

Repenser la Providence sans perdre Dieu dans l'opération

Un exercice de discernement sous l'horizon du *Credo*

par Emmanuel Durand

Collège universitaire dominicain – Ottawa

Par rapport aux diverses théologies de la Providence opératoires chez Origène et Augustin, Thomas d'Aquin et Jean Calvin, plus ou moins formalisées chez les uns et les autres, il est frappant que la discussion contemporaine, encadrée et illustrée par une récente livraison des *Recherches de science religieuse* (RSR 106/2 [2018]), identifie des remaniements de fond¹. Puisque telle est la tâche qui m'a été confiée, je désire soumettre à l'examen trois d'entre eux : un transfert inaperçu de souveraineté de Dieu vers l'être humain, une requalification de l'autolimitation divine comme détermination de Dieu à se laisser déterminer par ses créatures libres, une suspension de l'omniscience divine au bénéfice supposé de la liberté humaine. De tels déplacements sont en affinité avec les thèses désormais répandues de l'*Open Theism*. Ce mouvement d'origine anglo-saxonne entend faire droit à la figure

1. Certaines limites ne permettent pas d'honorer également toutes les contributions présentes dans cette livraison des RSR. Bien qu'ils ne soient pas ici directement convoqués, les articles de D. SALIN, « S'abandonner à la Providence », RSR 106/2 (2018), p. 199-215 et de P. VALADIER, « Philosophes devant l'histoire », *ibid.*, p. 199-215, sont particulièrement stimulants et leur côtoiement force le questionnement. Ces textes nouent une problématique décisive entre, d'un côté, les ressources spirituelles d'un abandon au présent et, de l'autre, l'indispensable interprétation de l'histoire à moyen terme, propre à soutenir des engagements collectifs. Ce point est aussi touché par Chr. THEOBALD, « "Que ta volonté soit faite". Parler aujourd'hui de la Providence », *ibid.*, p. 177-180 ; et F. EUVÉ, « Repenser la Providence », *ibid.*, p. 185-198, ici 194-195. La question mériterait un traitement à part entière.

bible d'un Dieu en pleine interaction avec son peuple dans une histoire mouvementée. Cet objectif bienvenu exige – d'après les tenants de cette ligne de pensée – de rompre avec plusieurs traits du théisme chrétien classique, celui des Pères, tels que l'éternité atemporelle, l'immutabilité, l'omniscience, en vue de mieux faire droit à une authentique *responsiveness* et à une prise de risque de Dieu à l'égard de ses créatures libres². Il est manifeste que ce courant de pensée est *de facto* en train de fusionner avec une autre tradition de langue allemande³. Il se pourrait toutefois que Dieu soit subrepticement perdu dans l'opération.

Un exercice de discernement s'avère nécessaire. Il se développe ici en deux moments principaux : examen critique (I) et reconstruction (II). Les trois déplacements évoqués plus haut sont interrogés en regard de leurs conséquences dommageables, souvent non mesurées. Repenser la Providence suppose de dépasser plusieurs oppositions fermées. La proposition est ici de revisiter l'affrontement des images de Dieu (païennes et chrétienne) suivant l'antique débat entre Stoïciens et Égyptiens, singulièrement actuel ; puis de considérer les rapports étonnants entre nécessités et libertés selon l'évangile de Luc. Cela conduit à reformuler l'essentiel de la foi en la Providence suivant les trois articles du *Credo* : la souveraineté de Dieu, le mystère pascal du Fils, la synergie entre l'Esprit et les croyants.

Interroger les déplacements aux conséquences non mesurées

Un transfert de souveraineté de Dieu vers l'être humain ?

À travers les traitements contemporains de la Providence, autonomie et liberté humaines interviennent comme des prémisses inaliénables, auxquelles doivent être accordées les autres grandeurs

2. Pour un premier aperçu, voir T. E. FRETHERM, « The Repentance of God. A Key to Evaluating Old Testament God-Talk », *Horizons in Biblical Theology* 10, 1988, p. 47-70 ; C. PINNOCK *et al.*, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press, Downers Grove IL, 1994 ; T. L. TIESSEN, *Providence and Prayer: How does God work in the World ?*, InterVarsity Press, Downers Grove IL, 2000.

3. Voir certains des auteurs mobilisés par J.-B. LECUIT, « L'épreuve de la providence », *RSR* 106/2 (2018), p. 255-274. D'autres auteurs anglo-saxons marient les deux traditions ; notamment, au sein de l'École de Princeton, B. L. MCCORMACK, « Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology », J. WEBSTER (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, CUP, Cambridge, 2000, p. 92-110 ; ce fin spécialiste de K. Barth estime que la doctrine de l'élection divine (KD II/2) exige une révision de la théologie trinitaire mise en place par le premier volume de la *Kirchliche Dogmatik* (KD I) – révision à laquelle Barth n'aurait pas lui-même tout à fait consenti à ce stade déjà avancé de son itinéraire théologique. Nous avons exploré ce débat dans un article intitulé : « L'être de Dieu comme acte et événement, chez Karl Barth et dans sa postérité contrastée », *FZPhTh* 55/1 (2008), p. 166-184.

théologiques. L'un des bénéfices de la modernité est d'avoir révélé le potentiel de la liberté humaine, à travers un processus multiforme d'émancipation et d'autonomisation⁴. Cela vaut dans les domaines connexes de la religion, des savoirs et de l'action. L'autonomie humaine est devenue un socle commun de réflexion, en définitive partagé par les tenants d'un humanisme athée et les défenseurs d'un théisme chrétien⁵. Il n'est donc pas étonnant que les débats contemporains autour de la Providence adoptent ces prémisses. Il convient toutefois de les questionner un instant. Je le ferai non pas au niveau des principes mais à celui de l'existence réelle.

Le règne de l'autonomie et de la liberté sature parfois la pensée au point d'occulter partiellement des constats issus de l'expérience commune : l'homme naît et meurt dépendant ; l'action humaine peine à être libre. Notre fascination pour l'autonomie révèle peut-être combien elle fait défaut dans bien des circonstances de la vie réelle. La maturité humaine consiste plutôt à assumer et à aménager des dépendances qui s'imposent d'elles-mêmes : familiales, affectives, institutionnelles, économiques. Les actions humaines se fraient un chemin dans un réseau de circonstances, conditions, solidarités positives ou négatives, incluant des structures de péché. Si l'autonomie et la liberté sont des propriétés essentielles de l'homme capable, il faut reconnaître que les réaliser dans les conditions réelles de la vie et de l'action exige apprentissage, soutien, communauté, patience et lucidité. La liberté s'actualise souvent dans les interstices des contraintes de la vie réelle. Elle émerge même parfois comme une sorte de miracle des ressources insoupçonnées de l'humain, en des contextes défavorables de dénuement ou d'oppression.

Ces nuances ayant été posées, admettons volontiers que l'autonomie et la liberté doivent être intégrées en toute saine théologie de la Providence, car elles sont des propriétés inaliénables de l'homme capable, aux côtés de l'historicité, la corporéité, l'existence sociale, la mortalité, etc.

Ici intervient toutefois dans les discours dominants un renversement déconcertant, qui mérite une sérieuse réflexion. Alors que pendant des siècles, il paraissait évident aux croyants que la volonté divine pouvait tenir en échec les volontés humaines malfaisantes, l'insistance porte aujourd'hui sur le rapport de force inverse : en tout état de cause, l'homme doit pouvoir mettre en échec la volonté de Dieu. Cela paraît capital à de nombreux théologiens contemporains, en vue de respecter

4. Voir W. DILTHEY, « L'autonomie de la pensée, le rationalisme constructif et le monisme panthéiste : leur rapport au XVII^e siècle » (1893), in *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 249-302.

5. Voir P. CLAVIER, « Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges : le chassé-croisé de la création », *RSPT* 96/3 (2012), p. 493-511.

la liberté conférée par Dieu aux êtres humains. Mais, curieusement, Dieu semble dépourvu d'un pouvoir analogue : lui ne peut pas tenir en échec les volontés humaines. Le ressort de cette conviction est le constat humain qu'il ne l'a pas fait et ne le fait pas dans les enfers terrestres de l'humanité. L'argument est fort.

Qu'il me soit permis de soulever ici deux questions.

Primo, avons-nous pris le temps de qualifier les critères de discernement de l'action ou de l'inaction de Dieu à l'encontre des volontés humaines malfaisantes ? Suivant quelle critériologie pouvons-nous affirmer que Dieu agit ou non à tel ou tel moment de l'histoire, sur telle ou telle scène du mal ? À moins de présupposer un modèle interventionniste de l'action de Dieu, dont le critère principal serait la discontinuité observable dans un monde supposé prévisible, poser des paramètres d'identification de l'action de Dieu est loin d'être aisé. J'ai tenté ailleurs de proposer une critériologie sur un spectre allant des modalités plutôt objectives de l'action de Dieu (traces, effets, gestes, œuvres, institutions) aux modalités en partie subjectives (sens, grâce, inspiration, persuasion, révélation, conversion). À interface de ces deux registres se rencontrent les actions, paroles, présences et événements en lesquels la foi discerne que Dieu agit⁶.

Par exemple, convient-il de conclure que Dieu n'a pas tenu en échec les volontés malfaisantes des persécuteurs de Jésus de Nazareth du simple fait qu'il n'est pas intervenu de façon à stopper le procès et l'exécution ? Il est envisageable que Dieu s'oppose aux malfaisants et aux orgueilleux d'une autre façon que celle qui prévaudrait dans un rapport de force entre humains⁷. Cela demeure déconcertant, éprouvant, voire révoltant, pour tout jugement humain, y compris celui des croyants. Mais il me semble qu'il convient de maintenir que Dieu a lui aussi le pouvoir – différent car divin – de tenir en échec les libres

6. Voir E. DURAND, *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, CF 292, Éd. du Cerf, Paris, 2014, p. 61-89 ; H. JONAS, « Is Faith Still Possible ? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work » (1976), in Lawrence VOGEL (Éd.), *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston IL, 1996, p. 144-164.

7. Nous consons ici avec une thèse avisée : distincte d'une « omnipotence » théorique, « la toute-puissance de Dieu ne se traduit pas par la neutralisation ou l'annihilation des puissances contraires à son projet créateur, mais par le fait de les priver de la puissance de l'empêcher définitivement » ; selon M. VIAL, « God's Almightiness and the Limits of Theological Discourse », *Modern Theology* 34/3 (2018), p. 443-456, ici p. 447. En version développée et magistrale, voir M. VIAL, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu. L'approche d'Eberhard Jüngel*, EHPH 86, Classiques Garnier, Paris, 2016. Cet ouvrage s'amorce par une déconstruction de H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Rivages, Paris, 1994 (éd. originale allemande 1987), pour resituer la théologie chrétienne de la « toute-puissance » divine sur un autre terrain que celui de la théodicée, dans le sillage de E. JÜNGEL, « Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung » (1986), in Id., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003 (1990), p. 151-162.

volontés humaines. Cela ne revient pas à nier le scandale éprouvé, jusque dans la foi, devant le lynchage des innocents et les entreprises de déshumanisation de l'homme par l'homme.

Secundo. Si l'homme peut tenir en échec la volonté divine, tandis que Dieu ne saurait tenir en échec la volonté humaine ; en définitive, l'homme est-il devenu Dieu et Dieu est-il devenu une créature ? Envisager les rapports de Dieu et de l'homme en ces termes de mises en échec possibles ou non, n'est-ce pas les ramener dangereusement l'Un et l'autre dans un rapport de force intramondain ? Il est possible que Dieu devienne ainsi subrepticement l'un des acteurs du monde, en rivalité potentielle avec les créatures, au lieu d'être Dieu. Nous aurions ainsi *de facto* perdu Dieu dans l'opération de repenser la Providence à l'épreuve de la liberté humaine.

Une détermination divine à se laisser déterminer par ses créatures libres ?

Dans la littérature contemporaine sur Dieu, souvent inspirée par des intuitions de Karl Barth relayées et systématisées par Eberhard Jüngel⁸, le concept d'autolimitation est omniprésent. Dieu, *en soi*, est infini par essence, mais il s'est déterminé à être Dieu *pour nous*. L'élection, la création, l'alliance, l'incarnation impliquent par conséquent une autolimitation de Dieu⁹. Une telle façon de penser n'est pas entièrement nouvelle. Le concept d'autolimitation est une actualisation intéressante de la *kenosis* et de la *katabasis* qui occupaient déjà les Pères de l'Église.

À l'encontre de certains de ses prédécesseurs, Barth était sage dans son interprétation de la kénose comme voilement de certains attributs divins, et non comme disparition ou suspension de ceux-ci. Relevons un extrait significatif de la *Kirchliche Dogmatik* IV où le théologien de Bâle maintient l'immutabilité de l'essence divine dans l'Incarnation :

Dieu demeure Dieu même dans son abaissement. L'essence divine ne subit aucune altération, diminution ou transformation de ce fait ; elle ne se mélange avec aucune autre et surtout ne se trouve pas abolie. La divinité du Christ est la divinité de Dieu, une, inaltérée parce que inaltérable. Toute restriction et tout affaiblissement impliquerait aussitôt ici une mise en question de la réconciliation accomplie en Christ.¹⁰

8. Voir l'ouvrage séminal de E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986 (1965).

9. Sur la pertinence du concept d'autolimitation dans un champ proche, voir M. VIAL, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu*, op.cit., p. 22-29.

10. K. BARTH, *Dogmatik* IV/1, §59/1, Labor et Fides, Genève, 1966, p. 188.

Que « Dieu demeure Dieu en son abaissement » est une condition d'effectivité de la Réconciliation par le Christ à travers la séquence pascale (Passion, Résurrection, Pentecôte). Barth récuse néanmoins toute projection de « Dieu » comme une simple idole affranchie des limitations de l'essence humaine :

L'opinion suivant laquelle Dieu ne peut être qu'absolu par opposition à tout ce qui est relatif, infini par opposition à tout ce qui est limité, élevé par opposition à tout ce qui est humble, actif par opposition à toute forme de souffrance, invulnérable par opposition à tout ce qui est vulnérable, transcendant par opposition à toute immanence, divin par opposition à tout ce qui est humain, le « tout autre », en un mot – cette opinion se révèle insoutenable, perverse et païenne à la lumière de ce que Dieu est et fait en Jésus-Christ. Elle ne saurait être le critère auquel nous mesurons ce que Dieu peut et ne peut pas faire, ni déterminer, par conséquent, le jugement que nous prononçons en prétendant qu'en s'abaissant et en assumant notre sort, il se met en contradiction avec lui-même. En faisant cela, Dieu prouve, au contraire, qu'il peut le faire, qu'il est dans sa nature de le faire.¹¹

Dès lors, l'essence divine dont l'immutabilité est préservée par l'Incarnation est l'essence divine bibliquement révélée, et non pas une essence philosophiquement postulée par mode d'inversion caricaturale.

À cette lumière, revenons au rapport entre Providence et créatures. Une providence immuable est-elle de soi une caricature ? Entre-t-elle en contradiction avec la liberté conférée par Dieu à certaines de ses créatures ? Faut-il effacer purement et simplement l'immutabilité de la Providence pour assurer le plein respect des libertés créées ? Ne serait-il pas plus juste de maintenir un paradoxe entre ces deux grandeurs, sans crier trop vite à la contradiction, comme dans le rapport entre l'essence divine du Fils et l'humanité du Crucifié ?

Si Dieu se déterminait en sa nature même à être déterminé par ses créatures libres, il me semble que Dieu serait réduit au statut de créature supérieure, composant avec les consentements et les refus de ses partenaires. Il va de soi que Dieu, comme l'atteste l'exaucement des prières de demande, « peut donner une place aux requêtes de sa créature dans sa volonté »¹². De toute évidence, selon l'histoire biblique, il le fait. Mais cela est différent à mes yeux d'une détermination à être déterminé par autrui. Un tel schéma de relation convient parfaitement aux partenaires d'une alliance entre êtres de même nature. Par exemple, en scellant leur union, des époux se déterminent à être co-déterminés

11. K. BARTH, *Dogmatique* IV/1, §59/1, p. 196. À l'arrière-plan, voir L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme* (1841), in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, PUF, Paris, 1960.

12. K. BARTH, *Dogmatique* III/4, §53/3, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 112, cité par J.-B. LECUIT, « L'épreuve de la providence », p. 264.

(plutôt que simplement déterminés) l'un par l'autre, ainsi que par les enfants qui pourraient venir au jour, avec les propres libertés. Dans ces cas de figure, il appartient à la condition humaine de se lier par voie de promesse, alors même que la liberté d'autrui est imprévisible à moyen terme¹³. Il y a des similitudes, mais Dieu et l'homme ne sont pas de même nature.

L'une des différences entre l'alliance mutuelle entre époux humains et l'alliance entre Dieu et l'humanité est précisément l'absence ou la présence d'une souveraineté dans l'alliance. Entre époux, malgré toutes les asymétries existentielles et historiques, nous reconnaissons une égalité de droit, une pleine co-détermination. Entre Dieu et l'humanité, l'asymétrie est essentielle, par la différence des natures. Dieu est souverain et l'humanité ne l'est pas. Cela se vérifie nettement dans les passages bibliques où les métaphores du mariage ou de la parentalité sont employées pour signifier les rapports d'alliance entre Dieu et son peuple, notamment en Osée 1-3 et 11. Ici, la souveraineté n'est pas « contrôle », mais primauté d'initiative, endurance inédite, compassion en excès et puissance de création¹⁴.

Assurément, par l'Incarnation, le Fils de Dieu s'est exposé en son humanité à être co-déterminé par les phénomènes et les acteurs du monde, mais – nous le verrons bientôt – c'est précisément sur cette scène-là que la souveraineté créative et renversante de Dieu se donne à entrevoir.

Faut-il se passer de la prescience de Dieu pour respecter la liberté humaine ?

Il est aujourd'hui courant d'estimer que prescience divine et liberté humaine sont incompatibles¹⁵. Étonnamment, les Pères grecs, fort bien équipés en termes de rigueur conceptuelle, ne discernaient pas là une contradiction. Ainsi, Origène affirmait sereinement, dans un monde au moins aussi éprouvant que le nôtre : « la pré-connaissance de Dieu n'est pas la cause de tous les événements futurs, en tant qu'ils sont aussi opérés par notre libre arbitre selon notre élan à nous »¹⁶. Grégoire de Nysse argumentait au sujet de la bonté de Dieu avec le présupposé que prescience divine et liberté humaine, bien que celle-ci soit rebelle et égarée, ne sont pas incompatibles :

13. Voir H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1988, p. 310-314.

14. Voir E. DURAND, « God's Holiness. A Reappraisal of Transcendence », *Modern Theology* 34/3 (2018), p. 419-433.

15. Voir les positions relayées par J.-B. LECUIT, « L'épreuve de la providence », p. 259-266.

16. ORIGÈNE, *Sur la prière*, VI, 3, cité par Chr. BOUDIGNON, « "Que ta volonté soit faite" selon Origène, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur », *RSR* 106/2 (2018), p. 245-254, ici 248.

Dieu savait ce qui allait arriver et il n'a pas enrayer le mouvement vers ce qui s'est produit. Que le genre humain se détournerait du bien, c'est ce que n'ignorait pas Celui qui domine tout par sa faculté de connaître et dont le regard embrasse à la fois ce qui va arriver et ce qui s'est passé. Mais de même qu'il a vu d'avance l'égarement du genre humain, de même il a prévu de le rappeler au bien. Mais qu'est-ce qui valait mieux : ne pas faire accéder du tout notre nature à l'existence, du fait qu'il prévoyait que celui qui allait naître s'écarterait du bien, ou bien, après l'avoir fait naître, le rappeler, une fois qu'il serait malade, à la grâce originelle par la voie du repentir.¹⁷

La bonté de Dieu se manifeste par la persévérance et la créativité qu'il emploie pour rappeler ses créatures libres à la vie et accomplir avec elles son dessein primordial de communion. La prescience divine de la liberté défaillante n'annule en rien cette dernière quant à ses décisions temporelles et à son éventuel repentir.

La question de la compatibilité ou l'incompatibilité entre prescience divine et liberté créée est un cas particulier d'un problème épistémologique plus large. Les concepts de liberté, contingence, nécessité ne sont pas vrais ou faux en soi, par une simple dérivation de leur contenu notionnel. Ils acquièrent un sens défini non seulement au sein de propositions construites mais aussi dans un cadre de référence précis. Le second aspect est souvent négligé. La syntaxe théologique de la liberté, la contingence et la nécessité, suppose une clarification du référentiel adopté. Ainsi, par exemple, Thomas d'Aquin précisait, contre certains de ses prédécesseurs empreints d'occasionnalisme arabe¹⁸, que la nécessité et la contingence sont des qualifications du rapport des choses, personnes et événements du monde, à leurs causes prochaines, intramondaines, et non à leur cause ultime, Dieu.

L'omniscience de Dieu, son immutabilité, sa puissance et sa providence, se situent à un autre niveau d'intelligibilité et d'effectivité que la liberté, la contingence et la nécessité telles que nous les observons ou les mesurons dans le monde. Supposer que les propriétés de Dieu entrent en contradiction avec des propriétés d'entités intramondaines revient, subrepticement, à faire entrer Dieu dans les chaînes événementielles ou causales du monde, comme s'il était l'un des acteurs du monde, quitte à être le plus puissant. Du point de vue épistémologique, vouloir suspendre la prescience de Dieu pour faire droit à la liberté humaine est un non-sens. Ces deux grandeurs ne sont pas du même ordre et n'entrent

17. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, VIII, SC 453, Éd. du Cerf, Paris, 2000, p. 197-199.

18. Voir G. JALBERT, *Nécessité et contingence chez Saint Thomas et chez ses prédécesseurs*, University Press, Ottawa, 1962, spécial. p. 133-164 ; P. PORRO, « *Lex necessitatis vel contingentiae*. *Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino* », *RSPT* 96/3 (2012), p. 401-450.

pas en conflit, sinon dans une représentation unidimensionnelle, voire univoque, de l'action divine et de l'action humaine.

D'autres raisons plaident par une certaine prudence théologique à l'égard des incompatibilités supposées plus haut, au risque d'une suspension – notamment – de l'omniscience divine. De façon heureuse, Christian Boudignon et Christoph Theobald ont placé la dernière livraison des *RSR* au sujet de la Providence sous le signe de l'une des trois premières demandes du Notre Père : « Que ta volonté soit faite ». Il convenait d'intégrer que la prière de demande est l'un des motifs évangéliques où se greffe la réflexion doctrinale autour de la Providence¹⁹. L'enseignement de Jésus au sujet de la prière s'efforce de la dégager des représentations païennes, courantes, de la volonté de Dieu et de l'efficacité des demandes :

Quand vous priez, ne rabâchez pas comme les païens ; ils s'imaginent que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne leur ressembliez donc pas, car votre Père sait ce dont vous avez besoin, avant même que vous le lui demandiez. (Mt 6, 7-8 TOB)

Le plus petit et le plus puissant des actes libres de l'homme : demander ce qui ne peut être commandé, est intégré à une pré-connaissance bienveillante du Père qui n'annule en rien le prix de la requête humaine. Préscience divine et liberté humaine sont pleinement compatibles dans l'enseignement de Jésus au sujet de la prière.

Une autre raison plaide pour le maintien de la préscience dans l'équilibre des grandeurs théologiques autour de la foi en la Providence. La confession chrétienne primitive demeure incluse dans le monothéisme juif du Second Temple²⁰. Affranchir la théologie de la Providence de l'omniscience divine reviendrait à rompre avec la tradition mère sur un point décisif, alors que nous héritons précisément d'elle la sémantique indispensable (omniscience, supplication, rétribution, résurrection) pour confesser l'accomplissement du dessein de Dieu sous la forme paradoxale de la Pâque de Jésus²¹.

Les Psaumes d'Israël sont éloquents par leur confession de l'omniscience divine, qui va de pair avec la souveraineté de Dieu comme Créateur et Sauveur (Ps 11, 4 ; 14, 2 ; 33, 13-15 ; 94, 9-11 ; 102, 19-21).

19. Sur l'efficacité de la prière de demande comme norme évangélique des théories potentielles au sujet de la Providence, voir E. DURAND, « The Gospel of Prayer and Theories of Providence », *The Thomist* 78 (2014), p. 519-536.

20. Voir R. BAUCKHAM, « God Crucified », in *Jesus and the God of Israel*, Eerdmans, Cambridge, 2008, p. 1-59 ; ID., *La théologie de l'Apocalypse*, Éd. du Cerf, Paris, 2006, p. 35-80 ; L. W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Bloomsbury T&T Clark, Londres, 2015.

21. Voir J.-N. ALETTI, « La question de la providence divine dans les Écritures », *RSR* 106/2 (2018), p. 231-244.

Dans le Ps 139, le Seigneur scrute et sonde le psalmiste, avec un tel degré de pénétration, qu'il le connaît tout entier. Une telle omniscience, incluant la prescience des actions, pourrait être dérangeante, voire écrasante, si elle n'était pas exercée de façon divine et bienveillante. De chacun, le Seigneur connaît les postures du corps, l'activité et le repos, les itinéraires quotidiens, les pensées intimes et les mots à peine formés. Il est étonnant que Dieu soit relié à des aspects aussi concrets de la condition humaine en son individualité corporelle et spirituelle. Manifestement, ni l'esprit humain ni le corps humain ne lui sont opaques. Dieu voit tout, il sait tout. Cela est ressaisi comme une relation intégrale, d'embrassement, qui ne se limite pas à un savoir : « Derrière et devant, tu me serres de près, tu poses la main sur moi » (Ps 139, 5). Aussi étonnant que cela puisse paraître, l'image sous-jacente paraît finalement être celle d'une étreinte maternelle ou amoureuse. Avec Dieu, souveraineté, omniscience et tendresse vont de pair²².

Cheminer dans l'obscurité vers une foi clairvoyante

Providence infaillible ou *Open Theism* ? L'éternel retour de la polarité entre Stoïciens et Égyptiens

Dans les débats contemporains au sujet de la Providence, le caractère immuable du dessein de Dieu paraît contredire la liberté humaine, avec sa part d'incontrôlable et d'imprévisible. Les défenseurs d'une providence infaillible et les partisans d'un *Open Theism* favoriseraient respectivement un pôle au détriment de l'autre. Nous avons déjà signalé que cette apparente contradiction entre immutabilité et liberté relève d'une collusion entre deux niveaux d'intelligibilité : celui de l'action transcendante de Dieu et celui des enchaînements intramondains. Mais la tension peut être éclairée par un bref retour sur une scénarisation antérieure du même conflit de fond.

Lorsqu'il traite des domaines connexes de la Providence et de l'efficacité de la prière, enseignée par le Christ, Thomas d'Aquin balise le champ d'une saine théologie par des erreurs types, imputées aux Stoïciens à droite et aux Égyptiens à gauche²³. En deux mots, il s'agit

22. L'importance du Ps 139 pour la foi en la Providence m'est apparue à la lecture de J. H. NEWMAN, « A Particular Providence as Revealed in the Gospel », in *Parochial and Plain Sermons*, Vol. III, Longmans, Londres, 1907, p. 114-127. J'abrège ici une relecture du psaume développée ailleurs ; voir E. DURAND, *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, CF 301, Éd. du Cerf, Paris, 2016, p. 93-98.

23. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, III, 96, n° 9-10 ; *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, chap. 3, n° 241-242 ; *Compendium theologiae*, II, 6 ; *Sup. Mat.* VI, 9, n° 584. Outre

de la polarité récurrente entre un Dieu fatalité et un Dieu versatile. Ces deux représentations de Dieu s'avèrent païennes. La divine Providence se trouve alors caricaturée et la prière chrétienne est corrompue ou ruinée. Pour les Stoïciens, tout ce qui est soumis à la Providence arrive nécessairement, car l'ordre de la Providence est immuable. Les nécessités, les contingences et les libertés propres aux entités de ce monde perdent toute consistance propre et sont occultées sous la contrainte d'un ordre universel. En revanche, pour les Égyptiens, le destin peut être infléchi par toutes sortes de pratiques adressées aux divinités, telles que les prières, les représentations, les fumigations et les incantations. La volonté des dieux peut être achetée et le culte se résume à une négociation codifiée.

En quelque manière, il me semble que le débat entre « infaillibilistes » présumés et *Open Theists* rejoue à distance le conflit, en partie imaginaire, entre Stoïciens et Égyptiens. L'Aquinate dénoue la guerre de tranchées en discernant la parcelle de vérité contenue en chacune de ces erreurs-types. La résolution suppose une distinction fine entre ordre universel et ordres particuliers. Rivés à un ordre universel, les Stoïciens occultaient la contingence des ordres particuliers. Focalisés par les ordres particuliers et changeants, les Égyptiens négligeaient la cohérence d'un ordre universel. « Rien n'empêche qu'un ordre particulier soit modifié, à travers la prière ou de quelque autre manière »²⁴, soutient Thomas d'Aquin.

Par exemple, des actes médicaux, des contingences physiques, un soutien amical ou des prières théologiques peuvent tout à fait inverser le cours prévisible d'une maladie considérée comme fatale. Une chaîne causale du monde prend alors le pas, de façon maîtrisée ou non, sur un autre enchaînement du monde, déjà enclenché. Un ordre particulier, ou plutôt un désordre particulier, celui de la maladie, est supplanté par d'autres ordres particuliers²⁵. Mais, du point de vue de la foi chrétienne, toutes ces possibilités demeurent incluses dans l'ordre universel à travers lequel Dieu pourvoit au secours ultime de ses créatures. La compétence et les ressources du médecin, la santé et la fragilité des corps, l'amour des

les Stoïciens et les Égyptiens, la table des erreurs schématisées par l'Aquinate inclut aussi celle des Épicuriens (qui n'iaient totalement la Providence) et celles de certains péripatéticiens (qui soustrayaient les affaires humaines à la Providence).

24. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, III, 96, n° 14.

25. À propos du discours final que Dieu adresse à Job, il a été relevé avec finesse que la souffrance du désordre suppose la relative stabilité d'un ordre créé, plus fondamental que toutes les défigurations, aussi révoltantes soient-elles en regard du bien légitimement attendu et désiré ; voir J.-N. ALETTI, « La question de la providence divine dans les Écritures », p. 248. À ce sujet, plusieurs énigmes débattues par Augustin dans son *De ordine* anticipent certaines des apories soulevées par H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Poche, Paris, 1994 ; voir notamment AUGUSTIN D'HIPPONE, *L'ordre*, II, 17, 46, Brepols, Turnhout, BA 4/2, 1997, p. 301 : « *quomodo Deus et nihil mali faciat et sit omnipotens et tanta mala fiant* ».

parents et la sollicitude des proches, l'intercession des croyants... tous ces facteurs humains entrent dans la symphonie d'un ordre universel. Assurément, cela semble très étrange en raison de notre représentation spontanée d'un tel ordre comme une sorte de chape de fatalité. Mais nous retombons alors dans le schéma rationaliste stoïcien.

Le caractère immuable de la Providence demeure une manière valable, bien que difficilement comprise aujourd'hui, d'affirmer la contemporanéité du dessein éternel de Dieu, créateur et salvifique, envers chacune de ses créatures libres et les actes libres de ces mêmes créatures dans le cours du temps. Mais l'immutabilité ainsi affirmée n'impose aucune nécessité oppressive aux êtres libres. Ce sont plutôt les ramifications du péché – personnelles, collectives et structurelles – qui restreignent la liberté de chacun.

Les paradoxes de la nécessité et de la liberté s'éclairent un peu plus si l'on se rapproche de la manière de parler des évangiles, afin de cerner le sens des « il faut/il fallait » qui scandent la vie de Jésus, ainsi que la relecture de sa Pâque à la lumière des Écritures.

Ne fallait-il pas... ? Par-delà le conflit entre nécessités et libertés

Les modulations du « il faut/il fallait » appliquées à Jésus dans l'évangile de Luc relèvent de trois ordres de nécessité relative : les exigences de la mission vécues comme une motion intérieure ; en contexte de polémique, la référence à la Loi correctement interprétée ; l'annonce et la relecture de la Passion-Résurrection à la lumière des Écritures²⁶. Une décantation théologique de ces trois fils de nécessité aboutit à deux motifs principaux : la nécessité interne de la mission de Jésus, dont la vive conscience le guide à chaque étape de sa progression ; la nécessité comme sceau de la souveraineté de Dieu, apposé sur les contingences de la Passion par les formules d'accomplissement des Écritures. La nécessité n'est pas ici pesante ; elle est indice de grâce.

Il est toutefois une autre nécessité, issue du péché, qui resserre les marges de liberté. La Pâque de Jésus est le sommet d'un affrontement entre la liberté du Fils et les contraintes imposées aux hommes par le poids de leurs péchés, au plan personnel, collectif et structurel :

Faire que le péché n'ait aucune conséquence reviendrait à priver l'homme de la responsabilité de ses actes. Dieu ne peut que laisser le péché produire ses fruits de mort. Impossible pour Dieu de renvoyer au néant la puissance d'un mal multiforme, semé au fil des généra-

26. Pour cette section, je m'inspire de B. BOURGINE, E. DURAND, « "Ne fallait-il pas... ?" La relecture à partir de la fin, entre nécessité et contingences », in M. ALLARD, E. DURAND, M. DE LOVINFOSE (Éds.), *Fins et commencements. Renvois et interactions. FS Michel Gourgues, BToSt 35*, Peeters, Leuven, 2018, p. 371-383.

tions humaines. Il existe donc bien une nécessité inscrite par le péché dans l'histoire. Mais sur la croix, Jésus remplit de toute sa liberté de Fils, obéissant au Père, le lieu de cette nécessité. Par cet échange entre nécessité du péché dans l'histoire et libre offrande du Fils sur la croix, nous approchons le mystère de la puissance de Dieu à l'œuvre dans le salut. On voit comment le destin personnel de Jésus affecte le cours de l'humanité : le péché que Jésus rencontre à la croix et que l'absolu du don de sa propre vie engloutit dans le pardon est à la mesure de l'histoire. Seul le Fils est à même de porter le poids de cette faute, trop lourde pour l'homme. Son salut peut alors être offert à chacun sur le chemin de sa propre histoire.²⁷

Par la Pâque de Jésus, Dieu révèle jusqu'où il assume les contraintes inscrites par le péché dans l'histoire. La scène paradigmatique des péchés et des maux de l'humanité, projetés sur l'Innocent, est habitée et illuminée par le Fils. Il est désormais possible aux hommes d'affronter les fermetures et les défigurations du péché avec une espérance pascalle, dans les pas de Jésus.

Tout événement peut être diversement interprété, car il est multidimensionnel. La Pâque de Jésus l'est au carré. Selon l'angle de vue adopté et les acteurs considérés, la Croix acquiert des significations radicalement différentes. Aussi n'est-il pas raisonnable d'affirmer sans autre qualification que Dieu a voulu ou n'a pas voulu la passion du Christ²⁸. Sous certaines dimensions, elle est détestable et odieuse à Dieu : comme mort d'un vivant, refus de la paix, cascade d'abandons, ligue de malveillances, meurtre de l'innocent, humiliation et défiguration de l'homme, etc. Sous une seule dimension, elle s'avère agréable à Dieu : celle de l'amour porté à l'extrême par le cœur humain de Jésus, vers le Père et vers les hommes. La même pluralité de regards s'applique – au risque parfois d'une ambiguïté de surface – à la mort des martyrs, comme l'atteste si éloquemment le testament de Christian de Chergé sur le sens éventuel d'une mort violente²⁹.

La Providence comme profession de foi : souveraineté, mystère pascal et synergie

Comme John Henry Newman le soutenait, il sera toujours possible de considérer indéfiniment l'histoire et les enchaînements mondains

27. *Ibid.*, p. 378. Ces lignes sont de Benoît Bourguine.

28. Voir THOMAS D'AQUIN, *Sup. Rom.* V, 10, éd. Marietti, 1953, n° 403 ; trad. française : *Commentaire de l'Épître aux Romains*, J.-É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 215.

29. Voir Chr. DE CHERGÉ, « Quand un à-Dieu s'envisage », in *L'invincible espérance*, Bayard-Centurion, Paris, 1997, p. 222 ; K. RAHNER, « Essai sur le martyre », *Écrits théologiques* III, DDB, Paris, 1963, p. 171-203.

avec un simple regard d'immanence³⁰. Une telle logique peut même saturer nos besoins d'explication. Adhérer à la Providence et discerner ses traces dans ce monde-ci relèvent d'une démarche spécifique de foi et d'espérance. Cet exercice spirituel est essentiellement adossé au *Credo* partagé par les diverses confessions chrétiennes. Sous cette perspective, tentons d'énoncer l'essentiel de la foi chrétienne en la divine Providence. Cela tient, me semble-il, en trois syntagmes afférents aux trois articles du Symbole.

Adhérer à la Providence suppose de confesser Dieu le Père « tout-puissant », non pas au sens d'une omnipotence théorique, postulée par une raison projective, mais au sens de la *pantocratoria* des Pères anténicéens : la souveraineté de Dieu³¹. Dieu « porte tout » et « contient tout » par sa Parole en son dessein bienveillant de création et devenir filial. Il est « tout-puissant » par l'exercice d'une « maintenance » et d'une sollicitude qui s'appliquent à toute créature. Dieu exerce toujours sa providence comme Père, c'est-à-dire par la médiation de son Fils unique et bien-aimé, qui œuvre avec lui la création, la réconciliation et la récapitulation. La souveraineté de Dieu ne sera pleinement établie et révélée qu'au terme de l'histoire, par l'achèvement eschatologique de celle-ci. Cependant, le mode d'accomplissement de la souveraineté de Dieu est réellement anticipé et dévoilé par le mystère pascal du Christ.

Adhérer à la Providence dans ce monde-ci, bouleversé et défiguré par le mal, suppose de confesser l'Incarnation, engagement définitif de Dieu, et la Pâque du Fils, kénose et relèvement du Juste. L'exercice concret de la Providence n'emprunte pas d'autre voie que celle du Fils parmi les hommes. Dieu accomplit son dessein et rejoint ses créatures même lorsqu'elles demeurent, à vue humaine, réduites à l'échec et à l'abandon. Tant que dure cet âge, le sort paradoxal du Juste demeure le paradigme des voies de Dieu : jusque dans les persécutions et sous les coups du péché, la puissance de Dieu investit les justes qui, suivant les critères du monde, sont pourtant réduits à la faiblesse. Ils deviennent ainsi des îlots de lumière pascalle jusque dans les ténèbres de ce monde³². À travers la liberté humaine du Fils qui accomplit, à l'extrême du dépouillement et sous les allures de la défaite, le renversement définitif du péché, la souveraineté de Dieu atteint dans notre histoire la forme anticipée de sa victoire finale.

30. J. H. NEWMAN, « Milman's View of Christianity » (1841), in *Essays Critical and Historical*, II, Longmans, Londres, 1897, p. 196-197. Un débat similaire se rencontre en France sur une période proche ; voir G. CUCHET, « Comment Dieu est-il acteur de l'histoire ? Le débat Broglie-Guéranger sur le "naturalisme historique" », *RSPT* 96/1 (2012), p. 33-55.

31. Voir ORIGÈNE, *Traité des principes*, I, 2, 10 ; J.-P. BATUT, *Pantocrator : « Dieu le Père tout-puissant » dans la théologie prénicéenne*, « Études Augustiniennes-Série Antiquité » 189, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2009.

32. Pour un développement, voir E. DURAND, *Évangile et Providence*, p. 295-331.

Adhérer à la Providence de façon à y coopérer et à résister au mal, suppose de confesser la synergie entre l'Esprit et les êtres humains de bonne volonté. L'Esprit du Christ Seigneur est puissamment à l'œuvre en ce monde, avec la même puissance de renversement investie dans le mystère pascal. L'action de l'Esprit est d'autant plus discernable que des hommes et des femmes sont ouverts à ses inspirations et à ses audaces sur la scène du monde. Ainsi que l'attestent les Actes des Apôtres, les croyants peuvent légitimement considérer l'Esprit comme le vis-à-vis de leur « nous » ecclésial et missionnaire³³. Acteur principal de chaque nouveau passage de frontières, spécialement de celles qui sont devenues des murs de mépris, l'Esprit conduit les disciples du Christ, quitte à fermer certaines voies trop humaines pour en ouvrir de plus audacieuses.

Conclusion : mystère et paradoxe en théologie confessante

Suffirait-il de renoncer à l'immutabilité ou à l'omniscience de Dieu pour que la conciliation de la providence divine et de la liberté créée devienne satisfaisante ? J'ai argumenté en faveur d'un autre point de vue. Supprimer le paramètre gênant n'offrirait pas une résolution des apories soulevées, mais une suspension pure et simple du mystère.

À l'arrière-plan des projets de délestage se cache parfois une conception erronée de la théologie. Celle-ci n'est pas destinée à régler ou à résoudre des problèmes rationnels, posés par les mystères de la foi, entre des données incompatibles³⁴. Un tel objectif pourrait justifier de redéfinir les conditions initiales et d'éliminer les paramètres de départ, afin de libérer la pensée d'une conciliation impensable en pure raison. Une telle quête est légitime dans les expérimentations scientifiques ou les expériences de pensées dont nous sommes maîtres. Mais, dans une théologie confessante, les prémisses sont reçues de la révélation christologique, sous sa double attestation : le témoignage des Écritures et la transmission ecclésiale de la foi. Les théologiens n'ont pas toute liberté pour redéfinir leurs prémisses. La vigilance critique reste néanmoins toujours de mise, car les groupes humains transmettent aussi des confusions entre la vérité de la foi et les représentations afférentes,

33. Voir D. MARGUERAT, « L'œuvre de l'Esprit », in *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, LD 180, Éd. du Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève, 1999, p. 149-174. Quitte à élargir ensuite la perspective, interroger la synergie entre l'Esprit et les disciples pourrait être un bon point de départ pour honorer la requête de F. EUVÉ, « Repenser la Providence », p. 195-198.

34. Cet argument a été développé de façon magistrale, à l'encontre d'un report trompeur en Dieu de la souffrance du monde, par T. G. WEINANDY, *Does God Suffer?*, T&T Clark, Édimbourg, 2000.

qui procèdent parfois d'autres sources comme de fausses évidences, anthropologiques ou cosmologiques notamment. La réception et la transmission de la foi exigent sans cesse une purification des représentations culturelles.

À l'approche des mystères tels que la Providence, la théologie chrétienne a pour tâche principale d'écarter les fausses représentations et de lever les contradictions apparentes, afin que Dieu soit cru de façon plus libre et plus pure, et non pas manipulé³⁵. Invocation, paradoxe et intégration sont les maîtres-mots d'une saine *theologia viatorum* en regard de la souveraineté de Dieu. Saint Augustin demeure à mes yeux un maître en la matière. Au commencement des *Confessions*, la question « qu'est-ce (*quid*) donc que mon Dieu ? » se conjugue avec une seconde : « qui (*quis*) est Dieu, hormis notre Dieu ? » Ces deux requêtes sont directement adressées à Dieu. La voie de l'invocation livre une réponse doxologique, alliant redondances et paradoxes :

Ô très grand, très bon, très puissant, tout-puissant,
très miséricordieux et très juste,
très retiré et très présent,
très beau et très fort ;
stable et insaisissable,
immuable et changeant tout ;
jamais neuf, jamais vieux,
mettant tout à neuf et *conduisant à vétusté les superbes et ils l'ignorent* ;
toujours en action, toujours en repos,
amassant sans avoir de besoin,
portant et remplissant et protégeant,
créant et nourrissant et parachevant,
cherchant bien que rien ne te manque ;
tu aimes et ne brûles pas ;
tu es jaloux et plein d'assurance :
tu te repens et ne souffres pas ;
tu t'irrites et restes calme ;
tu changes d'œuvre (*opera*), sans changer de dessein (*consilium*) ;
tu reprends ce que tu trouves et n'as jamais perdu.³⁶

35. C'est ainsi que le propos de la théologie se trouve qualifié, à partir de la pratique des Pères en matière trinitaire, par THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 9, a. 5, resp. ; voir aussi *Summa contra gentiles*, I, 9, §3.

36. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les confessions*, I, 5, 5, BA 13, DDB, Paris, 1962, p. 279-281 (trad. légèrement ajustée).