

La providence, plan infaillible ou désir agissant ?

Pour un approfondissement
du débat

par **Jean-Baptiste Lecuit**

Université catholique de Lille – Faculté de théologie

Devant la difficulté de penser conjointement la liberté humaine et la souveraineté de Dieu à l'œuvre dans sa providence, le théologien court le risque de négliger soit la recherche de clarté intellectuelle, soit l'inclination devant le mystère. Puisqu'une intense activité spéculative a soutenu les récentes mises en cause de la conception traditionnelle de la providence, on peut envisager que l'acceptation des paradoxes et obscurités qu'implique la reconnaissance du mystère de Dieu se soit trouvée négligée par certains, sinon par hubris intellectuelle ou avec de véritables « projets de délestage »¹, tout au moins par une forme de cécité sélective.

Il est heureux qu'Emmanuel Durand ait attiré l'attention sur ce problème², en explicitant les dommages entraînés par trois innovations de la pensée théologique de la seconde moitié du XX^e siècle. Elles ont consisté à nier plus ou moins consciemment, au bénéfice de la liberté humaine, la souveraineté de Dieu, son immutabilité et son omniscience.

1. E. DURAND, « Repenser la Providence sans perdre Dieu dans l'opération. Un exercice de discernement sous l'horizon du *Credo* », *RSR* 106/4 (2018) 539-554, p. 553.

2. Dans l'article cité à la note précédente.

À la fausseté de ces trois négations, le théologien dominicain oppose les affirmations qui semblent exactement contradictoires : souverain, Dieu ne peut laisser mettre en échec sa volonté par la liberté humaine ; immuable et transcendant, il ne peut se déterminer à « se laisser déterminer »³ par elle ; omniscient, il ne peut ignorer les actions libres futures. Il semble que la fausseté des innovations implique la vérité des affirmations traditionnelles, et réciproquement, comme si les unes et les autres couvraient ensemble tout le champ des possibles. Mais il n'en est rien. On peut en effet dissoudre chacune des alternatives proposées en mettant en évidence la possibilité d'une autre voie. La défense de cette triple possibilité, si elle s'accorde avec le refus par Emmanuel Durand des thèses innovantes telles qu'il les formule, invite à considérer la pertinence d'une autre façon de « repenser la Providence sans perdre Dieu dans l'opération », mais non sans perdre, peut-être, quelque idée de Lui. Elle permettra d'explicitier ce qui n'avait pu l'être dans de précédentes réflexions⁴, et contribuera, souhaitons-le, à la clarification des enjeux d'une pensée renouvelée de la providence, « après Auschwitz » et à l'époque du scandale des abus sexuels.

Ni perte de souveraineté ni souveraineté d'une providence infallible

Au XX^e siècle, le sens accru de la miséricorde de Dieu et le déchaînement de la haine génocidaire ont rendu impossible de continuer d'interpréter le mal subi comme une juste conséquence du péché ou une épreuve « envoyée par Dieu » pour le progrès spirituel des victimes. Non seulement Dieu n'a pas tenu en échec les « volontés humaines malfaisantes »⁵, mais il semble que son amour même, en tant qu'il implique le respect de la liberté créée, ait été incompatible avec une telle mise en échec. Dieu « ne peut pas tenir en échec les volontés humaines » malfaisantes : telle est la conviction que Durand attribue aux tenants de l'*open theism* et aux théologiens de langue allemande⁶ qui, parallèlement à eux ou en s'en inspirant, critiquent le modèle augustino-thomiste de la providence et de la prédestination. Mais cette attribution ne vaut qu'à certaines conditions, et pour certains auteurs seulement. Il faut en effet

3. T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, t. I, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 2011, p. 490.

4. Dans mon article « L'épreuve de la providence. Plan infallible ou liberté qui se risque? », *RSR* 105/2 (2018) 255-274. NB : il convient de se référer à sa version publiée en ligne, contenant les corrections qui n'avaient pas été intégrées à la version sur papier (voir la page « Auteur/Contact » de mon site theo-psy.fr ou le site cairn.info).

5. E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 541.

6. Voir mon article « L'épreuve de la providence », *art. cit.*, qui présente les thèses de ces auteurs, et auquel E. Durand se réfère.

considérer, tout d'abord, la victime du mal commis : dire que Dieu ne peut contraindre la volonté de celui qui choisit de commettre une action mauvaise ne revient pas à transférer sa souveraineté à l'être humain. Il peut en effet tenir en échec les volontés humaines malfaisantes d'une autre façon : en empêchant que leurs effets ne détruisent définitivement les victimes, en les en délivrant et en leur faisant justice (ne serait-ce qu'après la mort), en leur donnant finalement part à sa gloire, et même en pardonnant et sanctifiant les auteurs de crimes, à condition qu'ils ne se ferment pas définitivement à cette possibilité. La souveraineté de Dieu n'est pas nécessairement contredite par l'affirmation qu'une personne humaine peut refuser définitivement que s'accomplisse pour elle sa volonté universelle de salut, et en ce sens tienne en échec, *pour elle seulement*, sa volonté de salut. C'est même en vertu de sa souveraineté qu'il peut créer une liberté capable d'une telle « mise en échec » et peut en réparer les conséquences pour autrui, quelle que soit leur gravité. En effet, si la souveraineté de Dieu peut être conçue comme l'exercice de l'omnipotence consistant à pouvoir faire tout ce qui n'est pas logiquement contradictoire (l'idée d'une pierre que Dieu ne puisse pas soulever étant alors absurde), elle peut aussi être pensée comme l'exercice de l'amour infini, dont la puissance va jusqu'à pouvoir créer l'équivalent d'une pierre qu'il ne puisse pas soulever : le libre arbitre, qu'il ne peut pas déterminer à ne pas lui résister⁷.

D'autre part, il faut tenir compte de l'« axiomatique »⁸ de l'infaillibilité de la volonté de Dieu, de sa providence et de la prédestination, qui gouverne les conceptions traditionnelles (tout au moins en Occident). Refuser cette axiomatique conduit à nier que Dieu puisse *infailliblement* tenir en échec la volonté qui se refuse définitivement à lui. Mais cela n'implique pas qu'il ne puisse la tenir en échec d'une façon certes faille (au sens où, dans l'ordre du refus, c'est la personne qui a le dernier mot, et se perd par sa faute), mais pourtant souveraine : la considération de la puissance de sa miséricorde invite même à « espérer pour tous »⁹. Ainsi, dire que la volonté humaine peut « tenir en échec » celle de Dieu, parce que Dieu ne peut pas la déterminer infailliblement, n'implique pas de soi une négation de la souveraineté de Dieu par un « transfert »¹⁰ de celle-ci à l'être humain. Cela peut même être interprété comme une reconnaissance de cette souveraineté qui soit plus conforme à sa

7. Sur l'application du paradoxe de la pierre aux rapports entre toute-puissance et liberté, voir K. VON STOSCH, *Trinität*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2017, p. 145-147 et A. LANGE, *Allmacht denken*, MThS II, 71, EOS Verlag, 2012, p. 117.

8. Selon l'expression de T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, op. cit., t. II, p. 1354.

9. Selon le titre du célèbre petit ouvrage de H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, DDB, Paris, 1987.

10. Voir E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 539.

révélation en Jésus-Christ. C'est exclure en tout cas que Dieu laisse un être humain se perdre définitivement, *alors qu'il aurait infailliblement pu le sauver*, s'il l'avait voulu (cette idée, remontant à Augustin, et dont Thomas d'Aquin n'a pas osé se distancer, implique que la volonté par laquelle Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés », [1 Tm 2, 4] n'est qu'une velléité, et pas une volonté au sens propre¹¹).

Une telle approche n'implique pas que l'homme soit « devenu Dieu », et Dieu « devenu une *créature* », et qu'ainsi nous ayons « perdu Dieu dans l'opération de repenser la Providence à l'épreuve de la liberté humaine »¹². En effet, que l'acte humain bon ne soit pas déterminé par Dieu n'exclut pas, comme nous allons le voir, qu'il soit intégralement causé par lui en étant « tout entier de l'homme et tout entier de Dieu » ; ce qui n'est possible, précisément, qu'à la condition que l'action de Dieu ne soit pas intramondaine, mais transcendante. Nier que la souveraineté de Dieu soit *infaillible* (au sens où la prédestination le serait) n'implique donc pas nécessairement une perte ou un transfert de souveraineté de Dieu à l'homme. Une autre conception de la souveraineté est en effet possible, selon laquelle la personne humaine est et demeure radicalement dépendante de l'initiative de Dieu dans son arrachement à la perdition et sa divinisation, mais peut, *pour elle seulement*, tenir en échec la volonté réelle, quoique non infaillible, qu'à Dieu de son salut.

Ni détermination de Dieu en sa nature ni détermination de tout événement par lui

Si l'on admet que la toute-puissance de l'amour de Dieu révélée en son Fils Jésus ne peut pas *déterminer* infailliblement la volonté de l'être humain¹³, doit-on en conclure que Dieu « se détermine à se laisser déterminer » et, si oui, cela implique-t-il qu'il soit réduit subrepticement à une super-créature ? Tout dépend de la façon dont on comprend cette formule. Lorsque Barth ou Pröpper l'emploient, ils ne veulent aucunement dire que « Dieu se déterminerait *en sa nature même* à être

11. Voir à ce sujet mon ouvrage *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, CF 303, Éd. du Cerf, Paris, 2017, p. 240. Sur la trop grande dépendance de Thomas à l'égard d'Augustin en ce qui concerne la prédestination, voir J.-H. NICOLAS, notes 7 p. 330 et 1, p. 325, de THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 1, Éd. du Cerf, Paris, 1984.

12. E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 543.

13. Restant sauf le cas de l'infaillible orientation de la volonté humaine du Christ par sa volonté divine et celui des saints et des bienheureux, qui, selon les termes d'Augustin, sont passés du *posse non peccare* au *non posse peccare* (*De correptione et gratia*, 33). Voir à ce sujet mon article « L'épreuve de la providence », *art. cit.*, p. 268 s.

déterminé par ses créatures libres »¹⁴ (ce qui impliquerait effectivement qu'il soit « réduit au statut de créature supérieure »). Barth affirme en même temps que Dieu est immuable¹⁵, et que 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! »¹⁶. Le contexte montre que cela n'affecte pas subrepticement la nature de Dieu, le réduisant à une super-créature, puisque c'est à entendre au sens où « [s]a 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 » (ce que Durand admet comme allant de soi¹⁷). Quant à Pröpper, le fait qu'il soutienne que la prédestination et la providence de Dieu ne fixent pas « le cours du monde à l'avance et que Dieu s'est déterminé lui-même à se laisser déterminer par la liberté humaine implique simplement qu'il s'est déterminé à respecter la dignité « [...] du pouvoir de consentement [de l'homme] 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 »¹⁸.

Autrement dit, affirmer que Dieu se détermine à se laisser déterminer revient simplement à dire qu'il ne détermine pas tout, mais aucunement qu'il laisse la créature le déterminer « en sa nature même ». Cela n'affecte pas l'immutabilité de sa nature, mais concerne la contingence de ses libres opérations : de même que la reconnaissance de l'être trinitaire de Dieu est incompatible avec certaines conceptions de sa simplicité, la reconnaissance de son engagement dans l'histoire par des actes de connaissance et d'amour à l'égard des créatures entre en conflit avec certaines conceptions de son immutabilité. Comme l'a écrit Van Steenberghen dans un article lumineux, « de même que nous ne disposons d'aucun concept capable d'exprimer la distinction réelle des personnes dans l'unité de la nature divine, ainsi nous n'avons aucune idée positive de la manière dont les initiatives divines se distinguent de l'être nécessaire de Dieu. Le mystère est ici parfaitement normal et

14. E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 544 (je souligne).

15. Voir K. BARTH, *Dogmatique IV*, 1, Labor et Fides, Genève, 1966, §59/1, p. 188, cité par E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 543.

16. K. BARTH, *Dogmatique III*, 4, Labor et Fides, Genève, 1953, § 53, p. 112, trad. retouchée (KD III, 4, 53, p. 119 s.).

17. E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 544.

18. T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie, op. cit.*, t. I, p. 490.

nous devons le respecter »¹⁹. Ce qui reste à penser, c'est comment la connaissance des actions libres relève d'une libre initiative, et pas d'une impression subie: Dieu « "s'en informe" activement par sa présence créatrice au principe même de ces actes. *Il en est ainsi parce qu'il le veut. Il peut le vouloir parce que tout ceci relève du domaine de ses initiatives souverainement libres et, dès lors, contingentes* »²⁰.

Cela n'implique aucunement le pélagianisme, selon lequel l'être humain aurait l'initiative de ses bonnes actions, et en particulier de son acte de foi. Comme je l'avais écrit dans l'article auquel Durand fait référence²¹, l'expression « Dieu se détermine à se laisser déterminer » n'est recevable qu'à la condition de préciser (ce que Präpper à tort de refuser) que dans l'acte libre conforme à la volonté de Dieu, « tout est de l'homme et tout est de Dieu »²². Comment cela est-il possible, sans que la causation par Dieu ne contredise la libre causation humaine ?

Précisons tout d'abord, avec Kevin Timpe, que le contrôle exercé par la personne humaine dans l'acte libre causé par la grâce ne peut pas porter sur le consentement à celle-ci (ce serait pélagien), mais ne peut consister qu'en l'absence de résistance à son égard. Dans la mesure où « cesser de vouloir résister à un bien ne revient pas à vouloir ce bien », il n'est pas pélagien « de dire que les individus peuvent, par un acte de leur volonté, devenir passifs envers la grâce donnée par Dieu. Une fois qu'ils sont passifs, la grâce cause leur entrée dans la foi salvifique »²³. La même analyse s'applique aux actes libres de la personne désormais animée par la foi: ils sont causalement dépendants de Dieu, mais la personne qui les accomplit dans cette dépendance causale en est responsable. En effet elle a toujours le choix de la refuser ou de s'abstenir de la refuser. Si elle s'abstient de refuser cette dépendance causale, son acte libre conforme à la volonté de Dieu est tout entier le sien, tout en étant tout entier de Dieu.

Cela est possible sans contradiction parce que *le fait qu'un acte soit causé par Dieu n'implique pas qu'il soit déterminé par lui*. Dans la mesure où toute relation présuppose les termes qu'elle relie, la relation de dépendance d'un acte libre à l'égard de Dieu présuppose l'existence de cet acte en tant que libre. Il s'ensuit que cette relation de dépendance ne peut pas déterminer l'acte en question, car elle n'est pas antérieure

19. F. VAN STEENBERGHEN, « Connaissance divine et liberté humaine », *RTL* (1971) 46-68, p. 62.

20. *Ibid.*, p. 68 (souligné par l'auteur).

21. « L'épreuve de la providence », *art. cit.*, p. 265.

22. Selon le consensus contemporain mis en cause par Präpper. Voir à ce sujet mon article « Grâce et liberté : énigme résolue ou mystère insondable? », *RSR*, 102/1 (2014) 107-127, p. 115.

23. K. TIMPE, *Free Will in Philosophical Theology*, Bloomsbury, London, 2014, p. 65.

à lui, que ce soit chronologiquement ou ontologiquement²⁴. À l'objection selon laquelle Dieu, lui, est antérieur à cet acte, on répondra qu'il n'en est toutefois pas une condition logiquement suffisante. Il pourrait en effet exister sans cet acte. Si l'on admet qu'un facteur déterminant doit être logiquement suffisant *et* antérieur à ce qu'il détermine (dans une antériorité chronologique ou simplement ontologique), ni Dieu ni la relation de dépendance de l'acte libre envers lui ne déterminent cet acte ; la condition de suffisance logique n'est pas vérifiée pour Dieu, et celle d'antériorité ne l'est pas pour la relation de dépendance envers lui²⁵. L'acte libre vertueux peut donc être pensé comme déterminé par la seule personne humaine, tout en étant causé conjointement par elle et par Dieu²⁶.

En définitive, nier que Dieu détermine immuablement tout événement par sa providence n'implique pas nécessairement qu'il se laisse déterminer en sa nature. Une autre conception est en effet possible, selon laquelle son immutabilité de nature est compatible, d'une façon qui échappe nécessairement à notre entendement, avec le caractère successif de ses relations avec les créatures. Certains objecteront que cela compromet la simplicité de Dieu, en introduisant en lui la différence proprement créaturale entre la substance et les accidents²⁷. Mais on peut répondre que la métaphysique de la substance est peut-être précisément à interroger, par exemple au profit d'une ontologie « structurale »²⁸, et que le même type de réflexe métaphysique devrait conduire à priori au refus de la distinction réelle des personnes en Dieu. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une approche renouvelée du mystère ne puisse être exprimée selon les catégories employées dans une conception qui conserve toute sa grandeur et sa fécondité, mais, tout comme sa concurrente, montre ses limites et ne peut prétendre à l'exclusivité.

24. La causation de l'acte libre consiste en l'acte libre plus sa relation de dépendance envers Dieu. Elle n'est donc pas davantage antérieure à l'acte. Je m'inspire ici de W. M. GRANT, « Divine Universal Causality and Libertarian Freedom », dans K. TIMPE et D. SPEAK, *Free will and theism. Connections, contingencies, and concerns*, OUP, Oxford, 2016, p. 214-233, ici p. 221. Alors que Grant parle de la relation entre Dieu et l'acte, je considère la relation de l'acte à Dieu.

25. Voir W. M. GRANT, *loc. cit.*

26. Sur tout ceci, et en particulier sur la différence entre causation et détermination, voir mon article « La liberté humaine au risque des déterminismes théologique et naturel », à paraître dans un ouvrage sur la liberté et les neurosciences dirigé par Éric Charmetant. Je laisse volontairement de côté l'épineuse question de la dépendance de l'acte libre mauvais à l'égard de Dieu, qu'il n'est pas nécessaire de traiter ici.

27. F. VAN STEENBERGHEN répond à cette objection dans « Connaissance divine et liberté humaine », *art. cit.*, p. 62.

28. Voir à ce sujet l'introduction de mon Bulletin d'anthropologie théologique, RSR 104/4 (2016) 605-629, dans lesquelles sont esquissées les conceptions de X. Zubiri, E. Rombach et L. Puntel, auxquels on pourrait ajouter Frédéric Nef.

Ni absence d'omniscience en Dieu ni prescience des actes libres

Il est vrai que l'idée selon laquelle la causation par Dieu d'un acte libre n'est pas nécessairement une détermination est compatible avec la conception classique, notamment thomasiennne, selon laquelle Dieu connaît de toute éternité la totalité du cours de l'histoire. Mais ce qui est ici en question, c'est la possibilité que le rejet de la conception classique n'entraîne pas nécessairement un rejet de l'omniscience de Dieu. Nier la proposition « il est vrai aujourd'hui que Dieu connaît les actes libres futurs » ne contredit son omniscience que si cette proposition n'implique pas contradiction, laquelle rendrait la vérité de ladite proposition logiquement inconnaissable. Il n'y a en effet aucune ignorance ou imperfection à ne pas connaître ce qui est logiquement inconnaissable²⁹. Or, dans l'état actuel de la discussion, personne n'a pu fournir d'argument définitif contre la thèse que la connaissance des actes libres futurs relève d'une telle impossibilité logique. Affirmer en principe que prescience et liberté sont compatibles (« la prescience divine de la liberté défaillante n'annule en rien cette dernière quant à ses décisions temporelles et à son éventuel repentir », écrit par exemple Durand³⁰) ne répond pas aux objections à cette prescience, notamment à celles qui n'ont été formulées que récemment, à la faveur de débats qui, en dépit de leurs limites, ont permis de relativiser certaines évidences de la métaphysique traditionnelle.

Objections anciennes et nouvelles à la prescience infaillible des actes libres

Dieu connaît tout ce qui pourrait être, tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera certainement en tant que découlant infailliblement du présent ou de sa volonté d'agir. Mais doit-on nécessairement affirmer, que ce soit pour des raisons théologiques ou philosophiques, qu'il est vrai aujourd'hui qu'il sait ce qui n'est pas encore et ne peut être déduit de ce qui est car cela dépend de l'exercice de libertés qui ne sont pas encore déterminées (*a fortiori*, si elles ne sont pas encore créées)? La réflexion à ce sujet doit tenir compte de la distinction entre deux ontologies du temps. Selon la première (la *tensed theory of time*, selon la formulation de John McTaggart³¹) chaque événement est caractérisé

29. Voir R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 181 et, en 1971 déjà, F. VAN STEENBERGHEN, « Connaissance divine et liberté », *art. cit.*, p. 61, 63 (« connaître a priori un acte libre est aussi impossible que de faire un cercle carré »), 65 (« Il n'y a aucune imperfection à ne pas connaître ce qui n'est pas ») et 68.

30. E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 546.

31. J. M. E. MCTAGGART, « The Unreality of Time », *Mind* 17 (1908) 457-474.

par le fait qu'il a des propriétés *transitoires*, étant successivement futur, présent et passé, et seuls les choses et événements présents sont réels³². Selon la seconde (la *tenseless theory of time*) le présent n'a aucun privilège ontologique : tous les événements du temps sont également réels, et ne se distinguent que selon les relations *invariables* d'antériorité, de simultanéité ou de suite ; le monde est un bloc d'espace-temps quadridimensionnel statique, au sein duquel le devenir temporel est une illusion³³. La métaphysique classique s'est penchée sur le problème de la compatibilité entre l'éternité immuable de Dieu et le temps, mais pas sur celui de la compatibilité entre cette même éternité et la répartition des événements entre le passé, le présent et le futur (*tensed theory of time*), car cette dernière était tenue pour évidente.

Or la réflexion contemporaine a montré que cette compatibilité n'allait pas de soi³⁴. Dans la mesure même où tous les événements sont censés être éternellement et simultanément présents à Dieu, la succession temporelle devrait plutôt être considérée comme une illusion de la conscience finie des êtres temporels, et le présent n'avoir aucun privilège ontologique particulier³⁵. Cela a pour conséquence que pour Dieu, en toute réalité, la tache du mal sur la création est indélébile, le Christ est en permanence suspendu à la Croix³⁶, les pires exactions sont éternellement présentes à Dieu. Cela implique aussi que le « pas encore » de l'accomplissement eschatologique de la création et de l'histoire humaine est une illusion, *l'eschaton* étant déjà tout aussi présent à Dieu que les débuts de l'univers et la Shoah, et que réciproquement ceux-ci et celle-ci lui demeurent éternellement aussi présents que *l'eschaton* lui-même³⁷. Selon l'approche classique, le temps est en fin de compte réduit à une dimension d'un monde sans véritable disparition de ce qui est passé et surgissement de ce qui est à venir : l'analogie thomasienne de l'observateur qui, d'une hauteur, embrasse d'un seul regard tous ceux qui, passant

32. Voir W. L. CRAIG, « Time, Eternity, and Eschatology », dans *The Oxford Handbook of Eschatology*, OUP, Oxford, 2008, p. 596-613, p. 596.

33. *Ibid.*, p. 597.

34. *Ibid.*, p. 600-601. Schématiquement : ou bien Dieu a des relations avec le monde, et elles sont nécessairement changeantes ; ou bien il n'en a pas, ce qui est « un expédient qui semble aussi désespéré que non plausible ». Craig évoque le large rejet des tentatives de penser une relation de simultanéité entre éternité et temps (voir E. STUMP et N. KRETZMANN, « Eternity », *The Journal of Philosophy* 78 [1981] 429-458, introduisant le concept de ET-Simultaneity, [ET pour Eternity-Time], critiqué notamment par W. L. CRAIG, *Time and Eternity*, Crossway, Wheaton, 2001, p. 89-92 comme circulaire, y compris dans la version révisée E. STUMP et N. KRETZMANN, « Eternity, Awareness, and Action », *Faith and Philosophy* 9 [1992] 477-478). De plus, l'impossibilité de connaître les *tensed facts* sans se situer temporellement contredit selon Craig l'omniscience ou l'éternité de Dieu.

35. Sur le fait que seule la *tenseless theory of time* de McTaggart est compatible avec l'éternalisme, voir W. L. CRAIG, « Time, Eternity, and Eschatology », p. 600 s.

36. W. L. CRAIG, « Time, Eternity, and Eschatology », p. 610.

37. *Ibid.*, p. 609.

sur un chemin, ne voient pas ceux qui les suivent, a l'inconvénient d'écarter le problème en spatialisant le temps: « de telles analogies, écrit Kreiner, s'avèrent finalement de peu de secours »³⁸. Il ne s'agit donc pas de « vouloir suspendre la prescience de Dieu pour faire droit à la liberté humaine »³⁹, mais de répondre aux objections nouvelles qui ont surgi, et qui ne concernent pas que la liberté. Rappelons tout d'abord qu'en tout état de cause, la prescience est inutile pour la providence. En effet, son objet étant ce qui arrivera effectivement, Dieu ne peut y recourir pour éviter la survenue des catastrophes⁴⁰. Elle n'est « utile » (à condition qu'elle soit possible, ce qui est en débat) que pour écarter le *risque* inhérent à la création d'une histoire ouverte, dont le cours n'est pas décidé par Dieu de toute éternité, sa volonté ne s'y réalisant pas infailliblement, mais dont il attend et désire l'heureux aboutissement pour le plus grand nombre, voulant *réellement* (et non pas une simple volonté antécédente, c'est-à-dire une *velléité*⁴¹) « que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4). Au vu des innombrables horreurs affectant l'histoire, qui pourra dire ce qui est le plus choquant et le plus en opposition à ce qu'il nous a révélé de son amour et de sa puissance, entre l'affirmation qu'il n'a pris aucun risque, mais a sciemment et infailliblement voulu le monde tel qu'il est et sera, et celle qu'il a effectivement pris un tel risque, mais sans aucunement vouloir les horreurs en tout genre, tout en prévoyant, dans sa miséricorde qu'il pourrait délivrer de leurs conséquences destructrices tous ceux qui ne s'opposeraient pas définitivement à ce don de sa grâce, et qu'il le ferait effectivement ?

Le témoignage biblique fonde-t-il l'affirmation d'une prescience infaillible ?

Il est loin d'être indiscutable que l'omniscience de Dieu, telle qu'elle est évoquée dans la Bible et doit être considérée par le théologien, doive inclure la prescience des actes libres. Il est d'ailleurs significatif que les passages bibliques retenus par Emmanuel Durand pour illustrer, sinon fonder, une telle prescience ne portent pas, ou pas nécessairement, sur les actes libres: la « préconnaissance bienveillante du Père »⁴² dont il est question en Mt 6, 7-8 ne concerne pas ce que nous ferons librement, mais « ce dont [nous avons] besoin, avant même que

38. A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, Herder, Freiburg im B, 2006, p. 399. Voir THOMAS D'AQUIN, *ST*, I, q. 14, a. 13, ad 3. .

39. E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 546

40. Voir mon article « L'épreuve de la providence », *art. cit.*, p. 265. Sur la portée de la présentation par Vatican I de la prescience comme liée à la providence, voir F. VAN STEENBERGHEN, « Connaissance divine et liberté humaine », *art. cit.*, p. 49 s.

41. Voir mon livre *Le désir de Dieu pour l'homme*, *op. cit.*, p. 240.

42. E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 547.

[nous] le lui [demandions] ». L'omniscience de Dieu évoquée dans le Ps 139 est interprétée comme « incluant la prescience des actions ». Pourtant, les deux versets les plus directement susceptibles de refléter cette conviction ne sont pas obligatoirement à lire comme impliquant une telle prescience: « Un mot n'est pas encore sur ma langue, et déjà, Seigneur, tu le connais » (v. 4) peut simplement signifier que Dieu connaît les pensées déjà présentes en l'esprit, avant leur expression orale; « Je n'étais qu'une ébauche et tes yeux m'ont vu. Dans ton livre ils étaient tous décrits, ces jours qui furent formés quand aucun d'eux n'existait » (v. 16) est de traduction incertaine, et quand bien même il s'agirait d'une préconnaissance des jours à vivre, doit-on forcément y voir exprimée une connaissance infaillible des actions libres de la personne? Même en supposant que ce soit le cas, il faudrait de toute façon tenir compte du fait qu'une prière psalmique n'a pas le même poids théologique que les constantes repérables dans les grands récits, les textes prophétiques, ou les révélations du nom divin (sans parler du fait que la sélection de passages isolés permettrait tout aussi bien d'accréditer l'idée d'un Dieu qui invite à l'extermination et au génocide⁴³). En tout cas, bien des versets de l'Écriture soutiendraient une interprétation non immutabiliste de la connaissance et de l'action de Dieu, comme ceux où il est dit se repentir, et plus généralement tous ceux qui supposent de sa part une attente de ce que nous ferons: « Ou bien méprises-tu ses richesses de bonté, de patience, de longanimité, sans reconnaître que cette bonté de Dieu te pousse au repentir? » (Rm 2, 4; voir Rm 3, 25s); « Pour le Seigneur un seul jour est comme mille ans et mille ans comme un jour » (et non pas comme un instant!) « Le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse, alors que certains prétendent qu'il a du retard, mais il fait preuve de patience envers vous, ne voulant pas que quelques-uns périssent mais que tous parviennent à la conversion » (2 P 3, 8-9) »⁴⁴.

En ce qui concerne, enfin, la prévision de la passion de Jésus, j'ai effectivement écrit qu'elle « 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 »⁴⁵. Mais ce n'est certainement pas affirmer « *sans autre qualification* que Dieu [...] n'a pas voulu la passion du Christ »⁴⁶ (ce qui effectivement ne serait « pas raisonnable »). Il s'agit d'un hendiadys dont le deuxième terme complète et précise le premier, tout

43. Voir notamment Dt 7, 21-23; 20, 16.

44. Voir aussi, entre autres, Is 30, 18 (Dieu « attend l'heure de vous faire grâce »); Lc 18, 7 (Dieu « patiente » au sujet de « ses élus »).

45. « L'épreuve de la providence », *art. cit.*, p. 267.

46. Selon la formulation d'E. DURAND, « Repenser la Providence... », p. 551 (c'est moi qui souligne).

comme si l'on disait que les martyrs de Thibirine n'ont pas voulu et planifié leur mort : cela n'exclurait bien sûr pas qu'ils l'aient voulue en tant que témoignage de leur amour pour Dieu et les Algériens. Quant à Menke, dont j'ai cité la parole selon laquelle Dieu n'a pas voulu la passion, le contexte montre bien (ce que j'aurais peut-être dû préciser en le citant) que cela est à entendre au sens où « Dieu ne veut pas le mal »⁴⁷. Selon l'approche ici proposée, qui ne défend ni la prescience par Dieu des actions libres ni son absence d'omniscience, la passion n'était pas pré-sue en tant qu'inafailliblement connue et voulue dans son déroulement effectif, mais cela n'empêche aucunement qu'elle a été prévue comme inévitable, compte tenu de l'enfermement des hommes dans le péché, et comme devant survenir *d'une façon ou d'une autre*.

Il ne s'agissait pas de défendre comme certaine, mais simplement comme plus vraisemblable, la conception selon laquelle l'avenir est véritablement ouvert, pour Dieu également, sans pour autant que soient contestées sa souveraineté, son immutabilité de nature et son omniscience. Au contraire, une histoire réellement ouverte des relations entre Dieu et l'humanité n'est possible qu'en vertu de sa toute-puissance, qui est souveraine en tant qu'aimante, immuable en tant que Dieu *est* amour, et omnisciente en tant que cet amour est la source permanente de tout ce qui a été, de tout ce qui est et de tout ce qui sera, mais n'est pas encore, même pour lui.

Ce n'est pas sans hésitation que j'en suis venu à privilégier cette approche, alors que la lumineuse interprétation de la pensée thomassienne par Sertillanges m'avait longtemps paru indépassable⁴⁸. Le principal moteur de cette évolution fut la découverte et la mise en évidence de la lente transformation par laquelle le discours augustinien, puis thomiste, selon lequel aucun désir ne peut être attribué à Dieu car sa volonté se réalise infailliblement, longtemps parallèle au discours spirituel n'hésitant pas à lui attribuer un ardent désir du salut des hommes et de leur personne même, s'est vu contester par François de Sales et les premiers théologiens jésuites. Il continua de l'être jusqu'à se voir quasiment remplacé, au cours du XX^e siècle, chez un nombre grandissant de théologiens et chez les derniers papes eux-mêmes, par un discours unissant enfin expérience spirituelle et réflexion théologique, selon lequel Dieu désire la réalisation d'une prédestination universelle, quoique faillible, et ne décide pas infailliblement d'une prédestination

47. K.-H. MENKE, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Pustet, Regensburg, 2000, p. 154.

48. Voir A. D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, t. I, Aubier, Paris, 1939, p. 279-283 ; *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. I, Aubier, Paris, 1940, p. 235-240 ; *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris, 1945, p. 184-191.

sélective⁴⁹. Dans cette perspective, il n'est plus requis, ni même possible – et heureusement – de dire que les épreuves sans proportion avec toute culpabilité possible qu'ont subies les déportés en camp de concentration, ou, par exemple, les enfants victimes d'abus sexuels de la part de prêtres, sont des épreuves « envoyées par Dieu », prévues par lui de toute éternité. La personne croyante peut se réjouir d'être désirée de Dieu de telle façon qu'il souffre de ses refus, et se réjouit de ses progrès vers l'union. 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).

49. Tout cela est exposé dans la deuxième partie de mon ouvrage *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, CF 303, Éd. du Cerf, Paris, 2017.