NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 2 1979

La réalité de la souffrance de Dieu

Jean GALOT (s.j.)

p. 224 - 245

https://www.nrt.be/fr/articles/la-realite-de-la-souffrance-de-dieu-1991

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La réalité de la souffrance de Dieu

ACTUALITÉ DU PROBLÈME THÉOLOGIQUE

Le problème de la souffrance de Dieu s'est imposé récemment à la théologie. L'ouvrage du théologien luthérien japonais K. Kitamori, *Théologie de la douleur de Dieu* [1], et celui de J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* [2], ont contribué notablement à attirer l'attention sur ce problème. Les théologiens catholiques s'y intéressent de plus en plus.

On pourrait s'étonner que cet intérêt se soit éveillé si tard. La souffrance est présente au cœur de l'œuvre divine du salut ; inévitablement surgit la question de la position de Dieu à son égard. Mais toute tentative d'attribution d'une souffrance à Dieu a été longtemps frappée d'interdit par le principe de l'immutabilité et de l'impassibilité divines. Il semblait évident qu'un Dieu immuable et impassible ne peut souffrir d'aucune manière. La théologie ne prenait donc pas en considération la possibilité d'une souffrance de Dieu. Même l'affirmation « le Christ notre Dieu a souffert », formulée en réaction contre l'erreur nestorienne, et entrée à cette occasion dans le domaine des affirmations de foi, ne parvenait pas à inquiéter l'assurance de la négation traditionnelle. Toute attribution réelle d'une souffrance à Dieu restait exclue en principe.

On comprend que la récente théologie de la souffrance de Dieu soit perçue par certains comme « le bouleversement de toutes les conceptions antérieures selon lesquelles la divinité est impassible, la vie trinitaire une béatitude infinie et sans nuages » [3]. Cette appréciation du P.J.-H. Nicolas concerne plus spécialement la théologie de la croix présentée par Moltmann. Dans cette théologie, l'attribution de la souffrance à Dieu revêt une forme radicale, qui semble atteindre la plus grande profondeur de l'essence divine. Il importe cependant de noter que toute affirmation d'un Dieu qui souffre n'est pas nécessairement aussi radicale. Pareille assertion peut très bien s'allier au maintien du principe de l'immutabilité divine, moyennant des distinctions appropriées. Lorsque ce principe est sauvegardé, on ne peut plus parler de bouleversement de toutes

1. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, Richmond, 1965 : traduction de l'original japonais paru à Tokyo en 1958.

2. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munich, 1972.

3. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, dans *Revue Thomiste* 78 (1978) 271. Le même auteur a également exprimé son opinion, de façon plus brève, dans *La souffrance de Dieu ?*, dans *Nova et Vetera* 53 (1978) 56-64.

les conceptions antérieures ; il s'agit plutôt d'une interprétation plus complexe, moins monolithique, des rapports de Dieu avec le monde. Au refus de principe succède l'effort d'approfondissement d'un problème théologique, qui mérite vraiment plus d'accueil et d'attention qu'il n'en a reçu dans le passé.

C'est en vue de cet approfondissement que nous voudrions examiner ici les objections formulées à l'affirmation de la souffrance de Dieu. Elles touchent plus spécialement des vues énoncées dans un article de cette revue [4], et dans l'ouvrage plus récent consacré à ce problème théologique [5].

Nous reprendrons chacune des objections essentielles comme elle a été formulée, et, en indiquant ensuite la réponse qui nous paraît s'imposer, nous nous efforcerons de mieux saisir la portée de la révélation en ce domaine.

1. — LE PROBLÈME DE MÉTHODE : PHILOSOPHIE ET RÉVÉLATION

a. *L'objection : priorité de la notion philosophique du Dieu immuable*

D'où vient l'affirmation de l'immutabilité de Dieu ? En signalant que, du moins selon l'interprétation de certains, les textes de l'Ecriture sur lesquels on appuyait cette affirmation se rapportent plutôt à la fidélité de Dieu qu'à sa nature métaphysique, le P. Nicolas observe qu'en réalité on se réclamait plus de la réflexion philosophique que de l'exégèse, ou encore plus d'un sens intime de la transcendance de Dieu, nourri de la méditation de toute l'Ecriture, que de tel ou tel texte particulier [6]. Or c'est justement cette conception philosophique du Dieu immuable qui est remise en question. Les théologiens qui admettent la souffrance de Dieu inclinent souvent à mettre une opposition entre le Dieu de la Bible, animé d'une diversité de sentiments en rapport avec l'histoire humaine, et le Dieu de la philosophie grecque, plus spécialement le « moteur immobile » d'Aristote.

Cependant, la condamnation du Dieu d'Aristote comme Dieu « païen » est-elle fondée ? Le P. Nicolas ne l'accepte pas : « Pourquoi les païens seraient-ils *a priori* déclarés inaptes à toute connaissance véritable de Dieu, alors que saint Paul, précisément, leur

4. J. GALOT, *Dynamisme de l'Incarnation*, dans *NRT* 93 (1971) 225-244.

5. J. GALOT, *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, Lethielleux, 1976 (trad. italienne : *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assise, Cittadella, 1975). — Le P. Nicolas met également en cause, entre autres publications françaises, l'ouvrage du P. Fr. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1975.

6. *Aimante et bienheureuse Trinité*, 273.

accorde d'être parvenus à connaître Dieu, leur reprochant alors de ne pas lui avoir rendu le culte et l'adoration qui lui étaient dus ? » [7]. Il estime que le Dieu d'Aristote n'est pas à répudier totalement : l'erreur de ce philosophe n'a pas été de voir en Dieu l'Acte pur, qui en tant que tel est immuable, mais de ne pas voir que la perfection de l'Acte pur comporte l'amour qui est propension à se pencher sur l'être aimé.

Il reprend alors la démonstration classique de l'existence de Dieu à partir du changement de l'univers. Ce changement implique une cause, et finalement il faut en arriver à une Cause que nul changement n'affecte, une Cause parfaitement immuable. Cette Cause est l'Acte pur, existence non reçue, toujours identique à elle-même.

A ceux qui récusent ce raisonnement avec son terme, l'affirmation de l'Acte pur, l'auteur demande : « que mettez-vous sous le nom de Dieu, quand vous parlez d'un Dieu soumis au changement et à la succession ? » Ce Dieu échappe à l'expérience et son existence est invérifiable. « Suffit-il que la Bible nous enseigne son existence ? Mais la Bible elle-même ne peut avoir d'autorité que pour celui qui reconnaît en elle la parole de Dieu : si l'existence même de Dieu n'est garantie que par la Bible, comment l'autorité de la Bible pourrait-elle être garantie par l'existence de Dieu ? »

Dès lors, s'impose la conclusion : « Dieu n'est pas, ou il est immuable » [8]. La souffrance n'est pas concevable sans passivité, sans succession, sans changement. Elle est donc exclue de l'Acte pur.

Cette justification de la position classique s'appuie donc sur une notion philosophique de Dieu, ou plus exactement sur un raisonnement philosophique qui à partir du changement déduit l'existence d'un Dieu immuable. C'est ce raisonnement qui est même conçu comme préalable à ce que dit la Bible : l'autorité de la Bible, nous dit-on, ne peut garantir l'existence de Dieu ; elle présuppose cette existence, en tant qu'elle est parole de Dieu. Le Dieu démontré philosophiquement s'impose à nous avant la Bible : « Si le monde que nous voyons ne nous renvoie pas à Dieu, le terme même de Dieu ne peut avoir pour nous aucune signification, tout au moins aucune portée réelle, et la Bible elle-même ne peut pas être reçue comme nous apportant d'en haut une vérité à laquelle notre raison devrait, pourrait même se soumettre » [9].

7. *Ibid.*, 274.
8. *Ibid.*, 274 s.
9. *Ibid.*, 275.

On comprend que, dans ces conditions, les indications de la Bible sur Dieu ne puissent prévaloir sur la notion primordiale de Dieu qui est acquise avant la lecture des textes. Tous les changements qui pourraient être attribués au Dieu biblique ne pourraient modifier en rien le principe antérieur de l'immutabilité divine, énoncé par la raison. Le problème de la souffrance de Dieu est tranché, immédiatement et sans appel, de façon négative.

b. *Réponse : priorité de la Révélation*

Cette manière d'aborder le problème et de le résoudre implique un choix fondamental de méthode en théologie. La vérité de Dieu nous serait d'abord livrée par la raison, et plus spécifiquement par le raisonnement qui des changements du monde conclut à une cause immuable. C'est cette vérité qui garantirait l'autorité de la Bible. Ensuite la Bible nous révélerait un Dieu qui devrait être nécessairement compris dans le cadre du Dieu de la raison. Dans ce cas, la philosophie régirait la théologie, et la raison humaine fixerait d'avance les limites de la révélation de Dieu. Le critère ultime, suprême, serait dans la raison.

Mais comment alors admettre le mystère, le dépassement de la raison par la vérité révélée ? Le raisonnement qui conclut à la plus radicale simplicité de Dieu ne fermerait-il pas notamment la voie à la révélation de la Trinité ? Le Dieu de la raison pourrait-il être autre chose qu'une seule personne divine ? On ne voit pas comment la raison pourrait recommander l'affirmation de trois personnes divines en une nature identique.

Plus foncièrement encore, n'est-ce pas le principe de la valeur de la révélation qui est mis en cause ? Lorsqu'on dit que l'autorité de la Bible doit être garantie par l'existence du Dieu découvert par la raison, on suppose que finalement cette autorité repose sur la démarche de la raison humaine. Or en réalité la révélation porte en elle-même sa propre autorité. Elle n'a pas besoin, pour s'imposer et se faire accepter, d'une démonstration préalable de l'existence de Dieu. C'est en se révélant que Dieu montre son existence ; la parole de Dieu se présente comme telle, parce que Dieu parle et donne des signes de son identité, et non en vertu d'un raisonnement préalable.

D'ailleurs, on ne pourrait prétendre que le développement historique de la révélation s'est appuyé sur une phase antécédente caractérisée par l'argumentation philosophique. Il n'en a pas été ainsi de la révélation juive. Dans cette révélation, Dieu n'a même pas été perçu d'abord comme cause immuable des êtres qui changent, mais avant tout comme Dieu Sauveur ; la vérité de la création

a été énoncée plus tardivement. Et rien ne suggérerait qu'il faudrait reconnaître une priorité à des considérations tirées de la simple raison. Au contraire, la vérité révélée est présentée comme venant non de l'homme mais de Dieu, et elle prend par là un caractère transcendant.

Ces remarques n'impliquent pas qu'il faille contester tout ce que les philosophes, et spécialement Aristote, ont dit de Dieu. Il y a une part de vérité dans leurs conceptions, et notamment dans la notion aristotélicienne de l'Acte pur. Mais, si remarquable que soit cette notion, on ne peut la regarder comme un principe préalable à admettre nécessairement à la base de la révélation. Dans la mesure où elle concorde avec le Dieu biblique, on y discernera une approche valable du problème de Dieu. Mais le critère de cette valeur demeure en définitive la vérité révélée.

Il est bien vrai que les païens ne sont pas inaptes à toute connaissance de Dieu. Ils reçoivent des grâces de lumière qui guident leur raison dans la bonne direction. Cependant leur idée de Dieu doit toujours être appréciée en confrontation avec l'authentique visage divin que dévoile la révélation juive et chrétienne.

Dès lors, il ne pourrait être question de prendre comme point de départ de l'étude du Dieu de la révélation une notion ou représentation philosophique. Pour ce qui regarde le problème de la souffrance de Dieu, on ne peut lui donner une solution immédiate en posant le principe d'un Dieu immuable, principe métaphysique qui exclut toute possibilité d'attribution de la souffrance à Dieu. La solution ne peut résulter que d'une prise en considération du Dieu révélé par la Bible, de l'immutabilité que la révélation lui reconnaît et de la souffrance qu'éventuellement elle lui attribue. Le problème ne se ferme pas au seuil de la révélation, mais s'ouvre au contraire avec l'examen des textes bibliques. Bref il s'agit de savoir si la Bible nous invite ou non à admettre que Dieu souffre.

2. — LE DIEU IMMUABLE ET LA SOUFFRANCE

a. *L'objection : incompatibilité de la souffrance avec l'immutabilité de Dieu*

Pourrait-on avancer que l'impassibilité de l'Acte pur est inconciliable avec la grande affirmation chrétienne : « Dieu est amour » ? Le P. Nicolas proteste contre cette manière de voir.

Au nom du principe que Dieu est amour, certains théologiens parlent d'un engagement de Dieu à l'égard des hommes, qui rend Dieu vulnérable, dépendant de sa créature. Ainsi se manifeste une

certaine mutabilité ou variabilité que n'exclurait pas l'immutabilité divine [10]. Ainsi également se trouvent en Dieu la compassion, le « souffrir avec », et la surprise douloureuse ou la colère, le « souffrir par » [11].

A cette doctrine s'oppose une évidence : « la mutabilité est la négation formelle de l'immutabilité : comment peut-on dire sans contradiction que l'une n'exclut pas l'autre ? La foi nous introduit dans le mystère, non dans l'absurde, et il est absurde de dire simultanément de Dieu qu'il est muable et qu'il est immuable » [12].

Deux précisions confirment cette incompatibilité. Il est vrai qu'un être peut changer en partie et rester immuable selon une autre partie de lui-même, comme dans le cas des êtres vivants qui se développent tout en restant identiques à eux-mêmes. Mais « Dieu est infiniment simple, il n'a pas de parties. D'autre part la béatitude est l'accomplissement total dans le bien d'un être conscient et aimant, d'un être personnel : il est contradictoire de dire de la même personne (ou de trois Personnes ensemble qui sont le Dieu unique) que simultanément elle est bienheureuse et qu'elle souffre » [13].

Contre tout changement qu'impliquerait un libre engagement de Dieu à l'égard du monde, est affirmé le principe qui s'applique à la liberté divine : « La liberté de Dieu est infinie, mais elle n'a pas de prise sur son Etre. » Dieu est infiniment libre à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, mais il n'est pas libre à l'égard de lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de cesser d'être Dieu.

C'est librement, gratuitement, que de toute éternité Dieu a voulu aimer les créatures pour les faire exister. « Mais cet amour ne saurait être compris comme introduisant en lui la contingence, donc la mutabilité et la souffrance : car Dieu ne cesse pas d'être Dieu, l'Etre nécessaire, immuable. » La créature est contingente, mais l'amour dont elle est aimée n'est pas contingent, il est divin ; « il est l'amour trinitaire lui-même et non un amour autre et surajouté ». Sans introduire en lui-même le moindre changement, « Dieu étend jusqu'à ce qui n'est pas lui l'amour infini en quoi consiste la vie trinitaire » [14].

Par conséquent, la souffrance est exclue de Dieu au nom d'une double incompatibilité : il est contradictoire que Dieu soit à la fois muable et immuable, à la fois bienheureux et souffrant. La contra-

10. A ce propos est citée une affirmation de l'article *Dynamisme de l'Incarnation*, 258.
11. Ceci en référence à *Dieu souffre-t-il ?*, p. 153-155, 170-172.
12. *Aimante et bienheureuse Trinité*, 275 s.
13. *Ibid.*, 276, note 10, en référence à *Dieu souffre-t-il ?*, p. 168, qui affirme la coexistence en Dieu du bonheur parfait et de la souffrance.
14. *Aimante et bienheureuse Trinité*, 276.

diction s'appuie sur la simplicité divine, qui ne permet pas de concilier les contraires. Elle s'éclaire par la considération de la liberté divine, liberté qui n'affecte en rien l'Etre de Dieu.

b. *Réponse : un Dieu vivant qui réagit aux attitudes humaines. La révélation d'un Dieu immuable aux diverses dispositions successives*

Il est certes incontestable qu'en soi la mutabilité est la négation de l'immutabilité, et qu'un être ne peut être à la fois, sous le même aspect, immuable et muable. Mais on ne peut conclure aussitôt qu'il soit absurde de dire simultanément que Dieu est immuable et qu'il est muable. Immutabilité et mutabilité peuvent coexister sous des aspects différents.

Pour savoir si cette possibilité se vérifie en Dieu, il faut regarder le Dieu de la révélation biblique. Nous l'avons dit, il ne s'agit pas de poser en préalable un Dieu de la raison philosophique : le Dieu authentique est celui qui se révèle, et c'est dans cette révélation que nous devons saisir en quoi consiste son immutabilité.

Or dans la Bible Dieu apparaît à la fois immuable et muable. On peut même ajouter qu'à certains égards sa mutabilité, notamment celle du passage de la colère à la miséricorde, est plus frappante que son immutabilité.

Brièvement, notons d'abord une déclaration essentielle où apparaît l'immutabilité. A Moïse qui lui demande quel est son nom, Dieu répond : « Je suis : Je suis » (*Ex 3,* 14). Moïse s'adressera donc aux enfants d'Israël en ces termes : « ' Je suis ' m'a envoyé vers vous. » La révélation de ce nom de Dieu fait découvrir le fondement inébranlable de l'alliance promise : « Je serai avec toi » (*Ex 3,* 12). Dieu est celui qui demeure constamment présent, quelles que soient les circonstances : « Je suis » signifie une immutabilité de l'être, non pas exprimée abstraitement, mais dans un cadre de présence concrète. Cette immutabilité garantit la fidélité inébranlable de Dieu à l'alliance ; mais elle est plus que cette fidélité. « Je serai avec toi » exprime la persévérance d'une assistance, que l'on pourrait appeler immutabilité morale. « Je suis » exprime de soi non une attitude morale de fidélité mais une immutabilité ontologique, affirmée de façon absolue.

D'autre part, sans infirmer nullement cette immutabilité ontologique, qui se manifeste par une fidélité à l'alliance, la Bible nous met sous les yeux un Dieu qui réagit sans cesse aux agissements du peuple et des individus, et qui témoigne de dispositions variables selon la conduite humaine. Dieu se montre outragé, profondément offensé par les péchés du peuple, qu'il éprouve comme un mari

ressent la peine de l'adultère commis par l'épouse. Il répond aux violations de sa loi par la colère, mais lorsqu'il constate le repentir ou la conversion, il accorde son pardon et rend sa bienveillance. Les exemples abondent. Rappelons un texte suggestif d'Isaïe où Yahwé promet le salut après avoir délaissé son épouse : « Un court instant, je t'avais délaissée, mais, ému d'une immense pitié, je te rassemblerai. Dans un débordement de fureur, un instant je t'avais caché ma face. Mais dans un amour éternel, j'ai pitié de toi, dit Yahwé, ton Rédempteur » (*54, 7-8*). Le livre de Jonas nous en offre une autre illustration. Le prophète a reçu l'ordre d'annoncer le malheur : « Encore quarante jours, et Ninive sera détruite » (*3, 5*). Mais la prédication suscite la conversion : « Dieu vit ce qu'ils faisaient pour se détourner de leur conduite mauvaise. Aussi Dieu se repentit des prédictions de malheur qu'il leur avait faites, et il ne les réalisa pas » (*3, 10*).

Les textes bibliques nous révèlent également comment Dieu modifie ses décisions en fonction de la prière humaine. L'intercession d'Abraham en faveur de Sodome fait apparaître d'une façon extrême l'accessibilité de Dieu aux supplications du patriarche : chacune des demandes audacieuses d'Abraham est accueillie favorablement, et Dieu accepte de changer son plan selon les conditions proposées (*Gn 18, 22-32*). Le récit de la maladie d'Ezéchias est également significatif. Le prophète Isaïe dit au roi : « Ainsi parle Yahwé : Mets ordre à ta maison, car tu vas mourir, tu ne vivras pas » (*2 R 20, 1*). Ezéchias adresse une prière à Yahwé, et aussitôt après, le prophète reçoit ordre de revenir auprès de lui pour lui dire : « Ainsi parle Yahwé... J'ai entendu ta prière, j'ai vu tes larmes, je vais te guérir... J'ajouterai quinze années à ta vie... » (*2 R 20, 4-6*). Le changement intervenu dans les intentions divines est dûment attesté, et il démontre l'efficacité de la prière.

Qu'on ne se hâte pas d'affirmer que ce sont là des représentations anthropomorphiques, qui ne concordent pas avec l'authentique visage de Dieu, et qu'il serait indigne d'attribuer de tels changements au Dieu immuable. Toutes nos représentations de Dieu sont, en un sens, anthropomorphiques, car elles consistent dans une pensée humaine liée aux images du monde sensible, et elles s'expriment nécessairement en langage humain. Même l'affirmation la plus fondamentale de la révélation, « Dieu est amour », n'est prononcée et ne peut se comprendre qu'en référence à l'amour dont les hommes font l'expérience dans leur vie. Mais l'expression n'en reste pas moins valable. Les paroles de l'époux divin à l'épouse : « je t'avais caché ma face » ne sont évidemment pas à prendre au sens littéral, mais elles signifient vraiment la réaction de Dieu au péché de son peuple, une disposition de rupture à laquelle succède l'attitude

miséricordieuse qui pardonne. L'offense infligée à Dieu par les fautes humaines constitue une vérité révélée, de même que le pardon accordé à ceux qui se repentent. Il y a une succession des dispositions divines en raison du comportement humain. L'efficacité réelle de la prière implique de même que les supplications humaines exercent une influence sur les décisions divines et puissent obtenir une modification du plan divin dans un domaine particulier.

Cette mutabilité de certaines dispositions divines est présentée par les textes bibliques dans une perspective qui laisse intacte l'immutabilité de l'être divin en lui-même, et qui s'accorde avec la fidélité absolue de l'amour de l'alliance : le passage de la colère au pardon et l'exaucement des prières sont des manifestations de l'amour, requises par la persévérance même de cet amour.

Conciliation de l'immutabilité et de la mutabilité

On ne peut pas trouver de contradiction, dans ce donné biblique essentiel, entre d'une part le Dieu immuable qui ne cesse jamais d'être Dieu et ne perd rien de son être divin, et d'autre part le Dieu qui réagit successivement de façons diverses au comportement de l'homme. On ne peut pas vouloir absorber le second dans le premier en raison de la simplicité divine.

Il n'y a pas de contradiction, parce que l'immutabilité et la mutabilité touchent deux aspects différents de la vie de Dieu. Les auteurs bibliques n'y ont certainement pas discerné de contradiction et ils ont affirmé simultanément les deux aspects. L'immutabilité concerne l'être de Dieu, la nature divine transcendante qui échappe à tout changement et ne peut jamais rien gagner ni rien perdre en perfection. La mutabilité concerne les attitudes prises librement par Dieu dans les relations qu'il a nouées avec les hommes ; ces attitudes se modifient selon les dispositions et les agissements des partenaires humains dans l'alliance et le dialogue. Si les réactions divines n'étaient pas des réponses au comportement humain, il n'y aurait pas vrai dialogue ni vraies relations d'amitié.

Ces attitudes diverses et successives de Dieu, étant prises dans le cadre des rapports librement institués avec l'humanité, n'affectent pas la perfection de l'être divin, et ne lui enlèvent rien de son immutabilité. Bien plus, nous avons noté que selon la présentation biblique une certaine harmonie existe entre les deux aspects. La diversité des réactions à la conduite humaine est commandée par l'immutabilité de l'amour divin pour les hommes, par la fidélité de Dieu à son alliance. C'est parce qu'il aime obstinément l'homme que Dieu modifie ses plans selon les prières qui lui sont adressées ; c'est en raison de ce même amour qu'il est profondément outragé

par les péchés et réagit par la colère en vue de provoquer une conversion qui lui permettra de pardonner miséricordieusement.

On ne peut exclure, au nom d'un principe abstrait de simplicité divine, cette complexité d'aspects de la vie divine où il y a immutabilité et mutabilité. Nous avons observé qu'une simplicité absolue selon nos concepts humains devrait exclure la trinité des personnes. La simplicité ne doit être attribuée à Dieu que selon les indications de la révélation, en n'oubliant jamais que la simplicité est tout autre en Dieu que dans les images que nous pouvons en avoir par les réalités créées.

La simplicité divine ne signifie pas une pauvreté intérieure. Elle ne répugne pas à une richesse d'attitudes dans les rapports divins avec les hommes. Ces rapports impliquent une certaine complexité que l'on ne peut nier.

Il se peut que, selon notre manière de penser fondée sur notre expérience, nous ayons de la difficulté à concilier des aspects divers en Dieu. Nous devons affirmer à la fois que Dieu est infiniment bienheureux et qu'il est vraiment offensé, attristé par nos fautes. Il n'y a pas contradiction, parce que le bonheur éternel est celui de l'être divin immuable, et que l'offense est ressentie non comme un dommage ou une blessure causés à cet être, mais comme un coup porté à l'amour libre témoigné par Dieu à ses créatures. Il ne s'agit pas de l'offense qui toucherait l'amour qui se trouve à l'intérieur de l'être divin, dans les rapports entre les personnes divines ; cet amour assure un parfait bonheur en Dieu, bonheur absolument imperturbable. L'offense atteint l'amour que Dieu voue librement aux hommes.

La simplicité divine inclut cette complexité, parce qu'on doit distinguer en Dieu son être, incapable de changement et de souffrance, et son libre engagement dans le monde.

L'engagement libre de Dieu

Avec le P. Nicolas nous sommes d'accord pour affirmer que la liberté divine n'a pas de prise sur l'être de Dieu, qu'elle ne peut pas signifier pour Dieu une possibilité de cesser d'être Dieu. L'engagement libre à l'égard des créatures laisse subsister intact l'être divin. C'est justement par là qu'il se distingue de cet être.

Il importe d'éclairer cette distinction. Elle s'impose inévitablement, parce que l'être divin est nécessaire, et que l'action par laquelle Dieu agit en dehors de lui-même est libre : la création est un acte libre, et l'œuvre du salut est plus libre encore, car elle est un don gratuit à la créature.

Lorsque nous disons que l'être divin est nécessaire, nous en-

tendons qu'il n'a pas pu ne pas exister. Cette nécessité n'est pas un manque de spontanéité : la spontanéité avec laquelle surgit l'être divin est totale. La nécessité exclut simplement la possibilité que Dieu n'ait pas existé.

Par contre l'engagement divin au dehors aurait pu ne pas exister, et en ce sens il est libre. Dieu aurait pu ne pas créer ; il aurait pu ne pas sauver l'humanité pécheresse. Cette liberté de l'engagement divin en direction des créatures atteste que cet engagement n'est pas identique à l'être divin. S'il lui était simplement identique, il serait nécessaire comme lui.

On ne peut donc affirmer que l'amour par lequel Dieu aime sa créature, « est l'amour trinitaire lui-même ». L'amour trinitaire est, en lui-même, nécessaire ; l'amour porté par Dieu aux créatures est libre. On ne peut donc dire que l'un est identique à l'autre [15]. Lorsqu'on dit que Dieu étend jusqu'à ce qui n'est pas lui l'amour infini, il faut observer que cette extension est libre, et, comme telle, se distingue de l'amour trinitaire. L'amour trinitaire ne change pas, mais il se prolonge en un amour qui jaillit de la liberté divine et qui demeure distinct de l'amour nécessaire propre à l'être divin.

On ne pourrait supprimer la distinction en disant que l'amour divin qui se porte vers les créatures ne peut être un amour contingent. Qu'entend-on par contingence ? S'il s'agit d'une note distinctive de la créature, on ne peut évidemment l'attribuer à Dieu. Si par contre la contingence désigne la qualité d'un engagement qui aurait pu ne pas être assumé, il faut dire que l'amour de Dieu pour le monde est contingent. Mais il est préférable de parler de « liberté » de l'engagement plutôt que de « contingence » parce que souvent dans le langage philosophique la « contingence » est uniquement réservée à la créature [16].

De toute façon la distinction entre l'amour trinitaire et l'amour dirigé vers les créatures est profonde : nécessité et liberté sont des propriétés fondamentales qui qualifient les deux genres d'amour. Cette distinction entraîne celle qui existe entre immutabilité et mutabilité, entre bonheur parfait et souffrance. L'engagement divin

15. On peut rappeler la définition de Vatican I au sujet de la création : « Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum... » (DS 3025). L'amour envers les créatures est distinct, par sa liberté, de l'amour qui existe nécessairement en Dieu.

16. Le P. Nicolas estime qu'« un amour surajouté, qui aurait pu ne pas être », est « un amour contingent et temporel », qui ne serait plus un amour divin mais « un amour créé » (*La souffrance de Dieu ?*, 59). Mais lorsqu'il s'agit du mystère de Dieu, plutôt que de prononcer des exclusions en vertu de catégories préalables, il importe d'accueillir le donné de la Révélation en s'efforçant de modeler sur lui la valeur de nos affirmations. La liberté gratuite de l'acte sauveur doit être affirmée dans sa distinction d'avec la nécessité de l'être divin.

envers les hommes, foncièrement gratuit, ne peut être identifié à l'être divin.

3. — LA COMPASSION ET LA SOUFFRANCE

a. *L'objection : la compassion de Dieu exclut la souffrance*

Après avoir rappelé qu'en remontant des créatures à Dieu, nous ne pouvons oublier que ces créatures, tout en ayant été faites semblables à lui, en sont si dissemblables qu'il demeure le Tout-Autre, le P. Nicolas reprend les règles de la transposition en Dieu des notions tirées des créatures : la causalité, la négation, l'éminence. Il conteste la conception de l'analogie qui avait été énoncée, à propos de l'application de la souffrance à Dieu, en ces termes : « Lorsqu'un concept désigne une perfection d'ordre spirituel, même si elle est liée à une limitation ou imperfection, il doit pouvoir être appliqué à Dieu analogiquement, car pour l'analogie il suffit d'une ressemblance essentielle. Il reste à préciser la mesure des différences dues à la limitation ou à l'imperfection, mais elles ne suppriment pas la ressemblance [17]. » Trouvant cette conception bien étrange, le P. Nicolas écrit : « Si on prétend transposer en Dieu une perfection grevée des limitations d'une essence créée, on fait de Dieu un être parmi les êtres, une créature, une idole ! Par rapport à toutes les essences créées, même spirituelles, Dieu est le Tout-Autre [18]. »

Il applique alors le principe à la compassion ; celle-ci ne peut être attribuée à Dieu que moyennant la libération de la limite que constitue la souffrance. « Dans l'ordre du créé », observe-t-il, la compassion « est toujours souffrance, de sorte que, exclue la souffrance, elle s'évanouit pour faire place à l'indifférence, laquelle, sans aucun doute, est négatrice de l'amour. Mais la souffrance est une limite imposée à l'être, à la vie. Il n'y a plénitude de vie que dans le bonheur absolu. La souffrance, en raison de cela, ne saurait se trouver en Dieu. » La conclusion serait-elle qu'en Dieu il n'y aurait pas de compassion ? Non, mais il faut admettre en Dieu une compassion sans souffrance : « L'amour, lui, est perfection pure. Il est la Perfection divine en ce qu'elle a de propre. Si la compassion l'accompagne nécessairement, elle aussi est une perfection pure. Elle aussi se trouve en Dieu, infinie, sans limite. Sans la souffrance qui, loin de s'identifier à elle dans notre cœur limité, y est le signe et l'effet de sa limitation [19]. »

17. *Dieu souffre-t-il ?*, p. 148, note 35.
18. *Aimante et bienheureuse Trinité*, 277, note 11.
19. *Ibid.*, 277.

N'y a-t-il pas là un paradoxe ? L'auteur a conscience de la difficulté de son affirmation : « Compassion sans souffrance ! Ces mots ne jurent-ils pas entre eux ? C'est à l'infini seulement qu'ils se rejoignent et leur conjonction dépasse notre compréhension. Nous ne pouvons le concevoir, nous pouvons seulement et devons l'affirmer [20]. »

Voici ce qui est ajouté pour une tentative d'explication : « Aimer c'est faire sien le bien de l'autre et simultanément communiquer à l'autre son propre bien... Communiquer son bien à la créature c'est, pour Dieu, faire du bonheur de la créature un élément de sa béatitude infinie. » Cependant, cet intérêt passionné au bonheur de l'être créé ne se transforme pas en souffrance lorsque cet être créé refuse la communication du bien que Dieu veut lui faire et dont la plénitude doit être son bonheur. « Cela est proprement inconcevable. Il y a dans le cœur de Dieu, à une profondeur mystérieuse, quelque chose d'insaisissable pour nous qui correspond à ce qu'est pour nous la souffrance éprouvée au sujet de l'être aimé quand il souffre — la compassion — ou causée par lui quand il se refuse ou qu'il trahit — la déception amoureuse. » L'intérêt porté par Dieu à sa créature « serait cause de souffrance si Dieu pouvait souffrir [21]. »

b. *Réponse : Dieu souffre réellement avec nous*

Nous notons d'abord avec satisfaction que l'attribution de la compassion à Dieu n'est nullement mise en doute. La compassion est considérée avec raison comme accompagnant nécessairement l'amour, et à ce titre comme une perfection. Dès lors, il faut reconnaître en Dieu une compassion infinie.

Cependant, en excluant toute attribution de la souffrance à Dieu, le P. Nicolas est contraint d'affirmer en Dieu une compassion sans souffrance. Or on ne voit pas comment une telle dissociation est possible. La compassion signifie la disposition qui consiste à « souffrir avec ». Si on nie le « souffrir », il n'y a plus véritable compassion. Il peut y avoir solidarité jusqu'à un certain point, mais il n'y a pas ce partage de la souffrance qui est essentiel à la compassion.

Ainsi, la négation de la souffrance en Dieu implique la négation de la compassion. Pour esquiver cette conclusion, il ne suffit pas de se réfugier dans la zone de l'inconcevable, ni d'affirmer que la compassion et l'exemption de souffrance se rejoignent à l'infini. Car entre « souffrir avec » et « ne pas souffrir » il y a contradiction. Il faut choisir : ou Dieu ne souffre pas et il n'est pas

20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, 277 s.

vraiment compatissant, ou il est réellement compatissant, et dès lors il souffre.

La difficulté, loin de s'atténuer, s'aggrave par la considération : « Communiquer son bien à la créature c'est, pour Dieu, faire du bonheur de la créature un élément de sa béatitude infinie [22]. » L'affirmation semblerait impliquer que Dieu fait entrer dans la béatitude infinie qui appartient à son être divin le bonheur de la créature ; or s'il est vrai qu'il s'intéresse au bonheur de sa créature et qu'il veut s'en réjouir, cela ne signifie pas une intégration pure et simple de ce bonheur dans le bonheur qu'il possède en vertu de son être. On doit faire la distinction entre cette béatitude nécessaire de Dieu et le bonheur qu'il éprouve dans les rapports avec les hommes, bonheur qui se situe dans un libre engagement. C'est ce dernier bonheur qui a voulu se lier à celui de la créature.

Observons qu'en affirmant que Dieu fait du bonheur de la créature un élément de sa béatitude, on admet un élément qui vient s'ajouter au bonheur divin immuable, élément qui comporte une nouveauté et implique donc une mutabilité, au moins en un certain sens.

En ce qui regarde l'application de l'analogie, la compassion nous offre l'exemple d'une perfection d'ordre spirituel qui dans la créature est liée à la limitation ou à l'imperfection d'un être soumis malgré lui à la souffrance. Cette perfection, on peut l'appliquer à Dieu, tout en la purifiant des imperfections, c'est-à-dire en excluant que Dieu soit soumis nécessairement à ce « souffrir avec », et qu'il subisse une diminution de l'être ou du bonheur qu'il possède de toute éternité. La compassion est une véritable perfection : elle appartient à la noblesse des dispositions humaines. Elle signifie un amour qui souffre avec autrui en partageant ses douleurs ou sa détresse.

Quand elle est attribuée à Dieu, elle l'est selon cette signification fondamentale : Dieu compatit réellement, il souffre avec nous en raison de nos douleurs ou de nos détresses, tout en n'étant pas assujetti aux conditions de la souffrance propres aux créatures. Il souffre parce qu'il s'est librement engagé dans un amour qui l'exposait à la souffrance, et il souffre sans subir aucune lésion de la perfection de son être divin.

Plus loin d'ailleurs, dans son étude, le P. Nicolas émet des affirmations qui semblent aller en ce sens et qui devraient faire conclure que Dieu souffre réellement avec nous. Il parle de la souffrance humaine de Jésus, qui « manifestait réellement la prodigieuse compassion de la bienheureuse et immuable Trinité à l'égard

22. *Ibid.*

de l'homme pécheur et malheureux ». Il ajoute : « Compatir signifie : souffrir avec. Tel est le premier sens de l'Incarnation et de la croix. Le Verbe est devenu un homme pour souffrir avec l'homme... Dans l'Incarnation, le Père, le Verbe et l'Esprit, ensemble et distinctement, partagent la souffrance de l'homme, car c'est la compassion trinitaire qui s'incarne en cette souffrance, bien que celle-ci soit propre au Verbe qui seul s'est incarné [23]. »

Si le Père et l'Esprit partagent la souffrance de l'homme, ne doit-on pas admettre que Dieu souffre avec nous ? Pour eux, on ne pourrait parler d'une souffrance humaine, comme pour le Verbe incarné ; s'ils partagent la souffrance de l'homme, c'est que divinement ils souffrent avec l'humanité.

4. — LA SOUFFRANCE DE DIEU ET LE LANGAGE BIBLIQUE

a. *L'objection : les indications bibliques sur la souffrance de Dieu sont « symboles et métaphores »*

Comment comprendre le langage biblique qui représente un Dieu qui souffre ? On ne peut prendre au sens propre, estime le P. Nicolas, les images bibliques qui attribuent à Dieu la douleur, l'indignation, la colère et le soudain retour. Ces images sont tirées de l'expérience humaine ; ce sont des symboles et des métaphores, non pas de vains jeux de mots mais le moyen d'évoquer pour nous « le très réel, mais ineffable amour de Dieu en sa réalité bouleversante » [24].

L'auteur pense que c'est un jeu trop facile d'opposer péremptoirement aux principes théologiques tel ou tel texte de l'Ecriture pris à la lettre. Ces principes ne sont ni abstraits ni rigides par définition, et ils sont réels parce que, formés à partir de l'enseignement révélé, « ils expriment pour la raison les exigences incoercibles de l'être de Dieu, de sa vie ». En outre, on ne peut prendre à la lettre les textes de l'Ecriture. Celui qui voudrait voir une indication de la souffrance du Père dans la parabole de l'enfant prodigue ou celle des vignerons homicides serait amené à voir dans la parabole des talents une justification du capitalisme [25].

Citant notre remarque selon laquelle « on ne peut retenir des images employées que ce qui est conforme à la perfection de l'amour divin » [26], le P. Nicolas en tire comme conséquence : « C'est précisément sous la contrainte de cette règle herméneutique qu'on

23. *Ibid.*, 286.
24. *Ibid.*, 278.
25. *Ibid.*, 278 s., note 13.

doit exclure de Dieu ces mouvements de tristesse, de joie, de colère que certaines expressions bibliques, prises au pied de la lettre, lui attribuent : car ces mouvements survenant et disparaissant ne pourraient être que créés et ne peuvent affecter le Créateur de toutes choses. » Ainsi, la joie du retour du pécheur ne pourrait être que de l'ordre du créé ; on ne peut l'attribuer réellement à Dieu [27].

Quant à la passion de Jésus, on ne peut y chercher des signes d'une souffrance personnellement ressentie par le Père. « L'Ecriture ne fait pas la moindre allusion à une souffrance du Père, et on ne peut la trouver « suggérée » dans les textes où est évoquée l'intime union du Père et du Fils, qu'en imaginant un peu naïvement les sentiments qu'éprouverait un père terrestre qui enverrait son fils à la mort et le laisserait crucifier sans intervenir, pouvant le faire. Il n'y a pas insensibilité dans le Père, mais son amour, infiniment tendre et compatissant, l'est à la manière divine, non à la manière humaine. Qui peut se mettre en pensée à la place de Dieu et se demander ce que lui-même à cette place ressentirait [28] ? »

b. *Réponse : Réalité de la souffrance de Dieu, signifiée de façon analogique*

Peut-on réduire les images bibliques qui attribuent à Dieu la douleur, l'indignation ou la joie, à de simples métaphores qui ne veulent exprimer que l'amour divin ? Ce ne sont pas « de vains jeux de mots », nous dit-on. Mais si la douleur ou la joie ne signifient plus en Dieu une réalité de douleur ou une réalité de joie, ce ne sont plus que des mots, un jeu de vocabulaire qui sert uniquement à affirmer que Dieu nous aime. Il y a là une dévalorisation du message biblique. Dire que tout ce qui nous est raconté de la colère, de la tristesse de Dieu, ou de sa joie à la vue de la conversion, désigne un amour sans colère, sans tristesse et sans joie, c'est enlever à la révélation du Dieu biblique sa véritable portée.

En énonçant le principe que nous ne pouvons retenir des images bibliques que ce qui est conforme à la perfection de l'amour divin,

27. *Aimante et bienheureuse Trinité*, 279, note 13. L'auteur cite notre commentaire, selon lequel cette joie « ne pourrait nullement être identifiée au bonheur dont Dieu jouit » (*Dieu souffre-t-il ?*, p. 124). Il en conclut : « elle est de l'ordre du créé, elle n'appartient pas à l'ordre de l'incréé ».

28. *Ibid.*, 290. L'auteur critique les « arguments d'un anthropomorphisme irrecevable » comme : « On concevrait difficilement que cette présence (du Père) dans le Christ douloureux n'ait comporté pour le Père aucun retentissement douloureux » (*Dieu souffre-t-il ?*, p. 96) ou : « On pourrait difficilement prétendre qu'il est demeuré dans son Fils crucifié en maintenant une absolue insensibilité à la souffrance » (*ibid.*, p. 86).

nous avions indiqué comme application l'élimination de tout ce qui, dans l'offense causée par le péché, impliquerait un orgueil blessé ou un attachement égoïste de Dieu à lui-même. C'est l'amour divin qui est offensé, et qui subit l'offense comme amour. Les représentations bibliques de l'offense doivent donc être purifiées des imperfections que l'on trouve dans les blessures humaines d'amour-propre. Mais ces représentations doivent être retenues comme affirmation de l'amour divin réellement blessé par nos fautes. Ce n'est pas seulement l'amour de Dieu qui est signifié, mais un amour outragé, offensé.

Si l'on voulait limiter la signification des textes bibliques sur le péché offense de Dieu au seul énoncé de l'amour divin, on perdrait la vérité que veulent essentiellement exprimer ces textes, l'outrage ou la blessure faite à l'amour du Père ou de l'Epoux. Il n'y aurait plus d'offense réelle : Dieu ne ressentirait rien devant le péché des hommes, et il n'en serait nullement affligé. On doit au contraire retenir l'affirmation de l'offense, et celle-ci implique que Dieu souffre de l'attitude des créatures. Une théologie du péché basée sur l'Ecriture doit admettre une douleur infligée à Dieu par les fautes humaines. Vouloir écarter cette douleur, c'est éliminer la réalité de l'offense elle-même.

Non moins grave serait l'exclusion en Dieu de toute joie du retour du pécheur. Si on ne peut attribuer réellement à Dieu cette joie, que signifie, dans la parabole de la brebis perdue, la joie du berger qui retrouve sa brebis, et, dans la parabole du fils prodigue, la joie du père au moment de la rencontre ? « Il fallait bien festoyer et se réjouir, puisque ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie... » (Lc *15*, 31). Cette parole du père est rendue inutile et sans valeur si le retour du pécheur ne procure pas à Dieu de la joie. L'insistance du récit évangélique sur la joie ne permet pas de la rayer de la réaction divine au retour du pécheur.

En outre, cette joie du père lors du retour laisse deviner sa tristesse au moment du départ de son fils : les deux sentiments sont liés, et l'intensité de la joie divine fait soupçonner l'intensité qu'a dû avoir la souffrance de la séparation. De plus, la compassion du père pour son fils qui revient est vivement dépeinte. La parabole a voulu nous éclairer sur les dispositions de Dieu envers le pécheur, et on ne peut réduire ces dispositions à un amour sans tristesse ni joie [29].

29. Nous ne voyons pas pourquoi cette interprétation de la parabole du fils prodigue entraînerait une interprétation de la parabole des talents comme justification du capitalisme. Le système économique et social du capitalisme n'est pas visé dans cette parabole, mais la joie de Dieu au retour du pécheur est l'objet de la parabole du fils prodigue.

Ce qui est vrai, c'est que tristesse et joie doivent s'entendre de façon analogique, comme tout ce qui est dit de Dieu. L'analogie implique des différences qu'il importe de souligner : en Dieu la souffrance et la joie dans les relations avec les hommes ne sont assumées qu'en vertu d'un engagement souverainement libre ; elles ne sont que l'expression d'un pur amour, auquel ne se mêlent aucun égoïsme ni aucun orgueil ; elles n'ajoutent ni ne retranchent rien à la perfection de l'être divin. Mais l'analogie implique également une ressemblance fondamentale : il s'agit d'une vraie souffrance, d'une vraie joie, on pourrait dire de ce qu'il y a de plus essentiel, de plus foncier dans la souffrance et dans la joie. Plus particulièrement, sans vraie souffrance, il n'y aurait pas d'offense réelle causée à Dieu par le péché ; cette vérité révélée perdrait sa signification, et les images bibliques qui montrent la profondeur de l'offense, notamment celle de l'adultère d'Israël, seraient sans portée.

D'autre part, pourrait-on affirmer que l'Ecriture ne fait pas « la moindre allusion » à une souffrance du Père pour la passion de son Fils ? Saint Paul évoque, par allusion à Abraham, le sacrifice que le Père a fait de son Fils (*Rm 8, 32*) ; vraisemblablement la même allusion est impliquée dans l'affirmation de l'évangile johannique : « Dieu a tant aimé les hommes, qu'il a donné son fils unique » (*Jn 3, 16*) [30]. Ces allusions ont leur origine dans l'envoi du fils unique au sacrifice que Jésus fait comprendre par la parabole des vignerons homicides [31].

Les textes johanniques sur l'union du Père et du Fils confirment la compassion du Père. Il n'y a aucune naïveté à concevoir cette union par analogie avec celle d'un homme et de son fils dans la souffrance. Il n'y a non plus aucune témérité à user de cette analogie : ce n'est pas vouloir se mettre en pensée à la place de Dieu, mais essayer de saisir par la ressemblance avec un père humain ce qu'a pu éprouver le Père dans la passion, conformément au témoignage biblique.

---

30. « Le sacrifice que fait Abraham de son fils « bien-aimé » est sûrement rappelé en Rm 8, 32 et probablement en Jn 3, 16 » observe R. LE DÉAUT (*La nuit pascale*, Rome, 1963, p. 204). Pour le texte johannique, F.-M. BRAUN est plus catégorique et développe les motifs de la correspondance avec *Gn 22* (*L'évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, dans *Revue Thomiste* 59 (1959) 445 s. ; *Jean le Théologien*, II. *Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Ecritures d'après le quatrième évangile*, Paris, Gabalda, 1964, p. 179).

31. Cf. *Dieu souffre-t-il ?*, p. 92-105. A propos de la parabole, « tout plaide en faveur de l'authenticité » d'une parole primitive de Jésus, observe M. HUBAUT dans son étude *La parabole des vignerons homicides*, Paris, Gabalda, 1976, p. 141.

5. — L'ENGAGEMENT DU VERBE

a. *L'objection : le Verbe n'a pas subi de changement*

D'une façon assez insolite, le P. Nicolas parle de la personne humaine de Jésus. Il entend par là que le Verbe, « sans cesser d'être une Personne divine », « est devenu une personne humaine » [32]. Il trouve une fausse opposition dans la question que nous avions posée : « Faut-il dire que le Verbe a personnellement ressenti la souffrance, que sa Personne divine a été affectée par cette souffrance, ou doit-on confiner la réalité de la souffrance à la seule nature humaine, tout en maintenant l'attribution au Verbe [33] ? » Il répond : « la Personne divine de Jésus-Christ EST la personne humaine qui souffrait sur la croix ; cette souffrance l'affecte, non par une « attribution logique » seulement, mais bien réellement [34]. »

Cependant, il faut admettre que « le Verbe n'a pas subi de changement en se faisant homme, et que tous les changements qu'il subit à partir de là, toutes ces émotions, toutes ces passions, tous ces actes humains et la souffrance et la mort ne l'affectent que dans sa nature humaine. Mais c'est lui, le Verbe, le Fils éternel, qu'ils affectent. Ils l'affectent réellement non par un jeu verbal d'attribution, et c'est réellement qu'il est cet homme qui souffre et meurt » [35].

Qu'en est-il du devenir exprimé par l'affirmation : « Le Verbe s'est fait chair » ? « ... il y a un devenir : cet homme qui est le Verbe a eu un commencement dans le temps. Mais ce devenir n'affecte le Verbe qu'en tant qu'il est cet homme. Le premier instant de l'Incarnation est un premier instant, suivi d'une longue succession temporelle, pour le Verbe en tant qu'il est incarné. Le Fils éternel est « devenu temporel » sans cesser d'être éternel » [36].

Il est impossible à la raison « de voir comment se conjoignent en la transcendante réalité divine les deux aspects qu'il lui est demandé de tenir ensemble — ici, la fonction du Verbe dans l'immuable béatitude trinitaire par sa nature divine et l'engagement réel du même Verbe, par la nature humaine qu'il a assumée, dans

32. *Aimante et bienheureuse Trinité,* 279 s. L'auteur reconnaît lui-même que c'est une formulation peu courante, mais il l'estime légitime et nécessaire (note 14).

33. *Dieu souffre-t-il ?,* p. 28.

34. *Aimante et bienheureuse Trinité,* 281, note 16. Après avoir affirmé que la Personne divine est personne humaine, il qualifie notre christologie d'« étrange, insuffisamment critiquée », parce qu'elle distingue dans le Christ non plus deux composantes mais trois : la nature divine, la nature humaine et la Personne du Verbe.

35. *Ibid.,* 282.

36. *Ibid.*

la mutabilité de l'histoire, dans la souffrance, dans la mort, dans la résurrection et dans l'exaltation qui l'a suivie ». Il n'y a pas là contradiction, mais mystère [37].

Dans la souffrance humaine de Jésus, il y a un engagement de l'amour trinitaire. « C'est l'amour trinitaire lui-même, inaltérablement bienheureux, océan de paix et de joie, qui passait par le cœur de Jésus-Christ et y trouvait une expression authentique et douloureuse. » « Les tristesses, très réellement ressenties, de Jésus et ses angoisses sont l'expression authentique de la mystérieuse compassion de Dieu pour l'homme qui souffre et de sa déception devant le refus de son amour. Expression douloureuse d'un amour qui ne saurait lui-même être douloureux, mais en lequel ce qui pour l'homme est douleur — pour cet homme que le Verbe est réellement devenu — se retrouve sous une forme éminente qui défie toute représentation [38]. »

« Ainsi, par l'Incarnation et dans le cœur douloureux du Verbe incarné, a été comme délivrée, dans le champ de l'expérience humaine, l'incommensurable inclination à souffrir que comporte l'amour trinitaire [39]. » « Dieu a choisi la voie de l'humble compassion et de la souffrance partagée plutôt que celle de l'intervention souveraine [40]. »

b. *Réponse : la réalité de l'engagement du Verbe dans le devenir humain et dans la souffrance*

L'expression « personne humaine » appliquée au Verbe incarné n'est pas seulement « peu courante ». Elle est particulièrement équivoque, surtout à une époque où les christologies non chalcédoniennes ont conçu Jésus comme une personne humaine. Ce n'est pas dans ce sens que l'entend le P. Nicolas : le Verbe est personne divine et ne cesse pas de l'être. Cependant, la qualification de personne humaine obscurcit le fait que le Verbe n'a rien changé de sa personne de Verbe dans l'Incarnation. Elle est étrange plus encore dans une doctrine qui veut insister sur l'immutabilité. En rigueur de termes, le Verbe est devenu homme, mais pas personne humaine.

Pour ce qui est de la souffrance, on doit reconnaître qu'elle affecte le Verbe dans sa nature humaine et qu'elle l'affecte réellement. Mais alors la personne divine est affectée par cette souffance ; c'est la personne du Verbe qui est le sujet de toutes les émotions et passions humaines. Il en va de même du devenir : le devenir

37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, 284.
39. *Ibid.*, 284 s.
40. *Ibid.*, 287.

affecte le Verbe en tant qu'il s'incarne ; c'est donc la personne divine qui « devient », qui entre dans une certaine mutabilité.

Si on nous dit qu'il est impossible à la raison de concilier l'immutabilité du Verbe et son engagement dans la mutabilité et la souffrance, nous répondons que c'est impossible uniquement si l'immutabilité est conçue de la façon la plus absolue en excluant tout pouvoir d'entrer librement dans une certaine mutabilité : il y aurait alors non seulement mystère, mais contradiction. Si l'on accepte au contraire que l'immutabilité de l'être divin s'accompagne d'une faculté d'entrer dans la mutabilité, l'engagement du Verbe dans le devenir et la souffrance ne pose plus d'impossibilité à la raison.

Mais cet engagement est libre, et nous ne voyons pas comment, dans l'être nécessaire de Dieu, il y aurait une tendance à la souffrance, « l'incommensurable inclination à souffrir que comporte l'amour trinitaire ». Lorsqu'on ne fait pas suffisamment la distinction en Dieu de l'être immuable et de l'engagement libre, on risque d'introduire dans l'être immuable le devenir et la souffrance qu'implique cet engagement, et d'aboutir à la contradiction.

S'il est vrai que les souffrances de Jésus sont l'expression authentique de la compassion de Dieu pour l'homme, cette compassion ne peut être identifiée simplement à l'amour trinitaire, inaltérablement bienheureux. Elle en est distincte, comme appartenant à l'engagement libre de Dieu dans l'Incarnation. Ce n'est que moyennant cette distinction qu'on peut donner à la compassion son sens véritable de communion dans la souffrance, et qu'on peut admettre un amour douloureux en Dieu. Dès lors, on n'est plus contraint de recourir à des contorsions de langage comme l'expression douloureuse d'un amour qui ne peut être douloureux, ou à des affirmations « qui défient toute représentation ». Si Dieu a choisi « la voie de l'humble compassion et de la souffrance partagée », il faut entendre cette compassion comme un partage réel de la souffrance des hommes, partage qui implique en Dieu une souffrance librement assumée par amour de l'humanité.

CONCLUSION

La première difficulté que rencontre l'affirmation de la souffrance de Dieu vient de la notion philosophique du Dieu immuable, notion qui exclut de Dieu tout changement et toute souffrance. Mais cette notion ne peut être regardée comme un principe qui

s'impose au préalable à la théologie et à la christologie. La notion de l'immutabilité divine qui doit être admise résulte de la révélation, telle qu'elle s'exprime dans l'Ecriture : or l'immutabilité nous est présentée par la Bible en même temps qu'une certaine mutabilité, une succession de dispositions diverses de Dieu en réaction à la conduite humaine. La représentation biblique du péché est celle d'une offense faite à Dieu, offense profondément ressentie, qui implique une souffrance. La révélation du Nouveau Testament atteste la souffrance humaine du Fils de Dieu, souffrance qui affecte une personne divine ; en outre elle nous montre l'origine de la Passion dans l'initiative du Père qui, en envoyant son Fils à la mort, sacrifie son affection paternelle pour le salut de l'humanité. L'œuvre du salut ne pourrait se comprendre sans l'engagement de Dieu dans la souffrance, et l'amour compatissant de Dieu pour les hommes tient une place essentielle dans la révélation.

Lorsqu'elle est attribuée à Dieu, la souffrance doit être entendue en un sens analogique, en tenant compte des différences qui la séparent de la souffrance humaine. Cependant ces différences n'empêchent pas une similitude foncière, sans laquelle les affirmations bibliques perdraient leur portée.

L'engagement de Dieu dans la souffrance implique un certain changement ou une certaine nouveauté, mais sans qu'il y ait contradiction avec l'immutabilité divine. En effet, cet engagement est libre, et signifie une activité divine qui se distingue de l'être divin, dont on doit affirmer la nécessité et l'immutabilité. Une distinction doit être admise en Dieu entre l'être nécessaire et l'activité libre, qui ne peut rien ajouter ni retrancher à la perfection divine. Cette distinction résulte du témoignage biblique lui-même, qui nous montre à la fois la transcendance inexpugnable de Dieu et l'amour libre et gratuit qu'il témoigne aux hommes en nouant avec eux des rapports qui lui procurent tristesse et joie.

C'est la fidélité aux affirmations de l'Ecriture qui réclame la foi en un Dieu immuable dans son être, mais accessible à la souffrance et à la joie dans ses libres relations avec les hommes.

I 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

J. GALOT, S.J.
Université Grégorienne