Au contraire, « la pensée de l'être humain comme être moral doué de raison », et donc de liberté, « doit conduire à un concept de Dieu »<sup>22</sup>. Celui-ci n'est plus considéré comme être insurpassable ou substance infinie, mais comme liberté parfaite, absolument inconditionnée, qui seule peut combler la liberté finie en lui donnant son sens<sup>23</sup>. Ce concept philosophique présente l'avantage, pour le théologien, de correspondre « très largement au concept de Dieu se laissant tirer des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament »<sup>24</sup> : le Dieu qui se choisit librement un peuple et se révèle comme amour appelant à l'amour<sup>25</sup>.

La liberté de Dieu s'exerce et se révèle comme amour en cela que, s'abstenant de tout déterminer, elle se détermine à s'exposer au refus de la liberté créée :

[Dieu] s'est déterminé lui-même à se laisser déterminer par la liberté humaine, c'est-à-dire à respecter la dignité de son pouvoir de consentement et à s'adapter à son agir en lui répondant, jusqu'à sa propre kénose : dans l'ouverture d'une histoire, donc, qui doit son avenir plein de promesses à l'inépuisable puissance innovatrice de Dieu et sa poursuite à la fidélité de sa volonté inconditionnelle de salut<sup>26</sup>.

Cette thèse fondamentale de Pröpper contredit tout ensemble la conception thomasiennne d'une providence infaillible, son inter-

20. O. WINTZEK, *Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz*, Pustet, Regensburg, 2017.

21. Voir la recension de la *Theologische Anthropologie* de Pröpper dans mon « Bulletin d'Anthropologie théologique », *RSR* 101/2 (2013) 251-272.

22. H. KRINGS, *System und Freiheit*, Karl Alber, Freiburg, 1980, p. 171.

23. *Ibid.*, p. 177 s.

24. *Ibid.*, p. 178.

25. *Ibid.*, p. 179.

26. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, op. cit., t. I, p. 490 et, déjà, *Id.*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, Kösel, München, 1988 p. 178.

prétation banézienne (selon laquelle Dieu « détermine tout et n'est déterminé par rien »<sup>27</sup>) et sa relecture moliniste (selon laquelle Dieu détermine le cours du monde par le choix d'un ordre de choses dont il connaît *a priori*, par sa science « moyenne », tous les événements, y compris les actes libres). Pröpper ajoute donc : « Si, à l'inverse, sa prédestination et sa providence fixaient le cours du monde à l'avance, les êtres humains ne seraient qu'un moyen, l'histoire un destin, et la souveraineté de Dieu, une tyrannie »<sup>28</sup>.

Avant d'évaluer cette approche particulièrement influente dans la théologie allemande et son apport à la théologie de la providence, précisons la façon dont la liberté fut placée au cœur de la théodicée « après Auschwitz ». La *free will defense* élaborée par Alvin Plantinga, et reprise par des théologiens tels que Swinburne et, en Allemagne, Kreiner ou von Stosch, argumente en faveur de la compatibilité entre la bonté de Dieu, sa toute-puissance, son omniscience et l'existence du mal, en rendant plausible que celui-ci soit à accepter comme prix de la liberté. Elle consiste fondamentalement à montrer que l'existence non réfutable du libre arbitre est requise par l'action morale, que l'existence de personnes libres est préférable à celle d'êtres déterminés, et que le don de la liberté à la créature implique nécessairement de lui laisser la possibilité de mal agir. Avec Klaus von Stosch, on peut préciser ainsi les autres conditions requises : que chacun puisse « parvenir à juger que la valeur positive du libre arbitre compense le risque, lié à ce libre arbitre, de décisions mauvaises et causant de la souffrance » et qu'à la lumière de la foi chrétienne on puisse espérer que chacun pourra effectivement, à la fin de sa vie, dire « oui » à celle-ci, quelles qu'aient été les souffrances subies<sup>29</sup>. Quant au mal physique, il est compris comme conséquence des lois de la nature requises pour que puissent exister en son sein des êtres doués de liberté : « c'est donc le libre arbitre humain qui est la raison de la légitimation de la souffrance, premièrement comme cause, deuxièmement comme but »<sup>30</sup>. Si Auschwitz a existé, ce n'est pas parce que Dieu aurait choisi de ne pas intervenir pour l'empêcher, mais parce que son amour excluait nécessairement la manipulation ou la destruction de la liberté des responsables de ces horreurs<sup>31</sup>. L'action de celui qui *est* amour ne peut influencer sur l'être humain contre sa volonté. Et elle ne

27. D. BAÑEZ, *Scholastica commentaria in Iam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad 64 qu.*, Salamanca, 1584, P, 23, art. 3, concl. 9 (trad. dans T. DE RÉGNON, *Bañes [sic] et Molina*, H. Oudin et C<sup>ie</sup>, Paris, 1883, p. 80).

28. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, loc. cit. (j'ai corrigé *Mittel* par *Mittel*, « moyen »).

29. K. VON STOSCH, *Theodizee*, Schönningh, 2013, p. 89. Voir aussi son ouvrage antérieur, plus développé : *Gott - Macht - Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Herder, Freiburg im B., 2006.

30. K. VON STOSCH, *Theodizee*, op. cit., p. 96.

31. *Ibid.*, p. 128.

peut influencer sur les processus physiques qu'à la condition de respecter la « distance cognitive » nécessaire pour ne pas s'imposer avec évidence et subjuguier ainsi la liberté : « C'est seulement si le monde ne renvoie pas manifestement à l'existence de Dieu, mais est ainsi configuré qu'il peut être interprété aussi bien religieusement que de façon naturaliste, qu'est possible pour l'être humain la distance cognitive qui garantit sa liberté envers le créateur »<sup>32</sup>. Cela implique qu'une éventuelle action de Dieu sur les processus naturels se limite à produire des effets que la seule raison ne peut permettre de distinguer de ceux du hasard<sup>33</sup>.

### Plan infaillible, ou histoire ouverte ?

La valorisation contemporaine de l'amour de Dieu et de la liberté humaine, même si elle a été préparée à l'époque où s'imposait l'idée que Dieu est absolument atemporel, entre en tension avec ce modèle traditionnel. Faut-il l'abandonner ? Et si oui, comment cela éclaire-t-il la pensée de la providence<sup>34</sup> ?

Selon le modèle traditionnel, dit « éternaliste », Dieu est absolument atemporel, au sens où son éternité, qui est son être même, n'admet aucune succession. Il n'a aucune relation réelle avec les créatures : le cours entier de l'histoire lui est éternellement présent, et à tout moment de la vie d'une personne humaine, il est vrai qu'il sait ce qu'elle fera librement jusqu'à la fin de ses jours et quelle sera sa destinée éternelle. Tous ceux qui considèrent que cette prescience des actions humaines contredit la liberté, doivent opter pour l'une ou l'autre des deux conceptions alternatives, qui ont en commun d'admettre des relations réelles et successives de Dieu avec les créatures. La première de ces conceptions dites « sempiternalistes » comporte une négation de la toute-puissance, et se rencontre principalement chez les tenants de la *process theology*. Son refus de la création *ex nihilo* oblige à lui préférer l'approche d'auteurs aussi variés que Barth, Jüngel, Balthasar, Pröpper ou Menke, qui ont en commun avec les tenants anglo-saxons de l'*open theism*<sup>35</sup>, de

32. *Ibid.*, p. 94. Dans le même sens, voir W. KASPER, *Jésus le Christ*, Éd. du Cerf, Paris, 1976, p. 133 (*Jesus der Christus*, 1974, p. 108) : si un miracle apparaissait « clairement comme une intervention de Dieu », il « contraindrait la foi et supprimerait son caractère de libre décision ».

33. K. VON STOSCH, *Theodizee*, *op. cit.*, p. 151; voir p. 163. Sans pouvoir ici le justifier, je suis d'accord avec la conclusion de l'auteur selon laquelle « la possibilité d'une intervention spéciale et immédiate de Dieu ne peut être rejetée par des arguments des sciences de la nature ou en référence à la dignité du libre arbitre humain » (*Ibid.*, p. 151). Pour un avis contraire, voir M. REMENYI, « Vom Wirken Gottes in der Welt », dans B. P. GÖCKE et R. SCHNEIDER (Hg.), *Gottes Handeln in der Welt*, Pustet, Regensburg, 2017, p. 276-300, p. 289.

34. Dans mon évaluation de l'éternalisme et du sempiternalisme, je m'inspire principalement de la section « Zeit und Ewigkeit » de M. REMENYI, *Auferstehung denken*, Herder, Freiburg im B., 2016, p. 635-751.

35. Cette *open view of God* a été pensée par des protestants évangéliques en réaction à la conception calviniste. Voir notamment C. PINNOCK *et al.*, *The Openness of God*, IVP, Westmont, 1994.



considérer que « l'histoire de Dieu avec l'être humain est véritablement ouverte »<sup>36</sup>. Selon ce modèle, il est contradictoire que des actes libres soient connus alors qu'ils n'ont pas encore été effectués : l'ignorance par Dieu des actes libres futurs ne limite donc pas son omniscience, car il n'y a aucune imperfection à ne pas connaître ce qui est logiquement inconnaissable<sup>37</sup>. Cette façon de voir n'implique pas que Dieu soit soumis au temps et au manque, ou susceptible de se perfectionner, mais seulement que l'histoire, qu'il transcende, est ouverte au sens où il a avec l'être humain des relations réelles, réciproques, successives et non entièrement prévisibles<sup>38</sup>.

L'éternalisme a l'avantage de s'accorder sans difficulté avec la transcendance de Dieu et sa souveraineté sur l'histoire. Mais il se heurte à de graves objections : comment un être absolument atemporel peut-il être personnel ? Comment concilier son absence de relations réelles avec les hommes et son amour pour eux ? La succession temporelle peut-elle être autre chose qu'une illusion si tous les événements – y compris les horreurs d'Auschwitz ! – sont éternellement et simultanément présents à Dieu<sup>39</sup> ? Enfin, et surtout, puisqu'à tout moment il est vrai que Dieu sait ce que chaque personne vivante fera ensuite, comment a-t-elle la possibilité, présupposée par sa liberté, de se décider autrement<sup>40</sup> ?

Symétriquement, la thèse sempiternaliste évite tous ces inconvenients, et elle est directement compatible avec les données fondamentales de la Révélation, telles que l'Alliance, la compassion de Dieu ou l'économie trinitaire. Si le sempiternalisme n'était que la négation de l'éternalisme, il risquerait de tomber dans l'incohérence d'une soumission de Dieu au temps créé, le réduisant à une super-créature. C'est pourquoi il convient d'opter pour « une synthèse d'éternalisme et de sempiternalisme, qui fait commencer le temps avec la création,

36. T. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, Herder, Freiburg im B., 2001, p. 316.

37. Cf. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 181. Voir, en 1971 déjà, F. VAN STEENBERGHEN, « Connaissance divine et liberté », *RTL*, 1971, 46-68, p. 61, 65, 68.

38. E. Stump et N. Kretzmann ont tenté d'éviter cette conséquence en introduisant le concept d'*ET-Simultaneity* (ET pour *Eternity-Time*). Mais cette tentative n'a pas convaincu, car elle n'évite pas la circularité. Voir notamment W. L. CRAIG, *Time and Eternity*, Crossway Books, Wheaton (Ill.), 2001, p. 89-92.

39. Seule la *tenseless theory of time* de J. McTAGGART, « The Unreality of time », *Mind*, 17 (1908) 457-474, est compatible avec l'éternalisme. Voir à ce sujet W. L. CRAIG, « Time, Eternity, and Eschatology », dans *The Oxford Handbook of Eschatology*, 2008, OUP, Oxford, p. 596-613, p. 600 s et W. HASKER, « Divine Knowledge and Human Freedom », dans *The Oxford Handbook of Free Will*, OUP, Oxford, 2011, p. 39-54, p. 40s.

40. Voir A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, Herder, Freiburg im B., 2005, p. 348, se référant à Plantinga, Hasker, etc.), et p. 430. Ne pouvant traiter ici de la question de savoir si l'existence de possibilités alternatives est requise pour chaque acte libre, ou, comme je le pense, pour certains seulement, je renvoie à mon article « Grâce et liberté : énigme résolue ou mystère insondable ? », *RSR*, 102/1 (2014) 107-127, p. 120 s. ainsi qu'aux p. 615-620 de mon « Bulletin d'anthropologie théologique », *RSR*, 104/4 (2016) 605-629.

et pense le concept de Dieu de telle façon que le Dieu qui est en lui-même éternel-atemporel se détermine lui-même, avec la fondation de la création, comme temporellement coexistant à cette création »<sup>41</sup>. Selon l'expression de Pröpper mentionnée précédemment, Dieu se détermine à se laisser déterminer par la liberté finie. Notons qu'une formulation semblable avait déjà été employée par Barth, dans un passage où il signalait justement le risque d'anthropomorphisme inhérent à la conception éternaliste :

S'il existe un pitoyable anthropomorphisme, c'est bien celui qui consiste à croire qu'il est obligatoire de se représenter l'immutabilité divine comme un attribut excluant que Dieu puisse se laisser déterminer dans tel ou tel sens par sa créature ! Dieu est immuable, certes ; mais son immutabilité est celle de sa vie, de la miséricorde avec laquelle il se charge et prend soin de la créature. Sa majesté, la gloire de sa toute-puissance et de sa souveraineté signifient précisément qu'à la différence d'une idole muette, de quelque être suprême immobile, il peut donner une place aux requêtes de sa créature dans sa volonté<sup>42</sup>.

J'ajoute que l'attachement au modèle éternaliste est favorisé par le processus inconscient de transfert sur Dieu du type d'omnipotence inconsciemment désiré pour les figures parentales et pour soi-même, impliquant la négation de toute limite temporelle<sup>43</sup>.

Pour toutes ces raisons, bien que le sempiternalisme ne puisse s'imposer sans doute possible, je le tiens pour beaucoup plus plausible que l'éternalisme. Mais est-il compatible avec ces deux réalités qui semblent requises par la providence : la prémotion du libre arbitre par la grâce et la prescience ?

« Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins »<sup>44</sup> : comment interpréter ce verset et tous ceux qui, comme lui, attribuent à Dieu une action sur la volonté humaine ? Selon la confession de foi désormais officiellement commune aux catholiques et aux luthériens, méthodistes, réformés et

41. REMENYI, *Auferstehung denken*, op. cit., p. 684. Voir aussi KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, op. cit., p. 425-427 et W. L. CRAIG, *Time and Eternity*, op. cit., p. 233.

42. K. BARTH, *Dogmatique*, III, 4, Labor et Fides, Genève, 1953, § 53, p. 112, trad. retouchée (KD III, 4, 53, p. 119 s.). Voir aussi REMENYI, *Auferstehung denken*, op. cit., p. 723 : « C'est précisément parce que le modèle sempiternaliste semble épistémiquement le plus naïf qu'il est peut-être le meilleur du point de vue d'une critique de l'idéologie ; car il n'est absolument pas en mesure de cacher son analogie et finalement son insuffisance. Mais avec le modèle éternaliste, une tache aveugle menace, qui laisse invisible la distorsion cognitive inévitable dans les deux modèles » ; distorsion cognitive due au fait que, comme Kant l'a montré, nous ne pouvons parler de Dieu qu'avec des concepts spatiaux et temporels (*Ibid.*, p. 719).

43. Voir à ce sujet *Le désir de Dieu ...*, p. 344.

44. Ph 2, 13. Voir par ex. 1 Co 4, 7 ; 15, 10 ; 2 Co 3, 5 ; Jn 6, 44 ; 15, 5 ; Ep 2, 8.

anglicans en ce qui concerne la justification, Dieu doit être reconnu comme la source des actes libres par lesquels l'être humain accueille son action en sa faveur<sup>45</sup>. Mais comment cela est-il possible, s'il ignore les actes libres tant qu'ils n'ont pas été effectués? Comment éviter le pélagianisme, selon lequel nous avons l'entière initiative de nos actions vertueuses? Je pense qu'il faut répondre que Dieu est toujours la source de celles-ci, mais de telle façon qu'il nous laisse la possibilité de nous y opposer. C'est pourquoi l'expression « Dieu se détermine à se laisser déterminer » n'est recevable qu'à la condition de préciser (ce que Pröpper refuse à mon avis à tort) que dans l'acte libre conforme à la volonté de Dieu, « tout est de l'homme et tout est de Dieu »<sup>46</sup>. Ce qui est sous le contrôle de la liberté dans son autodétermination, hormis de résister à la grâce, n'est pas d'y consentir, mais de cesser de s'y opposer<sup>47</sup>.

Quant à la prescience des actes libres, elle est affirmée par le concile Vatican I, non pas comme objet d'une définition magistérielles, mais parce qu'elle est supposée nécessaire à l'exercice de la providence<sup>48</sup>. En réalité, elle lui est inutile. En effet, l'objet de la prescience est ce qui arrivera effectivement. Dieu ne peut donc en aucune façon y recourir pour empêcher la survenue des catastrophes prévues par lui, ou même pour nous en éviter le risque<sup>49</sup>. Certes, la vision sempiternaliste implique que Dieu prenne le risque du libre refus, par l'être humain, de son action aimante<sup>50</sup>. Cette perspective prive de la consolation de savoir que Dieu n'a pris aucun risque concernant le salut de quiconque. Mais elle n'a pas à payer le prix exorbitant de la thèse éternaliste selon laquelle Dieu n'a pris absolument aucun risque en créant un monde dont il savait de toute éternité qu'y adviendrait Auschwitz, et – selon la conviction unanime des tenants de l'éternalisme jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle – que la grande majorité de ses habitants seraient damnés. Cette thèse souffre d'ailleurs de l'incohérence qui consiste à tenir que Dieu est impassible

45. « Nous confessons ensemble que la personne humaine est pour son salut entièrement dépendante de la grâce salvatrice de Dieu » (*Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*, 19). Les catholiques, même s'ils estiment que « la personne humaine "coopère" par son approbation à l'agir justifiant de Dieu [...] considèrent une telle approbation personnelle comme étant une action de la grâce et non pas le résultat d'une action dont la personne humaine serait capable » (*Ibid.*, 20). Voir CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification*, DS 1525.

46. Selon le consensus contemporain mis en cause par Pröpper. Voir à ce sujet mon article « Grâce et liberté... », art. cit., p. 115 s.

47. Voir la recension de K. TIMPE, *Free Will in Philosophical Theology*, Bloomsbury, 2014, p. 617-620 de mon « Bulletin ... » (2016), art. cit.

48. *Dei Filius*, DS 3003. Voir *Le désir de Dieu...*, p. 319.

49. Tout au moins dans le modèle non moliniste. Voir W. HASKER, *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1989, p. 59-63 et B. R. REICHENBACH, *Divine providence*, Cascade Books, Eugene (Or), 2016, p. 197.

50. Voir J. SANDERS, *The God who risks. A Theology of Providence*, IVP, Westmont, 1998 et, au sujet du risque pris par Dieu selon Balthasar et d'autres, les p. 175, 178-182 et 287 de *Le désir de Dieu*, ainsi que la p. 319, sur l'absence de nécessité de la prescience pour la prophétie.

et omniscient. En effet son omniscience suppose qu'il connaisse la souffrance de ses créatures, ce qui est impossible sans l'éprouver d'une certaine façon : à un Dieu absolument impassible, qui ne pourrait même pas choisir de connaître la souffrance, l'homme souffrant pourrait dire : « tu ne sais pas *ce que cela fait* que de souffrir. En nous créant libres, tu n'as pris aucun risque pour toi, mais seulement pour nous. Comment peux-tu nous juger ? »<sup>51</sup>

## La liberté à l'épreuve de la providence

Le refus de l'éternalisme implique l'abandon de la conception selon laquelle la providence est l'exécution infaillible d'un plan fixé de toute éternité. Pour Dieu comme pour nous, l'avenir est ouvert : « Dieu ne peut pas créer un monde à l'avenir ouvert et simultanément connaître son déroulement événementiel »<sup>52</sup>. La providence doit donc être conçue comme impliquant une prise de risque par Dieu. Dans le cadre éternaliste, elle était pensée *a priori*, selon une métaphysique indépendante de la christologie et de la théologie trinitaire<sup>53</sup>. La valorisation de la liberté humaine, en particulier dans la « pensée de la liberté » (*Freiheitsdenken*) développée par Krings, Pröpper et d'autres, constitue une alternative à cette approche métaphysique. Mais s'il est vrai que la catégorie de la liberté est particulièrement appropriée pour penser la relation d'amour entre Dieu et l'être humain, une telle approche n'évite pas toujours le travers de l'approche métaphysique : imposer à la réflexion théologique des conceptions élaborées sans elle, insuffisamment éclairées et même converties par l'accueil de la révélation. De même que la conception traditionnelle de l'impassibilité de Dieu doit être repensée, à partir du Crucifié, comme admettant le libre choix par Dieu d'éprouver la souffrance<sup>54</sup>, la conception moderne de la liberté comme impliquant l'autodétermination originaire doit être critiquée à partir de la théologie de la grâce, de la participation à la vie trinitaire et de la christologie<sup>55</sup>. Comme Olivier Boulnois l'a écrit dans un remarquable article sur la providence, celle-ci « ne se comprend pas à partir d'un Dieu abstrait et rationnel, mais à partir du Christ, modèle de tout rapport à la Providence

---

51. Pour le détail de l'argumentation et la réponse à l'objection selon laquelle Dieu connaîtrait notre souffrance par l'incarnation de son Fils, voir *Le désir de Dieu ...*, p. 304-317.

52. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, op. cit., p. 358. Voir SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, op. cit., p. 181.

53. Voir à ce sujet O. BOULNOIS, « Le concept de Dieu après la théodicée », *Communio*, 27/4 (2002) 45-72, en particulier p. 61.

54. Voir à ce sujet *Le désir de Dieu ...*, p. 304-312, en particulier p. 310.

55. Voir mon article « Grâce et liberté... », art. cit., p. 121-124.

divine » ; « c'est le Fils lui-même qui est la Providence du Père »<sup>56</sup>. Sans pouvoir le faire de manière complète, je vais donc maintenant proposer quelques éléments fondamentaux d'une théologie du Christ comme manifestation, bénéficiaire et fin de la providence.

Dans une approche ne remettant pas en cause la conception éternaliste, Emmanuel Durand a souligné que la passion de Jésus manifeste la façon dont s'exerce l'action de Dieu en un monde où sévit le mal : la souveraineté de Dieu s'y accomplit « de façon kénotique et paradoxale – autrement dit pascalle, par mode d'habitation de la scène du mal et de retournement salutaire »<sup>57</sup>. Mais selon l'approche ici empruntée, il faut ajouter que la passion de Jésus n'a pas été voulue par Dieu et qu'elle n'a pas été prévue de toute éternité, ni intégrée dans un plan infailliblement mis en œuvre : « Ce n'est pas Dieu qui l'a voulu[e], ce sont ceux qui haïssaient Jésus ; mais pas le Dieu qu'il appelait son Père ! »<sup>58</sup> Non seulement Dieu n'a pas voulu la passion de Jésus, ajoute Karl-Heinz Menke, mais il n'aurait pas pu la lui éviter : « Le Dieu qu'il appelait son Père, ne  *pouvait*  pas lui épargner la croix. »<sup>59</sup> Et s'il en fut ainsi, ce n'était pas en raison d'un renoncement à sa puissance, mais pour cette raison même que sa toute-puissance est celle de l'amour : « Tout-puissant, il l'est. Mais d'une tout autre manière que les potentats, dont nous disons qu'ils peuvent faire ou ne pas faire ce qu'ils veulent. Non, le Dieu qui s'est révélé dans le chemin de croix de Jésus ne peut pas faire ce qu'il veut. L'amour ne fait pas ce qu'il veut<sup>60</sup> » (comprenons : il ne peut faire ce qu'il ne pourrait vouloir sans cesser d'être amour). C'est en Jésus, en qui le Fils de Dieu s'est communiqué en personne, que nous est manifesté l'effet maximal, en ce monde, de la toute-puissance à l'œuvre dans la providence :

Si le Dieu trinitaire était « toute-puissance » au-delà de l'amour qui s'est rendu visible sur la croix, au sens d'un « pouvant-tout » conçu de façon nominaliste, si le Dieu trinitaire avait eu d'autres possibilités que celle de Jésus-Christ, il n'aurait pas eu à laisser mourir Jésus criant vers lui ; il aurait pu – naturellement en incluant les causes secondes créées – empêcher Auschwitz. Mais la toute-puissance de Dieu  *est*  l'amour, qui ne peut parvenir à ses fins par aucun autre moyen que ceux de l'amour crucifié de Jésus.<sup>61</sup>

56. BOULNOIS, « Le concept ... », art. cit., p. 57 et 68.

57. E. DURAND, *Évangile et Providence*, Éd. du Cerf, Paris, 2014, p. 294.

58. K.-H. MENKE, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Pustet, Regensburg, 2000, p. 154 ; p. 59, Menke déplore l'influence désastreuse de la théorie de la satisfaction, qui a contribué à la croyance que « que le Père aurait tenu à la mort en croix d'un innocent (son propre fils !), pour que le compte qui lui était dû (la faute non payée du pécheur) soit payée par quelqu'un. »

59. *Ibid.*, p. 154. Voir aussi K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, Pustet, Regensburg, 2008, p. 520 et 522.

60. MENKE, *Handelt Gott ... ?*, loc. cit. ; voir aussi p. 155.

61. K.-H. MENKE, *Das unterscheidend Christliche*, Pustet, Regensburg, 2015, p. 194 ; voir p. 81.

La providence de Dieu n'a donc pas d'autres moyens, en ce monde, que ceux de l'amour qui se laisse crucifier, non pas bien qu'il puisse forcer la liberté humaine, mais parce qu'il ne peut le vouloir sans cesser d'être amour. Ce mode d'exercice de la providence met à l'épreuve notre désir spontané d'une maîtrise omnipotente des événements, y compris des actes libres, par celui en qui nous voudrions pouvoir placer une confiance qui n'aurait pas eu à se convertir. Ainsi, non seulement la conception traditionnelle de la providence doit être mise à l'épreuve de la liberté, mais la liberté, telle que nous la rêvons spontanément, ne peut être que mise à l'épreuve par l'exercice concret de la providence du Dieu de Jésus-Christ.

Cette épreuve fut vécue par Jésus lui-même : il y a un moment, écrit Boulnois, « où la Providence du Père est inaccessible, incompréhensible au Fils [...]. Le Fils accepte d'endurer l'invisibilité du Père et de sa Providence<sup>62</sup> ». Il expérimente que la providence du Père ne s'exerce pas en préservant de l'épreuve, pas même en cas de parfaite innocence, mais en donnant de la traverser dans le don de soi par amour. Et c'est en nous communiquant l'Esprit l'unissant à son Père qu'il nous donne d'accueillir sa providence et d'en vivre en nous laissant conformer à lui, Jésus. Mais, s'il est vrai que l'amour de Dieu ne pouvait pas, sans cesser d'être amour, lui éviter cette épreuve ultime, ne faut-il pas tout de même admettre une action spéciale de Dieu l'ayant préservé d'épreuves qui, survenues trop tôt, l'auraient empêché de remplir sa mission ? Une des faiblesses potentielles de la thèse de l'avenir ouvert, ici défendue, est qu'elle semble inclure, dans le risque pris par Dieu, la possibilité que Jésus soit mort d'une maladie infantile ou ait été atteint d'une invalidité incompatible avec sa mission. Je pense théologiquement inconcevable qu'un tel risque ait pu être pris, ou qu'une nouvelle incarnation ait pu avoir lieu en cas d'accident imprévu. C'est pourquoi je considère, avec Klaus von Stosch, qu'il y a là un argument en faveur de la possibilité de l'intervention de Dieu dans les processus physiques, contestée par certains : « On pourrait se demander si ce n'est pas l'agir provident de Dieu qui a garanti que Jésus n'est pas mort lamentablement d'épidémie dans son enfance »<sup>63</sup>.

Faut-il aller jusqu'à considérer le risque d'une infidélité de Jésus à son Père ? À moins d'admettre le monstre théologique de la possibilité d'une rupture de l'union hypostatique, cela aurait constitué le comble de la contradiction : un péché commis par le Fils de Dieu en personne. C'est pourquoi il faut reconnaître que l'impeccabilité du Christ est

62. BOULNOIS, « Le concept... », art. cit., p. 69.

63. K. VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, op. cit., p. 348. Quant à l'évitement d'un homicide prématuré, il suppose seulement, me semble-t-il, que Jésus ou son entourage aient pu être éclairés sur les risques de sa survenue.

non seulement effective, mais de principe<sup>64</sup>. Cela implique, contre la conception de la liberté comme autodétermination originaire, que celle-ci puisse être, lorsqu'elle est parfaitement unie à celle de Dieu, infailliblement orientée par lui. Ce qui ne s'applique parfaitement qu'à Jésus peut être étendu, à proportion même de leur degré d'union à Dieu, à tous ceux qui, par l'œuvre en eux de sa grâce, ont été profondément conformés au Christ. Car le plein accomplissement de la liberté ne suppose pas la conservation de la possibilité de se déterminer contre la volonté de Dieu, mais au contraire la perte volontaire de la possibilité objective d'un tel refus. Être pleinement libre ne consiste pas à pouvoir toujours pécher (auquel cas Dieu et le Christ ne seraient pas libres), mais à toujours pouvoir faire ce que l'on veut, en voulant ce que l'on sait en vérité être pleinement conforme au bien que Dieu est<sup>65</sup>. Cela a cette conséquence essentielle que, plus la providence a conduit une personne vers sa fin qu'est la pleine conformation au Christ, plus certainement elle pourra concourir à manifester et réaliser la providence de Dieu envers tous.

Alors que beaucoup de chrétiens discernent l'action de la providence dans l'évitement des épreuves, il faut la situer dans la conformation au Christ traversant par amour la grande épreuve de sa passion. Cela est exprimé par Paul en ce sommet de l'évocation biblique de la providence :

nous savons qu'avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien, avec ceux qu'il a appelés selon son dessein. Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à être conformés (*summorphous*<sup>66</sup>) à l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères [...] Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur ? (Rm 8, 28-32).

La providence, écrit Boulnois en référence à ce même passage, « ne mène à rien d'autre qu'au Christ, et ne permet pas de suivre d'autre voie que lui. En promettant aux hommes le bien, Dieu ne leur épargne pas les maux »<sup>67</sup>.

64. Voir W. KASPER, *Jésus le Christ, op. cit.*, p. 377 (*Jesus der Christus*, 1974, p. 295).

65. Voir mes articles « Grâce et liberté », art. cit., p. 120 s. et « Bulletin... » (2016), art. cit., p. 614-620.

66. Voir 2 Co 3, 18 : « nous sommes transformés (*metamorphoumetha*) en cette même image ».

67. BOULNOIS, « Le concept... », art. cit., p. 67.

## Liberté et providence dans l'épreuve

Montrons à présent que discerner en Jésus la fin de la providence, au sens où celle-ci vise à conformer à lui toute personne qui ne refuse pas ce don, c'est identifier la providence au désir de Dieu pour l'homme. Comme je l'ai établi dans mon récent ouvrage, intitulé *Le désir de Dieu pour l'homme*, il est non seulement possible, avec beaucoup de Pères de l'Église et de grandes figures des principaux courants spirituels, d'attribuer à Dieu lui-même un désir de l'être humain et de son salut, mais, en opposition avec l'augustinisme, de le lui attribuer au sens propre du terme, et non par simple métaphore. Cette attribution au sens propre remonte, dans sa version explicite, aux premiers critiques de la conception augustinienne de la prédestination : Suárez, comme nous l'avons vu, ainsi que François de Sales et d'autres théologiens jésuites, tel Vasquez. Elle est fondée principalement sur la considération du désir du Christ pour l'homme et sur 1 Tm 2, 4 (« Dieu veut que tous les hommes soient sauvés »). Elle est fréquente, quoique non thématifiée, chez les théologiens contemporains. J'en ai élaboré une justification impliquant que ce désir de Dieu pour l'homme n'est pas une passion subie, la poursuite involontaire d'un bien qui lui manquerait : c'est sa tendance volontaire à la communication de sa joie aux êtres humains, autant qu'ils peuvent y participer. En désirant cette communication de sa joie, Dieu fait tendre l'humanité vers une « configuration relationnelle »<sup>68</sup> l'incluant lui-même comme joie ou béatitude partagée. La souffrance inhérente à ce désir n'est pas celle d'un manque subi, mais de la compassion volontaire pour l'homme encore victime et auteur du mal. Dans la mesure où la liberté humaine n'y fait pas obstacle, ce désir agissant conduit la création jusqu'à son accomplissement eschatologique : pour l'être humain, cet accomplissement consiste en la totale conformation au Christ ressuscité et la participation, en lui et par lui, à la vie trinitaire<sup>69</sup>. De ce point de vue, la providence n'est pas le déroulement infaillible d'un plan fixé d'avance, mais le désir agissant par lequel Dieu fait tout ce qui dépend de lui pour conduire ses créatures à la fin qu'il a choisie pour elles : « tout récapituler dans le Christ » (Ep 1, 10). C'est à cette lumière que peuvent être éclairées trois composantes essentielles de l'expérience vécue de la providence : la prière de demande, l'abandon à la providence, et l'exercice de la charité.

Dans la perspective ici adoptée, la prière de demande consiste essentiellement à répondre au désir de Dieu pour nous, en nous y

68. Au chap. I de *Le désir de Dieu ...*, *op. cit.*, je montre en quel sens le désir tend vers une configuration relationnelle, plutôt que vers un objet.

69. Voir notamment 1 Co 15, 49 ; 2 Co 3, 18 ; Ph 3, 10.21 ; Ga 4, 19 ; Rm 8, 29 et Ep 1.



conformant. Toutes les demandes du Notre Père peuvent être interprétées en ce sens: « que ton désir de régner sur nous s'accomplisse, par le don de ce qui est quotidiennement nécessaire à sa réalisation en nous, et par la délivrance de tout ce qui y fait obstacle ». La promesse de l'exaucement des demandes adressées avec foi (voir Lc 11, 9.13; Jn 14, 13-14) trouvera son accomplissement ultime dans la pleine conformation au Christ du priant et de ceux pour qui il prie. En effet cette conformation opérée par l'Esprit fait participer à la vie trinitaire, en laquelle est donné, comme en sa source ultime, tout bien désirable<sup>70</sup>. Aussi compréhensible qu'elle soit dans les situations de détresse, la demande d'une intervention spéciale de Dieu, sous forme de miracle, doit être située dans la perspective du miracle par excellence qu'est la conformation au Christ:

Les miracles ont lieu là où l'appel de Dieu est si radicalement approuvé dans la foi, l'espérance et l'amour, qu'au sens le plus véritable du terme, « tout s'arrange » [*alles gut wird*] – parfois de façon si sensible, qu'un aveugle triomphe de la maladie de ses yeux.<sup>71</sup>

Suivant la conception traditionnelle de la providence, tout ce qui arrive est voulu par Dieu dans sa volonté absolue (même si cela contredit sa volonté « signifiée », qui n'est volonté qu'au sens métaphorique): selon une expression omniprésente dans la littérature spirituelle jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, les épreuves doivent être regardées comme « envoyées par Dieu » dans sa providence infaillible. Dans la conception ici défendue, il n'en est rien. Lorsque l'épreuve survient, Dieu désire que nous la vivions comme occasion d'une plus profonde conformation au Christ, dans la confiance qu'« avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien » (Rm 8, 28). C'est en ce sens que Dieu est dit éprouver « nos cœurs » (1 Th 2, 4): non parce qu'il provoquerait les événements qui nous accablent (un viol, un tremblement de terre ou la mort d'un enfant ne sont pas des épreuves « envoyées par Dieu »), mais parce que de toute épreuve, il peut faire l'occasion d'un progrès dans l'union à lui:

Heureux homme, celui qui supporte l'épreuve (*peirasmon*)! Sa valeur une fois reconnue, il recevra la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment. Que nul, s'il est éprouvé, ne dise: « C'est Dieu qui m'éprouve (*peirazomai*) ». (Jc 1, 12-13; voir 1 P 1, 6-7).

70. Voir *Le désir de Dieu ...*, op. cit., p. 87-98.

71. MENKE, *Handelt Gott...?* op. cit., p. 55. Voir aussi PRÖPPER, *Evangelium ...*, op. cit., p. 239: « Quoi d'autre voudra-t-on appeler miracle, et où voudra-t-on le trouver, sinon là où une liberté se décide inconditionnellement et originairement pour l'autre liberté et l'accueille comme amour créateur ? »

S'abandonner à sa providence, c'est s'unir à son désir de nous conduire, à travers l'épreuve, à la pleine conformation au Christ, en laquelle consiste la joie en plénitude, et accepter que tel en soit le chemin. Dire, avec Thérèse de Lisieux, que « tout est grâce »<sup>72</sup> peut laisser entendre que tout arrive directement par la volonté absolue de Dieu : il est donc préférable de dire que tout est *occasion* de grâce, au sens où en tout événement, aussi manifestement contraire au désir de Dieu qu'il puisse être, celui-ci nous conduit vers une plus profonde identification au Christ, pour peu que nous ne nous y opposions pas. Ce qui est envoyé par Dieu n'est pas l'épreuve qui nous assaille mais, en elle, l'Esprit qui nous pousse à nous laisser unir au Crucifié. De ce point de vue, plutôt que de déclarer providentiels certains événements à l'exception des autres, il me paraît plus juste de ne déclarer providentielle que l'action de Dieu (son désir agissant) en notre faveur, quels que soient les événements. À notre regard faible et obscurci, ceux-ci ne peuvent être reconnus en toute certitude comme providentiels que dans la mesure où, à l'occasion de leur survenue, nous nous abandonnons davantage à la providence, c'est-à-dire au désir agissant qu'a Dieu de nous unir à lui par la conformation au Christ.

L'abandon de chacun à la providence est lui-même une médiation de la providence pour autrui. Comme le dit très justement Olivier Boulnois, « la Providence s'accomplit dans la liberté humaine. Elle donne à chaque homme la responsabilité infinie d'être l'instrument de la bienfaisance divine à l'égard d'autrui » ; elle « nous oblige envers autrui à proportion de ce qu'elle promet pour nous »<sup>73</sup>. Dans la mesure même où elle nous conforme au Christ, elle nous donne la possibilité d'aimer comme il nous aime, et d'être ainsi médiateurs de la providence. La conformation au Christ conduit à avoir les mêmes « dispositions » que lui (Ph 2, 5), à aimer (1 Jn 4, 7-13) jusqu'au don de sa propre vie (1 Jn 3, 16). Dans une poignante méditation du chemin de croix vécu par son frère jumeau détruit par le cancer, Karl-Heinz Menke a exprimé cela en ces termes :

La force de Dieu vient toujours – toujours ! – par la médiation d'êtres humains ; tout d'abord par l'homme Jésus ; mais aussi par tous ceux en qui Jésus est concrètement présent<sup>74</sup>. Chacun de nous est dans ce monde comme une ouverture (*Pore*) pour l'entrée du Dieu qui est devenu concret dans le Christ. Nous sommes les ouvertures qui peuvent s'ouvrir ou se fermer pour son « entrée ». Il ne nous contraint pas. Mais quand nous le « laissons entrer », nous devenons grâce les uns pour les autres<sup>75</sup>.

72. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf, Paris, 1992, p. 1009 (*Carnet jaune*, 5 juin 1997).

73. BOULNOIS, « Le concept... », art. cit. p. 71 et 72.

74. Voir K.-H. MENKE, *Sakramentalität*, Pustet, Regensburg, 2012, notamment p. 117-119.

75. MENKE, *Handelt Gott ... ?*, op cit., p. 155.

En conformant notre désir et notre action au désir agissant de Dieu qu'est sa providence, nous en devenons médiation pour autrui.

## Conclusion

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le Dieu amour a progressivement triomphé du Dieu qui, quoique reconnu comme bon, est aussi craint comme terrible, car il envoie épreuves et châtements, ne prédestine au salut qu'une petite minorité de personnes objets de sa miséricorde, et punit les autres de tourments inimaginables afin que sa justice trouve elle aussi à s'exprimer<sup>76</sup>. Avec Guillaume Cuchet, on peut s'étonner que cela soit survenu « au moment même où tous les voyants du catholicisme sociologique sont passés au rouge » : tout s'est déroulé comme si « la masse des fidèles n'était pas très sensible au "cadeau théologique" qu'on venait de lui faire »<sup>77</sup>. Pourquoi la disparition de la « pastorale de la peur »<sup>78</sup> au profit de la pastorale du Dieu d'amour promue par les derniers papes n'a-t-elle pas produit les effets escomptés ? Je pense que c'est en partie parce que cette nouvelle pastorale, indépendamment du fait qu'elle arrive sans doute trop tard, n'est pas un « cadeau théologique » à tous les points de vue. Est-il si évident qu'il y paraît que l'être humain préfère spontanément le Dieu d'amour au Dieu terrible ? Qu'il préfère la providence risquée, mais visant le salut de tous, à la providence infaillible, mais ne prédestinant que certains ? Car l'accueil de la providence de Dieu – son désir agissant pour nous –, engage, bien au-delà du moralisme auquel on se limite trop souvent, à se laisser conformer au Christ qui la manifeste et en est la fin. Mais qui désire spontanément le bien de son ennemi et la communion avec lui, même au cas où il se repentirait ? Qui désire spontanément agir pour le bien de ceux qui le dérangent, parce qu'ils sont réfugiés, ou parce que leurs mœurs sont différentes ? Qui accepte spontanément de subordonner tous ses désirs à celui d'être conformé au Christ et de participer ainsi à sa providence pour tous ? L'antique vision occidentale de la providence avait ceci de rebutant qu'elle obligeait à accueillir les événements pénibles comme venant de la main de Dieu, et la perte des damnés comme prévue de toute éternité. Mais elle avait ceci d'attrayant, pour peu qu'on cédât au penchant naturel à considérer l'enfer comme menaçant les autres plutôt

76. Voir G. CHOLVY, « "Du dieu terrible au dieu d'amour"... », art. cit. et *ST*, Ia, q. 23 a. 5 ad 3 : « Parmi les hommes, Dieu a voulu, pour certains qu'il a prédestinés, faire apparaître sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne ; et pour d'autres qu'il réprouve, sous la forme de la justice qui punit ».

77. CUCHET, « Trois aspects... », art. cit., p. 25.

78. Grande responsable de la déchristianisation aux yeux de Jean DELUMEAU (voir la 3<sup>e</sup> partie de son ouvrage *Le Pêché et la peur*, Fayard, Paris, 1983).

que soi-même, de ne pas encourager à traiter les damnés en puissance – hérétiques, infidèles, païens, athées et « débauchés » – comme des frères et sœurs à aimer, plutôt qu'à mépriser ou persécuter. Est-il certain que nous sommes entièrement délivrés de l'influence d'une telle vision des choses ? La vision traditionnelle implique en outre une conception de la toute-puissance à laquelle de fortes tendances inconscientes nous attachent<sup>79</sup>, parce qu'elle nous fait miroiter la perspective d'une vie exempte d'épreuves majeures, si nous savons nous la concilier, quitte à nous en détourner à la première déception venue.

C'est pourquoi le travail de réinterprétation de la providence et de toutes les idées sur Dieu qui la sous-tendent doit être poursuivi non seulement en théologie mais dans la pastorale, à la lumière de l'Évangile du Christ à qui nous sommes appelés à nous laisser conformer : « Ce n'est pas l'Évangile qui change », disait Jean XXIII sur son lit de mort. « C'est nous qui commençons à le mieux comprendre »<sup>80</sup>.

---

79. Voir *Le désir de Dieu ...*, p. 344.

80. M. BENIGNI et G. ZANCHI, *Giovanni XXIII, Biografia ufficiale*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, p. 428.