

**Université catholique de Louvain**  
Faculté de théologie



**Comment concilier la toute-puissance de Dieu et  
la réalité du mal ?**

**Étude sur la notion de puissance  
à partir du livre de Hans Jonas**

**« Le concept de Dieu après Auschwitz »**

Mémoire présenté par **Hao Jinhuan**  
en vue de l'obtention du diplôme  
de Master en Théologie, finalité  
approfondie

**Promoteur : Professeur Olivier Riaudel**

Année académique 2010-2011

Ma mère me disait :  
Si tu chasses à coup de pierres  
les petits oiseaux blancs,  
Dieu te punira ;  
Si tu frappes ton ami  
celui à la figure d'âne,  
Dieu te punira.

C'était le signe du Dieu  
des deux morceaux de bois  
et ses dix commandements  
étaient dans mes mains  
comme dix doigts de plus.

Aujourd'hui, ils me disent :  
si tu n'aimes pas la guerre,  
si chaque jour tu ne tues pas une colombe,  
Dieu te punira ;  
Si tu ne frappes pas le nègre  
si tu ne hais pas le rouge  
Dieu te punira ;  
Si au pauvre tu donnes des idées  
à la place d'un baiser,  
Si tu lui parles de justice  
au lieu de charité,  
Dieu te punira,  
Dieu te punira.

Ce n'est pas lui notre Dieu,  
n'est-ce pas, maman ?

# Comment concilier la toute-puissance de Dieu et la réalité du mal ?

## Étude sur la notion de puissance

### à partir du livre de Hans Jonas

#### « Le concept de Dieu après Auschwitz »

## Introduction générale

Le mal n'est pour personne un inconnu. Il rôde autour de toute vie humaine. L'homme, qui a pourtant réussi à vaincre la plupart des maladies, n'a pas encore trouvé le remède pour tenir à distance celle qui le ronge à la racine de l'être : la mort. Le premier empereur de Chine, QinShiHuang<sup>1</sup> qui a construit l'armée en terre cuite de Xi'an, a voulu trouver un remède pour une vie éternelle alors qu'il ne pouvait éviter de mourir. Ce rendez-vous final avec le mal n'est épargné à personne, même si chacun caresse secrètement le rêve d'en être libéré. Quelle que soit la figure qu'il revêt – la litanie des maux qui frappent l'humanité est interminable –, le mal semble collé à l'existence comme son ombre.

C'est pourquoi l'homme s'interroge depuis toujours sur le pourquoi du mal, sur son origine, sur sa signification et sur sa compatibilité avec la croyance en un Dieu créateur plein de bonté et tout-puissant. Comment peut-on concilier la foi en un Dieu qui a créé le monde par sa toute-puissance et son amour infini, et le gouverne par sa providence bienveillante avec l'expérience du mal, des ténèbres, de la douleur ? Épicure formule ainsi le problème : « Dieu, ou veut éliminer le mal et ne le peut pas, ou le peut et ne le veut pas, ou ne le veut ni

---

<sup>1</sup> Qin Shi Huang (259-210 av. J. C.). Il mit fin à la période féodale en conquérant un à un l'ensemble des Royaumes combattants entre 230-221 av. J. C. et devint l'unificateur de l'empire de Chine.

le peut, ou le veut et le peut. S'il le veut et ne le peut pas, il est impuissant, ce qui ne convient pas à Dieu. S'il le peut et ne le veut, il est méchant, ce qui est étranger à Dieu. S'il ne le peut ni ne le veut pas, il est à la fois impuissant et méchant, il n'est donc pas Dieu. S'il le veut et le peut, ce qui convient à Dieu, d'où vient donc le mal ? »<sup>2</sup>. C'est pourquoi se faire l'avocat de Dieu en cette affaire, celle du mal, est plaider la cause la plus indéfendable de toutes, parce que l'acte d'accusation contre Dieu est immense. Ce n'est pas seulement d'une faute ou d'un crime dont il doit se défendre, mais de tous les crimes de l'histoire et de toutes les souffrances des hommes, guerres, esclavages, génocides, aussi catastrophes naturelles, et tout leur cortège de douleurs insupportables, de peines inutiles, d'injustices sans nombre, en somme du Mal lui-même.

Peut-on dire que Dieu existe au regard du problème du mal ? Cette question a pris une acuité particulière à la fin du XXème siècle à partir de l'événement *Auschwitz* qui pose la question de Dieu d'une manière nouvelle. Après l'événement *Auschwitz* il a fallu poser la question : Comment l'événement *Auschwitz* a-t-il été possible dans l'histoire humaine ? En quoi modifie-t-il radicalement notre concept de Dieu ? Comme Hans Jonas, philosophe juif, qui dans *Le concept de Dieu après Auschwitz* réfléchit à la question : L'événement *Auschwitz* ne remet-il pas en cause la conception de Dieu comme Dieu tout puissant ? Quel est donc ce Dieu qui laisse faire et n'a pas voulu ou pu intervenir ?

Le contexte de la deuxième partie du XXème siècle est celui de l'athéisme moderne : peut-être on peut se demander si cet athéisme n'est pas la réaction à un concept de Dieu qui ne convient pas au regard de cet événement d'*Auschwitz* ? C'est sans doute la principale raison qui incite à mener une réflexion théologique sur la souffrance. La souffrance, « le roc sur lequel se fonde l'athéisme »<sup>3</sup>, c'est-à-dire la plus forte objection contre la foi en Dieu et en son acte créateur. « C'est pourquoi la polémique avec l'athéisme exige une théorie qui tente de concilier foi en Dieu et souffrance de la créature. Si l'on ne peut montrer comment l'indicible souffrance qui remplit la création est conciliable avec la foi en un Créateur bon et tout-puissant, soutien de ce monde tourmenté, il est honnête de prendre ses distances avec la foi en Dieu, sauf à passer pour naïf ou à s'accommoder de ses contradictions »<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> EPICURE, fgt 374 Usener, d'après Lactance, *De ira Dei*, (*Sur la colère de Dieu*), 13, 19-22.

<sup>3</sup> Georg BÜCHNER, *Dantons Tod (La Mort de Danton)*, Acte III, cité par Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, Paris, Cerf, 2010, p. 24.

<sup>4</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 24-25.

Si Dieu sans raison ne s'oppose pas à la souffrance maintenant, sur quoi pourrais-je fonder mon espoir que plus tard il le fera ou pourra le faire ? S'il n'y a pas maintenant de justification de Dieu, pourquoi devrait-il y avoir plus tard une telle autojustification<sup>5</sup> ?

Avec ces interrogations, nous ouvrirons notre recherche présente. En mentionnant comme point de départ la question de la spécificité d'*Auschwitz* et de l'hypothèse de l'impuissance de Dieu de Hans Jonas, des questions théologiques vont naturellement apparaître, ce sont elles qui attireront notre attention. À travers des recherches sur la notion de toute-puissance en creusant la question du mal, nous entraînerons vers le but de notre recherche qui est de proposer quelques chemins possibles pour concilier de la toute-puissance de Dieu et le mal, parce que le mal est notre compagnon de route vers Dieu. Comme le père Henri-Jérôme Gagey le dit : « La réponse à la question 'Dieu et le mal' ne consiste pas dans l'établissement d'un système cohérent où toute-puissance, bonté et mal s'accorderaient sans déchirure. Pour le croyant, la promesse de la venue de Royaume de Paix ne joue pas comme une consolation favorisant la résignation mais comme un appel à se risquer dans une histoire de fraternité. Ainsi entendue la parole de Dieu n'explique pas le mal mais elle nous appelle à davantage croire dans la puissance de la Vie que dans celle du mal en surmontant la fascination qu'il exerce sur nous »<sup>6</sup>.

Dans le premier chapitre de notre travail, nous allons faire une étude sur *Le concept de Dieu après Auschwitz* de Hans Jonas. « Comme la haine et la persécution s'acharnèrent à détruire tous les enfants, fidèles et infidèles confondus, d'un peuple parqué, jusque dans sa chair, par l'alliance avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et comme ce Dieu n'envoya nul ange salvateur à leur secours, le théologien d'aujourd'hui doit s'interroger sur l'idée qu'il s'en fait. Cette tâche spéculative, dit ici Hans Jonas, fait partie des devoirs dus aux disparus, elle constitue un impératif moral envers tous ceux qui, avec ou sans blasphème, crièrent vainement au ciel leur extrême douleur »<sup>7</sup>. Nous essaierons de traiter les quatre conséquences théologiques que Hans Jonas déduit : le Dieu souffrant, le Dieu en devenir, le Dieu soucieux, et le Dieu impuissant. En effet, si l'acte créateur commence par le retrait de la Divinité et par son acceptation de dépendre de ses créatures afin d'atteindre sa plénitude, elle court inévitablement le risque de pâtir d'elles. La terrible réalité du mal exige de Hans Jonas qu'il choisisse entre ces trois attributs classiques donnés à Dieu : la bonté, l'intelligibilité et la

---

<sup>5</sup> Voir Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 25.

<sup>6</sup> Francis WOLFF, Henri-Jérôme GAGEY, *Le mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, Paris, Salvator, 2008, p. 77.

<sup>7</sup> Catherine CHALIER, *Dieu sans puissance*, dans Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 45-46.

toute-puissance. Selon Hans Jonas, la bonté et l'intelligibilité peuvent être ôtées du concept de Dieu sans conséquence. Cependant l'existence de Dieu ne se concilie avec la démesure du mal que s'Il n'est pas le Tout-puissant vers lequel l'infortune et la faiblesse humaines crient au temps de la détresse. Cette impuissance divine peut se comprendre comme l'effet d'un choix. Il faut admettre qu'Il n'a rien pu faire pour ceux qui criaient pourtant vers lui du fond de l'abîme. Après ce désastre de la *Shoah* « nul n'aurait désormais le droit d'évoquer la 'main puissante' de Dieu sans trembler de sa propre indignité en songeant aux innombrables victimes qui périrent dans le silence divin, livrées sans défense à l'ignominie des bourreaux. Nul ne pourrait encore parler de la providence et de la justice divines alors que tant de morts innocents, vaincus par la brutalité la plus abjecte, interdisent de songer que Dieu veille sur le monde »<sup>8</sup>.

C'est cette troublante nécessité de penser un Dieu sans puissance qui nous entraîne dans le deuxième chapitre de notre travail. Dans le christianisme antique et médiéval, c'était en tant que croyant que l'on se demandait comment concilier bonté et toute-puissance de Dieu avec le mal. On voulait en comprendre le pourquoi et le comment dans le cadre de la foi : la beauté de l'ordre du monde resplendit jusque dans ses contrastes et montre ainsi que le mal existant dans la création est soit pour servir au bien, soit au bout du compte mené par Dieu à bonne fin. La souffrance de ce temps ne contredit pas la bonté de Dieu. Ce n'est pas Dieu mais le péché de l'homme qui est à l'origine de toute souffrance et qu'en conséquence c'est l'homme seul qui s'avère responsable de tout le mal existant<sup>9</sup>. Dans le temps moderne, le problème prend une autre tournure : « La question de la compatibilité d'un Dieu bon et tout-puissant avec un monde où débordent le mal et la souffrance devient désormais un problème fondamental pour une approche philosophique et purement rationnelle de Dieu, et cela y compris dans une perspective apologétique, c'est-à-dire dans l'intention de légitimer l'existence de Dieu face à la souffrance. Dans ce contexte, pour la première fois, la notion de base de la 'théodicée', à savoir la justification de Dieu, a été élaborée. Il en ressort l'impression qu'il s'agissait dès lors de justifier Dieu devant le 'tribunal' de la raison humaine. Cette entreprise moderne de 'justification' de Dieu fut menée à bien par Leibniz dans une théorie d'ensemble qui fera date dans l'histoire de la pensée »<sup>10</sup>. Ce sont toutes ces questions là qui vont être étudiées dans notre deuxième chapitre.

---

<sup>8</sup> Catherine CHALIER, *Dieu sans puissance*, dans Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 57.

<sup>9</sup> À ce propos, voir Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 16-19.

<sup>10</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 17.

Dans le dernier chapitre de notre travail, on donnera d'abord un aperçu de la théologie de l'abaissement de Dieu de Karl Barth. Dieu se donne lui-même à l'homme, il s'identifie à l'homme en se scindant de lui-même jusqu'à se contredire lui-même. Dieu se présente lui-même dans un amour porté à l'impossible et par une puissance se limitant elle-même<sup>11</sup>. À travers le livre *Les frères Karamazov* de Dostoïevski, on va comprendre la compassion de Dieu, parce qu'il partage la souffrance de l'homme. Dans une perspective purement théologique, on va réfléchir sur la Rédemption que le Christ a gagnée pour l'humanité. Jésus Christ est triomphant sur le mal, sur le péché et sur la mort. La Rédemption est comme la réponse décisive au mal. Le livre de Job nous dépeint un Dieu qui n'abandonne pas l'homme cruellement éprouvé même si les voies de sa justice demeurent impénétrables. L'Écriture nous révèle aussi un Dieu bon et juste manifestant pourtant parfois vis-à-vis de ses créatures un silence déconcertant. Mais, fondamentalement, la révélation biblique nous montre surtout un Dieu d'amour pour qui le combat de l'homme contre le mal est aussi le sien. Enfin, dans le livre *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir* de Gisbert Greshake, on parlera avec lui de « toute-puissance » ou de « toute-puissance de l'amour ». La toute-puissance de Dieu n'est autre que son amour personnel, il donne à l'homme une place près de lui, et il attend la coopération de l'homme avec sa liberté.

Au début de la *Somme théologique* Thomas d'Aquin pose un principe fondamental pour toute réflexion théologique : « Nous ne pouvons savoir de Dieu que ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est »<sup>12</sup>. Il est important d'en tenir compte dès le départ de notre travail, parce qu'il s'agit d'un simple effort pour penser Dieu. « Ce que nous savons n'est-il pas bien moindre que la grande espérance que nous portons ? »<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Voir Yves LABBE, *Dieu contre le mal, Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Cerf, 2003, p. 207-208.

<sup>12</sup> « De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit », I. Q 3. prol. Saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, p. 174.

<sup>13</sup> José Maria ARGUEDAS, *Ultimo Diario ? Obras completas V*, Lima, Editorial Horizonte, 1983, p. 197.

# Chapitre I : « Le concept de Dieu après Auschwitz »

Hans Jonas

## Introduction :

Hans Jonas (1903-1993) est un philosophe juif. Il est américain d'origine allemande, élève de Heidegger. Il est réputé pour ses travaux sur l'histoire des religions. Lors de l'arrivée au pouvoir d'Adolf Hitler en 1933, Il émigre d'abord au Royaume –Uni, puis en Palestine en 1935 et, avant de s'établir aux États-Unis il était au Canada. Dans les années 1960, Hans Jonas s'intéresse à la philosophie des sciences, portant sa réflexion sur la dualité entre l'homme et la nature, sur le mal absolu qui mène l'homme à la catastrophe finale. Il a développé une Ethique de la responsabilité. Sa visée est universelle : la responsabilité envisagée s'étend à tout homme, actuel et à venir. Mais le philosophe qui nous intéresse dans notre travail est le métaphysicien.

*Le concept de Dieu après Auschwitz* est le texte d'une conférence<sup>14</sup> que Hans Jonas a prononcée en Allemagne lorsqu'il a reçu le prix Léopold Lucas en 1984, à l'université de Tübingen. Il constitue selon Hans Jonas un « morceau de théologie franchement spéculative »<sup>15</sup>. Jonas va se livrer à une réflexion sur le concept de Dieu. Le propos est novateur, osé et original. Son raisonnement est le suivant : si *Auschwitz* laisse le Juif sans voix, c'est que le judaïsme n'a pas les bons concepts pour parler de Dieu après l'événement. Il nous invite à penser autrement la figure de Dieu, à repenser le concept de Dieu.

C'est pourquoi nous allons accomplir notre recherche à partir de cette conférence de Hans Jonas en citant d'autres auteurs. Nous essaierons de discerner les séquences importantes

---

<sup>14</sup> Cette conférence fut publiée dans *Reflexionen finsterer Zeit* de Fritz Stern et Hans Jonas (Tübingen : J.C.B. Mohr 1984). Elle développait et remodelait un texte antérieur du même titre (*The Concept of God after Auschwitz in Out of Whirlwind*, éd. A.H. Friedlander, New York : Union of American Hebrew Congregations, 1968, P. 465-476), lequel intégrait à son tour des morceaux de ma conférence Ingersoll en 1961, « Immortality and the Modern Temper ». (Note de H. Jonas à l'édition anglaise). Le livre que nous utilisons, c'est de l'édition Payot et Rivages, pour la traduction française, en 1994.

<sup>15</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voie juive. Suivi d'un essai de Catherine Chalié*, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 8.

de la pensée de Hans Jonas. En analysant l'événement d'*Auschwitz* qui influence profondément la pensée de Hans Jonas comme beaucoup d'autres penseurs juifs, nous allons percevoir, dans ce chapitre quels sont ces événements et leurs conséquences dans la théologie dogmatique sur la toute-puissance de Dieu.

Nous allons examiner les raisons pour lesquelles Hans Jonas construit le mythe<sup>16</sup>, en pointant la question : *Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire ?* Le thème théologique que nous poserons et vers lequel nous dirigerons ultérieurement cette recherche est celui de la conciliation. Concilier la toute-puissance de Dieu qui est plein d'amour pour l'humanité avec le mal qui est autour de nous.

## I. 1. *Auschwitz* : comment comprendre ?

C'est le concept de la toute-puissance de Dieu qui est ici en jeu. Hans Jonas sait que, depuis un très lointain passé, les hommes se sont heurtés à l'énigme d'un monde en proie aux convulsions du mal alors qu'ils proclament leur foi en la bonté et la toute-puissance de Dieu. Comme il l'a dit dans son livre : « À l'expérience juive de l'histoire, Auschwitz ajoute en effet, [...], un inédit, dont ne sauraient venir à bout les vieilles catégories théologiques. Et quand on ne veut pas se séparer du concept de Dieu, [...], on est obligé, pour ne pas l'abandonner, de le repenser à neuf et de chercher une réponse, neuve elle aussi, à la vieille question de Job »<sup>17</sup>.

Nous notons que ce n'est pas d'une manière générale que Jonas va examiner le concept de Dieu, mais circonstancié, c'est après *Auschwitz*. Partant de l'expérience de ce sommet de l'horreur humaine, ou plutôt de l'inhumanité que le peuple juif a subie, Jonas se sent contraint d'abandonner le concept de la toute-puissance de Dieu. Ce Dieu qui n'a pas pu faire autrement peut-il encore être Dieu ? Il faut donc s'efforcer de penser un Dieu impuissant. Pour donner sens à cette idée paradoxale, Jonas recourt au mythe. Selon son mythe, dans la

---

<sup>16</sup> Ce mythe est inventé par Hans Jonas. Il l'avait formulé vingt ans auparavant. Comme il dit dans son livre *Le concept de Dieu après Auschwitz* : « J'eus recours à un mythe de mon invention – à ce type de conjecture imagée, mais crédible, qu'autorisait Platon pour la sphère située au-delà de la connaissance », p. 14. On peut voir aussi Hans JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit* [Entre le néant et l'éternité], Kleine Vandenhoeck-Reihe 165, Göttingen, 1963, p. 55 et suivantes.

<sup>17</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 13.

création Dieu renonce à son omniprésence et à sa toute-puissance pour laisser place au monde. Fidèle à sa conviction juive, Jonas dit : « Dieu laissa faire ». Comme auparavant il y avait de nombreuses manières de défendre la cause de Dieu, ici la visée de Jonas est celle d'une théodicée. Il s'agit bel et bien de défendre la cause de Dieu, notamment en partant de l'obstacle gigantesque que constitue l'existence du mal. Dieu peut-il être encore le « Seigneur de l'histoire » ?

Comment comprendre cet événement d'*Auschwitz*, et sa spécificité ? Pourquoi *Auschwitz* ? Quel est le sens de ce massacre ? Pourquoi les Juifs ont-ils été exterminés ? C'est par le mythe que Hans Jonas répond à sa question de la toute-puissance de Dieu ; on va aborder les conséquences théologiques de ce mythe.

### **I. 1. 1. La question de la spécificité d'*Auschwitz***

Cette question est à poser comme la pose Hans Jonas : celle de la spécificité pour les Juifs. En effet, ce sont surtout des Juifs qui ont été massacrés. La question de Hans Jonas est celle qu'*Auschwitz* peut nous apprendre en plus vis-à-vis de ce qui avait déjà été découvert en analysant les persécutions contre les Juifs : « Et là surgit aussitôt la question : qu'est-ce que *Auschwitz* a donc ajouté à ce qu'on a toujours pu savoir de la terrible, de l'horrible quantité de méfaits que des humains sont capables de commettre et ont depuis toujours commis envers d'autres humains ? Et qu'a-t-il ajouté, en particulier à ce que nous connaissons, nous les Juifs, de par l'histoire d'une souffrance millénaire, et qui constitue une part essentielle de notre mémoire collective ? »<sup>18</sup>

« La démesure du mal infligé au peuple juif et à toutes les autres victimes de la barbarie qui s'empara des esprits les plus raffinés prohibe tout recours à la tranquillité de la théodicée »<sup>19</sup>. Dans l'événement d'*Auschwitz*, on est allé très loin dans la déshumanisation, on est arrivé à une telle situation parce que l'homme est déshumanisé, qu'il a été réduit à l'état de chose. Le meurtre est un changement du regard : l'homme à *Auschwitz* est regardé comme un animal. Le bandeau sur les yeux du condamné à mort n'est pas une mesure pour le condamné mais pour le bourreau, pour que le bourreau ne voie pas l'autre comme une personne. Car l'autre

---

<sup>18</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 51.

est un autre quand il me regarde. Sans regard il devient une chose qui se détruit alors facilement.

Adolf Hitler serait l'incarnation du mal. Au moins c'est ainsi que Hans Jonas lit l'interprétation chrétienne : « Il y a lieu d'intercaler ici que, dans cette question, le Juif connaît une situation plus difficile, théologiquement, que le chrétien. Car, pour le chrétien, qui attend de l'au-delà le véritable salut, ce monde-ci, en tout état de cause, relève amplement du diable, et demeure toujours un objet de méfiance, spécialement le monde des hommes à cause du péché originel »<sup>20</sup>.

Hans Jonas adapte sa lecture du point de vue chrétien à partir de la position juive : les chrétiens ne voient que le péché dans la création. Cette position vaut peut-être du côté des bourreaux mais pas du côté des victimes. Cette lecture ne répond pas à la question : *Pourquoi cet événement est-il arrivé à des Juifs ?* « Mais pour le Juif, qui voit dans l'immanence le lieu de la création, de la justice et de la rédemption divines, Dieu est éminemment le Seigneur de l'histoire, et c'est là qu'Auschwitz met en question, y compris pour le croyant, tout le concept traditionnel de Dieu »<sup>21</sup>. Hans Jonas interroge l'événement du point de vue des victimes : *Pourquoi cet événement nous est-il arrivé à nous Juifs ?*

### **I. 1. 2. L'insuffisance des schèmes explicatifs antérieurs**

Hans Jonas souligne qu'il y a dans les schèmes explicatifs antérieurs deux motifs au génocide ou au meurtre. Ces motifs sont tirés de l'histoire juive et de l'Ancien Testament : « Rien de tout cela ne prend plus effet avec l'événement qui porte le nom d' « Auschwitz ». Ici ne trouvèrent place ni la fidélité ni l'infidélité, ni la foi ni l'incroyance, ni la faute ni son châtement, ni l'épreuve, ni le témoignage, ni l'espoir de rédemption, pas même la force ou la faiblesse, l'héroïsme ou la lâcheté, le défi ou la soumission. Non, de tout cela *Auschwitz*, qui dévora même les enfants, n'a rien su, il n'en offrit pas même l'occasion en quoi que ce fût. Ce n'est pas pour l'amour de leur foi que moururent ceux de là-bas ; ce n'est pas non plus à cause de celle-ci ou de quelque orientation volontaire de leur être personnel qu'ils furent assassinés »<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 12-13.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 11-12.

Hans Jonas tente donc deux possibilités d'explication : la mort par expiation en raison de l'infidélité à l'Alliance, des fautes. Une explication sans cesse évoquée et remise en cause, toujours présente. Le sacrifice d'expiation existe bien dans le judaïsme. Mais il ne vaut pas ici : les Juifs n'ont pas été massacrés à cause de leur foi ; il n'y a plus vraiment de peuple juif avec la diaspora ; il n'est pas question de fidélité ou d'infidélité dans l'extermination des Juifs. Cette destruction « rend impossibles et odieux tout propos et toute pensée qui l'expliqueraient par les péchés de ceux qui ont souffert ou sont mort »<sup>23</sup>.

La mort par martyre ou témoignage ? Ce n'est pas le cas pour les mêmes raisons, même si quelques Juifs sont morts en témoignage de leur foi. Aucun bénéfice spirituel n'est tiré de l'événement.

### I. 1. 3. Le paradoxe des paradoxes

Le paradoxe des paradoxes, ce n'est pas que tout un peuple ait été exterminé, c'est que l'événement soit arrivé au peuple élu sans que le peuple élu puisse lui-même en tirer une explication ou interprétation. Le paradoxe des paradoxes est l'absence d'herméneutique. « Et pourtant – paradoxe des paradoxes -, c'était le vieux peuple de l'Alliance, à laquelle ne croyait plus presque aucun des intéressés, tueurs et même victimes, c'était donc très précisément ce peuple-là et pas un autre qui fut désigné, sous la fiction de la race, pour cet anéantissement total, le retournement horrible entre tous de l'élection en une malédiction, qui se moquait de toute interprétation »<sup>24</sup>.

Voici donc que l'élection s'est transformée en malédiction. Le peuple juif est le peuple élu. C'est quand l'élection est retournée en privilège qu'il y a péché du peuple élu. Et c'est quand le peuple juif se sépare des autres peuples en raison de son élection que Dieu lui rappelle que son élection n'est pas un privilège de ce point de vue. Mais à la veille de la seconde guerre mondiale rien ne permet de soutenir que l'élection ait été retournée en privilège. Alors pourquoi l'élection s'est elle transformée en malédiction ? Et la plus grande des malédictions, c'est l'absence d'interprétation : « Et Dieu laissa faire. Quel est ce Dieu qui laissa faire ? »<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Emmanuel LEVINAS, *La souffrance inutile*, dans *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 116.

<sup>24</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 12.

<sup>25</sup> *Ibid.*

L'événement remet en cause notre image de Dieu. *Comment faut-il maintenant comprendre Dieu ?*

#### I. 1. 4. La remise en cause du Seigneur de l'histoire

L'interprétation de Hans Jonas est que la figure de Dieu pensé comme *Seigneur de l'histoire*<sup>26</sup> est une interprétation qui ne convient plus après l'événement *Auschwitz*. Toute la lecture biblique se fonde sur la compréhension du Dieu *providentiel*, interventionniste pour le peuple juif. L'interprétation du *naturel* comme étant *surnaturel* fait penser que Dieu est celui qui ne laisse pas faire, celui qui se bat aux côtés de son peuple. C'est cette figure qui est remise en cause. « Mais pour le Juif, qui voit dans l'immanence le lieu de la création, de la justice et de la rédemption divines, Dieu est éminemment le Seigneur de l'histoire, et c'est là qu'« Auschwitz » met en question, y compris pour le croyant, tout le concept traditionnel de Dieu. À l'expérience juive de l'Histoire, Auschwitz ajoute en effet, comme déjà mentionné, un inédit, dont ne sauraient venir à bout les vieilles catégories théologiques»<sup>27</sup>.

Voici donc le théologien juif Hans Jonas qui remet en cause les catégories théologiques juives pour penser Dieu. Il est clair : cela ne tient pas ! *Quel est donc ce Dieu qui a pu laisser faire cela ?* Pour répondre à cette question, Hans Jonas émet une hypothèse en forme de mythe: *Dieu ne pouvait pas intervenir parce qu'il n'est pas tout puissant.*

#### I. 2. Les conséquences théologiques du mythe

---

<sup>26</sup> Cf. Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 41, note 1 : « La tradition juive enseigne que l'histoire est orientée par la Promesse faite à Abraham que sa descendance deviendrait une grande nation source de bénédictions pour les familles de la terre (Gn. 12, 2). L'histoire conduit vers l'accomplissement de cette Promesse comme l'enseignent encore les prophètes, mais cela signifie-t-il que Dieu en soit le seigneur ? C'est l'homme Moïse qui doit faire sortir les Hébreux d'Égypte et la mer ne s'ouvre devant eux que parce qu'ils osent y entrer. Les rabbins du Talmud pensent que la conduite des hommes est décisive en ce domaine et que les aléas souvent dramatiques de l'histoire juive – comme la destruction du Temple et l'exil – s'expliquent par les manquements d'Israël aux exigences afférentes à l'Alliance. L'accomplissement de l'histoire dépend aussi de la réponse des hommes. (Note de C. Chalier).

<sup>27</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 13.

Avant d'entrer dans les conséquences théologiques du mythe de Hans Jonas, nous voulons d'abord étudier le terme Tout-puissant.

Le terme Tout-puissant est une traduction du latin *omnipotens*, lui-même traduction du grec *pantokrator*, de *paç*, *pantos* - tout, et *kratos* – je tiens fermement, je saisis. *Omnipotens* a prêté à confusion : il désigne une puissance sur tout ; c'est un modèle politique, celui qui s'impose sur, alors que *pantokrator* désigne celui qui tient tout, Dieu qui tient le monde dans sa main. De même, lorsqu'on lit dans la Bible « Je suis le Dieu tout-puissant » (Gn 35, 11 par exemple), le texte hébraïque dit *El Chaddai*, littéralement Celui qui dit assez, qui pose des limites. Presque toujours *El Chaddai* est rendu par le tout-puissant. La main forte devient ainsi l'image de l'idée de toute-puissance<sup>28</sup>.

Cependant le Dieu tout-puissant est un Dieu qui s'indigne. Pour Hans Jonas également, le Dieu tout-puissant n'est pas celui qui exerce sa force, mais un Dieu qui s'indigne. Le modèle de Dieu qu'il retient est un modèle pédagogique et non pas un modèle de nature causale où Dieu serait cause de tout. Dieu se plie à la finitude, comme cela se manifeste dans l'Incarnation. Sur la Croix, Jésus ne répond pas à ceux qui l'invectivent, il ne peut pas descendre de la Croix : « Les passants l'insultaient hochant la tête et disant : 'Hé ! Toi qui détruis le sanctuaire et le rebâties en trois jours, sauve-toi toi-même en descendant de la croix» (Mc 15, 29 et 30).

Hans Jonas prend donc acte de cette transformation métaphysique nécessaire de l'image de Dieu. Il en déduit quatre traits de Dieu : le Dieu souffrant, le Dieu en devenir, le Dieu soucieux, et le Dieu impuissant. Nous chrétiens, en tant qu'héritiers du judaïsme, avons à entendre ce que le judaïsme nous dit de Dieu et à nous positionner vis-à-vis de ces affirmations.

### **I. 2. 1. Le Dieu souffrant**

« Naturellement, il y a le sens chrétien de l'expression « Dieu souffrant », mais mon mythe n'a pas à être confondu avec cela : il ne parle pas, comme cette formule le fait, d'un acte unique, par lequel la divinité, à un moment déterminé, et dans le but particulier de racheter l'homme, envoya une partie d'elle-même dans une situation de souffrance déterminée (l'Incarnation et la crucifixion). Si quelque chose de ce que j'ai dit a un sens, c'est alors le suivant : à savoir, que la relation de Dieu au monde implique une souffrance du

---

<sup>28</sup> Voir Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 42.

côté de Dieu *dès l'instant de la création*, et sûrement dès l'instant de la création de l'homme. Elle comporte naturellement aussi une souffrance du côté de la créature, mais il s'agit là d'une évidence reconnue depuis toujours dans chaque théologie. Ce n'est pas le cas, en revanche, de l'idée que Dieu souffre avec la création, et j'ai dit à son propos qu'elle entrerait en collision, *prima facie*, avec la représentation biblique de la Majesté divine<sup>29</sup>. Comme le remarque Hans Jonas, l'idée d'une souffrance divine n'est pas propre au christianisme. Mais Jonas ne tient pas à confondre son Dieu souffrant avec le Dieu souffrant du christianisme. Dans la Bible déjà, Dieu pâtit de l'orgueil et du dédain des hommes, il éprouve leur violence comme un rejet de ses voies et « dans toutes leur souffrances, il a souffert avec eux » (Is 63, 9). Pour Jonas, s'il doit y avoir un sens à son propos, il s'agit de la relation de Dieu au monde impliquant une souffrance de Dieu dès l'instant de la création. Hans Jonas déduit sa thèse de la théorie du *Tsimtsoum*<sup>30</sup> : Dieu souffre en créant puisque l'idée même de création suppose que Dieu soit affecté par ce qu'il a créé dans le geste du *Tsimtsoum*.

Cependant les chrétiens n'entendent pas la souffrance dont parle Hans Jonas dans le sens de l'idée que Hans Jonas se fait du christianisme. Au sujet du *moment déterminé* dont parle Hans Jonas, nous pouvons donner une lecture différente : la souffrance de Dieu n'est pas seulement un événement dans l'histoire mais un événement de l'histoire. Elle est un événement historial et pas seulement historique. C'est la structure même du monde qui est changée. La théologie chrétienne ne limite pas ainsi cette souffrance à *un moment déterminé*, comme le dit Pascal : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde... »<sup>31</sup>.

Par ailleurs, à propos de la souffrance de Dieu, il nous est précieux de lire Origène, car son hypothèse *Le Père lui-même n'est pas impassible*<sup>32</sup> nous permet de rendre compte d'*Auschwitz* : il faut penser que le Père est au moins compatissant si l'on veut élaborer un concept de Dieu possible après *Auschwitz*.

Dans les *Homélie sur Ezéchiel*, Origène écrit : *Le Père lui-même n'est pas impassible*. C'est une hypothèse de la souffrance du Père. Origène affirme qu'il est contraire à la Bible de dire que Dieu est impassible car la Bible elle-même le montre affecté. Il s'appuie en particulier sur le moment le plus métaphysique de la Bible : « Le Seigneur dit : 'J'ai vu la misère de mon peuple en Egypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses

---

<sup>29</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 21-22.

<sup>30</sup> La *Kabale* d'Issac Luria et son concept cosmogonique de *tsimtsoum*, contraction, retrait, auto-limitation, de l'En-Sof, par lequel celui-ci a laissé une place pour que le monde naisse.

<sup>31</sup> Voir Blaise PASCAL, *Pensées* 736 : Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde ; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là, Paris, Seuil, 1978.

<sup>32</sup> Citation reprise par François VARILLON en épigraphe à son livre, *La souffrance de Dieu*, Paris, Bayard, 2002. En latin : *Ipsa Pater non est impassibilis*. Le mot figure dans les *Homélie sur Ezéchiel*, VI, 6, dans *Source Chrétienne*, n° 352, p. 251.

chefs de corvée. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Egyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays, vers un pays ruisselant de lait et de miel » (Ex 3, 7 et 8). Origène ajoute que la passibilité de Dieu n'est pas limitée à la passion du Fils mais qu'elle remonte à la création, parce que le Père lui-même éprouve ce que nous éprouvons dès l'instant de la création.

Mais comment Origène en est-il venu à cette idée ? Son point de départ est la souffrance de l'homme dans son *Commentaire sur Ézéchiel*. « Quand je m'adresse à un homme et, pour quelque chose l'implore d'avoir pitié de moi, s'il est sans miséricorde, il ne souffre rien du fait de ce que je dis; mais s'il est d'une âme sensible, s'il n'a rien d'un cœur sévère et endurci, il m'écoute, il a pitié de moi, ses entrailles s'émeuvent à mes prières<sup>33</sup>. Le mot entrailles est à prendre dans un sens biblique très fort, comme on le retrouve dans la parabole des deux fils : « Et il (le fils prodigue) se leva, et alla vers son père. Comme il était encore loin, son père le vit et fut ému de compassion (*esplanxnieste*)<sup>34</sup>, il courut se jeter à son cou et le baisa »<sup>35</sup>.

L'homme est capable de s'émouvoir d'autrui, cela arrive aussi pour Dieu. Origène poursuit : « Comprends quelque chose de pareil au sujet du Sauveur. Il descendit sur terre par pitié du genre humain, il a patiemment éprouvé nos passions avant de souffrir la croix et de daigner prendre notre chair; car s'il n'avait pas souffert, il ne serait pas venu partager la vie humaine. D'abord il a souffert, puis il est descendu et s'est manifesté »<sup>36</sup>.

La souffrance du Père est bien antérieure à la souffrance de la Croix, antérieure à l'Incarnation. La souffrance de l'homme émeut le Père à cause de l'Alliance qu'il a passée avec l'homme : Ex 3, 7. Chez Origène la souffrance du Père est une souffrance *dans le cadre de l'alliance*. Il y a bien une *souffrance origininaire du Père*, non à cause de la création comme le pense Hans Jonas en faisant appel à la théorie du *Tsimtsoum*, mais parce que le Père partage la vie du peuple d'Israël. Le Père a choisi d'être affecté par l'homme. Origène appelle cela *la passion de la charité, passio caritatis*, une passion d'amour : « Quelle est donc cette passion qu'il a soufferte pour nous? La passion de la charité. Et le Père lui-même, Dieu de l'univers, 'plein d'indulgence, de miséricorde', et de pitié, n'est-il pas vrai qu'il souffre en quelque manière? Ou bien ignores-tu que, lorsqu'il s'occupe des affaires humaines, il éprouve une passion humaine? Car 'il a pris sur lui tes manières d'être, le Seigneur ton

---

<sup>33</sup> ORIGENE, *Homélie sur Ezéchiel VI*, 6, dans *Sources chrétiennes*, n° 352, p. 229.

<sup>34</sup> Littéralement, *être remué dans ses intestins*; le mot vient de *splanxnon*, *les entrailles, les viscères*, lieu de pathos.

<sup>35</sup> Lc 15, 20.

<sup>36</sup> ORIGENE, *Homélie sur Ezéchiel VI*, 6, dans *Sources chrétiennes*, n° 352, p. 229.

Dieu, comme un homme prend sur lui son fils'. Dieu prend donc sur lui nos manières d'être, comme le Fils de Dieu prend nos passions. Le Père lui-même n'est pas impassible. Si on le prie, il a pitié, compatit, il éprouve une passion de charité, et il se met dans une condition incompatible avec la grandeur de sa nature et pour nous prend sur lui les passions humaines»<sup>37</sup>.

Chez Origène, le Père semble beaucoup plus affecté par l'homme. Le Père subit les passions de l'homme car il a choisi cette passion d'amour. Et en ce sens, le Père a une charge comme le Fils a une charge : la charge du Fils est de prendre sur lui nos souffrances, dans sa chair, y compris en ce qui concerne les tentations ; la charge du Père est de comprendre, de prendre sur lui nos manières d'être et de vivre. Ainsi le Père n'est pas impassible. Pour Origène, il y a un *pathos originaire du Père*.

Si le Père prend nos passions, *le Fils quant à lui peut-il se réjouir dans la gloire alors même que nous souffrons encore dans notre peine* ? Origène a développé une très célèbre thèse – que Gustave Martelet a totalement faite sienne – celle de l'apocatastase<sup>38</sup>, de *apokatartasis, rétablissement de tout*.

La question que se pose Origène est celle de l'enfer : *Peut-on dire que des personnes seront jugées et qu'elles iront en enfer* ? Non, dit Origène car ce serait contraire à l'amour de Dieu et contraire à l'évidence de l'homme : comment l'homme pourrait-il refuser l'amour de Dieu lorsque cet amour lui arrive dans l'évidence ? Nous devons donc à Origène, l'idée que l'enfer ne peut pas exister. Hans Urs von Balthasar, dans *L'enfer : une question*<sup>39</sup>, prend une position un peu différente : oui l'enfer existe, mais il est probablement vide et j'en serais peut-être le premier hôte. Pour lui, l'enfer existe car si on le supprime, on attente à la liberté de l'homme ; mais laisser penser qu'il est vide, est peut-être suffisant pour risquer d'en être l'hôte. Ainsi l'enfer est à l'horizon de la liberté.

Chez Origène il y a un autre terme qui peut éclairer notre sujet, c'est la *communion des saints*. Dans les *Homélie sur Le lévitique*, Origène écrit : « Mon sauveur, encore maintenant, pleure mes péchés. Mon sauveur ne peut goûter d'allégresse tant que je demeure dans l'iniquité. [...] 'Avec vous, dit-il, je le boirai dans le royaume de mon Père'. Tant que nous, nous n'agissons pas de façon à monter au royaume, il ne peut, lui, boire seul ce vin qu'il a

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>38</sup> Cf. Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige PUF, Paris 1998, p. 70-71 : « Le mot grec désigne habituellement dans le langage de la théologie chrétienne, l'universalité du salut, surtout parce qu'Origène et d'autres auteurs chrétiens anciens utilisent ce terme pour exprimer l'espoir d'un rétablissement de toutes les créatures douées de raison dans leur état originel d'unité avec Dieu. (...) C'est encore aujourd'hui une question disputée ».

<sup>39</sup> Voir Hans Urs von BALTHASAR, *L'enfer : une question*, Paris, Desclée De Brouwer, 1988.

promis de boire avec nous. Il est donc dans la tristesse, tant que nous persistons dans l'erreur»<sup>40</sup>. Origène essaie de penser un rapport entre le Fils dans la gloire et l'homme sur la terre : la Gloire du Fils ne peut pas être parfaite, il ne peut pas boire le *vin nouveau* tant que des hommes peinent sur la terre et que tous ne l'ont pas encore rejoint. Comment imaginer en effet la *communion des saints* avec le Fils en Gloire quand le Fils souffre de voir ses frères souffrir sur la terre ?

Il y a donc une empathie divino-humaine telle que le Fils est dans la joie quand nous sommes dans la joie, et dans la tristesse quand nous sommes dans la tristesse. Le Fils ne peut donc pas être totalement dans la joie puisqu'il continue à partager notre condition et cela tant que nous ne sommes pas tous dans la joie.

Mais alors qu'en est-il des saints et des défunts ? Pour Origène, les saints et les défunts ne sont pas non plus dans la gloire pour le moment. Le Fils pleure parce que nous pleurons. Les défunts et les saints sont en Christ, donc ils pleurent aussi. La communion des saints ne peut se penser que sous un mode triangulaire : en christianisme, il n'y a pas de contact direct entre les hommes et les morts, c'est en Christ que s'effectue la communication, par sa médiation. Et en lui, ils demeurent. Et en ce sens, ce qu'éprouve le Fils, les défunts l'éprouvent aussi car ils nous attendent : « Car les apôtres eux non plus n'ont pas encore reçu leur allégresse et eux aussi attendent que je prenne moi aussi part à leur allégresse. Les saints non plus, à leur départ d'ici-bas n'obtiennent pas d'emblée la pleine récompense de leurs mérites : ils nous attendent encore, bien que nous tardions, bien que nous traînions »<sup>41</sup>. Et ils sont tristes car ils attendent notre conversion, de même que le Christ est triste. Lui, l'incapable de souffrance souffrit à cause de son amour pour les hommes, l'émotion le prenant aux entrailles. Les entrailles sont ce lieu de la très forte émotion. Le bonheur des saints est que tous vivent dans le Christ.

Disons que la meilleure réponse au *concept de Dieu après Auschwitz* est bien cette thèse d'Origène sur l'empathie divino-humaine poussée jusqu'au bout. Ce qu'a souffert l'homme à *Auschwitz*, Dieu le souffre avec lui. Dieu souffre avec l'homme, d'une souffrance non pas subie mais choisie car elle est la souffrance de l'humanité entière contenue dans le Fils. En christianisme, il n'y a pas deux mondes, celui de Dieu et celui de l'homme, mais un seul monde vécu selon deux modalités.

Cette idée de la passibilité de Dieu est corrigée par l'apport de Bernard de Clairvaux. Dans le *Vingt-sixième sermon sur le Cantique des cantiques*, il évoque la mort de son frère

---

<sup>40</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Le lévitique*, VII, 2, dans *Sources chrétiennes*, n° 286, p. 311.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 309.

Girard : « J'ai pu commander à mes larmes, mais non pas à ma tristesse, et comme il est écrit : 'J'ai été dans le trouble et n'ai point parlé' (Ps 72, 5) »<sup>42</sup>. Alors, Bernard s'interroge : Dieu peut-il éprouver ma souffrance ? « Celui qui est attaché à Dieu n'est qu'un même esprit avec lui et est tout transformé dans son amour. Il ne peut avoir de pensée ni de goût que pour Dieu, et tout ce qu'il goûte et pense est Dieu même, parce qu'il est tant plein de lui. Or Dieu est amour, et plus une personne est unie à Dieu, plus elle est remplie d'amour. Et quoique Dieu soit impassible, il n'est pas incapable de compassion puisque c'est une qualité qui lui est propre de faire toujours grâce et de pardonner»<sup>43</sup>.

Saint Bernard disposait du commentaire du *Cantique des cantiques*<sup>44</sup> rédigé par Origène. Il s'exprime sur la joie de Dieu. Mais il arrête un temps cette voie à cause de sa tristesse vis-à-vis de la mort de son frère et se demande si Dieu lui-même peut éprouver sa souffrance. Et la réponse de Bernard à cette question est : *Deus est impassibilis sed non est incompassibilis*. Il corrige Origène, tout en ajoutant *non est incompassibilis*, c'est-à-dire pas incapable de compassion. Il est en effet plus juste de parler de compassion de Dieu que de passion. La passion est une participation à une souffrance venue de l'extérieur. Le Père recevrait-il quelque chose de l'extérieur ? Dieu alors subirait des affects non choisis. Or le propre de Dieu, c'est que s'il éprouve des affects, il éprouve des affects qui ne sont pas subis mais choisis. Le propre de la compassion est de vouloir partager la souffrance de l'autre. Et Dieu le veut vraiment. Dieu est donc plus compatissant que souffrant<sup>45</sup>.

Sur ce point, l'hypothèse de Hans Jonas reprend donc la thèse d'Origène. Quand Hans Jonas dit Dieu *souffrant*, nous pourrions dire en christianisme, à la suite de saint Bernard, Dieu *compatissant*, capable de choisir d'éprouver le pathos de l'homme et non de le subir. En résumé, Hans Jonas voit dans la théorie du retrait (*Tsimtsoum*) une souffrance de Dieu liée à la création. En christianisme nous pouvons évoquer Origène – *Dieu souffrant* – et surtout Bernard de Clairvaux – *Dieu compatissant*. On peut dire que le Père choisit d'éprouver ce que le Fils éprouve.

## I. 2. 2. Dieu en devenir

---

<sup>42</sup> Bernard de CLAIRVAUX, *Vingt-sixième sermon sur le Cantique des cantiques*, dans *Sources Chrétiennes*, n° 26, p. 262.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>44</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 1966, dans *Sources Chrétiennes*, n° 37 bis.

<sup>45</sup> Cf. à ce sujet E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, Paris, Cerf, 2003.

Hans Jonas lutte non seulement contre la figure du Dieu impassible mais aussi contre la figure d'un Dieu autarcique qui se satisferait à lui-même. Hans Jonas attribue le devenir à la Divinité. Il critique les philosophes juifs et chrétiens qui, sous prétexte de traduire l'héritage hébraïque dans les catégories grecques de l'ontologie, confondent Dieu avec un absolu immuable. Dans son hypothèse osée, Hans Jonas décrit Dieu comme affecté par ce qui se passe dans le monde. De par sa relation au créé, Dieu reçoit une expérience du monde : il en est influencé. Dieu n'est pas un être immuable. Il y a un devenir du divin. L'Éternel se temporalise. Hans Jonas met l'opposition ontologique classique entre être et devenir. Il soutient que Dieu reçoit du monde une expérience : « Car que dit le Dieu en devenir ? Même si nous n'allons pas aussi loin que notre mythe le propose, nous devons forcément admettre en Dieu autant de « devenir » au moins, qu'il y en a dans le simple fait que Dieu se trouve affecté par ce qui se passe dans le monde, « affecté » voulant dire altéré, transformé dans son état. Même sans tenir compte que la création comme telle déjà, comme acte et comme existence découlant de cet acte, représente bien, finalement, un changement décisif de l'état divin, dans la mesure où Dieu n'est plus seul dorénavant – même ainsi, donc, sa relation permanente au créé, à partir du moment où celui-ci existe et disparaît dans le flux du devenir, veut justement dire que Dieu reçoit du monde une expérience ; que son être propre, par conséquent, est influencé par ce qui s'y déroule. C'est déjà vrai de la relation de connaissance conçue comme simple accompagnement, ce l'est à plus forte raison de la relation d'intérêt. Si donc Dieu se trouve dans un quelconque rapport au monde – et telle est bien l'hypothèse cardinale de la religion -, alors l'Éternel se « temporalise » de ce seul fait, et il devient progressivement autre à travers les réalisations du processus mondain »<sup>46</sup>.

Dieu est affecté par le monde et ce qui s'y passe. Et ceci met en cause la dissociation entre le temporel et l'éternel. Or, comme l'a montré saint Augustin, « Toi, au surplus, tu n'es pas d'un temps avant d'autres temps, sinon tu ne serais pas avant tous les temps. Non, c'est du haut de ton éternité, perpétuel présent, que tu es avant tout passé et que tu es également par-dessus tout avenir, puisque cet avenir sera, une fois venu, le passé, tandis que toi tu es identique à toi-même, sans que tes années décroissent. Tes années ne s'en vont ni ne viennent, comme les nôtres, qui, pour que toutes viennent, s'en vont et viennent. Tes années, parce qu'elles sont stables, sont stables toutes ensemble, sans qu'il en vienne, car elles ne passent, pour en chasser qui s'en aillent ; ce sont les nôtres d'ici, qui seront toutes au complet quand elles auront toutes cessé d'être. Tes années sont un unique jour et ton jour à toi est non pas un

---

<sup>46</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 24-25.

« jour pour jour », mais un « aujourd'hui », ton aujourd'hui qui, non plus qu'il ne succède à un hier, ne cède la place à un demain. Ton aujourd'hui, c'est l'éternité, d'où vient que tu as engendré, coéternel, celui auquel tu as dit : « Je t'ai engendré, moi, aujourd'hui ». Les temps, c'est toi qui, tous, les a faits, et tu es avant tous les temps, sans qu'il y ait eu un temps quelconque où le temps n'existait pas »<sup>47</sup>. Le temporel ne s'oppose pas à l'éternel. Dieu n'est pas intemporel, c'est-à-dire hors du temps sans le temps, mais atemporel, c'est-à-dire hors du temps au sens où l'éternité contient la temporalité comme une des dimensions d'éternité. Ton aujourd'hui, c'est l'éternité : l'éternité est la capacité à jouir pleinement de l'instant et Dieu est présent dans cet instant.

### I. 2. 3. Dieu soucieux

L'effort de transposition conceptuelle de ce mythe implique enfin de penser un Dieu anxieux du sort de tout ce qui existe. Hans Jonas souligne que Dieu est celui qui porte le souci de ses créations et en ce sens, se met en péril, court un risque pour ses créations : « Ce Dieu soucieux n'est pas un magicien qui, par le seul acte de son souci, provoquerait simultanément la réalisation du but dont il a le souci : au contraire, il a laissé à d'autres acteurs quelque chose à faire, de sorte que son souci dépend d'eux. C'est donc aussi un dieu en péril, un dieu qui encourt un risque propre »<sup>48</sup>.

Dieu a-t-il mis en jeu son existence elle-même ? Non, car Dieu n'a pas besoin de l'homme pour exister. Mais il se met en jeu d'une manière encore plus importante, il se met en jeu dans sa manifestation. Il prend le risque de n'avoir plus personne pour le manifester. La responsabilité de l'homme, c'est de manifester Dieu et le chrétien est dépositaire de cette volonté de Dieu. En créant le monde, Dieu s'est mis en jeu lui-même. Non pas dans son existence, mais dans son mode de manifestation.

Cette idée avancée par Hans Jonas vient d'Etty Hillesum<sup>49</sup>. Elle raconte son expérience que Hans Jonas conceptualise. D'après elle, Dieu a besoin de nous pour se

---

<sup>47</sup> Saint AUGUSTIN, *Confession*, Livre XI, ch. 13.

<sup>48</sup> Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 26-27.

<sup>49</sup> Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 43, note 12 : L'idée que c'est nous que pouvons aider Dieu plutôt que Dieu nous aide, Jonas l'a rencontrée depuis, exprimée de façon émouvante, chez une des victimes d'Auschwitz elle-même, une jeune juive hollandaise, qui l'a validée en fondant son action sur elle jusqu'à sa mort. Cette idée se trouve donc dans *An interrupted Life. The diaries of Etty Hillesum 1941-1943* (New York, Pantheon Books, 1984 – en français : Etty Hillesum, *Une vie bouleversée, Journal 1941-1943*, trad. Ph. Noble, éd. du Seuil, Paris, 1985). Quand les déportations commencèrent en Hollande, en 1942, Etty Hillesum se présenta comme volontaire pour le camp de transit de Westerbork, afin d'aider à l'hôpital et de

manifester. Nous avons la responsabilité de manifester Dieu. Pour Hans Jonas, Dieu est soucieux : il se confie à l'homme pour que celui-ci le manifeste : il a laissé à d'autres acteurs quelque chose à faire. Ainsi le propos d'Etty Hillesum selon lequel l'homme doit prendre soin de Dieu, qui est la source dans laquelle Hans Jonas a puisé, peut-il être repris en christianisme : l'homme est responsable de Dieu pour le manifester.

#### I. 2. 4. Dieu impuissant

Hans Jonas entre dans le cœur de son concept en déclarant : que ce Dieu là n'est pas un Dieu tout-puissant.

L'hypothèse de Hans Jonas est en lien avec *Une vie bouleversée*, d'Etty Hillesum. Pour elle, on ne peut pas demander à Dieu d'intervenir dans ces conditions de persécution d'*Auschwitz*. On ne peut rien reprocher à Dieu. Elle est persuadée que Dieu a besoin de la puissance de l'homme pour intervenir dans ces conditions là : « Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider mais nous qui pouvons t'aider – et ce faisant, nous nous aidons nous-mêmes ».

En écho, Hans Jonas dit : « Et nous en arrivons à ce qui constitue peut-être le point le plus critique dans notre entreprise bien risquée de théologie spéculative : ce Dieu-là n'est pas un dieu tout-puissant »<sup>50</sup>.

Explicitement, non seulement Dieu ne pouvait pas intervenir à ce moment là, mais il est impuissant dès la création. Hans Jonas reprend à son compte l'idée du retrait présente dans la *kabbale*. Selon la *théorie du Tsimtsoum*, Dieu se retire de la création afin de laisser à la création son espace propre et son développement. Ainsi, être Dieu, c'est renoncer à sa puissance devant la création pour laisser l'homme agir à sa place. « Renonçant à sa propre invulnérabilité, le fondement éternel a permis au monde d'être. Toute créature doit son essence à cette négation et a reçu avec cette existence ce qu'il avait à recevoir de l'au-delà. Dieu, après s'être entièrement donné dans le monde en devenir n'a plus rien à offrir : c'est maintenant à l'homme de lui donner »<sup>51</sup>. Après cette renonciation qui conduit à une

---

partager le sort de son peuple. En septembre 1943, elle fut expédiée, par un des habituels convois de masse, à Auschwitz où elle mourut le 30 novembre 1943. Ses journaux ont survécu, mais n'ont été que récemment publiés.

<sup>50</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 27.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 38.

« immanence absolue », il ne subsiste aucune instance divine « en état de diriger, de corriger » le devenir, aucune « Providence extra-mondaine » : le monde est « comme laissé à lui-même », ses lois ne peuvent être transgressées, suspendues<sup>52</sup>.

L'homme n'a donc rien à espérer. Il n'a rien à attendre d'une intervention surnaturelle. Aucune main invisible ne le guide vers un but assuré. C'est l'homme lui-même qui a la responsabilité de conduire ou non le processus à sa fin. Dieu a lui-même limité son pouvoir en faisant des créatures capables d'agir librement. Dieu a donné tout ce qu'il pouvait donner, et les créatures ont reçu ce qu'il y a à recevoir de l'au-delà. Dieu n'a plus rien à offrir, c'est maintenant à l'homme de lui donner<sup>53</sup>. Et c'est l'homme qui doit être tenu pour responsable du mal et de la faillite de la création.

L'hypothèse de Jonas propose la représentation d'un Dieu impuissant. Cette impuissance n'est point originaire, mais c'est Dieu qui choisit l'impuissance à l'égard du devenir du monde qu'il a créé. Il s'agit d'un abandon du pouvoir, parce que Jonas n'accepte pas la non-intervention de Dieu seulement à cause d'une retenue de sa puissance : il aurait pu l'utiliser mais il ne l'a pas utilisée par respect pour le droit propre de la création<sup>54</sup>. Dieu n'est pas intervenu à *Auschwitz*, non parce que Dieu ne le voulait pas, mais il ne le pouvait pas<sup>55</sup>.

Hans Jonas souligne que le concept de toute-puissance est contradictoire. Comme il dit dans son livre : « Il découle du simple concept de puissance que la toute-puissance, justement, est une notion en soi contradictoire, vouée à s'abolir elle-même, voire dépourvue de sens. Il en va d'elle comme de la liberté dans le domaine humain. Bien que celle-ci commence là où finit la nécessité, elle existe et s'anime en se mesurant à cette nécessité. Séparer la liberté du règne de la nécessité, c'est lui enlever son objet, elle devient aussi nulle, hors cet empire, qu'une force ne rencontrant pas de résistance. La liberté absolue serait une liberté vide qui se supprime elle-même. Semblablement une puissance vide, et ce serait le cas de la toute-puissance absolue. La puissance absolue, totale, signifie une puissance qui n'est limitée par rien, pas même par l'existence de quelque chose d'autre en soi, de quelque chose d'extérieur à elle qui soit différent d'elle. Car la simple existence d'un tel autre représenterait déjà une limitation, et l'unique puissance devrait forcément anéantir cet autre afin de préserver son absolutité. La puissance absolue, dès lors, n'a dans sa solitude aucun objet sur lequel agir. Pour qu'elle puisse agir, il faut qu'existe quelque chose d'autre, et aussitôt que

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 27 et 38.

<sup>54</sup> *Ibid.*, P. 33.

<sup>55</sup> *Ibid.*, P. 35.

c'est là, elle n'est plus toute-puissante, bien que sa puissance, comparée au reste, puisse se montrer aussi supérieure qu'on le veut »<sup>56</sup>.

Il a raison, parce que il n'y a pas de puissance sans contre puissance. Mais la contre puissance dont parle Hans Jonas n'est que celle de l'homme. Dans le christianisme, la contre puissance est le partage de la puissance de Dieu avec l'homme. Il n'y a pas d'un côté Dieu impuissant, et de l'autre, l'homme tout-puissant. Ce partage de la puissance est à comprendre à partir de la kénose<sup>57</sup>. Dieu a fait le choix de partager, il l'a fait à la création, cela est flagrant dans la kénose : L'impuissance de Dieu est rendue visible à l'homme sur la croix. Et la résurrection montre à l'homme la puissance de Dieu.

Ce qui est la puissance en Dieu, c'est le Père et l'Esprit comme force qui ressuscite le Fils. Cette idée de la puissance impuissante de Dieu, nous conduit tout droit au *Secret de la Croix*<sup>58</sup>.

Edith Stein<sup>59</sup>, sœur Bénédicte de la Croix, est au christianisme ce qu'Etty Hillesum est au judaïsme : toutes deux sont mortes au camp d'*Auschwitz*, à six mois d'intervalle. Elle raconte en décembre 1938, comment, en 1933, elle perçoit la menace qui pèse sur le peuple juif. « J'avais déjà entendu parler de mesures sévères prises contre les Juifs. Mais maintenant, une lumière jaillit brusquement en moi : Dieu a posé une nouvelle fois lourdement Sa main sur Son peuple et le destin de ce peuple était aussi le mien »<sup>60</sup>. Immédiatement, elle se reconnaît solidaire du peuple juif et comprend que le christianisme a vocation à porter la souffrance de l'humanité que l'humanité est en train de subir, solidairement avec le peuple juif. C'est elle qui a planté la Croix au camp d'*Auschwitz* : « Je parlais au Sauveur et lui disais que je savais que c'était Sa croix qui maintenant était posée sur le peuple juif. La plupart ne le comprenaient pas ; mais ceux qui le comprenaient devaient volontairement au nom de tous la prendre sur eux. Je voulais le faire, Il devait seulement me montrer comment. Lorsque la méditation prit fin, j'avais la certitude intérieure que j'étais exaucée. Mais en quoi consisterait le portement de la croix, je ne le savais pas encore »<sup>61</sup>. Il est très clair que, pour elle, la Croix était la visibilité de ce qui se jouait à *Auschwitz*. L'important était de montrer

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.28-29.

<sup>57</sup> Kénose : du grec *Kenosis* : vide, dépouillé. Terme technique utilisé par saint Paul (Ph 2, 6-7) pour signifier le dépouillement du Christ dans son humanité.

<sup>58</sup> Voir Edith STEIN, *Le secret de la Croix*, dans *Parole et silence*, 1998.

<sup>59</sup> STEIN (Edith), en religion sainte Thérèse Bénédicte de la Croix (Breslau, aujourd'hui Wrocław, 1891 - Auschwitz, 9 août 1942), philosophe allemande, élève de Husserl. Juive, elle se convertit au catholicisme et entra au carmel de Cologne. En 1938, elle émigra aux Pays-Bas. Elle mourut en déportation et fut béatifiée en 1987, canonisée le 11 octobre 1998 et déclarée co-patronne de l'Europe. D'après Hachette Multimédia / Hachette Livre, 2000.

<sup>60</sup> Edith STEIN, *Le secret de la Croix*, dans *Parole et silence*, 1998, p. 82.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 84.

que Dieu a déjà pris en charge la souffrance d'*Auschwitz*. Pour Etty Hillesum, l'important est de manifester Dieu en soi. Pour Edith Stein, l'important est que Dieu a déjà pris en charge la souffrance dont elle est témoin à *Auschwitz*.

La figure du concept de Dieu après *Auschwitz* peut donc se penser, dans le cadre du judaïsme à travers Hans Jonas et Etty Hillesum, et dans le cadre du christianisme à travers Edith Stein. Il importe cependant de ne pas affirmer que la Croix soit la réponse chrétienne à *Auschwitz* et à la souffrance de l'homme. La théologie chrétienne ne se réduit pas à la Croix. Il est impropre et insuffisant de dire que la Croix représente l'achèvement du judaïsme. La théologie chrétienne qui repose sur la Trinité, l'Incarnation et la Résurrection est différente de la théologie juive, et c'est tout. S'il reste vrai que la Trinité, l'Incarnation et la Résurrection donnent une autre lecture d'*Auschwitz*, la lecture juive est tout aussi respectable.

## Conclusion et transition

Ainsi nous terminons le premier chapitre de notre recherche. Dans ce chapitre, on a étudié la conférence de Hans Jonas, dans laquelle Jonas commence par établir la spécificité irréductible d'*Auschwitz* à tous les autres massacres perpétrés contre les Juifs. Dans cet événement, les victimes globalement ne sont pas des martyrs, ni des témoins de la foi. On ne peut pas imaginer qu'elles soient victimes d'un châtement. L'événement d'*Auschwitz* est inexplicable par « les vieilles catégories théologiques » de punition, d'épreuve. Quel est donc ce Dieu qui a pu laisser faire cela ? Aucune théodicée classique ne peut le justifier. C'est le « concept traditionnel de Dieu » qu'il faut mettre en question. Pour repenser à nouveau le concept de Dieu, Jonas propose un mythe de son invention, le mythe de la création. Il en déduit quatre traits de Dieu : le Dieu souffrant, le Dieu en devenir, le Dieu soucieux et le

Dieu impuissant. C'est seulement d'un Dieu complètement incompréhensible que l'on peut dire qu'il est à la fois bon et tout-puissant, et que néanmoins il tolère le monde tel qu'il est. Mais après *Auschwitz* quels attributs peuvent être requis pour notre concept de Dieu ? Un Dieu totalement caché incompréhensible, est un concept inacceptable selon la norme juive. C'est pourquoi la « vieille question de Job » exige maintenant pour réponse que l'on abandonne l'idée d'un Dieu tout-puissant, car on ne saurait admettre que quiconque ayant eu le pouvoir d'empêcher ce mal absolu ne l'ait pas fait<sup>62</sup>.

Nous pouvons comprendre que l'idée essentielle développée par Hans Jonas est celle de renoncement de la puissance divine au moment de la création du monde. Ce Dieu qui a laissé faire est un Dieu qui ne pouvait pas faire autrement parce qu'il a abandonné toute sa puissance en créant le monde.

Cependant, le chemin présent ne décrira pas une suite toute simple, à la manière par exemple dont saint Anselme, dans le *Proslogion*, était passé de l'affirmation de Celui qui seul est véritablement à sa connaissance en tant qu'Il est tout ce qu'il est meilleur d'être que de n'être pas. Nous ne saurions pas plus dire Dieu qu'en parler en dehors d'un regard prolongé sur le mal, distingué dans la pluralité de ses formes. En parlant de la souffrance des humains, on aura à penser ce que la tradition a nommé le mal subi ou mal physique. En même temps, il conviendra de se défendre d'une focalisation de la souffrance, aujourd'hui très spontanée, sur le malheur de l'innocent.

Avant de pénétrer sur les chemins possibles pour la conciliation de la toute-puissance de Dieu avec le mal qui nous conduiront de la souffrance vers Dieu, notre troisième chapitre, il paraît utile de rappeler dans ce deuxième chapitre les pensées des Pères de l'Église sur la notion de la toute-puissance de Dieu. Dans la question consacrée à la puissance divine, la distinction entre une puissance absolue et une puissance ordonnée dans la théologie médiévale mérite notre attention. La puissance n'épuise pas la perfection de Dieu. Comme toute perfection, elle signifie à la fois que Dieu est cause de tout, retiré de tout et au-dessus de tout. Ce sera la première partie du deuxième chapitre.

Dans la question du mal, il convient de mentionner d'abord quelques méprises exégétiques sur la question du mal.

Il faut montrer ensuite la défense de la sagesse, de la bonté et de la puissance de Dieu contre les objections nées du mal. Dieu ne peut être responsable que de ce qui est. Or le mal n'est pas. Si le mal suppose bien un acte d'être, il ne présente aucune forme d'être. Le mal ne

---

<sup>62</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 13.

laisse qu'une absence de forme. C'est pourquoi dans cette deuxième partie du deuxième chapitre on prendra l'argumentation ontologique de saint Thomas pour modèle, qui a atténué l'argumentation morale reçue de saint Augustin sur la souffrance et qui est resté en deçà de l'argumentation cosmologique à venir chez Leibniz. Pas à pas on étudiera l'ancienne et permanente justification de Dieu face au problème du mal.

En tant qu'influencée par la pensée chinoise, dans le cadre de notre travail présent, je veux faire une simple recherche sur la nature de l'homme et le mal dans les pensées chinoises anciennes, celles de Mencius<sup>63</sup> et de Xunzi<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Mencius, Mengzi, parfois Mong Tseu en français, est un penseur chinois ayant vécu aux alentours de 380-289 av. J. -C.

<sup>64</sup> La date de naissance de Xunzi, incertaine, est située entre 340 et 305 av. J.C., au moment où Mencius est un homme mûr.

# Chapitre II : La toute-puissance de Dieu au défi du mal

## II. 1. La foi en la toute-puissance de Dieu

« Je crois en Dieu le père tout-puissant », cette confession de la foi parle non seulement de la toute-puissance de Dieu, mais il semble que la toute-puissance soit la seule qualité attribuée à Dieu. Il est étonnant de voir que cette foi en la toute-puissance de Dieu pendant des siècles et des millénaires n'a pas été ébranlée par des expériences de souffrance, des scandales du mal, et d'inhumanité comme l'événement d'*Auschwitz* qui nous prend à la gorge. C'est pourquoi il nous reste nécessairement à voir comment les Pères de l'Eglise ont cru avoir des raisons de croire un Dieu tout-puissant.

### II. 1. 1. La création *ex nihilo*<sup>65</sup>

« Car si Dieu est réellement le conservateur et le créateur de tout ce qui, de quelque façon que ce soit, s'accomplit en ce monde, il n'est toutefois pas sujet à la fatigue d'un être vivant qui travaille et qui peine, mais il emploie une puissance qui jamais ne s'use, grâce à laquelle il étend son pouvoir jusqu'aux choses qui semblent les plus éloignées de lui »<sup>66</sup>. En effet dans la cosmologie païenne on peut constater la présence de cette idée de puissance

---

<sup>65</sup> Jonas ne précise guère si son Dieu avait la possibilité de ne pas créer, mais en parlant d'un « choix insondable » (Cf. Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 14) et puisqu'il est devenu impuissant mais n'était pas limité du départ, il le laisse entendre. Cela ne permet guère de dégager sa responsabilité, car on pourrait encore lui reprocher d'avoir pris le risque de faire un monde où il y a tant de mal et de souffrance. Peut-être, dira-t-on, ne connaissait-il et ne prévoyait-il pas le mal, venu de l'homme (au moins le mal moral, non point le mal physique), avant de créer. Mais dans ce cas il n'était pas absolument parfait, et donc pas tout-puissant, et l'on tombe dans la difficulté que nous énonçons dans le présent passage : l'impossibilité de penser la création *ex nihilo* si son auteur n'est pas parfait. Voir l'article de Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996, p. 10.

<sup>66</sup> ARISTOTE, *Du monde*, 6, 397b, 17-25, cité par Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996, p. 10.

divine. Si les chrétiens ont maximisé cette puissance jusqu'à en faire une toute-puissance, c'est parce qu'ils avaient à défendre leur croyance en une création qui soit universelle et ex nihilo<sup>67</sup>. « Et Dieu dit que la lumière soit..., qu'il y ait un firmament au milieu des eaux..., que les eaux inférieures au ciel s'amassent en un seul lieu et que le continent paraisse..., que la terre se couvre de verdure, d'herbe qui rend féconde sa semence..., qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel..., que les eaux grouillent de bestioles vivantes et que l'oiseau vole au-dessus de la terre ..., que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce..., faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... », et à chacune de ces paroles créatrices répond comme un refrain la parole de bénédiction « et Dieu vit que cela était bon »<sup>68</sup>. Cette thèse *ex nihilo* est une de celles qui paraissent le plus inacceptable aux païens. « Rien n'est engendré à partir de rien »<sup>69</sup>, sinon il n'y aurait aucun ordre dans la nature. Mais on peut remarquer que la nature n'a pu être établie comme telle que par un être qui ne soit pas limité par les lois naturelles, qui soit donc tout-puissant. S'il ne l'était pas, il n'aurait pu créer à partir de rien, c'est pourquoi il fallait que rien ne lui soit impossible. La doctrine de la création *ex nihilo* exigeait que l'on recoure à l'idée de Toute-puissance divine.

Le Symbole de Nicée I fixa cette dénomination, mais dès avant, par exemple dans *l'Ad Autolyicum* de Théophile d'Antioche (ca. 181-182) : « Qui y aurait-il d'admirable, si Dieu avait fait le monde à partir d'une matière préexistante ? Un ouvrier humain, quand de la matière lui est donnée, la façonne comme il l'entend. Mais la puissance de Dieu se montre en ce qu'il a fait tout ce qu'il a voulu à partir de rien... ». De même chez Irénée de Lyon : « L'Eglise... a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre, et la mer, et tout ce qu'ils contiennent »<sup>70</sup>. Aussi chez Clément d'Alexandrie : « combien est grande la puissance de Dieu, dont la volonté seule fait la création »<sup>71</sup> ou Lactance : « Il est facile de répondre à ces gens qui ne comprennent pas la toute-puissance de Dieu, qu'ils croient incapable de produire quelque chose, si ce n'est à partir d'une matière déjà existante et toute prête... En quoi la puissance divine diffère-t-elle de celle d'un homme, si, comme un homme, Dieu a besoin d'une aide extérieure ? Or il en a besoin, s'il ne peut rien fabriquer sans que la matière lui ait été fournie par un autre. Dans ce

---

<sup>67</sup> Cf. Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

<sup>68</sup> Gn. 1, 3-26.

<sup>69</sup> ARISTOTE, *Physique*, I.4. 187a 28-29, cité par Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

<sup>70</sup> *Adversus haereses*, 1.10.1, cité par Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

<sup>71</sup> *Protreptique*, 4.63.2-3, cité par Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

cas, sa puissance est assurément imparfaite, et l'on devra juger plus puissant celui qui a fabriqué la matière ». « L'ouvrier, en l'absence de bois, n'édifiera rien, car il ne peut faire le bois lui-même. Ne pas pouvoir cela relève de la faiblesse humaine. Mais Dieu produit pour lui-même la matière, car il le peut, pouvoir cela, en effet, relève de Dieu, et s'il ne le peut, il n'est pas Dieu...L'homme fabrique à partir de ce qui est, car par sa mortalité il est faible...Mais Dieu fait à partir de ce qui n'est pas, car par son éternité il est fort, et par sa force d'un pouvoir immense... »<sup>72</sup>. Saint Augustin dans *Contra Felicem Manicheum*, 2, 18 affirme que : « l'artisan humain a pu faire le vase, mais non l'argent, il a pu faire le coffre, mais non le bois. Aucun homme ne peut faire exister quelque chose à partir de rien, à partir de ce qui n'est pas du tout. Mais Dieu, parce qu'il est tout-puissant...de rien a fait le monde... ».

Dans la pensée chrétienne, la création représente la première et plus évidente manifestation de la toute-puissance divine. De même l'Incarnation et la Résurrection sont aussi irrecevables et inconcevables qui apparaissent si contraires à l'essence de la divinité. La venue du Verbe en ce monde, et la mort du Christ qui la conclut, sont le lieu pour les chrétiens pour parler de la faiblesse de Dieu. Mais parce que cette faiblesse est volontaire, donc elle manifeste justement la puissance de Dieu. « Seul un Dieu tout-puissant peut aller jusqu'à faire ce que les hommes ne pensaient pas qu'un Dieu puisse faire : prendre chair et mourir sur la croix. Seul un Dieu tout-puissant peut se permettre d'aller jusqu'à cette extrême faiblesse »<sup>73</sup>. C'est ce qu'Origène répond à Celse<sup>74</sup>, qui objecte l'impossibilité d'une descente de Dieu dans le monde terrestre : « En demeurant immuable par son essence, il condescend aux affaires humaines par sa Providence et par l'Economie. Nous prouvons donc que même les divines Ecritures affirment l'immutabilité de Dieu dans ces paroles : « Mais toi, tu es toujours le même »<sup>75</sup>; et : « je ne change pas »<sup>76</sup> »<sup>77</sup>. Ainsi, Dieu reste le tout-puissant, même s'il s'est anéanti et s'est humilié lui-même, parce qu'il est le tout-puissant, il a pu s'anéantir en restant lui-même. Quant à la résurrection, elle apparaissait être contre la raison et contre l'ordre des

---

<sup>72</sup> *Divinae institutiones*, 2.8.9, 17, 26-28, cité par Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

<sup>73</sup> Cf. Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

<sup>74</sup> Objection de Celse : « Dieu est bon, beau, bienheureux, au plus haut degré de la beauté et de l'excellence. Dès lors, s'il descend vers les hommes, il doit subir un changement, changement du bien au mal, de la beauté à la laideur, de la félicité à l'infortune, de l'état le meilleur au pire. Qui donc choisirait un pareil changement ? Il est vrai certes que pour un mortel la nature est de se changer et de se transformer, mais pour un immortel, c'est d'être identique et immuable. Dieu ne saurait donc non plus admettre un tel changement » (*Contre Celse*, IV. 14).

<sup>75</sup> Ps. 101.28.

<sup>76</sup> Mal.3.6.

<sup>77</sup> ORIGENE, *Contre Celse*, IV.14, cité par Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

choses, donc contre Dieu lui-même. Pour cette raison, dans les livres XXI-XXII de *La Cité de Dieu*, Augustin établit que si la puissance de Dieu se déploie déjà dans l'établissement de la nature, qui nous est incompréhensible et mystérieuse, rien n'empêche qu'elle se manifeste dans un changement radical de l'ordre naturel. Des nombreux phénomènes, que la raison ne peut pas découvrir, sont pourtant indubitablement vrais<sup>78</sup>.

Il nous semble qu'il est bien nécessaire de passer par ce rappel historique des enseignements des Pères de l'Église que nous venons de faire pour comprendre la toute-puissance divine dans la pensée chrétienne comme une pièce essentielle. C'est selon un processus réfléchi et tout à fait inévitable que la notion de toute-puissance a été introduite dans la théologie chrétienne. Elle est un nœud qui rassemble plusieurs points de doctrine sans lesquels le christianisme ne serait pas le christianisme<sup>79</sup>. Son affirmation n'a donc rien de facultatif. Si l'on retire ce concept, le reste s'effondre. De même que nier la création *ex nihilo* c'est nier la toute-puissance de Dieu<sup>80</sup>, nier la toute-puissance de Dieu c'est nier la création *ex nihilo*.

Nous pouvons maintenant revenir au problème que soulève le mythe de Hans Jonas : à supposer que Dieu ait été originairement tout-puissant, ne peut-on supposer qu'il ait renoncé à cet attribut après la création *ex nihilo* ?<sup>81</sup>

La théologie de la toute-puissance ne laisse pas de place véritable à la pensée de l'impuissance divine. Dieu ne peut abdiquer sa toute-puissance, car sa toute-puissance s'identifie avec son essence même. Si l'on peut attribuer de la puissance à Dieu, c'est dire qu'il a la capacité d'agir. Le principe de l'agir et celui de l'être sont le même. Saint Thomas d'Aquin dans son *Commentaire des Sentences*, I, d. 42 q.1 a.1<sup>82</sup> dit que « Dieu est appelé acte premier et pur, et c'est à lui que cette puissance active convient au plus haut point. » ; « L'essence divine elle-même, dans la mesure où elle est principe d'opération, est appelée puissance, mais ce n'est pas pour autant que, en Dieu, la puissance est autre que l'essence » ; « Dieu n'agit pas par une opération intermédiaire, qui serait distincte de son essence, mais son être est son agir, et son agir est son essence »<sup>83</sup>. Il est impossible de nier la toute-

---

<sup>78</sup> Cf. Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, 1996, vol. 53, n° 1.

<sup>79</sup> Voir *Ibid.*

<sup>80</sup> Saint AUGUSTIN, *De symbolo*, 2.3, cité par Jean Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, vol. 53, n° 1, 1996.

<sup>81</sup> Jean-Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas - Histoire, Création et toute puissance*, dans *Mélanges de sciences religieuses*, n° 53, 1996, p. 7-38.

<sup>82</sup> Cyrille MICHON, *Ratio omnipotentiae. La raison de la toute-puissance : Thomas d'Aquin*, dans *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 218-219.

puissance comme tous les autres attributs de Dieu. Ceux-ci sont tous liés parce qu'ils expriment tous directement la même et unique essence. C'est pour la même raison que Dieu est Dieu. Il est tout-puissant, bon et intelligible. Il ne peut pas renoncer à l'un ou l'autre, parce qu'ils sont tous en fait la même essence<sup>84</sup>.

On peut remarquer aussi que Dieu ne peut pas abandonner sa puissance, parce qu'elle est nécessaire pour la création, et également pour la conservation de l'univers. L'idée d'un Dieu qui se retire (*tsimtsoum*) après avoir créé est étrange. « Parce que le monde a besoin de lui pour sa subsistance, et sa toute-puissance se manifeste non seulement dans l'acte créateur, mais dans la préservation continue de ce qui existe, et dans l'opération à l'intérieur de ce qui existe »<sup>85</sup>, Dieu n'est pas comme une cause initiale qui cesse d'agir après avoir créé. Par sa puissance Dieu est présent à toutes choses. Il ne saurait donc être question qu'il se dépouille de sa puissance sans que le monde retombe dans le néant. « Nous ne sommes pas libres de l'enchaînement des idées, et dès lors que nous admettons un Dieu créateur, comme Jonas le fait, nous devons admettre qu'il est tout-puissant et qu'il le reste »<sup>86</sup>.

## II. 1. 2. La question de la toute-puissance de Dieu dans la théologie médiévale

Hans Jonas affirme que la théologie médiévale était celle de la toute-puissance de Dieu : « Nous affirmons en effet, pour notre image de Dieu comme pour notre entière relation au divin, que nous ne sommes pas en mesure de maintenir la doctrine traditionnelle (médiévale) d'une puissance divine absolue, sans limite »<sup>87</sup>.

La doctrine médiévale juive, qui nous vient de Moïse Maimonide, ou chrétienne, avec Thomas, Bonaventure et Hugues de Saint-Cher, a-t-elle pensé la toute puissance de Dieu comme puissance absolue ? Ce serait la radicalisation du concept de Seigneur de l'histoire.

La réponse de Thomas est dans la *Somme théologique* (Ia q. 22, a. 2 et 3). La question 22 porte sur les attributs divins et *la Providence de Dieu*. *Providence* signifie chez Thomas *intervention de Dieu dans l'histoire*. Thomas a vu le paradoxe de la question de *la puissance de Dieu* avec celle de *la bonté de Dieu* : l'une et l'autre apparaissent comme contradictoires.

---

<sup>84</sup> Jean-Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, p. 22.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>87</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 27-28.

« Nous voyons qu'il y a beaucoup de mal dans les choses. Ou bien donc Dieu ne peut pas l'empêcher, et alors il n'est pas tout-puissant, ou bien il ne prend pas soin de toutes choses »<sup>88</sup>. On peut dire en termes actuels : Si Dieu est *tout puissant*, alors il est cause de tout, donc cause du mal, donc il n'est pas bon, donc il n'est pas Dieu. Et si Dieu est bon, alors il n'est pas cause du mal, donc alors il n'est pas *tout puissant* et il n'est pas Dieu.

Comment résoudre le paradoxe ? La réponse de Thomas tient en deux temps : Il faut d'abord savoir sur quoi s'exerce cette puissance. Thomas distingue le bien universel et le bien particulier. Ceci permet à Thomas de dire que ce qui peut paraître comme un mal pourra devenir un bien. Un propos aujourd'hui inacceptable : « C'est pourquoi les destructions et les défaillances qui se constatent dans les choses de la nature sont considérées comme contraires à telle nature particulière ; mais celles-ci n'en sont pas moins dans l'intention de la nature universelle, en tant que le mal de l'un tourne au bien de l'autre ou au bien de tout l'univers. Car la destruction de l'un est toujours la génération de l'autre, génération par laquelle l'espèce se conserve. Donc, puisque Dieu est le Pourvoyeur de l'étant dans son universalité, il appartient à sa providence de permettre certains défauts à l'égard de telles choses particulières, afin que le bien parfait de l'univers ne soit pas empêché. S'il s'opposait à tous les maux, beaucoup de biens seraient défaut à son œuvre entière. Sans la mort de beaucoup d'animaux, la vie du lion serait impossible, et la patience des martyrs n'existerait pas sans la persécution des tyrans »<sup>89</sup>. Donc, le mal n'est pas vraiment un mal. Cette *théodicée* sous la plume de Thomas est critiquable. En effet, le mal peut être au service du bien, il est même un moyen de faire paraître le bien. Mais on ne peut pas en faire une loi, l'homme n'est pas forcément purifié par la souffrance.

On peut voir ensuite dans l'article 3 de la question 22 que Thomas écrit les deux moments de l'action de la *Providence*. Il faut aussi donc distinguer fins et moyens, *ordinatio* et *executio*. *L'ordinatio* (les fins) est du ressort de Dieu et, pour *l'executio* (les moyens), il use d'*intermédiaires*. C'est le mot clé de l'article 3 de la même question de la *Somme théologique* qu'il faut retenir dans notre débat: *La providence s'applique-t-elle immédiatement à toutes les choses ?* Thomas répond non. « La providence comprend deux moments : le plan de l'ordination des choses à leur fin, et la mise en œuvre de ce plan, qu'on appelle le gouvernement. Pour ce qui est du premier, Dieu par sa providence s'occupe de toutes les choses, car il a dans son intelligence la représentation de toutes les choses, même les plus petites, et quelques causes qu'il ait attribuées aux divers effets, c'est lui qui leur a

---

<sup>88</sup> Saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, I, a, q. 22, a. 2, obj. 2.

<sup>89</sup> *Ibid.*, I a, q. 22, a. 2, resp. sol. 2.

donné la vertu de les produire. Aussi faut-il qu'il ait d'abord dans son intelligence, le rapport de ces effets à leur cause. C'est au second moment que la providence divine use d'intermédiaires, car Dieu gouverne les inférieurs par l'entremise des supérieurs, non que sa providence soit en défaut, mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de cause »<sup>90</sup>.

Ainsi, ce qui fait la dignité de créature ce n'est pas que Dieu soit *tout puissant* et l'homme impuissant, mais que l'homme participe à la puissance de Dieu : l'homme co-puissant, co-créditeur. L'homme est à *l'image et à la ressemblance* de Dieu parce que Dieu lui a communiqué la puissance d'être co-créditeur : sa dignité est une dignité de cause. Dieu a créé des lois du monde comme lois de nature. L'homme manifeste son *autonomie* par sa capacité à créer des lois pour gérer ces lois naturelles. Dieu a donc donné la *dignité de cause* à l'homme. Dans la *Somme contre les Gentils* (III, 67)<sup>91</sup>, Thomas écrit : *Deus est causa operandi omnibus operandibus*. Dieu opère pour que nous opérons. Dieu ne change pas le monde. Mais Dieu change les cœurs pour que nous changions le monde. Thomas a bien lu Paul : *Louez Dieu en toute circonstances* et non pas pour toute circonstances. Thomas fait là une exégèse de Ph 2, 13 : « *c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* ». Dieu peut être tout-puissant au sens où il agit en tout et partout, sans pour autant annuler les créatures dans leur être et leur vertu propre. Il appartient à la bonté de Dieu d'avoir créé des êtres capables eux-mêmes d'agir. « Qu'il est plus grand de pouvoir faire quelque chose par soi et de donner à un autre la puissance de pouvoir le faire, que de faire cela par soi-même seulement »<sup>92</sup>. Dieu ne manifeste pas sa puissance seulement en agissant lui-même directement, mais aussi en agissant par les créatures : « s'il veut que quelque chose soit fait par lui-même, il peut le faire par lui-même, et il le fait par lui-même [...] Et s'il veut que quelque chose soit fait par une créature, il le fait par elle »<sup>93</sup>. Dieu est plus grand quand il nous fait faire ce qu'il pouvait faire à notre place. Il nous a donné la gestion du monde.

À notre place, nous ne pouvons pas soutenir *l'hypothèse du Dieu impuissant* de Hans Jonas, pas plus que celle d'un Dieu qui dispose d'une *omnipotentia* écrasante. En revanche, il existe en Dieu *une puissance impuissante*<sup>94</sup>. Et lorsque Hans Jonas soutient que la théologie médiévale a pensé la *potentia* de Dieu comme puissance absolue, ce n'est pas tout à fait juste. On ne trouve pas cette idée chez saint Thomas, ni chez Hugues de Saint-Cher : « Nous

---

<sup>90</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, a, q. 22, a. 3, resp.

<sup>91</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, III, Paris, Flammarion, 1999.

<sup>92</sup> *Summa aeternae*, tr. XI c. 4 (recension brève, éd. Ribaillet, coll. « Spicilegium bonaventurianum », XVI), Paris, Editions du CNRS/Grottaferrata, Editiones collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I, 1980, p. 328.

<sup>93</sup> Pierre LOMBARD, *Sentences*, I d. 42 c. 3.4, trad. Olivier Boulnois, *La puissance et son ombre*, pp. 82-83.

<sup>94</sup> Cf. Emmanuel FALQUE, *Le passeur de Gethsémani*, Paris, Cerf, 1999, p. 89-95.

répondons qu'il y a en Dieu une double puissance, c'est-à-dire qu'elle se dit en deux sens : absolue et conditionnée. La puissance *absolue* est la puissance elle-même considérée en lui-même, et par elle il peut en soi toute chose, même damner Pierre et sauver Judas, etc. De cette manière, on appelle puissance *conditionnée* celle qui se rapporte à la condition ou à la loi dont Dieu a revêtu les choses par sa bonté. En tant que cette condition subsiste, Dieu ne peut faire le contraire, ce qui serait s'il damnait Pierre et sauvait Judas, car la vérité et la justice de Dieu exigent que Pierre ait la vie éternelle et Judas la peine éternelle. Telle est en effet la loi donnée par Dieu, qu'il récompense les bons et punisse les méchants »<sup>95</sup>. La démonstration est claire. La « double puissance » n'est qu'une seule et même puissance. La puissance *conditionnée* est la même puissance, en tant qu'elle se rapporte aux décrets librement établis par Dieu, aux conditions de l'ordre cosmique institué par lui. Elle est conditionnée par sa bonté et elle est identique à la justice divine. La puissance *absolue* est sans relation à autre chose. Elle est la puissance en général, totale. Par elle, Dieu peut en soi toutes choses, elle est donc inconditionnée.

Cette distinction sur la toute-puissance de Dieu de Hugues de Saint-Cher suit Pierre Lombard. L'ouvrage de Pierre Lombard, les *Sentences*, s'est imposé comme autorité au Moyen Âge. Le traité de la toute-puissance de Dieu est situé dans le livre I des *Sentences*, qui traite de Dieu. Il prend place entre les traités *De la science de Dieu* (d. 35-41) et *De la volonté de Dieu* (d. 45-48, qui constituent la fin du livre I), et occupe les distinctions 42-44. Pierre Lombard analyse la puissance divine selon une double direction, suivant la remarque d'Hugues de Saint-Victor : « Il y a deux sortes de puissance : la puissance de faire quelque chose, et la puissance de ne rien subir »<sup>96</sup>. C'est pourquoi Pierre Lombard demande d'une part si Dieu peut subir des imperfections (mentir, souffrir...), d'autre part quelles sont les limites à son action vers l'extérieur (peut-il faire autre chose que ce qu'il fait, autre chose que le meilleur ?). La distinction 42 cherche à donner une définition pertinente de la toute-puissance. La distinction 43 se demande : Dieu peut-il faire autre chose que ce qu'il fait ? Et la distinction 44 : Dieu peut-il faire les choses mieux qu'il ne les fait ?

Dans le fond, le problème de la toute-puissance de Dieu est d'abord un problème d'exégèse. Certains textes sont des proclamations solennelles de la seigneurie de Dieu sur toutes choses : « Seigneur, Seigneur, roi tout-puissant, l'univers est en ton pouvoir, et il n'y a

---

<sup>95</sup> Hugues de SAINT-CHER, *Puissance absolue et puissance conditionnée*, dans *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994, p. 138.

<sup>96</sup> *De sacramentis*, I, 2, 22. Cité par Pierre LOMBARD, d. 42, c. 3, trad. Olivier BOULNOIS, *La puissance et son ombre*, p. 81.

personne qui puisse te tenir tête [...], car c'est toi qui as fait le ciel et la terre »<sup>97</sup>. D'autres, par exemple, « Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu »<sup>98</sup>, plus spéculatifs, soulignent le paradoxe et la disproportion entre l'homme et Dieu. La puissance divine surpasse tout ce que l'homme peut concevoir. Elle met en crise toutes nos préconceptions du possible et de l'impossible. Mais d'autres passages bibliques posent des problèmes d'exégèse plus difficiles à résoudre. Si Dieu est tout-puissant, « rien n'est impossible à Dieu »<sup>99</sup>. Alors que signifient les textes où Dieu est dit ne pas pouvoir agir ? Est-ce qu'il s'agit d'une impuissance de Dieu ? Au moment de détruire Sodome, Dieu dit à Lot, qui s'enfuit vers la ville de Soar : « Je ne puis rien faire avant que tu n'y sois arrivé »<sup>100</sup>. Ou au contraire, si Dieu peut tout, ne faut-il pas dire qu'il peut mentir, tromper, mettre à mort, ne va-t-on pas jusqu'à faire de Dieu une puissance mauvaise ?<sup>101</sup> Sur ce point, saint Augustin s'efforce de résoudre la difficulté : « Et c'est une grande puissance pour le Verbe que son impuissance à mentir »<sup>102</sup>. Par conséquent, la toute-puissance divine ne consiste pas à pouvoir tout, sinon en un sens inadéquat. Puisque Dieu ne veut que le bien, la volonté divine ne peut déterminer sa puissance qu'à faire le bien. La toute-puissance divine consiste pour lui à pouvoir seulement ce qui est bon. On définira alors négativement la toute-puissance, par contraste avec la puissance humaine : il n'y a rien que Dieu ne puisse faire, s'il le veut. Ainsi, la toute-puissance se définit comme le pouvoir que Dieu a de ne pas être empêché de faire tout le bien qu'il veut. Augustin évite soigneusement de définir la toute-puissance comme un pouvoir de tout faire. Dieu ne peut faire que ce qu'il veut, mais il peut faire tout ce qu'il veut, c'est-à-dire tout le bien qu'il veut faire. En cela il n'introduit aucune restriction externe, mais il structure la toute-puissance divine dans la perspective du bien<sup>103</sup>.

Pierre Lombard poursuit cette ligne de pensée, il montre que Dieu ne peut pas s'identifier au mal sous diverses formes : il ne peut ni subir une imperfection, ni subir le mal, ni le commettre. En ramenant tous les textes où il est question d'une impuissance divine à des métaphores et à des négations, Pierre Lombard se donne les moyens de produire un concept positif de la puissance, tel que Dieu puisse tout ce qui est possible. Si Dieu ne le peut pas, c'est qu'il ne s'agit pas d'une véritable puissance. La puissance divine est positive et parfaite. Elle peut même devenir infinie, puisqu'elle n'est plus limitée comme chez Augustin

<sup>97</sup> Esther 4, 17 b.

<sup>98</sup> Lc 18, 27.

<sup>99</sup> Gn 18, 14, repris dans Luc 1, 37 (à propos du même type de miracle, la maternité de Sara, femme stérile, ou la conception virginale de Marie).

<sup>100</sup> Gn 19, 22.

<sup>101</sup> Voir l'article d'Olivier BOULNOIS, *Ce que Dieu ne peut pas*, dans *La puissance et son ombre*, p. 20.

<sup>102</sup> Saint AUGUSTIN, *La Trinité*, XV, 15 § 24., Paris, Desclée De Brouwer, 1955.

<sup>103</sup> Olivier BOULNOIS, *Ce que Dieu ne peut pas*, dans *La puissance et son ombre*, p. 20.

par ce que Dieu veut droitement – le bien. Si tout ce que Dieu ne peut pas n'est qu'impuissance et négativité, Dieu aura en lui-même toute puissance positive<sup>104</sup>. « Il peut tout ce que peut la puissance »<sup>105</sup>.

Guillaume d'Auxerre, l'un des premiers commentateurs des *Sentences* de Pierre Lombard, précise aussi que Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut qui soit fait, ce qui signifie : « il peut faire, par lui-même et de lui-même, tout ce qu'il veut faire. En disant « tout », il faut comprendre que sa puissance a une extension qui ne la détermine pas à produire un certain type d'effet, comme le pouvoir de chauffer est déterminé à produire l'échauffement. Et en disant « par lui-même et de lui-même », sont exclues trois choses, à savoir le besoin d'une aide extérieure, la contrainte et l'empêchement extrinsèques. Si en effet Dieu pouvait être empêché ou contraint, ou s'il avait besoin d'une aide extérieure, il ne serait pas tout-puissant »<sup>106</sup>. Rien ne fait obstacle à Dieu ou ne s'impose à lui. Il ne peut subir aucune résistance de la part de quelque créature que ce soit<sup>107</sup>. De plus, la non-dépendance de la puissance divine, supprime la nécessité d'un objet préexistant pour son action et nous ramène à la création *ex nihilo* que nous avons déjà évoquée plus haut.

Nous touchons ici au problème soulevé par Hans Jonas : Si Dieu pouvait empêcher Auschwitz, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Après avoir analysé la pensée médiévale, on peut dire que Dieu ne pouvait le faire de *potentia ordinata*. La puissance de Dieu ne consiste pas à briser les règles qu'il a fixées. Mais on ne rêve pas de résoudre ce problème avec ces quelques lignes. De plus l'hypothèse de Hans Jonas où il faut dire l'impuissance de Dieu pour dire quelque chose sur *Auschwitz* ne suffit peut-être pas non plus. Aujourd'hui, on peut faire l'hypothèse que, dans la puissance conditionnée (*potentia ordinata*), Dieu se plie aux lois du salut et aux lois de la finitude du monde. Dieu n'intervient pas dans la confrontation de l'homme avec la mort. Il se tient présent mais ne peut rien empêcher. Le Père n'a pas empêché le Golgotha : Dieu se plie à l'Incarnation. Il n'empêche pas *Auschwitz*.

Cependant, nous devons encore réfléchir sur l'argument élaboré par Hans Jonas sur les trois attributs de Dieu<sup>108</sup>. Cet argument consiste à dire que les attributs de bonté absolue,

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>105</sup> Pierre LOMBARD, *Sentences*, d. 42, c. 3, trad. Olivier Boulnois, *L'affirmation de la puissance*, dans *La puissance et son ombre*, p. 81.

<sup>106</sup> Guillaume d'AUXERRE, *Summa aurea*, tr. XI c. 6, trad. J. –L. Solère, *La puissance et son ombre*, p. 123.

<sup>107</sup> Cf. Jean-Luc SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, 1996, vol. 53, n° 1.

<sup>108</sup> Voir Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 30-33.

puissance absolue et compréhensibilité se trouvent dans un tel rapport que toute union entre deux d'entre eux exclut le troisième, à cause de l'existence du mal dans le monde. Pour Hans Jonas, on ne peut récuser ni la bonté de Dieu, parce que sa volonté est constante de faire le bien, ni sa compréhensibilité, car il s'est manifesté dans la Révélation. Un Dieu caché, inintelligible est un concept inacceptable selon la norme juive<sup>109</sup>.

Dans la tradition chrétienne, si nous devons abandonner l'un de ces trois attributs, il semble que ce sera celui de compréhensibilité, parce que si nous affirmons que Dieu est tout-puissant et infiniment bon, nous ne pouvons pas expliquer qu'il n'ait pas le pouvoir ou pas la bonté de faire un monde où il y a tant de maux inutiles. Dans la théologie patristique et celle du Moyen Âge, il y a plus de dissimilitude que de similitude entre Dieu et l'homme. Nous ne pouvons pas connaître quelque chose de son essence ou son conseil. Pour les médiévaux, Dieu est incompréhensible à cause de la présence du mal dans le monde. On ne peut ni expliquer sa puissance absolue ni sa puissance ordonnée, Dieu « est seul à comprendre sa puissance »<sup>110</sup>. Peut-être en ce cas il convient de penser à l'attribut de sagesse divine. Ce n'est pas que nous puissions connaître la sagesse de Dieu, mais nous pouvons savoir que Dieu est sage. C'est cette propriété qui médiatise omnipotence et bonté. Ce n'est pas par une puissance arbitraire, mais bien par la force de sa sagesse que Dieu est tout-puissant. Tous les biens ou les maux dans ce monde, ne peuvent être opposés à cette sagesse. Car si Dieu est le Bien, il est incommensurable à tout bien qu'il décide en sa sagesse<sup>111</sup>.

Après avoir étudié la notion de la toute-puissance de Dieu, on va voir maintenant la question du mal.

## II. 2. La question du mal

La question du mal est l'épine dans la chair de toute l'histoire de la pensée : elle remet en cause tous les cadres. Les gens cherchent toujours la solution, mais il n'y a pas de solution à la question du mal. Cependant dire cela n'est pas renoncer à toute tentative pour trouver une solution. La solution, en effet, c'est de dire qu'il n'y a pas de solutions parce qu'on a épuisé toutes les solutions. Alors on peut dire, que la meilleure solution, c'est

---

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> Hugues de SAINT-CHER, *Sent.* I d. 42 q. 1, trad. Olivier BOULNOIS dans *La puissance et son ombre*, p. 139.

<sup>111</sup> Sur ces points voir l'article de J. L. SOLERE, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges des sciences religieuses*, 1996, vol. 53, n° 1.

justement de dire qu'il n'y a pas de solution. Ce n'est pas pareil de dire qu'il n'y a pas de solution que de dire : je vais chercher les solutions... et il n'y en a pas. La pensée ne doit pas commencer par démissionner devant le problème du mal ; au contraire la question du mal est ce qui impose de penser le mal. On ne dira donc pas : Il n'y a pas de solution à la question du mal, donc je n'y pense pas. On dira que c'est parce qu'il y a du mal que j'y pense et que j'essaie de le penser.

## II. 2. 1. La question existentielle de l'épreuve

Le mal n'est pas seulement une notion abstraite, c'est d'abord ce qui fait mal. Non pas d'abord un concept, mais une épreuve concrète, une expérience : partir de l'épreuve du mal, c'est reconnaître qu'il y a du mal. Cela est donné par l'expérience. Partir de l'expérience, c'est partir d'une donnée. Il y a du mal et c'est une donnée, *Es gibt* comme disent les allemands. Il n'y a pas à se poser la question de la place du mal. Il y a le mal.

Alors la question est : Qui est cause du mal ? *Unde malum* ? Comme dit saint Augustin en ouverture de son *Traité du libre-arbitre*. L'homme cherche la cause, l'origine du mal. L'impossibilité de trouver une réponse tient à la façon de poser la question. La réponse est toujours liée à la manière dont on se pose la question : si l'on commence par dire que le mal vient de Satan, il n'y a plus de question. Peut-on dire que Dieu est auteur du mal ? Ou que l'homme est l'auteur du mal ? Nous allons explorer la réponse et dire que ni l'un ni l'autre ne sont auteurs du mal.

### II. 2. 1. 1. Dieu auteur du mal ?

Est-ce que c'est Dieu qui est l'auteur du mal ? Cette question est déjà posée par Amos : « Si le cor retentit dans une ville, le peuple n'a-t-il pas été alarmé ? S'il arrive malheur dans une ville, n'est-ce pas le Seigneur qui l'a fait »<sup>112</sup>. Si Amos se pose la question, c'est que la réponse ne va pas de soi. Dans une certaine tradition juive, Yahvé pouvait être celui qui envoie ou impose certains fléaux à Israël en punition de son infidélité. L'hypothèse

---

<sup>112</sup> Amos 3, 6.

que Dieu puisse châtier l'homme pour expier sa faute existe toujours dans un certain judaïsme : elle est présente dans le *livre de Jonas*.

Dans le Nouveau Testament, les choses sont a priori beaucoup plus claires : « Que personne, lorsqu'il est tenté, ne dise : C'est Dieu qui me tente. Car Dieu ne peut être tenté par le mal, et il ne tente lui-même personne »<sup>113</sup>. Pour saint Jacques, Dieu n'a jamais éprouvé personne. Il est faux de dire que Dieu a envoyé une maladie à quelqu'un. L'idée selon laquelle Dieu éprouve l'homme existe chez Sénèque, contemporain de saint Paul et stoïcien, mais pas du tout dans le Nouveau Testament.

« Priez sans cesse, rendez grâce en toute circonstance »<sup>114</sup>. Saint Paul dit qu'il faut louer Dieu en toute circonstance et non pour toute circonstance. Dieu ne nous adresse pas des circonstances, ce qui sera un *fatum*, mais nous vivons des circonstances dans lesquelles nous pouvons louer Dieu. Cette idée est nécessaire pour sortir du schéma simpliste d'un certain christianisme déviant selon lequel Dieu nous envoie des circonstances. Car alors si les circonstances ne me conviennent pas, ou bien je rejette Dieu, ou bien je tombe dans un manichéisme strict : les bonnes circonstances viennent de Dieu et les mauvaises de Satan. Comment tenir dans le christianisme quand l'idée de Dieu ne va plus de soi ? Comment penser un christianisme capable de durer lorsque les circonstances ne viennent pas de Dieu ? Ni Etty Hillesum, ni Edith Stein, n'ont pensé que les circonstances venaient de Dieu. On ne peut pas dire que Dieu nous éprouve : il y en a quelques traces dans l'Ancien Testament, mais il n'y en a aucune dans le Nouveau Testament.

## II. 2. 1. 2. L'homme, auteur du mal ?

Et alors est-ce que l'homme est l'auteur du mal ? Pour savoir on va chercher la réponse dans les péripécies de *l'aveugle né* et de *la chute de la tour de Siloé* dans le Nouveau Testament.

« En passant, Jésus vit un homme aveugle de naissance. Ses disciples lui posèrent cette question : « Rabbi, qui a péché pour qu'il soit né aveugle, lui ou ses parents ? »<sup>115</sup>. La question est généalogique. La réponse de Jésus est que personne n'a péché : « Jésus répondit : « Ni lui ni ses parents. Mais c'est pour que les œuvres de Dieu se manifestent en lui ! »<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> Jacques 1, 13.

<sup>114</sup> 1Th 5, 17et18.

<sup>115</sup> Jn 9, 1et 2.

<sup>116</sup> Jn 9, 3.

Pourquoi cette réponse ? Parce que la question est un piège : si c'est l'aveugle né qui a péché alors ce n'est plus un aveugle né. Et si ce sont ses parents qui ont péché, alors ce n'est pas juste ! En fait Jésus remet en cause la question car elle est mauvaise. Le questionnement de type généalogique ne convient pas pour le mal physique.

« Et ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour à Siloé, et qu'elle a tuées, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière<sup>117</sup>. Non ceux qui ont été écrasés par la chute de la tour ne sont pas plus coupables que les habitants de Jérusalem. Ce n'est pas à cause d'un mal que la tour s'est effondrée. C'est la question causale elle-même qui est disqualifiée, comme est disqualifiée la question généalogique.

Dans l'épisode de l'aveugle né, l'aveugle retrouve la vue non pas pour voir en général mais pour voir les œuvres de Dieu. Le miracle n'est pas de voir, il est de voir ce que l'on ne voit pas. Jésus rend la vue spirituelle à l'aveugle. Sur l'invitation du Nouveau Testament, il nous faut aller jusqu'au bout de nos tentatives de justifier le mal pour voir et montrer que le mal échappe à toutes nos tentatives de le justifier. Mais encore faut-il renoncer à poser les questions : Qui est la source du mal ? À cause de quoi y a-t-il du mal ? Et renoncer à ces questions, c'est accepter de demeurer dans l'interrogation. Il en va de même dans le christianisme pour la mort et pour le mal. D'ailleurs, Martin Heidegger dit dans *Être et temps*<sup>118</sup> que le chrétien ne peut pas accéder à l'angoisse de la mort car il a toujours la réponse de la résurrection. De même, le chrétien ne peut pas entrer dans le scandale de la souffrance tant qu'il l'aperçoit dans l'interprétation de sa justification par la purification. Certes la souffrance peut être un lieu de purification, mais on ne peut pas en rester là et penser la souffrance comme principe de purification.

Le mal ne répond jamais à la question du pourquoi. Il faut taire tout discours devant la souffrance, comme à Gethsémani.

« La rose est sans pourquoi,  
Elle fleurit parce qu'elle fleurit,  
Ne prend pas égard de soi,  
Ne demande pas si on la voit »<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Lc 13, 4 et 5.

<sup>118</sup> Voir Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Authenticity, 1985.

<sup>119</sup> Voir Angelus SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique*, Paris, Cerf, 2007.

Il en va de même du mal : le mal est sans pourquoi. Il est là parce qu'il est là. Il ne prend pas d'égard pour soi.

À quelqu'un qui souffre on ne peut pas dire pourquoi. Dans la souffrance, quelqu'un pourra relire une *expérience libératrice*<sup>120</sup>. On ne peut donner à la souffrance une interprétation théologique que dans une relecture personnelle. Seule cette relecture personnelle peut être relecture purificatrice. Mais la souffrance reste une anti-leçon : on n'y apprend rien. Quand on souffre, on ne se réjouit pas d'être purifié. Alors pourquoi ne cessons-nous jamais de nous poser la question du mal ? *Unde malum* ? Parce que nous n'arrivons pas à vivre sans donner des raisons causales à tout.

## II. 2. 2. Les méprises exégétiques<sup>121</sup>

Le christianisme contient en son sein une chance: il est, par excellence, la religion capable de prendre en charge le tragique, le mal et la souffrance, puisque Dieu est celui qui souffre sur la croix. On établit alors une équivalence entre la souffrance dans la chair et le salut de l'âme. Cela devrait nous être inconcevable. C'est la dérive masochiste du christianisme<sup>122</sup>. Il n'est pas besoin de souffrir pour accéder au salut. Comment expliquer cette dérive et ces méprises ? Comment expliquer que l'on ne voit plus que le tragique ?

Cela vient de trois méprises, trois méprises exégétiques :

### II. 2. 2. 1. Première méprise : la substitution du Dieu vengeur au Père éducateur

---

<sup>120</sup> C'est une anecdote que l'on m'a raconté, elle est notée ici pour éclairer notre sujet : Un motard à pleine vitesse sur l'autoroute dérape, se retrouve à l'hôpital, en vie mais bien abîmé. Son ami vient le voir : « Ah, tu as de la chance, tu n'es pas mort ! Le Seigneur t'a sauvé ! » Le blessé a tout lieu de trouver que ce propos est un mal supplémentaire : de la chance dans son état ? Le Seigneur aurait pu le faire mourir ? Seule réaction possible : crier Dehors ! Le malade est alors soigné, rééduqué. Au cours de sa rééducation, il fait connaissance d'une soignante. Leur relation aboutit à fonder une famille qui les comble. Plus tard, il relit l'événement dans cette lumière et fait de sa souffrance l'origine de son bonheur.

<sup>121</sup> Voir Marcel NEUSCH, *Le mal*, Paris, Bayard, 1990.

<sup>122</sup> *Ibid*, voir le premier chapitre : *Les pièges du masochisme chrétien*. Le terme *Masochisme* désigne le comportement d'une personne qui cherche le plaisir dans la douleur.

La méprise provient d'une mauvaise interprétation du *Livre des Proverbes*. « Ne méprise pas, mon fils, la correction de Yahvé, et ne prends pas mal sa réprimande, car Yahvé reprend celui qu'il aime, comme un père le fils qu'il chérit »<sup>123</sup>.

Yahvé reprend celui qu'il aime comme un père son fils qu'il chérit. Ces versets *ne* disent *pas* que Yahvé aime reprendre ou châtier. *Reprendre* ne signifie pas *châtier* mais *relever, redresser*. Le modèle est un modèle pédagogique et non un modèle juridique<sup>124</sup>.

## II. 2. 2. 2. Seconde méprise : la confusion du salut par la souffrance avec la rédemption par l'obéissance jusque dans la souffrance

La méprise vient d'une mauvaise interprétation de *l'épître aux Hébreux*: « Tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel »<sup>125</sup>.

Le texte ne dit pas : *Heureusement qu'il a souffert pour être sauvé*, mais : *Par sa souffrance, il apprit l'obéissance et devint la cause du salut éternel*. Le texte ne dit pas qu'il a souffert pour obtenir le salut : le lieu de la rédemption n'est pas la souffrance mais l'obéissance. Dans la souffrance, il obéit dans l'écoute.

## II. 2. 2. 3. Troisième méprise : l'imitation du salut par Jésus-Christ

C'est cette fois *la Lettre aux Éphésiens* qui est en cause. « Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur »<sup>126</sup>.

Le texte parle d'*imiter Dieu*. Mais il n'est pas dit d'*imiter Jésus-Christ dans ses souffrances*. Jürgen Moltmann nous exhorte à ne pas confondre la souffrance du Christ et la

---

<sup>123</sup> Pr 3, 11 et 12.

<sup>124</sup> La LXX utilise *paizeia*, qui est le terme consacré pour *l'éducation des enfants*, et signifie plus généralement *apprentissage*. Quand au verbe *paizeno* au v. 12, il signifie *élever un enfant*, et plus généralement *former, instruire*.

<sup>125</sup> He 5, 8 et 9.

<sup>126</sup> Ep 5, 1 et 2.

souffrance de l'homme<sup>127</sup>. Il s'agit pour chacun de porter notre croix, et non pas la croix du Fils. La croix du Fils, c'est la Croix de Dieu, en Dieu. Quand le Christ meurt, il meurt dans la solitude : la solitude de l'abandon du Père. Le Fils meurt seul, mais dans l'obéissance. Depuis la Résurrection, la souffrance de l'homme n'est plus la même : l'homme ne meurt jamais solitaire. « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi »<sup>128</sup>. La résurrection a changé le statut de la souffrance. Je n'ai pas à mourir comme le Christ, et encore moins à la place du Christ : il n'y a qu'un seul médiateur. Mais je ne peux mourir qu'avec le Christ en l'imitant dans l'amour et l'obéissance. Nous sommes appelés à imiter Dieu dans la voie de l'amour, même au prix de la souffrance.

Ce sont donc de mauvaises compréhensions de certains passages bibliques qui ont pu faire croire en un Dieu vengeur, à l'hypothèse du salut par la souffrance et à l'idée de l'imitation de Dieu dans la souffrance.

### II. 2. 3. Les défenses de Dieu<sup>129</sup>

« La théodicée, au sens strict, est le fleuron de l'ontothéologie »<sup>130</sup>. Elle est un lien noué durant des siècles entre une volonté de disculper Dieu du mal et une dénégation de la réalité de la souffrance. Ayant abordé la tradition de la théodicée, on va voir que saint Thomas avait redéfini l'argument central, l'identification du mal à un non-être, alors que saint Augustin avait resserré l'argument initial, la résolution du mal subi dans le mal commis, et l'argumentation cosmologique, dans laquelle Leibniz s'est illustré avec le meilleur des mondes possibles, s'enracinant lointainement dans les traités stoïciens de la providence. On fera dans la deuxième partie de ce chapitre une exposition des trois arguments invoqués pour la défense de Dieu face au problème du mal.

---

<sup>127</sup> À ce propos on peut voir le livre de Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1990.

<sup>128</sup> Ga 2, 20.

<sup>129</sup> À ce propos voir Yves LABBÉ, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Cerf, 2003, p. 159-172.

<sup>130</sup> Paul RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 221.

## II. 2. 3. 1. Le mal comme la déficience de la volonté (saint Augustin)

Bien que les trois arguments se complètent, l'argument moral garde la priorité. Il le doit partiellement à saint Augustin.

D'où vient le mal ? C'est la grande question d'Augustin, une question qu'il se pose avant même d'être chrétien alors qu'il était manichéen. En 428, Augustin explique lui-même dans les *Rétractations* d'où vient la question et comment il a tenté d'y répondre. Le propos d'Augustin est net : le mal n'a pas d'autre cause que le libre-arbitre. Il faut se rappeler qu'Augustin distingue *liberté* et *libre arbitre*<sup>131</sup>. C'est une des raisons, explique-t-il, qui, en 395, l'avait conduit à écrire le *De libero arbitrio*. Le but de cet ouvrage est donc de répondre à la question du mal, le mal est l'enjeu tragique de la liberté. Augustin souligne dans le même texte des *Rétractations* que la question a une double origine : les manichéens d'une part et les pélagiens d'autre part. Tous deux ont une approche différente sur le mal. Le manichéisme se caractérisait par un antagonisme radical entre la substance du bien et la substance du mal. La question que se pose Mani est avant le mal : d'où vient le mal ? On cherche l'origine causale du mal. C'est parce que les manichéens cherchent la cause du mal, qu'Augustin réfléchit à cette question, et qu'il cherche une réponse différente de celles des manichéens : l'origine causale du mal vient du libre-arbitre, le péché comme cause du mal. Et non d'une séparation de deux substances du bien et du mal comme le disent les manichéens. La question du pélagianisme est tout autre. Pélage se demande comment sortir du mal. Il se place donc en aval du mal. Sa réponse est que puisque l'homme tombe seul dans le mal - ce n'est pas Dieu qui l'y fait tomber - c'est aussi qu'il a la capacité de se relever seul. Autrement dit, il peut accéder au salut par lui-même. Il pense qu'on peut accéder au salut par ses propres œuvres et non par la grâce.

Le *De libero arbitrio* veut répondre aux manichéens. Dans ses écrits, Augustin répond à des situations concrètes auxquelles il est confronté<sup>132</sup>. Pour saint Augustin, toute nature est bonne<sup>133</sup>. Toute nature (création) doit être bonne, dans la mesure où elle peut devenir moins

---

<sup>131</sup> La liberté (*libertas*) est la dépendance de l'homme à Dieu dans une relation d'amour. Elle est du côté de l'acte créateur. C'est le choix entre le pouvoir de choisir ou de refuser cette dépendance originelle dans laquelle l'homme est créé. Le libre-arbitre est le pouvoir de choisir par soi-même. Il est du côté de l'homme.

<sup>132</sup> La théologie d'Augustin n'est pas située hors de tout contexte. Or ses écrits ont par la suite été utilisés pour poser les fondements de la théologie occidentale, en oubliant souvent que l'objectif d'Augustin ne visait qu'à dénoncer les erreurs de ses contemporains.

<sup>133</sup> C'est encore aujourd'hui, une forte ligne de clivage entre protestants et catholiques, au-delà des autres différences dogmatiques.

bonne. S'il y a de la corruption, cela ne se peut qu'à partir de quelque chose de positif. Car si la nature créée était mauvaise, elle ne pourrait plus être corrompue et il serait absurde de penser une nature incorruptible. La nature est donc bonne avant de devenir moins bonne. Il en va de même avec le bien et le mal : c'est le bien qui est donné en premier, et le mal ne peut être qu'une déficience du bien. Dieu n'a donc créé que le bien, une nature bonne ; la création ne connaît que le bien, elle ne connaît pas le mal. Mais alors qui est la cause du mal ? Augustin émet alors une hypothèse sur la cause du péché. C'est une hypothèse a posteriori pour justifier l'existence du mal. Il commence par louer Dieu parce qu'il n'est pas la cause du péché, c'est nous qui le sommes. C'est donc l'homme parce qu'il est pécheur qui est la cause du péché. C'est par le péché que l'homme mesure l'écart entre son être et son devoir-être. Si Dieu était origine du péché et du mal, le pécheur ne serait plus pécheur puisque Dieu serait à l'origine de son péché. Et en ce sens, l'homme n'aurait plus aucun mérite à obtenir le salut. Par la grâce, l'homme se mesure pécheur et peut louer Dieu d'être ainsi devenu capable d'avoir du mérite. Par le péché se révèle à nous la justice de Dieu. La justice de Dieu est celle qui va réparer la faute. Dieu va compenser notre péché par des peines de péché qui sont des souffrances proportionnelles à chaque mal. C'est de façon juste que Dieu inflige à l'homme des peines de péché, moyens essentiels, mais non indispensables, pour sortir du péché. Mais si Dieu est celui qui inflige des souffrances pour réparer nos fautes, Dieu est-il aussi l'auteur d'un autre type de mal, le mal subi ? Augustin distingue entre le mal subi, la souffrance, et le mal commis, le péché. Pour Augustin, souffrance et péché ne sont pas de même nature du fait de l'intention qui préside au péché. Aux yeux d'Augustin, Dieu n'est pas l'auteur d'un mal commis mais peut être l'auteur d'un mal subi. La loi est un bien, elle rétablit une injustice par un châtement. Il nous faut comprendre que saint Augustin, pour répondre au manichéisme, donne sa force au libre-arbitre. Il dé-substantialise le mal pour en faire un choix interne à l'homme. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'hypothèse d'Augustin. En ce sens, le mal n'est pas quelque chose mais une manière d'être en rapport aux choses : rapport à l'argent, rapport à l'alcool, etc. le mal est d'abord dans les intentions avant d'être dans les actes.

Dieu ne crée que du bien, la nature n'est que bonne, l'homme n'est que bon, il ne revient qu'à l'homme seul d'être tombé dans la faute ou le péché. Mais alors quelle est la volonté de Dieu ? La volonté de Dieu est de sortir l'homme du péché. C'est pourquoi saint Augustin propose une lecture positive de la faute. Mais cela nous conduit à une nouvelle question : l'homme possède-t-il les moyens de sortir de cette faute ? La réponse d'Augustin est non, seul Dieu le peut. L'homme n'a besoin de personne pour tomber malade, mais le

malade a besoin du médecin pour guérir. L'homme a besoin de la grâce pour sortir du mal. Pélage et Augustin sont d'accord pour considérer que le libre-arbitre est source du péché. Mais alors se pose une question : le libre-arbitre est-t-il un cadeau empoisonné ? La liberté est-elle un piège ? La réponse d'Augustin est que Dieu ne nous donne pas la liberté pour pécher, mais pour l'honorer. La finalité du libre-arbitre est de répondre librement à la liberté qui est de vivre en dépendance par rapport à Dieu. La cause finale du libre-arbitre est la liberté : mon libre-arbitre me permet le choix de la liberté<sup>134</sup>. Car, pour qu'il y ait alliance, il faut qu'il ait libre choix. Le péché est donc le fait que l'homme choisisse librement l'indépendance, et non la dépendance qui est sa vocation. Pour Augustin, l'homme est créé peccable mais non pas pécheur. Il est créé peccable c'est-à-dire qu'il est créé avec la possibilité, la capacité de pécher. Il appartient à l'homme, donc au Fils incarné également, d'être peccable. C'est parce que le Fils est peccable, qu'il est tenté au désert. Mais il ne cède pas au péché. Le Fils est peccable mais il ne pêche pas, il prend en charge le poids du péché, et il subit la conséquence du péché sans être pécheur, et, pour cela, il meurt sur la Croix. Parce qu'il est resté librement en dépendance totale du Père, il ressuscite. Il est donc clair que cette peccabilité, et le privilège de pouvoir résister ou non au tentateur, est ce qui fait la grandeur de l'homme.

La grandeur et la force de la thèse d'Augustin c'est d'affirmer que Dieu attend de l'homme une certaine participation à son salut, sachant cependant qu'il n'obtiendra jamais le salut tout seul. Dieu a besoin de l'homme pour le sauver et l'homme a besoin de Dieu pour se sauver. Il n'y a pas de grâce donnée sans possibilité de la recevoir : Dieu nous aide dans nos choix. Mais Dieu ne fait jamais en sorte que nous ne puissions pas choisir. Dans l'économie du salut, l'homme a besoin de Dieu et Dieu a besoin de l'homme. Dieu ne nous sauve pas sans l'assentiment de notre volonté.

Contre le manichéisme, Augustin ne peut pas et ne veut pas faire du mal une autre nature : il n'y a pas un mal externe à l'homme. Contre le pélagianisme, Augustin ne peut pas et ne veut pas disculper notre nature : le mal est en moi, j'ai péché, seul, et je ne peux pas m'en remettre seul. Si le mal n'est pas une nature extérieure à l'homme et si nous avons introduits le mal dans notre nature, alors quel est le statut de la volonté par laquelle l'homme est tombé ? Dit autrement : puisque le mal n'est pas extérieur à l'homme, y a-t-il une efficience du mal ? Pour saint Augustin, et après lui pour saint Thomas, le mal n'a pas de cause efficiente, mais il n'a qu'une cause déficiente ou défective. Pour Augustin, la volonté

---

<sup>134</sup> Se souvenir que le libre-arbitre est la possibilité donnée à l'homme d'exercer des choix, la liberté est ce qui fait l'homme fils de Dieu, en dépendance à lui mais encore faut-il faire acte de choisir cette liberté.

n'est orientée que vers Dieu, cette volonté est le lieu de l'identification de la liberté, assumée dans le libre-arbitre. La volonté n'a pas d'autre direction que Dieu dans la coïncidence entre le libre-arbitre et la liberté. Mais lorsque la volonté se détourne de sa véritable efficence qui est Dieu, elle tombe vers le néant, vers ce qui n'a pas d'être. Alors c'est le libre-arbitre sans la liberté.

Le mal est dans la déchéance. Le mal n'est pas une chose, mais une tendance : une tendance interne d'une volonté pervertie. Les choses ne sont jamais mauvaises en soi. Le mal n'est pas dans les œuvres de l'homme mais dans les intentions. Le mal n'est pas dans l'honneur, dans la gloire, dans l'argent, la mal est dans le rapport à l'honneur, au pouvoir.

Appliquée à toute actualisation du mal, la seconde justification de Dieu affirme que le mal n'est pas être mais non-être. Un mal n'est que la privation, l'absence d'un bien.

## II. 2. 3. 2. Le mal comme privation du bien (Thomas d'Aquin)

Saint Thomas s'interroge sur la nature du mal, *quid malum* ? Le mal est-il une substance ? Il cherche une définition du mal par rapport à la structure du monde. Il traite donc aussi du mal indépendamment du péché : non parce que le péché n'est pas la cause du mal mais parce que le mal atteint la structure du monde. Chez Aristote, le monde où nous vivons est le monde sublunaire, contingent, en mouvement, alors que le monde supra lunaire est immobile. Notre monde sublunaire est contingent : les choses peuvent y changer, elles peuvent arriver ou ne pas arriver. En ce sens, le mal n'est jamais le mal en soi. Aristote parle de l'indétermination du monde. Il existe des actions bonnes et des actions vicieuses, ce sont autant de manières pour l'homme d'agir dans le monde. Si le mal est contingent chez Aristote, comment alors le définir dans le christianisme ? Thomas prend donc la question du mal et la divise en trois questions : Le mal est-il quelque chose ? Le mal est-il dans le bien ? Le bien est-il cause du mal ?<sup>135</sup>

Saint Thomas explique que le mal n'est pas quelque chose : il est la privation d'un certain bien, de quelque chose que l'on devrait avoir. Cependant si le mal n'est pas quelque

---

<sup>135</sup> Voir saint Thomas d'AQUIN, *Question disputées sur le mal. De Malo*, Paris, Nouvelles édition Latines, 1992, p. 31-89.

chose, celui qui commet la mal est-il quelque chose ou quelqu'un ?<sup>136</sup> Le mal n'est pas quelque chose, mais il est en quelqu'un qui est quelque chose. Le mal n'est donc pas une substance mais il est en l'homme qui commet la mal et qui, lui, est substance. Une substance désigne quelque chose qui existe par soi, indépendamment de son contraire. Le propre d'une substance est d'être autonome. Voilà l'idée de Thomas : l'homme est une substance, pas le mal. On ne peut pas donc dire que le mal n'est rien. On peut seulement dire qu'il n'est rien en soi-même.

Parce que seul le bien existe de façon substantielle, par soi, le mal ne peut exister que par rapport au bien. Le mal est donc dépendant du bien. Alors comment comprendre que le mal ne peut exister que dans le bien ? Thomas propose de distinguer différents types de bien : *le bien absolu et le bien relatif*<sup>137</sup>, donc le mal est dans un bien relatif. Le bien absolu est ce qui est conforme à la nature de l'homme, c'est-à-dire à sa fin, en cela il y a un bien absolu, par exemple de tendre vers Dieu ; les biens relatifs sont les biens que l'homme croit conformes à sa nature mais qui en réalité sont contre nature. Autrement dit, quand je commets un mal, je n'ai pas conscience de commettre un mal ; ce mal, d'une certaine manière, est toujours à mes propres yeux un bien. D'ailleurs l'homme est créé bon en puissance et non pas en acte. Il est donc capable de devenir bon, mais pas totalement bon, puisqu'il est en puissance de bonté, mais que cette capacité n'est pas encore actualisée. Dieu a mis en l'homme cette capacité d'actualiser sa capacité au bien. En ce sens, il en est de l'homme comme pour un joueur de cithare : ce n'est pas parce que l'homme est créé bon, qu'il est bon joueur de cithare. Pour devenir un bon joueur de cithare, il va devoir s'exercer à jouer de la cithare. De même l'homme est-il créé à la perfection en puissance et le bien consiste en une actualisation de cette puissance. Quand on dit que le mal est dans le bien on dit par là que c'est la puissance de bien faire qui a pour revers la possible puissance de mal faire. L'exercice de la volonté – en actes – est ce qui rend l'homme meilleur ou pire. Pour Thomas, le mal n'est pas seulement dans l'intention, il est aussi dans l'exécution. Les œuvres comptent donc pour Thomas. Le fait de faire le bien ou le mal tient d'abord de l'acte. Le fait de faire le bien ou le mal transforme l'homme. La vertu est l'exercice effectif de l'homme vers le bien, et le vice l'exercice effectif vers le mal. Ce sont les actes qui sont vertueux ou vicieux. Alors, le bien est-il cause du mal ?

Il faut donc s'entendre sur le mot cause. Pour Thomas, le mal ne peut pas être une cause en n'importe quel sens : il n'est jamais une cause par essence puisque le mal n'a pas de

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, q. 1, a. 1, Réponse.

<sup>137</sup> *Ibid.*, q. 1, a. 2, Réponse.

substance, mais il peut être cause accidentelle, il est là où il y a cause. Il n'est pas cause mais il est en quelqu'un qui est cause. Thomas développe trois arguments : lorsque le mal se produit, il se produit par accident et non par essence ; l'homme seul est cause ; il a un certain pouvoir sur ce mal, dans la décision de l'acceptation ou de refus de l'action mauvaise.

La vraie cause du mal est la volonté d'un bien. Pour faire comprendre sa thèse de la cause seconde, Thomas évoque la découverte d'un trésor, par hasard, en creusant une tombe<sup>138</sup>. On peut de même agir en vue d'une fin et trouver sur mon chemin un mal qui n'était pas prévu, voire faire du mal alors que je veux faire du bien. Autre exemple de Thomas : le bûcheron coupe un arbre et tombe sur un nœud qu'il ne pouvait pas prévoir : c'est une cause seconde qui vient alors gâcher son travail. Le fait de ne pas toujours atteindre la fin vers laquelle on tend est-il alors un bien ou un mal ? Pour Thomas, le fait que je rencontre du mal en cherchant le bien est le signe que le bien ne va pas de soi et qu'il doit donc se conquérir. Thomas commence là à justifier le mal comme épreuve du bien. Et quand il y a du mal dans la nature c'est toujours en vue d'un certain bien. Naître avec six doigts est un mal par rapport à l'ordre de la nature. Et pourtant dit Thomas, ce mal a pour cause le bien. Dieu n'agit jamais contre la nature, contre les lois qu'il a posées. Imaginer que Dieu va contre la nature, ce serait tenter d'imaginer que Dieu va contre lui-même. Mais il peut agir en dehors de l'ordre naturel, en anticipant, en accélérant la nature. Dans le cas des miracles, Dieu n'agit pas contre la nature, mais il accélère ce que fait la nature dans le cas le plus fréquent. La transformation de l'eau en vin, n'est qu'une accélération du processus naturel qui part de la pluie qui tombe sur la vigne. Autrement dit ce n'est pas parce qu'il faut généralement cultiver des vignes pour faire du vin, que Dieu a besoin des vignes pour faire un vin. Ici Thomas ne recourt pas à une justice de Dieu, mais à l'action de Dieu en dehors de la nature. Comme Dieu agit hors de la nature pour réaliser des miracles, c'est que le bien est dans le but de la nature. C'est ce bien comme finalité de la nature qui est seul cause du mal, y compris d'une mal physique, car un mal physique peut être au service d'un bien<sup>139</sup>.

Lorsque le mal se produit, l'homme seul est cause. L'homme qui commet le mal est cause de ce mal qui n'est rien. Le mal n'a pas effet sinon il serait un principe efficient. Dieu seul peut être cause, ou l'homme parce qu'image de Dieu et à ce titre co-créateur. En ce sens, le mal consiste à se détourner de sa vraie nature<sup>140</sup>. Le mal est privation de bien dans la

---

<sup>138</sup> Voir *Ibid.*, q. 1, a. 3, Réponse.

<sup>139</sup> Voir saint Thomas d'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, Paris, Flammarion, 1999, 72-79.

<sup>140</sup> Saint Thomas d'AQUIN, *De Malo*, q. 1, a. 3, Réponse.

mesure où il est privation de quelque chose que l'on devrait avoir. Le mal est le manque de Dieu.

Nous avons successivement vu que le mal se produit par accident, qu'il est inhérent au sujet. Ai-je un pouvoir sur ce mal ? Thomas répond, oui, nous avons un certain pouvoir sur ce mal. Ce pouvoir réside dans l'instant de l'acceptation ou de refus de l'action mauvaise. Le péché recouvre l'intention mauvaise et l'acte peccamineux. Le mal n'est pas seulement dans l'intention, il est dans la décision d'agir sachant que nos actions transforment nos intentions<sup>141</sup>. L'action est le lieu central de vérification de l'intention. Le mal n'est pas seulement le combat de la volonté en soi comme le pense saint Augustin, mais aussi l'acte par lequel on commence à s'engager dans le monde.

### II. 2. 3. 3. La théorie de l'harmonie universelle (Leibniz)

À la différence des deux arguments précédents, ceux-ci sont moins théoriques que pratiques. Et on fait appel à une vision de la société, et au-delà, de l'univers.

En 1710 Gottfried Leibniz fait paraître les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Dans la préface de son ouvrage, il insère un passage de sa lettre du 3 octobre 1710 à Burnet où il explique ce qu'il entend par théodicée : « J'intitule ces essais les essais de théodicée ou de la justice de Dieu ». Il s'agit de justifier Dieu, de le disculper, de lui rendre justice. Gottfried Leibniz est le premier à penser Dieu dans le cadre d'un tribunal : il convoque Dieu au rang des accusés et s'en fait l'avocat. Il monte un système où ni Dieu ni l'homme ne sont coupable du mal. Il peut y avoir deux manières de montrer cela : soit on dit qu'il n'y a pas de coupable parce qu'il n'y a pas de réponse à la question du mal ; soit on dit qu'il n'y a pas de coupables parce que le mal n'est pas un mal. C'est cette deuxième voie qui est choisie par Gottfried Leibniz. Sa position consiste à dire que le mal est toujours un moindre mal parce qu'il est au service du bien.

Avant Leibniz, on ne connaissait que deux catégories de maux : le mal moral – le péché et le mal physique – la souffrance. Dans le monde, il y a des maux dont la cause n'est pas en lien avec le péché, Leibniz appelle cela le mal métaphysique. Le mal métaphysique est

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, q. 1, a. 3, Réponse.

le sentiment d'imperfection de la nature que nous éprouvons. « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché »<sup>142</sup>. Pour Leibniz, ce sentiment d'imperfection de la nature ne peut être reproché ni à Dieu ni à l'homme. On ne peut accuser ni Dieu ni l'homme d'être à l'origine du mal. Alors d'où vient-il ? La réponse est que le mal vient peut être de Dieu, mais ce que nous appelons mal n'en est peut-être pas un. Dieu n'est cause que du bien et l'erreur vient du fait que ce que nous éprouvons comme mal est un bien que nous ne sommes pas capables de voir comme bien. « On demande d'abord d'où vient le mal. *Si Deus est, unde malum ? si non est, unde bonum ?* Les anciens attribuaient la cause de mal à la matière qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu ; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal ? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale dans la créature* avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes »<sup>143</sup>. À cause de notre imperfection originelle, nous sommes incapables de nous élever au niveau du point de vue de Dieu : nous ne pouvons pas tout voir. Nous vivons donc un sentiment d'imperfection car nous sommes limités. Cette limitation nous empêche de nous hisser au niveau de compréhension du créateur. Ce que nous appelons mal, n'est pas mal mais c'est toujours un bien au point de vue de Dieu. Leibniz déplace la question du mal : le mal ne repose plus sur l'homme comme seule cause du mal dans le péché, mais il ne disparaît pas car il est un défaut de l'homme, non pas un défaut au sens de péché mais un défaut au sens de défaut de compréhension. Mais nous ne pouvons pas comprendre comment il peut exister des maux comme le mal métaphysique qui ne peuvent pas être interprétés par le péché. Autrement dit, il faut parler du mal non du point de vue de l'homme mais du point de vue du cosmos, de la structure du monde. Y aurait-il un mal, un certain mal, au niveau du monde, que nous ne pouvons pas comprendre ? Pour comprendre ce mal au niveau du monde, de la structure du monde, il faut comprendre le système de Leibniz pour lire le monde, son système métaphysique.

---

<sup>142</sup> Gottfried LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Suivi de La Monadologie*, Paris, Aubier, 1962, p. 121.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 120-121.

La notion de monade existe déjà dans les *Essais de théodicée*. Leibniz la développe dans *Monadologie*<sup>144</sup>. Le mot *monade* vient du grec *Monados* qui signifie unité. Pour Leibniz une monade est comme une substance simple qui entre dans tous les composés ; simple, c'est-à-dire sans partie. Une monade est sans porte ni fenêtre. La monade est donc une substance fermée sur elle-même. Le monde est constitué de telles substances. Pour Leibniz, chaque individu, chaque être est une monade ; il veut dire par là que chaque être est la totalité du monde en miniature puisque toutes les causes sont en lui, et que toute monade est en interaction avec toutes les autres monades. Par conséquent, l'action de n'importe quelle monade réagit sur toutes les autres. « Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles : l'univers quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan, le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance »<sup>145</sup>. Les effets d'une cause sont infinis. Nous savons bien à quel point le propos est vrai au plan moral, « Personne ne peut dire que sa propre faute n'est de toute façon qu'un grain de sable dans la masse immense des causes de la souffrance humaine. Car l'acte apparemment le plus insignifiant peut s'avérer être à l'origine d'un enchaînement de causes qui provoquera un horrible malheur. On peut en prendre pour exemple une petite médisance, à peine esquissée, peut-être même pas vraiment prise au sérieux, à propos d'un voisin, qui, reprise par d'autres, amplifiée, répandue, pourra conduire jusqu'à la destruction psychique de cet individu et de sa famille. Qu'est-ce que veut dire alors le petit grain de sable de la faute personnelle ? »<sup>146</sup>

Revenons à Leibniz, alors selon lui, chaque monade a ses lois qui sont les lois du monde, chaque monade est programmée. L'ensemble des événements passés, présents et à venir est contenu, inscrit, programmé, dans chaque monade au point qu'une monade ne peut pas ne pas agir comme cela est prévu. Du point de vue de l'homme, il est libre : il n'a connaissance que d'un nombre limité de causes. Dieu a mis en lui la liberté et l'homme peut exercer ses choix. L'homme se pense libre et décide librement. Mais du point de vue de Dieu, l'homme est programmé de toute éternité parce que tout est inscrit dans sa monade sans que le sujet le sache. A travers son appétit de puissance, l'homme met en œuvre le projet divin. Interactions entre monades et programmation des monades, Dieu a tout prévu, même nos prières : « Dieu y a tout réglé par avance, une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les

---

<sup>144</sup> Gottfried LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Suivi de La Monadologie*.

<sup>145</sup> Gottfried LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, I, 9, p. 113.

<sup>146</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 43.

bonnes et les mauvaises actions et tout le reste. Et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses »<sup>147</sup>.

Pour Leibniz, il n'y a pas de mal dans le monde, ou plus exactement, ce que nous voyons comme mal n'est un mal qu'à nos propres yeux mais ne l'est pas du point de vue de Dieu. Dieu est omniscient : il est la monade omnisciente qui contient toutes les autres. Le monde est en Dieu et Dieu a une connaissance absolue du monde, passé, présent et à venir. Quand nous ressentons des maux, c'est que nous sommes incapables de juger de l'interaction de l'ensemble des monades. Selon lui, nous vivons nécessairement dans le meilleur des mondes possibles. En effet, si ni Dieu ni l'homme ne sont cause du mal, on ne peut pas comprendre comment Dieu aurait fait passer à l'existence un monde qui ne soit pas le meilleur possible. Ce monde le meilleur possible n'est pas un monde où le mal n'existe pas : c'est un monde où tout mal est au service d'un plus grand bien. Dit autrement, s'il manquait une seule souffrance dans le monde, ce monde ne serait pas le meilleur monde possible. Il existe différents mondes possibles, non contradictoires, parmi eux Dieu en choisit un, le meilleur, et le fait passer à l'existence. Dieu est un suprême intellect, il voit l'ensemble des possibles. Notre monde est le monde où il ne manque rien pour qu'il soit parfait, ce qui ne veut pas dire un monde sans mal. « Or, cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand. [...] S'il n'y avait pas le meilleur parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux »<sup>148</sup>. Dit autrement, nous vivons dans un Eden sans le savoir. Vient alors l'objection : Ce monde ne pourrait-il être sans le péché ? Gottfried Leibniz dit : « Je nie qu'alors il aurait été meilleur, [...] Si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi »<sup>149</sup>.

Dieu a vraiment tout prévu : tout est programmé, y compris les souffrances, y compris nos prières pour les souffrances. Tout mal est cause d'un bien qui le dépasse. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui pensent qu'un tel discours ajoute du mal au mal. Et pourtant on peut constater que ces pensées de Leibniz sont souvent présentes, dans de nombreuses

---

<sup>147</sup> Gottfried LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, I, 9, p. 113.

<sup>148</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 112.

<sup>149</sup> *Ibid.*, I, 9, p. 113.

consciences chrétiennes, sous la forme du vocabulaire des vertus purificatrices du mal et de la souffrance. La souffrance qui purifie ne peut qu'être le lieu d'une expérience et non le lieu d'un discours. Une souffrance qui purifie dans un cas ne le fera pas dans un autre. La souffrance ne conduit pas nécessairement à Dieu. La souffrance est d'abord un lieu de scandale, de révolte, de rejet, comme à Gethsémani, avant d'y voir un lieu de purification. Leibniz aboutit donc à considérer le mal comme un moindre mal, toujours au service d'un plus grand bien. Le mal fait partie intégrante du système, comme les virus et anti-virus dans le système informatique. Par peur des virus on prévoit l'antivirus, c'est ainsi que les virus font partie du système. Dans les deux arguments précédents le mal est opposé au bien : déficience de la volonté chez saint Augustin, privation de bien chez saint Thomas. Selon Leibniz, le mal n'est plus l'opposé du bien mais le moyen du bien : il sert à quelque chose, le mal serait donc dans une imperfection de la création. Le mal est négation du point de vue de l'homme et au service d'un plus grand bien du point de vue de Dieu. Le jugement sur l'événement se transforme selon le point de vue. Celui de Leibniz est celui du providentialisme, qui consiste toujours à se situer du point de vue de Dieu.

Leibniz reconnaît que tous les maux de l'existence humaine ne peuvent pas être mis sur le compte du seul péché, c'est la prise en compte d'un mal métaphysique. Il commence à faire place à la finitude de l'homme. Il voit que l'ensemble de l'existence est soumise, du point de vue de l'homme à une imperfection originelle, à une limitation de la créature qui ne peut pas tout savoir : si ce n'est pas du péché que vient le mal, alors la souffrance est liée à la limite, à la finitude. Chez lui, il y a un principe de continuité, chaque partie rejaillit sur le tout. Aucune action dans le monde n'est insignifiante.

Chez Leibniz il y a un tragique qui se cache : il a une grande conscience de la limite et produit un système pour ne pas voir ces limites. Il tentait de totales justifications du mal et il accorde la place minimale au péché. Le péché devient le mal au service d'un plus grand bien. Qu'en est-il alors de la responsabilité de l'homme ? La liberté de l'homme est quasi absente chez Leibniz. On peut remarquer aussi qu'il y a l'instrumentalisation du mal au service du bien.

Leibniz nous propose un modèle de la réussite, selon lequel Dieu serait celui qui concourt directement à ma vie indépendamment de ma liberté. C'est un modèle de la réussite, tant que tout va bien. Mais ce sentiment du bien, est toujours un jour soumis à l'échec. Il faut alors proposer aussi une théologie pour le temps de crise, que vais-je faire quand tout va mal ? Si je ne parviens plus à me soumettre à Dieu comme principe absolu de l'existence j'aurais

alors tendance, dans une situation d'échec, à me soumettre aux événements comme venant de Dieu.

Nous avons vu de ce parcours sur les défenses de Dieu une corrélation se dessiner entre les raisons avancées constamment pour justifier Dieu face au mal et les perfections attribuées à l'agir de Dieu. Chez saint Augustin, la bonté de Dieu est sauvée, si le mal subi est l'effet ordonné d'un mal commis qui, en tant qu'il est un mal, a pour unique cause le libre arbitre. Chez saint Thomas d'Aquin, la puissance de Dieu est sauvée, puisqu'elle ne peut être cause que de ce qui est, alors qu'un mal, commis ou subi, se distingue par un manque d'être. Chez Leibniz, la sagesse de Dieu est sauvée, dès lors que tout mal, surtout le mal subi, contribue en définitive au bien de l'univers.

En se souvenant de la question que Hans Jonas a soulevée dans son livre, « Après Auschwitz, nous pouvons affirmer, plus résolument que jamais auparavant, qu'une divinité toute-puissante ou bien ne serait pas toute-bonne, ou bien resterait entièrement incompréhensible...C'est alors seulement que nous pouvons maintenir qu'il est compréhensible et bon, malgré le mal qu'il y a dans le monde. Et comme de toute façon nous trouvons douteux en soi le concept de toute-puissance, c'est bien cet attribut-là qui doit céder la place »<sup>150</sup>, après ce parcours sur les défenses de Dieu, on ne peut pas simplement abandonner l'un des trois attributs de Dieu.

Être homme aujourd'hui c'est vivre avec le mal, donc vivre le mal d'une certaine manière. La seule manière chrétienne de vivre avec le mal consiste à vivre du Dieu Emmanuel, Dieu avec nous, c'est-à-dire présent jusque dans notre révolte contre le mal. Ainsi, Dieu n'est pas celui qui nous dispense de la révolte pour vivre dans un monde prétendument meilleur. Il est celui qui vit et nous accompagne dans notre révolte pour la métamorphoser en lui. Devant le mal, l'enjeu est existentiel : comment vais-je vivre et éprouver ce qui fait mal, ce qui me fait mal ?

Jean Nabert est un philosophe français de la lignée du spiritualisme français avec Maurice Blondel, Léon Brunschvicg. Il est la source d'inspiration de Paul Ricœur dans sa réflexion sur le mal : en 1955, Jean Nabert écrit *l'Essai sur le mal*, qui a servi d'appui à Paul Ricœur pour *Finitude et culpabilité*. La force de Jean Nabert, avec son concept de *mal*

---

<sup>150</sup> Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, p. 32-33.

*injustifiable*, est d'avoir compris que, si le mal est injustifiable, nous ne pouvons pas ne pas tenter de le justifier.

Le mérite de Jean Nabert consiste à voir que le mal ne répond à aucune norme ni à aucune solution et que cependant on ne peut pas renoncer à chercher des normes et des solutions. Pour faire la preuve de cet impossible renoncement, il distingue entre les normes du jugement et le sentiment de l'injustifiable. Ce sentiment de l'injustifiable peut être ainsi défini : quand bien même on saurait qu'il n'y a pas de justification, on ne peut pas ne pas s'élever contre cette absence de justification. Pour tenir cela, Jean Nabert s'appuie sur deux faits d'expérience : l'une est *Le commencement d'une guerre* : quand une guerre se déclenche, on en trouve la cause, des causes. L'histoire montre d'ailleurs que c'était inévitable. Mais en en connaissant toutes les raisons on ne pourra jamais se défaire de ce sentiment que la guerre est injustifiable. Le sentiment de l'injustifiable est ce qui demeure quand tout a été justifié. L'autre fait d'expérience est *Le cas d'une mort prématurée* : il y a toujours une raison, mais demeure toujours ce sentiment de l'injustifiable.

« Toutefois, pouvons-nous dire aisément quelles sont les normes de nos jugements dans des cas où le sentiment de l'injustifiable est particulièrement fort et repousse toute atténuation ? Ni les prévisions de la pensée la plus froide, ni les calculs les plus cyniques de la politique, ni la familiarité avec l'histoire, n'empêcheront jamais que le commencement d'une guerre éveille en nous le sentiment que la destinée de l'humanité vient, une fois encore, d'échapper à la tutelle de la volonté... Quand la mort interrompant brutalement une destinée, nous frappe de stupeur, ou qu'elle nous apparait comme la rançon d'une haute ambition spirituelle, est-ce par l'idée de l'injuste que nous apprécions l'événement ? Tout se passe comme si, par le sentiment de l'injustifiable, se découvrait à nous, dans certains cas, indépendante des oppositions dessinées par les normes, une contradiction plus radicale entre des données de l'expérience humaine et une demande de justification que la seule transgression de ces normes ne parviendrait pas à décevoir, que la seule fidélité à ces normes ne parvient pas à satisfaire»<sup>151</sup>.

L'homme est celui qui partage ce sentiment de l'injustifiable et demeure dans la contradiction. Alors s'agit-il et faut-il résoudre la contradiction et réprimer ce sentiment ? Non, dit Jean Nabert : ce serait se résigner et perdre le sens de l'humanité. Alors que faire ? La réponse de Jean Nabert, la seule qui vaille, consiste en un choix négatif et un choix positif. Renoncer à poser la question du pourquoi, parce que l'on sait que c'est une question sans

---

<sup>151</sup> Jean NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970, p. 21-22.

réponse. Et demeurer dans l'acte intérieur de l'homme qui se révolte devant le sentiment de l'injustifiable.

« Mais dans certaines circonstances où éclate la fragilité des structures spirituelles, peu à peu détruites, ou emportées par la violence des passions individuelles ou collectives ; quand le tragique nous éveille à la pensée de ce qui se dérobe invinciblement aux catégories du monde moral ; quand l'interruption des finalités humaines par la mort, quand l'absence, nous rendent sensibles la précarité de l'ordre que l'esprit parvient à instituer, nous commençons à douter de cette complicité des choses et de la conscience sur quoi nous nous reposons dans la région moyenne de l'effort et du bonheur des réussites. À ce moment l'autorité des normes expire, mais non point celle de l'acte spirituel dont elles procèdent et qui les passe... Dans ce qui pourrait passer pour la déception d'un désir tout humain de sécurité, c'est un désir plus qu'humain qui se fait jour»<sup>152</sup>.

L'homme n'est pas celui qui pourra résoudre le mal, mais celui qui devra vivre avec le mal sans jamais s'y résoudre. Vivre dans cette attitude, c'est partager précisément l'attitude de Jésus à Gethsémani et sur la Croix : il est celui qui a vécu la mort jusqu'au bout. Ne pourrait-on pas relire l'*Eloï, Eloï, lama sabbactani* de cette manière ? C'est le cri du sentiment de l'injustifiable, de celui qui ne peut pas se résoudre à le justifier.

Pour élargir nos regards sur le mal, nous présentons ici une pensée chinoise, dans cette pensée lointaine, on ne peut sûrement pas trouver des théories sur la toute-puissance, mais peut-être on peut voir quelques étincelles de la pensée sur la question du mal.

## II. 2. 4. Une pensée chinoise sur la nature de l'homme et le mal

### II. 2. 4. 1. Qu'en est-il du mal ? (Mencius)

Comme pour Platon confronté à la désintégration de l'ancienne institution qui était la cité grecque, c'est le délitement d'un ordre politique et d'une certaine conception du monde qui explique en grande partie la pensée de Confucius. Plus qu'un homme ou un penseur, et même plus qu'une école de pensée, Confucius représente un véritable phénomène culturel qui

---

<sup>152</sup> Jean NABERT, *Essai sur le mal*, p. 54.

se confond avec le destin de toute la civilisation chinoise. Ce phénomène, apparu au Vème siècle de notre ère, s'est maintenu pendant deux mille cinq cents ans et s'est maintenu encore aujourd'hui, après avoir subi maintes transformations et survécu à bien des vicissitudes.

Mengzi est un grand penseur chinois comme Confucius. Il a vécu aux alentours de 380-289 av. J.C. Originaire d'un petit pays limitrophe de Lu, patrie de Confucius, Mencius aurait étudié auprès d'un disciple de Zisi (env. 485-420 av. J.C. ?), petit-fils du Maître formé par son disciple Zengzi (env. 505-436 av. J.C. ?) – filiation directe qui fait de lui l'héritier spirituel de Confucius.

Une fois que Mencius a montré que la nature humaine, loin d'être neutre, est facilement prédisposée à la bonté, il reste à rendre compte de ce qui est mauvais en elle, car, enfin force est de constater le mal dans les comportements humains. Mencius n'essaie pas de nier cette évidence, mais il est persuadé qu'un homme mauvais ne l'est pas foncièrement : ce n'est pas sa nature première qui est en cause, c'est qu'il n'aura pas développé son fond de bonté ou qu'il n'aura même pas pris de conscience de son existence : « Les caractéristiques de l'homme (qing) le rendent capable d'être bon. C'est ce que j'entends de sa bonté. Mais s'il se met à être mauvais, ce ne sera certes pas la faute de son potentiel<sup>153</sup>. Sens de l'humain, du juste, des rites et du discernement n'ont pas été soudé sur nous de l'extérieur, ils sont bien en nous, mais encore faudrait-il en prendre conscience »<sup>154</sup>.

Toute notre moralité repose donc sur une simple prise de conscience, celle de notre propre nature. Mencius la compare à une sente de montagne qui, si elle est pratiquée et entretenue, devient un vrai chemin. Mais qu'elle reste à l'abandon pendant quelques temps, et là voilà envahie par ses mauvaises herbes jusqu'à disparaître complètement<sup>155</sup>. Notre potentiel, qui est bon, ne demande qu'à se réaliser, il est prêt à le faire à tout moment. Nous ne devenons mauvais qu'à force de l'oublier ou de le perdre de vue. Autant la réalisation de notre potentiel n'est jamais acquise une fois pour toutes, autant sa perte n'est jamais irrémédiable.

Pour Mencius, l'être humain est porté au bien non seulement par sa nature, mais aussi par son destin. Dire que la vie humaine n'est pas qu'un donné biologique auquel nous nous accrocherions avec un instinct de conservation, c'est dire qu'elle est douée d'un destin moral – elle a un sens, et ce sens est moral. Quand on reconnaît sa propre nature dans toute son humanité, alors on pourra savoir pourquoi on devrait se conduire moralement. Ici, la volonté

---

<sup>153</sup> *Cai* qu'il a reçu du Ciel.

<sup>154</sup> Tout comme le « donné originel », le terme de qing (caractéristiques intrinsèques) fait également partie du vocabulaire et de la problématique de Zhuangzi, un grand penseur contemporain de Mencius. Cf. Séraphin COUVREUR, *Œuvres de Meng Tzeu*, Les belles Lettres, Paris 1950, p.565-567.

<sup>155</sup> *Ibid.*, VII B 21.

humaine est considérée comme un principe subjectif, individuel, d'autodétermination de ses actions. Le mal ne peut avoir d'autre contenu que l'égoïsme qui consiste à nier la solidarité radicale de l'existence avec la vaine intention de ne vivre que pour soi<sup>156</sup>.

Dans une telle conception de la nature, il n'y a tout simplement pas de place pour le mal. C'est seulement si l'homme selon sa volonté individuelle libre choisit le Bien et le Mal. Pour Mencius comme pour tous les confucéens, la Voie est unique : soit on fait tout son possible pour y cheminer, soit on la perd de vue : « Il n'y a, résume Mencius en citant Confucius, que deux chemins possibles : le *ren* (*amour et miséricorde*) et l'absence de *ren* »<sup>157</sup>. En disant qu'il n'y a rien de mauvais en soi dans la nature humaine, nous dirons que le mal et la souffrance proviennent seulement d'un défaut humain.

#### II. 2. 4. 2. La nature humaine est mauvaise (Xunzi)

Comme Laozi<sup>158</sup>, Xunzi semble représentatif d'une « deuxième vague » dans l'aventure philosophique des Royaumes Combattants<sup>159</sup>. Il percevait dans Laozi une vision du Dao. Plus encore que Mencius, Xunzi s'impose comme un polémiste : sa pensée se construit dans et par la controverse et, sans toujours le reconnaître, se nourrit des idées qu'elle critique. Il a souvent été dit que Mencius et Xunzi représentent deux faces différentes mais complémentaires de l'héritage confucéen.

Xunzi peut se lire comme l'apologie militante d'un humanisme ritualiste face à la prépondérance croissante des modes de pensée naturaliste au III<sup>e</sup> av. J.-C. Ceux-ci tendent à isoler le courant confucéen dont le fondement rituel est remis en cause pour son caractère spécifiquement humain, culturel et non naturel. Dans un tel contexte, il y faut toute la vigueur d'un Xunzi pour sauver l'héritage confucéen en réaffirmant et en légitimant les rites comme valeur humaine fondamentale. L'ouvrage est ainsi construit sur un double paradoxe : l'homme, tout en étant animal issu de la nature, possède la capacité de cultiver en lui la sagesse et l'harmonie sociale issues de rites non naturels, qui dépasse pourtant tout ce que la nature humaine peut comporter d'inné.

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, VII A 25.

<sup>157</sup> *Ibid.*, IV A 2.

<sup>158</sup> Selon la légende qui fait de lui un contemporain de Confucius ayant vécu au VI<sup>e</sup> – Ve siècle, Laozi ouvrirait la « voie taoïste ».

<sup>159</sup> Une époque de Chine entre 475-221 av. J.C.

Ce double paradoxe se trouve illustré au chapitre 23 dont le titre, « la nature humaine est mauvaise », constitue à lui seul tout un programme. Alors que les idées de Mencius sur la question doivent être reconstituées à partir de dialogues épars, le *Xunzi* présente un exposé qui se veut systématique, témoin d'une nette évolution de la technique d'argumentation au sein du courant confucéen. Le chapitre s'ouvre sur une apparente déclaration de guerre à Mencius dont *Xunzi*, non content de s'en prendre à tous les adversaires du confucianisme, ne se prive pas d'adapter la « secte », sans doute parce qu'elle n'abonde pas assez dans son sens : la nature de l'homme est mauvaise (*xing e*) ; ce qu'il a de bon en elle est fabriqué (*wei*).

Ce qui est inné dans la nature humaine, c'est qu'il y a une tendance vers le mauvais. Si l'homme suit cette pente, alors apparaissent convoitise et rivalité, disparaissent déférence et modestie. Dans l'inné, il y a haine et jalousie ; si cette pente est suivie, apparaissent crime et infamie, disparaissent loyauté et confiance. Si cette pente est suivie, apparaissent excès et désordre, alors disparaissent les rites, le sens moral, la culture (*wen*) et la structure (*Li*).

Si donc on laisse libre cours à la nature de l'homme (*xing*), si on suit la pente de ses caractéristiques intrinsèques (*qing*), on ne pourra que commencer par la lutte pour les biens, poursuivre dans le sens contraire à leur juste répartition et à leur bonne organisation, et finir dans la violence. Il est donc nécessaire d'intervenir par la transformation opérée par les maîtres et les normes, ainsi que le Dao des rites et du sens moral, pour pouvoir ensuite commencer dans la déférence et la modestie, aller dans le sens de la culture et de la structure, et finir dans un état ordonné. En considérant les choses de cette façon, il est clair que la nature humaine est mauvaise, et que ce qu'elle a de bon est fabriqué.

Pour illustrer son propos, *Xunzi* emploie à un dessein des métaphores opposées à l'esprit de Mencius qui récusait même celle des bols et des tasses que l'on fabrique à partir du bois de saule au risque de lui faire violence : la nature humaine doit au contraire être redressée de force comme du bois tordu, affûtée comme du métal émoussé, images d'une brutalité calculée assez évocatrices de l'esprit légiste qui voudrait refondre l'homme dans le moule des bois.

Tout le chapitre 23 de *Xunzi* semble construit comme une réfutation de Mencius, mais *Xunzi* ne fait en réalité que déplacer le débat. Au lieu de se contenter de prendre le contrepied en affirmant que notre nature est mauvaise, il tente de montrer que, prise comme l'ensemble de nos prédispositions instinctives et biologiques, elle ne comprend rien d'intrinsèquement éthique – et c'est en cela qu'elle est « mauvaise ». « La nature de l'homme est de désirer se rassasier quand il a faim, se réchauffer quand il a froid, se reposer quand il est fatigué. Telle est la nature caractéristique (*qing xing*) de l'homme. Or on voit des hommes

affamés qui, voyant plus âgés qu'eux, n'osent pas leur passer à manger – signe de déférence – et d'autre qui, malgré leur fatigue, n'osent pas se reposer – par souci de servir les autres –, ainsi, il y a des fils et des frères cadets dévoués et prêts à servir leur père et leurs aînés : ces deux comportements sont pourtant contraires à la nature humaine (*xing*) et prennent à rebours ses caractéristiques intrinsèques (*qing*) »<sup>160</sup>.

Si la nature humaine se réduit aux appétits animaux, l'origine du sens moral doit être recherchée ailleurs, dans l'effort de culture dont l'homme est capable – dans ce sens, « ce que la nature humaine a de bon est fabriqué » : Mencius dit : « La nature de l'homme disposé à apprendre est bonne ».

Or, la nature humaine est l'œuvre du Ciel, on ne peut rien y faire. Les rites et le sens moral, eux, sont engendrés par le Saint : l'homme en devient capable par l'éducation, il les accomplit à force de travail. Ce qui ne peut être appris, ce sur quoi on ne peut rien faire, relève du Ciel, c'est ce que Xunzi appelle la nature. Ce dont on devient capable par éducation, ce qu'on accomplit à force de travail relève de l'homme, c'est ce que Xunzi appelle le fabriqué. Telle est la distinction entre la nature et le fabriqué<sup>161</sup>.

Dans ce passage où Xunzi entre en polémique ouverte avec Mencius, il précise que, pour lui aussi, notre nature procède du Ciel – mais il s'agit du Ciel amoral<sup>162</sup> : pour Mencius, au contraire, c'est justement parce qu'il procède du Ciel que notre nature possède des germes de moralité. Il y a donc, selon Xunzi, la nature brute, engendrée par un Ciel perçu comme amoral, et, d'autre part, le « fabriqué », c'est-à-dire tout le travail fourni par l'homme pour faire de lui-même un être humain. De toute évidence, c'est cette part là qui intéresse Xunzi : en elle réside l'humanité de l'homme et non dans sa « nature » – réduite comme par les adversaires de Mencius au donné purement animal et biologique. Ainsi, Xunzi déplace, plus qu'il ne renverse, le débat engagé par son illustre devancier<sup>163</sup>.

Dans la langue courante d'aujourd'hui en Chine, la plupart des proverbes viennent du confucianisme. Cela nourrit infiniment la vie des Chinois. Les paroles nous disent souvent qu'il faudrait toujours faire des efforts et combattre le mal (moral) pour aller vers une perfection de vie. Par exemple, on dit : « Les hommes ne sont pas des saints, comment pourraient-ils être infaillibles ? » (*Ren fei sheng xian, Shu neng wu guo*) ; « Et si l'on savait son péché, et se convertissait au bien, ce serait la meilleure chose » (*Zhi guo neng gai, Chan*

---

<sup>160</sup> Xunzi 23, pour l'utilisation de la notion de *qing* (« caractéristiques intrinsèques ») par Zhuangzi et Mencius, cf. chap. 4, et chap. 6.

<sup>161</sup> Xunzi 23.

<sup>162</sup> Comme le conçoivent les taoïstes, les légistes et tous les courants non confucéens en général.

<sup>163</sup> Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

*mo da yan*) ; « Faire l'examen de conscience chaque jour » (*Wu ri san si wu shen*) ; « A l'origine la nature de l'homme était bonne ; la nature de tous les hommes sont proches, mais les situations de leurs vies sont très différentes ; si l'on ne donne pas à l'homme une correcte formation, sa nature deviendra mauvaise » (*Ren zhi chu, Xing beng shan ; Xing xiang jin, Xi xiang yuan ; Gou bu jiao, Xing nai qian*). En un mot, tout cela veut nous amener à une vie plus parfaite, comme les chrétiens : le combat contre le mal moral est nécessaire pour la victoire finale dans le royaume de Dieu. « *Faire le bien, éviter le mal* », c'est toujours un avertissement sur notre chemin pour aller à la vie éternelle.

Même si le péché est combattu, la souffrance et la mort nous entoure. Cela n'est pas un problème. Le Christ a vécu la souffrance et la mort physique sans se soustraire à leur scandale. Mais il en a changé le sens. Et c'est par là qu'il nous apprend à les vivre autrement. Pour celui qui croit, la souffrance et la mort peuvent cesser d'être un obstacle pour devenir un chemin. C'est aussi par l'espérance que le Christ change la souffrance et la mort, et que nous pouvons les changer. Il dit : « Je suis la lumière du monde »<sup>164</sup>, mais aussi : « vous êtes la lumière du monde »<sup>165</sup>. Celle-ci peut jaillir non seulement de la foi au Christ, mais de toute rencontre humaine. Quand cette lumière, incertaine, vacillante, nous atteint, à travers un dialogue et dans l'amour, une chance nous est offerte de vivre encore notre humanité, même quand, dans la souffrance et la mort, cette humanité se défigure.

## Conclusion et transition

Nous avons achevé le deuxième chapitre de notre recherche. Dans ce chapitre nous avons d'abord fait un aperçu de la pensée des Pères de l'Eglise sur la notion de la toute-

---

<sup>164</sup> Jn 8,12.

<sup>165</sup> Mt 5,14.

puissance de Dieu en s'interrogeant sur ce que l'on appelle la toute-puissance, et de quelle toute-puissance s'agit-il ? Selon les Pères de l'Eglise, Dieu a créé le monde *ex nihilo*. Dans la foi chrétienne, la création représente la première et plus évidente manifestation de la toute-puissance divine. La toute-puissance divine est consciemment comme une pièce essentielle. Non seulement parce que le monde est créé par Dieu, mais il a besoin de lui pour sa subsistance. La toute-puissance divine se manifeste non seulement dans l'acte créateur, mais dans la préservation continue de ce qui existe, et dans l'opération à l'intérieur de ce qui existe.

En s'appuyant sur la question de la toute-puissance de Dieu dans la théologie médiévale, en étudiant Thomas d'Aquin et Hugues de Saint-Cher et bien d'autres auteurs, nous comprenons que Dieu ne peut abdiquer sa toute-puissance, car sa toute-puissance s'identifie à son essence même et le monde a besoin de lui pour sa subsistance.

Avec la question « qui est l'auteur du mal », nous avons continué notre réflexion. En faisant l'exégèse de quelques épisodes du texte biblique, nous avons vu que ni l'homme ni Dieu ne sont l'auteur du mal.

On a point par point passé un parcours sur les vieilles défenses de Dieu face à la souffrance des hommes. À travers l'argument éthique de saint Augustin, l'argument ontologique de saint Thomas d'Aquin, et l'argument cosmologique de Leibniz, on remarque que la défense de Dieu deviendra alors un discours devant simplement accorder la bonté et la puissance de Dieu avec le mal.

Le mal échappe à toutes nos tentatives de le justifier. Et nous comprenons que nous ne prions pas pour changer l'ordre établi par Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir.

Le mal n'est pas seulement une notion abstraite, c'est d'abord ce qui fait mal. Non pas d'abord un concept, mais une épreuve concrète, une expérience : partir de l'épreuve du mal, c'est reconnaître qu'il y a du mal. Cela est donné par l'expérience. Il y a du mal et c'est une donnée, *Es gibt* comme disent les Allemands. Il n'y a pas à se poser la question de la place du mal. Il y a le mal. C'est pourquoi conceptualiser la question du mal c'est pour comprendre que l'essentiel n'est pas de le conceptualiser mais que l'essentiel est de vivre le mal en le traversant et en le partageant avec un autre, non pas la suppression du mal, mais l'accompagnement par un autre.

C'est pourquoi dans ce dernier chapitre, on veut simplement proposer quelques chemins possibles pour la conciliation de la toute-puissance de Dieu avec le mal. Parce que « La réponse à la question « Dieu et le mal » ne consiste pas dans l'établissement d'un

système cohérent où toute-puissance, bonté et mal s'accorderaient sans déchirure. Pour le croyant, la promesse de la venue du Royaume de Paix ne joue pas comme une consolation favorisant la résignation mais comme un appel à se risquer dans une histoire de fraternité. Ainsi entendue la parole de Dieu n'explique pas le mal mais elle nous appelle à davantage croire dans la puissance de la Vie que dans celle du mal en surmontant la fascination qu'il exerce sur nous »<sup>166</sup>.

On va donner d'abord un aperçu de la théologie de l'abaissement de Dieu de Karl Barth : « Dieu se donnerait lui-même à l'homme, Dieu s'identifierait à l'homme en se scindant de lui-même jusqu'à se contredire lui-même. Dieu, qui sort insondablement de lui-même, se présenterait lui-même dans un amour porté à l'impossible et par une puissance se limitant elle-même »<sup>167</sup>.

À travers le livre *Les frères Karamazov* de Dostoïevski, on va comprendre la compassion de Dieu, parce que Dieu souffre personnellement avec l'homme, Dieu se place sur la même marche avec celui qui souffre. Il a donné son sang innocent pour tous.

Dans une perspective purement théologique, on va réfléchir sur la Rédemption que le Christ a gagnée pour l'humanité. Jésus Christ est victorieux du mal, du péché et de la mort. La Rédemption est comme la réponse au mal.

Enfin, avec Gisbert Greshake on va voir ce qu'il dit sur « toute-puissance » ou « toute-puissance de l'amour ». La toute-puissance de Dieu n'est autre que son amour personnel, il donne à l'homme une place près de lui, et il attend la coopération de l'homme avec sa liberté.

Avec Job, on voit l'auteur du *livre de Job* affirmer que l'homme est capable à partir d'une souffrance injuste, d'affirmer sa foi en Dieu et de parler de lui gratuitement. Et nous allons essayer de comprendre les solutions exposées par saint Thomas pour que nous envisagions nous-mêmes d'entrer dans le plan de Dieu, et parce que prier c'est nous transformer nous-mêmes.

Voilà maintenant la première partie de ce dernier chapitre avec Karl Barth.

---

<sup>166</sup> Francis WOLFF et Henri-Jérôme GAGEY, *Le mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, Paris, Salvator, 2008, p. 76-77.

<sup>167</sup> Yves LABBE, *Dieu contre le mal, Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Cerf, 2003, p. 207-208.

# Chapitre III. Les chemins possibles pour une conciliation entre la toute-puissance de Dieu et le mal

## III. 1. Dans l'abaissement de Dieu

Dans la deuxième partie du volume II/1 de la *Dogmatique*<sup>168</sup>, Karl Barth traite la question de *la réalité de Dieu*. Traiter cette question c'est apparemment traiter celle de l'être de Dieu. Il s'agit du Dieu qui nous rencontre non pas dans un acte en soi mais, dans l'acte absolument unique et défini de sa révélation vivante<sup>169</sup>. L'être de Dieu c'est son *être en tant qu'il aime*<sup>170</sup> et son *être dans la liberté*<sup>171</sup>. Barth distingue deux sortes de perfections divines : celles de l'amour de Dieu et celle de la liberté de Dieu. Barth range parmi les perfections découlant de l'amour de Dieu, la grâce et la sainteté, la miséricorde et la justice, la patience et la sagesse. Les perfections découlant de la liberté de Dieu sont l'unité et l'ubiquité, la constance et la toute-puissance, l'éternité et la gloire.

À propos de la toute-puissance de Dieu<sup>172</sup>, Barth montre que la toute-puissance n'est pas un pouvoir vide et neutre, mais un plein-pouvoir absolument concret. Dieu est tout-puissant, cela veut dire d'abord, il est puissance. Puissance veut dire pouvoir, ressource et virtualité. Dieu a ce pouvoir de créer, de déterminer, de maintenir, bien plus, il a la toute-puissance, c'est-à-dire qu'il tient tout dans sa main et constitue la mesure de l'ensemble du réel et du possible. Il peut tout ce qu'il veut. On peut aussi décrire la puissance de Dieu comme l'expression de sa liberté. Dieu est absolument libre. Il a puissance sur toute la chaîne des possibles contenus dans le temps et dans l'espace. « Il est capable d'accomplir tout ce

---

<sup>168</sup> Karl BARTH, *Dogmatique*, II/1\*\*, Genève, Labor et Fides, 1957.

<sup>169</sup> Voir *Ibid.*, p. 1-18.

<sup>170</sup> Voir *Ibid.*, p. 18-45.

<sup>171</sup> Voir *Ibid.*, p. 45-68.

<sup>172</sup> A propos de la toute-puissance de Dieu selon Barth, voir *Ibid.*, p. 275-363.

qu'il veut en fait ou pourrait vouloir. Dieu peut agir, il peut tout, et par là il faut entendre : tout ce qui correspond à son propre pouvoir est la mesure réelle du possible. Dieu a des possibilités, toutes les possibilités qui, en tant que confirmations et manifestations de son essence, sont des possibilités authentiques »<sup>173</sup>. Parler de l'impuissance de Dieu, c'est tout simplement oublier qu'on parle de lui. Se représenter Dieu comme un personnage lointain, en dehors du monde, c'est imaginer un être quelconque, faible et impuissant<sup>174</sup>. La puissance de Dieu est une puissance authentique, elle est au-dessus de tout. « Je suis le Dieu tout-puissant, marche devant ma face et soit intègre »<sup>175</sup>.

Cependant la toute-puissance de Dieu ne doit jamais être comprise seulement comme une possibilité physique, selon Barth la toute-puissance de Dieu est toujours et en même temps une possibilité morale et juridique. « Elle est non pas seulement *potentia* mais aussi et sans cesse *potestas*. Le pouvoir de Dieu ne passe jamais ni nulle part avant le droit, il est toujours et partout lié au droit. Il est par définition et en soi-même tout pouvoir authentique, un juste pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir de la sainteté, de la justice et de la sagesse qui sont fondées en Dieu, dans l'amour et la liberté de la personne divine. »<sup>176</sup>. Sa *potestas* est pleine de *potentia*, et le fait que la *potentia* de Dieu est dans tous les cas *potestas*<sup>177</sup>.

Le contenu de tout pouvoir, de toute virtualité, coïncide avec ce que Dieu est et fait. La toute-puissance de Dieu est en droit la puissance de celui qui, en lui-même, est l'amour. Cet amour que Dieu a librement fait éclater et révélé en Jésus Christ. « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre »<sup>178</sup>. C'est à Jésus Christ que tout pouvoir est donné. Dieu prononce sa parole et accomplit son œuvre selon son dessein d'amour et pour notre bien<sup>179</sup>.

Le quatrième volume de la *Dogmatique*<sup>180</sup> contient la doctrine de la réconciliation. « ...Dans sa fidélité, Dieu prend en main la cause perdue de l'homme qui a renié son Créateur et s'est précipité dans la ruine, et il en fait en Jésus Christ sa propre cause... »<sup>181</sup>. Il est évident que l'œuvre de la réconciliation présuppose le fait accompli du péché. Mais, dit Barth, pour comprendre en quoi consiste le péché, il est essentiel de savoir d'abord comme Dieu l'a aboli en Jésus Christ. Dieu prouve sa divinité en Jésus Christ en acceptant de s'enfermer dans les liens de la nature et de la misère humaine. Lui, le Seigneur, devient un

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>174</sup> Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Cerf, Labor et Fides, 1984, p. 68.

<sup>175</sup> Gn. 17, 1.

<sup>176</sup> Karl BARTH, *Dogmatique*, II/1\*\*, p. 279.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> Mt. 28, 18.

<sup>179</sup> Voir Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, p. 71-72.

<sup>180</sup> Karl BARTH, *Dogmatique*, IV/1\*, Genève, Labor et Fides, 1966.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 1.

serviteur, il s'abaisse lui-même. Dieu lui-même s'abaisse en vertu de son honneur et de sa liberté. C'est dans l'acte de cette condescendance que Jésus Christ est « le Fils éternel du Dieu éternel »<sup>182</sup>. Sa divinité consiste dans le fait que lui est « comme Seigneur notre serviteur, le serviteur par excellence »<sup>183</sup>. Il veut prendre à son compte l'abaissement, la souffrance. Il a souffert, il a été crucifié et il est mort à notre place<sup>184</sup>. Il a souffert, il a démasqué le vrai visage du mal. Que savons-nous au juste, du mal et du péché, de la souffrance et de la mort ? Selon Barth c'est dans la souffrance du Christ que nous recevons une droite connaissance. C'est dans cet homme accusé et châtié, qu'apparaît notre vraie situation devant Dieu. Dans *Esquisse d'une dogmatique*<sup>185</sup>, Barth dit, que sont nos plaintes, que sont toutes les opinions de l'homme sur ses égarements, sa folie et sa nature pécheresse, que sont ses complaints sur la perte du monde, que sont toutes ses théories sur la souffrance et la mort, en regard de ce qui se passe dans la souffrance du Christ ? Il a souffert, vrai Dieu et vrai homme. En dehors de ce centre, on reste à côté de la question. La vraie connaissance du mal commence avec la connaissance de celui qui, étant vrai Dieu et vrai homme, a subi la souffrance. Mais la souffrance et la mort du Christ ne signifie pas la fin, car la résurrection est la bonne nouvelle qu'en vertu de cette mort il nous est permis d'exister. Le oui de Dieu nous permet certes d'entrevoir l'au-delà de la mort. Grâce à Dieu, le mal serait alors promis non à s'abîmer dans le néant, mais à être détruit pour le bien d'un sujet régénéré, renouvelé, reformé, dans le fond de l'amour divin.

### III. 2. Dans la compassion de Dieu

Dans *Les frères Karamazov*, Dostoïevski dénonce l'idée augustinienne d'une compensation de la souffrance. Cette dénonciation s'exprime par la voix d'Ivan. Il l'explique à son frère Aliocha à propos de la question qui nous occupe. Le discours d'Ivan est le discours de la révolte, la réponse d'Aliocha est chrétienne, existentielle et christologique. Le contexte du débat est qu'Ivan et Aliocha viennent d'être témoins d'une scène horrible où un jeune

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>185</sup> Voir Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Cerf, Labor et Fides, 1984, p. 161-172.

enfant a été déchiqueté par un chien : une grande souffrance, sans intention humaine. « Je n'ai parlé des enfants que pour que ce soit plus évident. Des autres larmes humaines dont tout la terre est saturée – de l'écorce jusqu'au cœur – je n'ai pas dit un mot... Et pourtant, les enfants, qu'en ferai-je alors ?... Si tout le monde doit souffrir, pour acheter, par la souffrance, l'harmonie éternelle, qu'est-ce que les enfants viennent y faire. On ne comprend pas du tout pourquoi ils doivent souffrir eux aussi, et acheter, par leurs souffrances l'harmonie... Qu'en fin de compte je n'accepte pas ce monde fait par Dieu, et, même si je sais bien que ce monde existe, je ne veux lui concéder aucune valeur. Ce n'est pas Dieu que je n'accepte pas, mais je n'accepte pas le monde qu'il a créé et ne puis l'accepter... On a fixé trop haut le prix à payer pour l'harmonie ! Ma bourse ne me permet absolument pas de payer aussi cher mon droit d'entrée. Aussi, je me dépêche de rendre mon billet... Non pas que je méprise Dieu, mais je lui rends humblement mon billet d'entrée»<sup>186</sup>. Si Ivan rejette à juste titre toute forme d'harmonie, le christianisme a-t-il encore un sens ? Il nous faut réinterroger la théologie médiévale et comprendre aujourd'hui en les transposant les réponses qu'elle donnait alors dans une autre culture. Pour cela il nous faut repartir du vécu du Christ à Gethsémani. Il ne s'agit pas d'une compensation, mais de l'acte d'un accompagnant, d'une compassion de Dieu pour l'homme dans sa propre souffrance. Dieu pâtit quand je pâtis et souffre quand je souffre. Le sens de Gethsémani, c'est la présence d'un autre dans la souffrance de ma propre passion. « Avec le Christ, je suis un crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi »<sup>187</sup>.

Le tragique est pleinement pris en charge. Et cela est spécifiquement chrétien. Ce qui importe dans la douleur d'un décès c'est de parler de la présence et de la compassion de Dieu. C'est le point de départ de la réponse d'Aliocha à Ivan. Il existe au monde un être qui aurait le droit de pardonner. Il peut tout pardonner, pardonner tout et à tous, car Lui-même a donné son sang innocent pour tous.

Déjà dans l'Ancien Testament, on peut trouver plusieurs passages qui parlent une doctrine de la compassion de Dieu. Lorsqu'Israël doit souffrir, Dieu souffre personnellement avec lui, Dieu se place sur la même marche avec celui qui souffre. « Dans toute leur souffrance, c'est Lui que la souffrance a frappé »<sup>188</sup>, de même que « Avec lui, je suis en

---

<sup>186</sup> Voir Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 53-54.

<sup>187</sup> Ga 2, 19b et 20.

<sup>188</sup> Is 63, 9.

souffrance »<sup>189</sup> et « Ainsi parle celui qui est haut et éminent : j'habite dans les hauteurs et dans la sainteté, ainsi que près de ceux qui sont brisés et humiliés »<sup>190</sup>. Dieu accompagne Israël sur son chemin douloureux à travers l'histoire. Dans le Nouveau Testament, on trouve l'épanouissement et la réalisation complète de cette doctrine de la compassion de Dieu. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils pour le sauver »<sup>191</sup>, et « par le seng précieux, comme d'un agneau sans défaut et sans tache, celui du Christ, discerné avant la fondation du monde et manifesté à la fin des temps à cause de vous »<sup>192</sup>. L'amour éternel de Dieu est manifesté dans l'Agneau, Dieu a une volonté universelle d'amour pour tous les hommes. Karl Barth précise sur ce point « En considération de son Fils, qui devait devenir homme et porteur du péché humain, Dieu a aimé, de toute éternité et avant la création, l'homme et avec lui le monde entier, malgré et au cœur de leur faible condition, de leur non-divinité, et même de leur opposition à Dieu, et il les a créés : tout cela parce que Dieu a aimé l'homme et le monde en la personne de son propre Fils, qui, rejeté et mis à mort à cause de leur péché, se tenait sous son regard éternel »<sup>193</sup>. Dans la vie et la mort de Jésus, Dieu s'implique réellement dans l'histoire des hommes qui est marquée par la souffrance. Le Fils partage volontairement la souffrance pour nous en faire sortir. Dieu ne veut pas que l'homme par le péché – c'est-à-dire par le rejet de la référence à Dieu qui donne son sens à tout – perde l'unique point de repère grâce auquel ce qui dans la création nous menace et nous désintègre se trouvera surmonté dans l'expérience que nous faisons d'être à l'abri dans l'amour de Dieu et sans lequel le mal ne reste que mal<sup>194</sup>.

---

<sup>189</sup> Ps 91, 15.

<sup>190</sup> Is 57, 15.

<sup>191</sup> Jn 3, 16.

<sup>192</sup> 1 P 1, 19 et 20.

<sup>193</sup> Karl BARTH, *Dogmatique*, vol. III/1, Genève, Labor et Fides, p. 1953.

<sup>194</sup> Voir Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 56.

### III. 3. Dans la rédemption de Dieu

#### III. 3. 1. La rédemption : réponse au mal

Il y a une réponse sûre et décisive à la question du mal c'est dans le mystère de la Rédemption. La signification ultime de l'histoire de la chute narrée dans la Genèse ne peut se manifester qu'à la lumière de la mort et de la résurrection de Jésus Christ : « Il faut connaître le Christ comme source de la grâce pour reconnaître Adam comme source du péché »<sup>195</sup>. Ce qui signifie qu'il est impossible de toucher à la révélation du péché originel sans porter atteindre au mystère du Christ<sup>196</sup>.

Les épîtres pauliniennes, notamment l'épître aux Romains et d'autres écrits néotestamentaires nous guideront et nous éclaireront dans cette réflexion théologique. Par le Christ, Dieu l'opère ; par la foi au Christ, l'homme en bénéficie. Ainsi, Dieu en son Fils sauve l'homme du mal par la rédemption. Ce qui est le point essentiel du mal, c'est la rupture entre l'homme et Dieu, par l'acte de la rédemption, Dieu renoue le lien brisé.

La rédemption est donc une révélation du Dieu-père, puisque la relation de l'homme à Dieu est représentée dans l'épître aux Romains par analogie avec la relation de l'enfant à son père. Au point de départ, on pourrait dire que Dieu, comme père, apparaît dans sa situation dominante, dans « son éternelle puissance et sa divinité »<sup>197</sup>, dans « sa gloire incompréhensible »<sup>198</sup>. Ainsi cette grandeur est-elle ressentie aussitôt comme une barrière à la grandeur de l'homme. Or en face de Dieu ainsi manifesté, la finitude de l'homme se manifeste aussi inévitablement par la transgression de la Loi<sup>199</sup> supposant une méconnaissance de la vérité de Dieu devenue « captive de l'injustice »<sup>200</sup>. A partir de ce point, où l'homme prend conscience de soi devant Dieu, Dieu est révélé non seulement comme le Père en colère qui juge et punit l'homme pour qu'il se découvre dans sa situation

---

<sup>195</sup> *Le catéchisme de l'Eglise catholique*, 1983, n° 388.

<sup>196</sup> *Ibid.*, n° 389.

<sup>197</sup> Rm 1, 20.

<sup>198</sup> Rm 1, 23.

<sup>199</sup> Rm 7, 7-12.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 1, 18.

de péché<sup>201</sup>, mais aussi comme le Père de justice qui sauve pour que l'homme comprenne que l'amour de Dieu surpasse son péché et le réconcilie en mettant fin à cet obstacle<sup>202</sup>. Et le pécheur pardonné est entraîné, par la grâce, dans une perspective indéfinie de participation à la vie divine et d'association à sa gloire, l'homme est appelé à devenir fils par l'adoption<sup>203</sup>. Ainsi, la rédemption accomplie est la révélation de l'amour de Dieu, l'homme pécheur est racheté<sup>204</sup>.

Si par le risque de la liberté humaine, l'homme est créé faillible, la grâce le rend capable de ne point faillir. Car s'il n'y avait pas ce risque, il n'y aurait pas de liberté humaine. Dieu a voulu courir le risque de créer l'homme libre, afin d'être aimé librement.

### III. 3. 2. La rédemption comme passage de la mort à la vie

L'homme, coupé de Dieu par son péché, voit son existence envahi par une mystérieuse domination du mal, qui se manifeste sous deux formes morales et physiques : le Péché et la Mort. Pour nous racheter, Jésus-Christ, bien qu'il ait vaincu le péché par son amour au Père et sa soumission à sa volonté, s'est laissé vaincre par la mort, affrontant ainsi le mal dans sa propre humanité. C'est pourquoi le Père l'a fait passer du domaine de la Mort à celui de la Vie : sa mort et sa résurrection sont les deux faces de l'Acte unique : Mystère de la Rédemption, Mystère pascal.

Le passage de Jésus-Christ de ce monde au Père<sup>205</sup> est une expérience de ce que la vie dans la chair contient de plus incompréhensible : la Mort. Le sacrifice de Pâque qui est celui de la Nouvelle Alliance nous relie à Dieu de façon définitive. Le Mystère pascal auquel le baptême nous associe<sup>206</sup> est donc notre réconciliation avec Dieu dans le Christ<sup>207</sup>. Ainsi, nous revivons le double mystère de la mort et de la résurrection.

Par sa mort et par sa résurrection, Jésus a vaincu le mal, le péché et la mort. Par cette victoire, il nous conduit à l'espérance.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, 1, 18 ss.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 5, 5-11.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 8, 17-30.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 8, 31-39.

<sup>205</sup> Jn, 13, 1.

<sup>206</sup> Rm, 6, 3-11.

<sup>207</sup> 2 Co, 5, 18.

### III. 3. 3. L'espérance des hommes : La résurrection

Non seulement le Christ est ressuscité, mais il est « la résurrection et la vie »<sup>208</sup>, et il est aussi l'espérance de notre résurrection. Ainsi « Nous attendons la résurrection des morts ». Dans cette profession de foi retentissent les témoignages du Nouveau Testament : « Les morts ressusciteront dans le Christ »<sup>209</sup>. Mais cette résurrection est commencée par la naissance baptismale en l'Église et dans l'Esprit Saint ; par le baptême nous ressuscitons sacramentellement dans le Christ ressuscité<sup>210</sup>.

Parler de la résurrection de la chair, c'est dire que c'est cet homme là, faible et limité, qui est voulu par Dieu, aimé de Dieu, promis à l'éternité de Dieu. Cela peut être un résumé de toute l'espérance chrétienne. C'est à la faveur de sa condition charnelle assumée par le Verbe de Dieu, que l'homme peut accéder à l'éternité de Dieu. Une espérance de la résurrection de la chair.

En même temps, au nom de l'attente de Dieu, l'exigence de l'espérance nous invite à un engagement, un engagement dans la vie du monde. Il est inutile en effet de pousser l'homme à mettre toute son énergie dans un tel effort à construire et transformer le monde si celui-ci est clos et n'a pas d'issue. A quoi bon une mort dans laquelle l'ensemble de nos réalisations terrestres disparaîtrait à tout jamais. L'espérance en l'Au-delà ne diminue alors en rien notre responsabilité envers le présent. Tout au contraire, notre foi en un avenir ne nous pousse pas à nous évader, à nous libérer du monde, mais à l'assumer. Pas forcément meilleur qu'un autre, le chrétien est celui qui a compris qu'il est nécessaire de porter son regard sur les réalités d'en-haut pour comprendre le présent de notre histoire et de notre monde, car c'est son rapport à l'éternité qui donne au monde son sens. Mais c'est aussi ce regard vers les réalités d'en haut qui oriente l'agir chrétien. Il sait que l'histoire passe, mais que chaque geste d'amour, de libération, de réconciliation, qui aura été posé ici et maintenant demeurera pour l'éternité.

---

<sup>208</sup> Jn, 11, 25.

<sup>209</sup> 1 Th 4, 16.

<sup>210</sup> Cf. Col 2, 12.

### III. 4. La clef de Job

Travailler sur la toute-puissance de Dieu et la question du mal ne peut pas passer sur l'un des livres les plus intenses et les plus beaux de la Bible : le *Livre de Job*. Le personnage central est Job, qui souffre et qui croit. Depuis les Pères de l'Eglise, la figure de Job est comme l'une des grandes figures du Christ dans l'Ancien Testament. Face à la présence du mal, de l'injustice et de la souffrance dans le monde, Job peut apparaître comme étant par excellence, celui qui plie mais ne rompt pas. Il est confronté à l'existence du mal qui le frappe, mais il ne remet pas en cause l'existence de Dieu, à la différence de « l'insensé qui dit en son cœur que Dieu n'existe pas »<sup>211</sup>. Existe-il quelqu'un qui soit capable à partir d'une souffrance injuste, d'affirmer sa foi en Dieu et de parler de lui gratuitement ? L'auteur du Livre de Job pense que cela est possible. A travers sa souffrance, sa plainte et sa reconnaissance de l'amour du Seigneur, Job, rebelle mais juste, démontrera que sa religion est gratuite et désintéressée. Il n'est pas seulement une figure de la misère, il est le prototype de la souffrance du juste. « Ce n'est pas la souffrance en général, mais plutôt la souffrance des justes qui mettait en doute la justice de Dieu et devenait ainsi une pierre d'achoppement. Le Livre de Job, en particulier, nous révèle à quel point tout tourne autour de cette unique question »<sup>212</sup>.

*L'Expositio super Job ad litteram*<sup>213</sup>, commentaire littéral du *Livre de Job*, est le fruit de l'enseignement de Thomas pour ses frères dominicains au couvent d'Orvieto de 1261 à 1265. Il nous livre une *expositio* dans la mesure du possible selon le sens littéral du *Livre de Job*. Le Prologue axe l'*expositio* sur la question de la Providence. Selon Thomas, la divine providence gouverne les choses humaines. Or un autre problème surgit : pourquoi les justes souffrent sans motif ? Thomas montre dans son *Expositio* que la souffrance des justes ne renverse pas le fondement de la providence. Pour Thomas, Job scrute ce qui concerne la divine providence tout en soumettant son intelligence à la divinité divine. Saint Thomas s'attache à dégager la principale thèse de chacun des discours. Elifaz paraît admettre que l'ultime bonheur pour l'homme se trouve en cette vie, parce que Dieu rémunère l'homme en

---

<sup>211</sup> Ps, 13, 1.

<sup>212</sup> Julius GUTTMANN, *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris, Gallimard, 1994, p. 30.

<sup>213</sup> Ici on étudie dans la traduction française de l'*Expositio super Job ad litteram* de saint Thomas d'Aquin par J. KREIT, *Job, un homme pour notre temps*, Paris, Téqui, 1980.

cette vie pour ses bonnes actions et le punit pour les mauvaises. Baldad défend la même sentence qu'Elifaz sur la rétribution par Dieu en la vie présente. « Le jonc pousse-t-il hors des marais, le roseau peut-il croître sans eau ? Encore en sa fleur, et sans qu'on le cueille, avant toute herbe il se dessèche »<sup>214</sup>. Baldad nous dit que l'adhésion de l'homme à Dieu est cause de la prospérité. Pour Baldad, Job est comme une plante qui se dessèche, et qui est atteint d'une maladie de peau. Baldad voit dans les malheurs de Job la conséquence de l'oubli de Dieu qu'il lui impute. Au contraire, l'adhésion à Dieu est gage de prospérité, comme prospèrent les joncs qui jouissent d'une humidité suffisante. Quand à Sofar, il commence par reprocher à Job de vouloir pénétrer les secrets de la sagesse divine : « Ah ! Si seulement Dieu intervenait, s'il desserrait les lèvres pour te parler, s'il t'apprenait les secrets de la sagesse »<sup>215</sup>. Il accuse Job de vouloir sonder ce qui est caché en Dieu, et connaître parfaitement le Tout-puissant. C'est pourquoi on voit dans le cas de Job la conséquence directe et la sanction de ses péchés. Enfin, Elihou, comme les autres, pensait que la maladie était la rançon du péché, comme correction. La récompense des bons et la punition des mauvais sont après cette vie.

Pour saint Thomas, « le temps pour la rétribution n'est pas en cette vie, mais dans une autre vie, en laquelle l'homme par la résurrection est renouvelé [...] la prospérité temporelle n'est pas toujours la récompense de la vertu, non plus que *l'adversitas temporalis* est le châtement du péché [...] il n'est pas contraire à la divine providence que des méchants prospèrent temporairement en ce monde et que des justes soient aussi temporairement affligés »<sup>216</sup>. Ceci est l'idée fondamentale de Thomas sur la souffrance du juste. La véritable consolation de Job, c'est l'espérance d'une rétribution dans la vie future. C'est en cette vie future, qui consiste selon saint Thomas en la vision béatifique, que Job mettait son espoir, bien plutôt que dans le rétablissement de sa prospérité temporelle<sup>217</sup>. « Je sais bien, moi, que mon rédempteur est vivant, que le dernier, il surgira sur la poussière. Et après qu'on aura détruit cette peau qui est mienne, c'est bien dans ma chair que je contemplerai Dieu »<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> Jo 8, 11- 13.

<sup>215</sup> Jo 11, 5-6.

<sup>216</sup> Voir saint Thomas d'AQUIN, *Exposition littéraire sur le livre de Job*, traduction de J. KREIT, *Job, un homme pour notre temps*, Paris, Téqui, 1980, chap. XIV, XXI, XXVII.

<sup>217</sup> À ce propos voir Pascal DAVID, *Job ou l'authentique théodicée*, Paris, Bayard, 2005, p. 47-70.

<sup>218</sup> Jo 19, 25-26.

### III. 5. Dans la prière

Dieu est d'abord celui qui agit dans le monde pour transformer le monde : il est celui qui passe par nos libertés. Il agit dans le cœur de l'homme pour changer le regard de chaque homme sur le monde. C'est nécessaire pour la liberté de l'homme. Alors comment sortir de l'objectivisme qui me sépare du monde, à cause de mon regard sur le monde ?

Dieu est là où je peux reconnaître qu'il est. Il intervient dans mes modes d'interprétation du monde. Ce qui compte, c'est mon regard sur le monde : suis-je capable de voir le monde comme Dieu ?

Alors convient-il de prier Dieu ? Si prier, c'est demander à Dieu de changer le cours du monde, il ne convient pas de prier Dieu. Trois raisons souvent invoquées, sont de fausses raisons pour lesquelles il faudrait prier Dieu. Prier Dieu pour lui dire nos besoins ? Mais il les connaît déjà ! Prier Dieu pour le faire fléchir ? Mais qui sommes-nous pour faire fléchir Dieu ? C'est un orgueil insensé de demander à Dieu de transformer ses propres désirs ! Prier Dieu pour qu'il donne à qui lui demande ? Mais quelle serait la figure de ce Dieu qui donnerait à qui demande ? Dieu est-il celui qui entre dans une relation d'échange avec l'homme ? Et n'est-ce pas aller contre la liberté et la libéralité de Dieu que d'exiger de lui ceci plutôt que cela ?

Tout cela signifie-t-il qu'il ne faut pas prier ? Non, car saint Luc nous dit il faut prier, toujours, sans cesse, sans se lasser<sup>219</sup>.

Il ne s'agit pas de prier pour changer Dieu, mais pour nous changer nous-mêmes. En effet la prière nous est utile, à nous qui prions, beaucoup plus qu'à Dieu qui est prié. Parce que Dieu, qui est celui qui connaît nos besoins et nos désirs, attend de nous que nous entrions dans nos vrais besoins et nos vrais désirs.

C'est ce que soutient saint Thomas à la question 83, Article 2 de *Secunda pars* de la *Somme théologique*. : *Convient-il de prier Dieu?* « Pour le voir clairement, il faut considérer que la providence divine ne se borne pas à établir que tel ou tel effet sera produit; elle détermine aussi en vertu de quelles causes et dans quel ordre il le sera. Or l'activité humaine est efficace et nous pouvons la mettre au rang des causes. Aussi faut-il que l'homme agisse non pour que ses actes changent le plan divin, mais pour qu'ils réalisent certains effets

---

<sup>219</sup> Lc 18,1.

conformément à l'ordre établi par Dieu. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans la causalité naturelle; et il en est de même pour la prière. Nous ne prions pas pour changer l'ordre établi par Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des saints. Si bien que « par leurs demandes, les hommes méritent de recevoir ce que le Dieu tout-puissant, dès avant les siècles, a résolu de leur donner », dit saint Grégoire [...] Si nous adressons des prières à Dieu, ce n'est pas parce qu'il faudrait lui faire connaître nos besoins ou nos désirs; c'est pour que nous envisagions nous-mêmes qu'en pareil cas on doit recourir au secours de Dieu. Notre prière, on vient de le dire, n'a pas pour but de changer le plan de Dieu, mais d'obtenir par nos prières ce qu'il a décidé de nous donner. Dieu, dans sa libéralité, nous accorde bien des choses sans même que nous les lui demandions. Mais s'il exige en certains cas notre prière, c'est que cela nous est utile. Cela nous vaut l'assurance de pouvoir recourir à lui, et nous fait reconnaître en lui l'auteur de nos biens. D'où ces paroles de Chrysostome: « Considère quel bonheur t'est accordé, quelle gloire est ton partage: voilà que tu peux converser avec Dieu par tes prières, dialoguer avec le Christ, souhaiter ce que tu veux, demander ce que tu désires»<sup>220</sup>.

Ainsi nous comprenons les solutions exposées par saint Thomas pour que nous envisagions nous-mêmes d'entrer dans le plan de Dieu, et parce que prier c'est nous transformer nous-mêmes. C'est à nous que la prière est utile. Cette lecture est tout à fait conforme à l'enseignement de l'Évangile : « Eh bien, moi je vous dis : Demandez, on vous donnera ; cherchez, vous trouverez ; frappez, on vous ouvrira. En effet, quiconque demande reçoit, qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvrira. Quel père parmi vous, si son fils lui demande un poisson, lui donnera un serpent au lieu de poisson ? Ou encore s'il demande un œuf, lui donnera-t-il un scorpion ? Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père céleste donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent»<sup>221</sup>.

L'Esprit Saint nous donne un mode herméneutique d'interprétation du monde, qui ne change pas le monde mais par lequel notre propre regard est transformé. Il nous convertit nous-mêmes. C'est ainsi que Bonaventure nous dit que l'Écriture nous permet de relire le livre du monde avec les yeux de Dieu, ce qui est devenu indispensable depuis la présence du péché dans le monde.

---

<sup>220</sup> Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, pars II, q. 83, a. 2.

<sup>221</sup> Lc 11, 9-13.

### III. 6. Dans la toute-puissance de l'amour<sup>222</sup>

« On ne peut renoncer à l'idée selon laquelle Dieu lui-même s'est décidé à tenir compte dans son action de la liberté humaine et même à se laisser déterminer par elle. Comment autrement serait [...] encore pensable une relation d'amour ? »<sup>223</sup>. Par l'amour, Dieu a créé le monde. Le but de cette création est l'amour. Le Dieu créateur qui est amour veut se communiquer avec ses créatures, pour que ses créatures puissent participer à sa vie et son amour divin. Mais Dieu a créé l'homme libre selon son image et sa ressemblance, l'homme est tout à fait libre de dire oui à la vie et à l'amour de Dieu. « C'est un miracle inconcevable de l'amour tout-puissant que Dieu accorde à un homme un tel crédit qu'il puisse lui dire ce qui le touche, pratiquement comme un homme libre à un autre : veux-tu de moi, oui ou non ? Et d'attendre le temps d'une seule seconde sa réponse »<sup>224</sup>.

Alors comme Hans Jonas a crié *Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire ?* Gross et Kuschel donnent aussi l'objection : « est-ce qu'on peut sérieusement tolérer un Dieu qui par amour pourrait littéralement assister en spectateur à toute la souffrance de l'humanité sans l'empêcher ? Un Dieu qui, 'par amour', supporterait la vision d'Auschwitz, simplement parce qu'il respecte la liberté de l'homme ? »<sup>225</sup>. Cette objection doit être prise au sérieux. Mais on peut opposer à cette objection en disant comment peut-on accepter un Dieu qui en permanence contredit le sens de sa création par une intervention miraculeuse d'en haut à chaque fois que l'homme a besoin ?<sup>226</sup> Selon Greshake, si Dieu empêchait cette souffrance, cela signifierait qu'il ôte à l'homme sa liberté et donc sa possibilité d'aimer véritablement. La toute-puissance de Dieu n'est pas que Dieu réalise tout ce qu'il veut, parce que cela peut conduire à une fausse conclusion – Dieu pourrait créer une pierre qu'il ne peut pas porter. « Le concept de toute-puissance inclut que Dieu ne peut rien créer qui contredise les lois de la nature. Ce qui ne limite nullement son omnipotence, mais met en évidence que cet attribut de Dieu se fonde sur l'être et non pas sur le néant. Tout ce qui contredit l'essence des êtres n'est qu'une élucubration insensée, qui ne s'appuie pas sur le réel, mais sur l'absurdité du rien et ne

---

<sup>222</sup> Ce sera une étude sur le livre de Gisbert GRESHAKE publié récemment *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, Paris, Cerf, 2010. Sa pensée sur « toute-puissance ou puissance de l'amour » mérite toutes nos attentions pour élargir une vision sur la notion de la toute-puissance de Dieu et le problème du mal, parce que tout est créé « par l'amour et avec l'amour pour finalité ».

<sup>223</sup> La citation que Gisbert GRESHAKE cite dans son livre *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 36.

<sup>224</sup> Sören KIERKEGAARD, *Journal*, vol. 5, Paris, Gallimard, 1941-1955, que Gisbert GRESHAKE cite dans son livre *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 32.

<sup>225</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 39.

<sup>226</sup> Voir *Ibid.*

peut donc ni atteindre ni entamer la toute-puissance divine. Il y a des constructions conceptuelles que Dieu n'a pu réaliser, non pas parce que sa toute-puissance n'en aurait pas eu les moyens, mais parce qu'il s'agit de postulats absurdes »<sup>227</sup>.

Dieu a créé l'homme libre, cependant il reste une créature, il reste en permanence prédestiné par Dieu et orienté vers lui. Selon Greshake, l'homme ne peut jamais s'atteindre complètement lui-même, ni découvrir seul sa propre identité, ni réaliser par ses seuls moyens l'accomplissement de sa vie<sup>228</sup>. En ce sens, quand l'homme utilise sa liberté pour refuser Dieu et son amour, quand il refuse d'être une créature, il ne peut pas trouver le sens de son existence, il perd sa véritable identité. Il ressent chez lui une souffrance infaillible. Quand il use de sa liberté contre Dieu et se disqualifie lui-même, il devient cause de souffrance pour autrui, soit que cette souffrance émane d'une violence physique destructrice, de la guerre, de l'exploitation, de l'injustice, du crime sous toutes ses formes, ou bien encore de la contrainte psychique, de la haine, de la dureté de cœur, de l'envie ou de la jalousie<sup>229</sup>.

La toute-puissance de Dieu est plutôt la puissance de son amour. Dieu donne à sa créature une place près de lui, et offre à l'homme dans sa liberté des possibilités de coopérer avec lui. La grandeur de l'omnipotence divine réside justement en ce qu'elle rend l'homme apte à la liberté en l'associant au plan de salut divin. « La summum de ce qui peut être fait pour quelqu'un est de le rendre libre. C'est même dans le pouvoir de réaliser cela que réside la toute-puissance. Cela paraît étrange que justement la toute-puissance puisse se rendre dépendante. [...] Ce qui est né d'elle puisse devenir indépendant. Pour cette raison, il arrive qu'un homme ne puisse en rendre un autre tout à fait libre, parce que, en tout pouvoir limité ne se trouve qu'un amour personnel limité. [...] Voilà, la toute-puissance de Dieu n'est autre que sa bonté. Car la bonté, c'est de donner totalement. [...] Toute puissance finie rend dépendant, seule la toute-puissance peut rendre indépendant. [...] que la toute-puissance non seulement puisse créer ce qui est le plus imposant, la totalité perceptible du monde, mais aussi soit capable de faire naître ce qu'il y a de plus fragile que tout, un être indépendant face à la toute-puissance. Seule la toute-puissance peut réaliser cela en vérité »<sup>230</sup>.

Est-ce qu'il faut considérer l'idée de toute-puissance divine comme périmée ? C'est la question que pose Hans Jonas, comme on a parlé au premier chapitre de ce présent travail.

---

<sup>227</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 31.

<sup>228</sup> Cette dépendance fondamentale de la créature vis-à-vis de son Créateur et l'expérience de finitude qu'elle éprouve, ou autrement dit, le constat de n'être pas soi-même Dieu, ne sont pas à définir comme souffrance, ainsi que le fait depuis Leibniz la tradition philosophique et théologique, lorsqu'elle parle de « souffrance ontologique ». Note de Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 33.

<sup>229</sup> Voir Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 33-35.

<sup>230</sup> Sören KIERKEGAARD, *Journal*, vol. 5, Paris, Gallimard, 1941-1955, que Greshake cite dans son livre *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 37.

« Mais comment Dieu, s'il abandonne sa toute-puissance, peut-il encore être Dieu, objet d'espérance et source de salut pour l'homme ? Non, il ne peut s'agir de contester la toute-puissance de Dieu : mieux vaut la comprendre comme *la puissance de son amour* »<sup>231</sup>.

« Dieu, souverain maître du ciel et de la terre, mendie notre amour, mais le Père tout-puissant reste impuissant aussi longtemps que nous ne répondons pas, en toute liberté de cœur, à l'offre de son amour – car un amour sans liberté n'est que du bois mort. Cette impuissance de l'amour, nous la ressentons aujourd'hui comme silence de Dieu ou, mieux sans doute, comme discrétion de Dieu. Dieu nous prend au sérieux, il est discret parce qu'il nous aime »<sup>232</sup>. Entre Dieu et sa créature, il existe un vrai amour, un amour qui n'exerce ni contrainte ni violence, ni ne ferme jamais sa porte, qui ne pratique aucun chantage<sup>233</sup>. C'est une toute-puissance de l'amour qui conduira chacun de nous, en respectant sa liberté, à s'accomplir dans l'espérance.

## Conclusion du chapitre

« Si les chrétiens affirment un Dieu tout-puissant et créateur, ce ne peut être qu'à partir de la définition que Dieu donne de Lui-même dans le message et la destinée du Christ : « Dieu est Amour » (1 Jn 4, 8). Dans le procès d'une affirmation de Dieu à l'épreuve du mal vient donc en question ce qu'il en est de la puissance de l'amour et de la manière dont chacun entend en répondre »<sup>234</sup>.

Dans ce troisième chapitre nous avons essayé de proposer quelques chemins possibles pour la conciliation de la toute-puissance de Dieu avec le mal. Nous ne rêvons jamais de résoudre ce problème, le but essentiel est d'espérer, de vivre ensemble et de s'accompagner mutuellement dans l'épreuve de ces multiples malheurs dans lesquels nous sommes tous compromis, comme acteurs ou comme victimes.

---

<sup>231</sup> Voir Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 38-39.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>233</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 39.

<sup>234</sup> Francis WOLFF, Henri-Jérôme GAGEY, *Le mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, p. 51.

Dans l'abaissement de Dieu de Karl Barth, nous avons retenu que Dieu est capable d'accomplir tout ce qu'il veut en fait ou pourrait vouloir. Dieu peut tout, tout ce qui correspond à son propre pouvoir est la mesure réelle du possible. La toute-puissance de Dieu n'est pas seulement une possibilité physique, la toute-puissance de Dieu est toujours et en même temps une possibilité juridique, c'est-à-dire la toute-puissance de Dieu n'est pas seulement *potentia*, mais aussi et sans cesse *potestas*. Cependant ce Dieu tout-puissant prouve sa divinité en Jésus Christ en acceptant de s'enfermer dans les liens de la nature et de la misère humaine. Lui, le Seigneur devient un serviteur. Il se donne lui-même, se limite lui-même, et s'abaisse lui-même, parce qu'il est l'amour.

Mais notre Dieu tout-puissant n'est pas le Dieu-Souverain, dont la toute-puissance écrase l'homme, le Dieu de Dostoïevski est un Dieu qui lui-même s'implique dans la souffrance et la fait sienne. L'amour éternel de Dieu se manifeste dans l'Agneau, Dieu a une volonté universelle d'amour pour tous les hommes. Dieu souffre lui-même avec les hommes, Dieu s'implique dans la douleur de sa création et se soumet à son fardeau.

Dans le mystère de la Rédemption le Christ a vaincu la mort. C'est une réponse sûre et décisive à la question du mal. « Sur la Croix il apparaît que là où la souffrance née de l'amour est acceptée pour la vaincre, la souffrance est cernée par la promesse de la vie : la résurrection, réponse du Père à la croix du Fils, est le prélude à l'abolition de toute souffrance »<sup>235</sup>.

Face à la présence du mal, de l'injustice et de la souffrance, Job apparaît comme étant un juste par excellence, il est confronté à l'existence du mal qui le frappe, mais il ne remet pas en cause l'existence de Dieu. A travers sa souffrance, sa plainte et sa reconnaissance de l'amour du Seigneur, Job démontre que sa religion est gratuite et désintéressée. La véritable consolation de Job, c'est l'espérance d'une rétribution dans la vie future.

« Mais comment Dieu, s'il abandonne sa toute-puissance, peut-il encore être Dieu, objet d'espérance et source de salut pour l'homme ? Non, il ne peut s'agir de contester la toute-puissance de Dieu : mieux vaut la comprendre comme la puissance de son amour »<sup>236</sup>. Dieu a créé le monde dans l'amour, et l'amour est comme le but de la création. La toute-puissance de Dieu est plutôt la puissance de son amour selon Gisbert Greshake. Mais l'homme, en tant qu'image du Dieu-Amour Un et Trine, prédestiné à aimer, l'homme, par la médiation de sa corporéité se trouve relié d'entrée de jeu à tout ce qui existe et en particulier à tous les autres humains.

---

<sup>235</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 61.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

## Conclusion générale

« À la question : Qu'est-ce que croire ? Je me surprends de plus en plus à répondre : Croire c'est être d'accord avec Dieu et par conséquent voir les choses comme lui les voit. Croire, c'est voir le monde dans l'éclaircie de Dieu », écrit père Henri-Jérôme Gagey<sup>237</sup>. La foi chrétienne veut soutenir l'affirmation de la bonté et de la toute-puissance de Dieu à l'épreuve du mal, à l'épreuve de ces multiples souffrances. Comme dit Barth : « Pour comprendre ce qu'est la souffrance, il faut la foi »<sup>238</sup>.

Au terme de notre recherche, il convient de se retourner pour mesurer le chemin parcouru. Nous voudrions en donner une relecture, en mesurer les résultats et ouvrir quelques pistes. Nous avons choisi d'interroger sur la toute-puissance de Dieu et la réalité du mal. En prenant le texte de Hans Jonas *Le concept de Dieu après Auschwitz* comme une sorte de détonateur, nous avons demandé si l'événement d'*Auschwitz* ne remet pas en cause la conception de Dieu comme Dieu tout puissant ?

Selon la pensée classique il faut dire qu'il ne peut y avoir de contingence en Dieu. Ce qui tente de se penser dans la théorie de Hans Jonas, ce qu'il a développé dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, c'est la présence d'une certaine forme de passivité, et dès lors aussi d'une certaine forme de contingence, dans l'être de Dieu. C'est librement que Dieu crée le monde, mais une fois le monde créé, Dieu se retire de sa création, acceptant les conséquences du libre jeu des natures qu'il a créées, en particulier celles qui dérivent des décisions des volontés libres créées. En cette idée d'une autolimitation de l'action divine et d'un retrait de Dieu se retrouve une conception qui a son origine dans la kabbale et qui a été approfondie par le kabbaliste Isaac Luria au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>239</sup>. La doctrine de l'Incarnation, du devenir-homme de Dieu, impose évidemment bien davantage encore de reconnaître la présence d'une contingence en Dieu. En se liant à la condition humaine, Dieu s'affecte lui-même de la contingence de cette condition et par elle de la contingence du créé dans toute son extension. En particulier, l'Incarnation introduit une temporalité en Dieu. La solidarité qui s'établit ainsi entre Dieu et le monde de l'homme implique que ce qui arrive dans ce monde retentit en

---

<sup>237</sup> Francis WOLFF et Henri-Jérôme GAGEY, *Le mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, p. 17.

<sup>238</sup> Jürgen MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 166.

<sup>239</sup> Voir Philippe CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998, p. 237-238.

Dieu, et que l'on pourrait même parler d'une souffrance de Dieu. Cette dépendance en laquelle Dieu se met lui-même à l'égard du monde trouve sans doute sa forme la plus extrême dans la passion du Christ, se soumettant d'une certaine manière à la loi du mal pour en libérer les hommes en sa mort.

Quel est donc ce Dieu qui laisse faire et n'a pas voulu ou pu intervenir dans l'événement d'*Auschwitz* ? Pour répondre à cette question, Hans Jonas émet une hypothèse en forme de mythe : Dieu ne pouvait pas intervenir parce qu'il n'est pas tout puissant. Ce n'est pas que Dieu ne le voulait pas, mais il ne pouvait pas. Nous touchons ici au problème soulevé par Hans Jonas. Après avoir parcouru notre deuxième chapitre, surtout la pensée médiévale, on peut dire que Dieu ne pouvait le faire de *potentia ordinata*. La puissance de Dieu ne consiste pas à briser les règles qu'il a fixées.

Dans une lecture chrétienne, Dieu n'est pas simplement impuissant : il est d'une puissance qui, à la fois, renonce à sa puissance dans l'Incarnation et la Croix, et qui sait se manifester comme puissance comme dans la Résurrection. Dieu, dans la *potentia ordinata*, a pris en charge la totalité de l'homme. L'homme moderne voit surtout que Dieu a pris en charge la finitude de l'homme qui représente la figure de l'homme aujourd'hui. À l'époque de Thomas, la figure partagée par tous les hommes était la raison ; Thomas voit dans la raison le don de Dieu qui fait l'homme en ressemblance avec Dieu. Aujourd'hui la figure qui apparaît partagée par tous les hommes est la finitude ; une finitude que Dieu assume dans l'Incarnation. Notre question sur le Dieu tout-puissant au défi du mal est donc bien la question : Comment l'incarnation prend-elle en charge la finitude ? Comment cette finitude est-elle prise en charge par le Père et est-elle transformée par la Résurrection ? Le chrétien ne quitte pas la finitude, mais vit dans une finitude transfigurée. L'athéisme est souvent une réaction à l'injustifiable question du mal. Donc, Dieu peut-il justifier le mal ? Nous verrons que non. Cependant parler de l'impuissance de Dieu, c'est prendre le risque de penser comme des athées, pour lesquels le nom de Dieu est celui d'une absence, d'une mort, ou d'une inexistence.

Revenons à la question que Hans Jonas a posée : Quel est donc ce Dieu qui laisse faire et n'a pas voulu ou pu intervenir dans l'événement d'*Auschwitz* ? Cette fois on va voir la réponse du point de vue biblique dans la conclusion du livre du père André Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité* (Genèse 37-50)<sup>240</sup>, pour élargir notre regard sur la question.

---

<sup>240</sup> Voir André WENIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité* (Genèse 37-50), Bruxelles, Lessius, 2005, p. 335-338.

Le père Wénin écrit : « Pourquoi Dieu ne fait-il rien pour s'interposer dans ce conflit humain qui mène au drame<sup>241</sup> ? C'est une question que beaucoup se posent. Mais est-elle pertinente ? Quelle idée de Dieu présuppose-t-elle ? Un Dieu qui devrait venir arranger les choses quand elles tournent mal, arrêtant les massacres, prévenant les suites dramatiques des choix inhumains ? Mais agissant ainsi, ne traiterai-il pas les humains en gamins irresponsables, les privant de connaître les conséquences de leurs actes et de faire les choix qui s'imposent pour en sortir ? »<sup>242</sup>. Le père Wénin poursuit dans son texte : « Dès le début du livre de la Genèse, le récit qui va de la création au déluge met en scène un Dieu qui renonce aux solutions autoritaires et violentes pour faire échec au mal, un Dieu aussi qui refuse d'intervenir, pour les faire cesser, dans les conflits humains producteurs de violence. Cette distance garantit l'intégrité de l'espace de liberté et de responsabilité des humains [...] Si Dieu intervenait d'autorité contre les méchants, ne leur ferait-il pas lui-même violence ? Dieu veut-il la mort du pécheur ? Ce que la Genèse raconte le plus souvent, c'est que, s'il intervient contre le mal, c'est d'une façon telle qu'il ne rajoute pas au mal en condamnant le fautif. Il agira donc en laissant l'homme connaître les conséquences malheureuses du mal qu'il inflige à d'autres, dans l'espoir ou même avec la confiance qu'il est capable d'ouvrir les yeux sur son mal et de s'en détourner librement »<sup>243</sup>. « C'est ainsi que Dieu, comme le dit Joseph, travaille le mal de sorte qu'il puisse accoucher d'un bien ; c'est ainsi qu'il visite la haine et la mort dans l'espoir qu'elles donnent naissance à l'amour et à la vie. Mais c'est ainsi aussi qu'il tient le pari de l'homme et de sa liberté, s'en remettant à lui pour que le mal n'ait pas le dernier mot »<sup>244</sup>.

N'est-ce pas une réponse toute à fait intéressante à la question de Hans Jonas<sup>245</sup> ?

Saint Paul disait : « Frères, je vous annonce un Messie crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1, 23). La foi se construit en regardant les malheurs en face et en en gardant la mémoire. « Cette mémoire de la souffrance est tout particulièrement, par le symbole des crucifix, comme destinée à poser, à qui les considère, la question de la vérité de la Vie : s'il est innocent, est-ce que ça valait la peine de finir comme ça ? Cela valait-il la peine de se dépenser comme il l'a fait si c'était pour finir comme ça ? Autrement

---

<sup>241</sup> Dans le livre du père Wénin, il traitait le récit biblique sur le patriarche Joseph, dans la Genèse 37-50. Ici, on utilise ses expressions pour globaliser la question du mal et le non intervention de Dieu. Je les cite directement comme une réponse inouïe à notre sujet.

<sup>242</sup> André WENIN, *Joseph et l'invention de la fraternité*, p. 335-336.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>245</sup> Nous avons pris connaissance trop tard de cette étude pour l'intégrer dans notre travail.

dit, est-ce que la mort du Christ en croix ne signe pas la vanité de tous nos efforts pour faire advenir un peu de bien et mettre dans ce monde un peu d'amour ? De ce point de vue, la Croix du Christ nous sollicite sur le versant de notre cynisme et tend à nous faire douter de tout. Mais il existe aussi un autre regard sur la Croix, un regard qu'elle pacifie en découvrant à qui la contemple que, si vraie Vie il y a, elle se manifeste dans l'Amour qui va jusqu'au bout de Lui-même, sans souci de Lui-même... »<sup>246</sup>. C'est dans cette atmosphère nouvelle que père Henri-Jérôme Gagey nous offre, que nous avons proposé dans notre troisième chapitre quelques chemins possibles pour concilier la réalité du mal et la toute-puissance de Dieu. Dans la foi, on peut dire que le mal est notre compagnon de route vers Dieu.

« Le monde est créé par Dieu par amour et avec l'amour pour finalité », dit Greshake<sup>247</sup> : « Le créateur, qui en tant que Dieu un et Trine est lui-même amour, veut se communiquer à ses créatures, afin qu'elles participent à la glorieuse vie divine de l'Amour ». La toute-puissance de Dieu est bien plutôt la puissance de son amour, qui donne à l'homme et à son monde une place près de lui en sauvegardant sa liberté. De plus, ce Dieu d'amour est un Dieu qui partage la souffrance. La Croix a été la conséquence de l'engagement du combat de Dieu contre la souffrance. « Le Fils qui, en tant que devenu homme, se trouve totalement impliqué dans la souffrance humaine, même carrément noyé en elle, pour communiquer au monde l'amour absolument inimaginable de Dieu »<sup>248</sup>. Grâce à Dieu, le mal serait alors promis non à s'abîmer dans le néant, mais à être détruit pour le bien d'un sujet régénéré, renouvelé, reformé, dans le fond de l'amour divin.

Au fur et à mesure de la rédaction, des thèmes importants auraient mérité des pages pour élargir et éclairer notre recherche, ce que nous n'avons pu faire en raison de l'étendue de notre travail : par exemple, creuser profondément la notion de la toute-puissance de Dieu dans la théologie de Karl Barth ; la dimension d'exégèse biblique sur le Dieu tout-puissant et le mal ; sur la liberté de l'homme ; et sur la dimension eschatologique. Par conséquent, notre recherche n'est sûrement pas complète ni exhaustive. Elle nous offre pourtant déjà un point de vue théologique sur la toute-puissance de Dieu et la question du mal.

Nous ne pouvons pas résoudre le problème de la bonté et de la toute-puissance de Dieu face au mal, cependant nous pouvons nous en expliquer afin de clarifier notre pensée et de nous aider à nous tenir comme des vivants à l'épreuve des maux.

---

<sup>246</sup> Francis WOLFF et Henri-Jérôme GAGEY, *Le mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, p. 75-76.

<sup>247</sup> Gisbert GRESHAKE, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, p. 32.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 60.

# Bibliographie

## 1. Sources

*La Bible*. Traduction œcuménique, Paris, Cerf, 1988.

*Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris, Centurion Cerf, 1998.

AUGUSTIN, - *Confession*, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

- *La Trinité*, Paris, Desclée De Brouwer, 1955.

BARTH Karl, - *Dogmatique II, 1, \*\**, Genève, Edition Labor et Fides, 1957.

- *Dogmatique, IV/1\**, Genève, Edition Labor et Fides, 1957.

- *Esquisse d'une dogmatique*, Cerf, Labor et Fides, 1984.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Vingt-sixième sermon sur le Cantique des cantiques*, dans  
*Sources chrétiennes*, n° 26.

GRESHAKE Gisbert, *Pourquoi l'amour de Dieu nous laisse-t-il souffrir ?*, Paris, Cerf,  
2010.

JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivage poche, 1984-1994.

ORIGENE, - *Homélie sur Ezéchiel VI*, dans *Sources chrétiennes*, n° 352.

- *Homélie sur Le lévitique, VII*, dans *Sources chrétiennes*, n° 286.

- *Homélie sur le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 1966, dans *Sources  
Chrésiennes*, n° 37 bis.

THOMAS D'AQUIN, - *Somme Théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986, qui reprend le  
texte latin de l'édition Léonine.

- *Question disputées sur le mal. De Malo*, Paris, Nouvelles

édition Latines, 1992.

- *Somme contre les Gentils*, III, Paris, Flammarion, 1999.

## 2. Études théologiques

ARGUEDAS José Maria, *Ultimo Diario ? Obras completas V*, Lima, Editorial Horizonte, 1983.

ASKANI Hans-Christoph, *L'impuissance de Dieu – une solution théologique ?*, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 135 (3/2010), p. 339-356.

[URL : www.cairn.info/revue-philosophique-2010-3-page-339.htm](http://www.cairn.info/revue-philosophique-2010-3-page-339.htm).

BALTHASAR von Hans Urs, *L'enfer : une question*, Paris, Desclée De Brouwer, 1988.

BARBIER-KONTLER, C., *Sagesse et religions en Chine*, Paris, Bayard/Centurion, 1996.

BOUCHILLOUX Hélène, *Qu'est-ce que le mal ?*, Paris, Vrin, 2005.

BOUCHOT Claude et Karin, *Si Dieu est amour, pourquoi le mal ?*, Paris, BoD, 2011.

BOUTON-PARMENTIER S., *Comment concilier l'amour de Dieu, la souffrance et le mal ?*  
dans *Revue des sciences religieuses*, 66 (1992), p.181-204.

CAPELLE Philippe, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 1998.

CHALIER Catherine, *La persévérance du mal*, Paris, Cerf, 1987.

CHENG Anne, - *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

- *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007.

COUVREUR Séraphin, *Œuvres de Meng-tseu*, Paris, Les Belles lettres, 1950.

DAVID Pascal, *Job ou l'authentique théodicée*, Paris, Bayard, 2005.

FALQUE Emmanuel, *Le passeur de Gethsémani*, Paris, Cerf, 1999.

- GUTIERREZ Gustavo, *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, Cerf, 1987.
- GARRIGUES Juan-Miguel, *Dieu sans idée du mal*, Critérim, Limoges, 1982.
- GESCHE Adolphe, *Dieu et le mal. Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles, 1986.
- HILLESUM ETTY, *Une vie bouleversée, Journal 1941-1943*, Paris, Seuil, 1985.
- HOUSSET Emmanuel, *L'intelligence de la pitié*, Paris, Cerf, 2003.
- HUGUES DE SAINT-CHER, *Puissance absolue et puissance conditionnée*, dans *La puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.
- GUTTMANN Julius, *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris, Gallimard, 1994.
- JACOB André, *L'homme et le mal*, Paris, Cerf, 1998.
- JOLIVET Régis, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936.
- KREIT J., *Job, un homme pour notre temps*, Paris, Téqui, 1980.
- LABBE Yves, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Paris, Cerf, 2003.
- LACOSTE Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige PUF, Paris 1998.
- LARRIEU Anne-Cécile, *Une approche chrétienne du mal*, dans *La revue des élèves de l'Ecole Polytechnique*, n° 39, 2004.
- LEIBNIZ Gottfried, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Suivi de La Monadologie*, Paris, Aubier, 1962.
- LEVINAS Emmanuel, *La souffrance inutile*, dans *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991.
- MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1990.
- NABERT Jean, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970.
- NEMO Philippe, *Job et l'excès du mal*, Paris, Bernard Grasset, 1978.
- NEUSCH Marcel, *Le mal*, Paris, Bayard, 1990.

- NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir, Fragments posthumes* (1881-1882), Paris, Gallimard, 1967.
- PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Seuil, 1978.
- RATEAU Paul, - *La question du mal chez Leibniz : fondements et élaboration de la théodicée*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant*, Stuttgart, Steiner, 2009.
- RICOEUR Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- SENEQUE, *Dialogues*, t. IV, Paris, Société d'édition « Les Belles-lettres », 1959.
- SENTIS Laurent, *Saint Thomas et le mal : foi chrétienne et théodicée*, Paris, Beauchesne, 1992.
- SILESIUS Angelus, *Le pèlerin chérubinique*, Paris, Cerf, 2007.
- SOLERE Jean Luc, *Le concept de Dieu avant Hans Jonas*, dans *Mélanges de sciences religieuses*, 1996, vol. 53, n° 1, p. 7- 38.
- STEIN Edith, *Le secret de la Croix*, Parole et silence, 1998.
- VARILLON François, *La souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1975.
- VERGELY Bertrand, *Le silence de Dieu face aux malheurs du monde*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006.
- VERNEAUX Roger, *Problème et mystères du mal*, Paris, 1983.
- WENIN André, *Joseph ou l'invention de la fraternité* (Genèse 37-50), Bruxelles, Lessius, 2005.
- WOLFF Francis et GAGEY Henri-Jérôme, *Le mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, Paris, Salvator, 2008.

# Table des matières

Comment concilier la toute-puissance de Dieu et  
la réalité du mal ?

Étude sur la notion de puissance à partir du livre de  
Hans Jonas « Le concept de Dieu après Auschwitz »

Introduction générale ..... 2

Chapitre I : « Le concept de Dieu après Auschwitz » Hans  
Jonas .....7

Introduction.....7

I. 1. Auschwitz : comment comprendre ? ..... 8

I. 1. 1. La question de la spécificité d'*Auschwitz* ..... 9

I. 1. 2. L'insuffisance des schèmes explicatifs antérieurs ..... 10

I. 1. 3. Le paradoxe des paradoxes ..... 11

I. 1. 4. La remise en cause du Seigneur de l'histoire ..... 12

I. 2. Les conséquences théologiques du mythe.....	12
I. 2. 1. Le Dieu souffrant.....	13
I. 2. 2. Dieu en devenir.....	18
I. 2. 3. Dieu soucieux .....	20
I. 2. 4. Dieu impuissant .....	21
 Conclusion et transition .....	 24
 Chapitre II : La toute-puissance de Dieu.....	 27
 II. 1. La foi en la toute-puissance de Dieu .....	 27
II. 1. 1. La création <i>ex nihilo</i> .....	27
II. 1. 2. La question de la toute-puissance de Dieu dans la théologie médiévale .....	31
II. 2. La question du mal .....	37
II. 2. 1. La question existentielle de l'épreuve .....	38
II. 2. 1. 1. Dieu auteur du mal ?.....	38
II. 2. 1. 2. L'homme, auteur du mal ? .....	39
II. 2. 2. Les méprises exégétiques .....	41
II. 2. 2. 1. Première méprise : la substitution du Dieu vengeur au Père éducateur .....	41
II. 2. 2. 2. Seconde méprise : la confusion du salut par la souffrance avec la rédemption par l'obéissance jusque dans la souffrance .....	42
II. 2. 2. 3. Troisième méprise : l'imitation du salut par Jésus-Christ.....	42

II. 2. 3. Les défenses de Dieu.....	43
II. 2. 3. 1. Le mal comme la déficience de la volonté (saint Augustin).....	44
II. 2. 3. 2. Le mal comme privation du bien (Thomas d'Aquin) .....	47
II. 2. 3. 3. La théorie de l'harmonie universelle (Leibniz) .....	50
II. 2. 4. Une pensée chinoise sur la nature de l'homme et le mal.....	57
II. 2. 4. 1. Qu'en est-il du mal ? (Mencius).....	57
II. 2. 4. 2. La nature humaine est mauvaise (Xunzi) .....	59
 Conclusion et transition .....	 62
 Chapitre III. Les chemins possibles pour.....	 65
III. 1. Dans l'abaissement de Dieu .....	65
III. 2. Dans la compassion de Dieu.....	67
III. 3. Dans la rédemption de Dieu .....	70
III. 3. 1. La rédemption : réponse au mal.....	70
III. 3. 2. La rédemption comme passage de la mort à la vie .....	71
III. 3. 3. L'espérance des hommes : La résurrection.....	72
III. 4. La clef de Job .....	73

III. 5. Dans la prière .....	75
III. 6. Dans la toute-puissance de l'amour.....	77
Conclusion du chapitre .....	79
Conclusion générale .....	81
Bibliographie .....	85
Table des matières.....	89