

LA PROVIDENCE



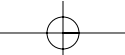
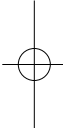
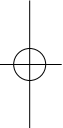
REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LA PROVIDENCE

Le « Christ au tétramorphe », représenté dans cette fresque, est, selon le Père Jean-Marie Tézé, la formule définitive de la « majestas Domini » : « Aux quatre Orientes du monde, aux quatre directions de l'espace, se superposent les quatre évangiles... Le pivot et l'axe du monde deviennent le siège de l'énonciation divine, du Verbe de Dieu. L'ordre de la Révélation reprend, approfondit et fonde définitivement, dans la mesure où il le sauve, l'ordre du monde. »

(Théophanies du Christ.)

On retrouve ici la verticale du trône du Christ qui croise les courbes du chœur de la basilique San'Angelo. Au sommet de l'abside, l'Esprit Saint imprime à l'ensemble de l'œuvre le dynamisme du dessein divin.



Sommaire

ÉDITORIAL

Olivier BOULNOIS : **Convertir notre regard :
la Providence sans idée du mal**

7 L'objectif de ce cahier est de renverser les points de vue : au lieu d'accuser Dieu d'avoir abandonné sa créature au mal et au malheur, il propose de se laisser regarder par Dieu sans abdiquer notre responsabilité. Au lieu de juger Dieu, il s'agirait de se laisser juger (et aimer) par lui.

QUESTIONS

Lawrence GOODALL : **Défendre Dieu à partir de rien**

11 L'article commence par un témoignage personnel de l'auteur sur la longue souffrance et le deuil de sa propre mère. À partir de cette expérience vécue s'élève une méditation biblique : elle montre comment Dieu, quand Il tire un bien du mal, le crée à partir de rien. Il ne s'agit pas de justifier la souffrance, mais de la conquérir et de la transfigurer.

Laurent LAVAUD : **La providence au risque de la liberté**

31 Plusieurs grandes figures philosophiques de ces deux derniers siècles (à commencer par Marx) ont récusé l'idée d'un Dieu providentiel. Contre le refus de Dieu, ou l'acceptation d'une Providence sans Dieu, l'article montre que la toute-puissance de Dieu est condition de la liberté de l'homme, et que la Providence ne s'éclaire qu'à l'ombre de la Croix.

ARGUMENTS

Olivier BOULNOIS : **Le concept de Dieu après la théodicée**

45 La Bible nous montre un Dieu qui se soucie des hommes. Mais très tôt, cette bienveillance s'est présentée dans le vocabulaire philosophique de la Providence. Entrée dans cette tradition métaphysique de la « théodicée », la notion risque de servir d'argument à l'athéisme, en se réduisant à un sens de l'histoire sans Dieu. Il faut donc revenir au noyau théologique, où la Providence chrétienne est le drame de l'amour divin.

SOMMAIRE

Thomas HOWARD : La providence dans la *Trilogie cosmique* de C. S. Lewis

73 L'œuvre majeure de C. S. Lewis, (en elle-même, un chef-d'œuvre de science-fiction) est construite autour d'une pensée de la Providence. L'auteur de l'article détaille cette approche de la Providence qui se développe tout au long de l'exploration d'un monde.

SIGNETS

Georges COTTIER : Demande de pardon

85 Aux objections qu'ont pu susciter les demandes de pardon inaugurées par Paul VI, reprises et multipliées par Jean-Paul II, l'article apporte les éléments d'une réponse dans un commentaire de la lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*.

Maria-Antonietta CRIPPA : Une idée de cathédrale au xx^e siècle

95 L'auteur, architecte et historien de l'architecture, analyse les vues de Gaudi en matière de conception architecturale et de liturgie, spécialement ses idées sur la cathédrale de la Sainte Famille, à Barcelone. Il en montre la riche fécondité.

Gianluigi PASQUALE : Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio : une nouvelle représentation de l'homme et de Dieu

105 Capucin, théologien, l'auteur analyse toutes les dimensions du don des stigmates au Padre Pio. Parcourant les textes du bienheureux, il montre quelles sont les incidences spirituelles de sa singulière expérience mystique.

Olivier BOULNOIS

Éditorial**Convertir notre regard :
la Providence sans idée du mal**

QUAND survient un deuil imprévu, une souffrance insoutenable, une catastrophe terrible, la question surgit, du cœur de l'incroyant comme de celui du croyant : où est Dieu ? Que fait-il ? Pourquoi laisse-t-il survenir un tel mal ?

La question est légitime : protester contre Dieu est une attitude aussi ancienne que les prophètes : « Combien de temps, Seigneur, vais-je t'appeler au secours ? Tu n'entends pas ! Crier contre la violence ? Tu ne délivres pas ! Pourquoi m'obliges-tu à contempler l'abominable en restant à regarder notre misère ? Devant moi, pillage et violence, dispute et haine se déchaînent » (*Habacuc* 1, 2-3). Pourtant, cette protestation n'a de sens dans la Bible qu'en s'adressant à Dieu, car cette plainte implique autant de confiance qu'elle révèle de déception.

Mais adressée à un autre que Dieu, la question sert aussi à mettre en doute son existence. Le problème est cité chez saint Thomas d'Aquin comme une difficulté à dépasser pour démontrer que Dieu existe : « Si Dieu existait, il n'y aurait aucun mal. Or on trouve du mal dans le monde. Donc Dieu n'existe pas » (*Somme théologique* I, q. 2, a. 3 argument 1). L'argument a été mille fois invoqué par la philosophie comme une preuve de la non-existence de Dieu. Devenu banal, il imprègne les représentations et la mauvaise conscience de nos contemporains¹.

1. Voir, dans ce numéro, l'article de Lawrence GOODALL, « Théodicée *ex nihilo* », pp. 11-30.

ÉDITORIAL _____ **Olivier Boulnois**

La métaphysique a cru trouver une réponse à la question, en inventant une « théodicée », c'est-à-dire une justification de Dieu malgré l'existence du mal². Elle consistait à dire que Dieu, par sa Providence, permet le mal afin d'en tirer un plus grand bien encore. Mais cette manière de « sauver Dieu » malgré lui risque au contraire de le rendre encore plus responsable du mal dans le monde, sa permission pouvant facilement passer pour une complicité. Si Dieu est bon et tout-puissant, comment peut-il tolérer le monde tel qu'il est ? Récemment, dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Hans Jonas a conclu qu'il fallait abandonner l'idée même de toute-puissance (dont dépend la Providence) : Dieu aurait renoncé à sa toute-puissance pour la remettre entre les mains des hommes, il aurait renoncé à intervenir dans l'histoire pour laisser les hommes être les acteurs du salut. Cette réponse, qui a le mérite de ne pas renoncer à l'existence de Dieu et à sa bonté, peut-elle nous satisfaire ? Peut-on renoncer à la Providence sans trahir la foi chrétienne en un Dieu sauveur qui intervient dans l'histoire ?

L'athéisme philosophique et la position de Hans Jonas, malgré des conceptions opposées de la grandeur de Dieu, reposent l'un et l'autre sur l'impossibilité de rendre compatibles entre elles la Providence divine, la présence du mal dans le monde et l'existence de Dieu. L'objectif de ce cahier de la revue *Communio* n'est pas d'explorer ce labyrinthe, mais de se demander si la question a été bien posée au départ. Plutôt que de soumettre la Providence divine à notre jugement, n'est-ce pas notre jugement qu'il faut soumettre au regard divin ? Il faudrait alors cesser d'opposer à la Providence une idée du mal (la nôtre) d'après laquelle nous jugeons Dieu au lieu de nous laisser juger par lui. Il y aurait là une inversion souhaitable, une conversion du regard très nécessaire.

Nous projetons sur Dieu notre idée de tirer du bien à partir du mal. Le mal ne serait que l'ombre au tableau, qui donne à l'ensemble plus de relief, et donc indirectement une bonté plus grande. Mais cette théorie est-elle conforme à l'Évangile ? Pensons à la parabole de la brebis perdue : un pour cent d'échec, quelle entreprise humaine ne se contenterait pas d'un tel résultat, et n'accepterait de décompter en négatif une telle perte sur ses statistiques ? Pourtant, pour le Christ, non seulement chaque être est singulier, mais c'est justement pour

2. Voir, dans ce numéro, l'article d'Olivier BOULNOIS, « Le concept de Dieu après la théodicée », pp. 45-72.

————— *Convertir notre regard : la Providence sans idée du mal*

celle qui était perdue (l'ombre au tableau) qu'il accepte d'abandonner tout le reste (les quatre-vingt-dix neuf pour cent de réussite). Ce qui est échec aux yeux des hommes est réussite aux yeux de Dieu. Notre idée du mal et de l'échec n'est pas celle de Dieu.

Cette conversion du regard nous conduit à modifier notre rapport à la souffrance : le Christ ne la justifie pas, il la vainc et la transfigure. Elle nous appelle à mieux apprécier la liberté humaine, où se laisse déchiffrer celle de Dieu³. Elle nous invite également à modifier notre attitude de prière : nous avons tendance à tout demander à Dieu. Nous lui demandons la paix, la justice, et tous les autres biens, alors que c'est lui qui nous prie de faire la paix, la justice et le bien. Si nous étions attentifs à ce que l'amour divin attend de nous au lieu de lui imposer ce que nous attendons de lui, la Providence ne serait plus une objection contre la bonté divine.

Mais pour cela, il faut commencer par nous laisser interroger par Dieu, au lieu soumettre sa Providence à nos jugements.

3. Voir l'article de Laurent LAVAUD, « La Providence au risque de la liberté », pp. 31-43.



Lawrence GOODALL

Défendre Dieu à partir de rien

LORSQUE Dieu fait sortir le bien du mal, il le crée ex nihilo ; cela ne justifie pas la souffrance ni ne l'excuse, mais la surmonte et la transfigure.

Ma mère est morte récemment. Elle souffrait d'emphysème et de complications. Elle fut alitée pendant deux mois chez elle, et hospitalisée durant un mois, jusqu'à la fin. Elle n'avait pas de proches parents pour l'aider, et je suis fils unique. Elle passa ses dernières semaines avec un respirateur. J'eus à prendre la décision de la faire mettre sous assistance respiratoire par téléphone, de mon travail. Sa souffrance faisait peine à voir.

Ce fut pour moi une époque paradoxale – la plus sombre que j'aie connue, mais remplie de lumière. Chaque fois que j'étais au bout du rouleau et que je disais : « Seigneur, je ne peux en supporter davantage », une aide venue de nulle part arrivait soudainement. Jamais auparavant je n'avais été aussi conscient de la présence quotidienne du Seigneur.

Cette expérience me donna naturellement l'occasion de réfléchir sur le thème de la Providence divine. J'étais témoin de son dévoilement tous les jours. Le temps qui suivit sa mort et ses funérailles me fit méditer sur un sujet voisin, à savoir la variété des réactions des gens face à la souffrance de l'autre. Durant tout ce temps je fus entouré de soins et de compassion. Des voisins que je ne connaissais pas et des relations que je n'avais pas vues depuis des années

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

vinrent pour m'aider. Mais les approches n'étaient pas toutes les mêmes. En particulier, au moment des funérailles de ma mère, deux styles distincts se manifestaient, chacun réfléchissant une image différente de la Providence divine. D'un côté, il y avait ceux qui étaient simplement présents. Ils ne prodiguaient pas de paroles de consolation, ils tendaient à écouter plutôt qu'à parler. S'ils avaient quelque chose à dire, c'était habituellement une courte proposition de prières ou l'assurance de leur présence. Ils n'avaient pas peur d'écouter mon histoire, d'entendre mes souvenirs, ou de partager ma douleur. Aucun d'eux n'était choqué si je voulais faire quelque chose qui fût nettement hors du deuil, comme de rire à propos de souvenirs heureux. Ils étaient présents, sans schéma ni plan établi pour me consoler, et leur présence me suffisait. Ils étaient mes compagnons de route. Leur comportement révélait leur conception de la Providence – Dieu est présent à celui qui souffre. Ils ne m'offraient pas de théories pour justifier ce qui était arrivé ou pour lui donner un sens. La présence de Dieu suffisait.

L'autre style était plus méthodique, de manière évidente chez ceux qui voulaient m'expliquer ma situation, même si je n'avais jamais demandé d'explication. Ils tenaient les propos traditionnels de consolation, comme «elle est mieux là où elle est», «elle ne souffre plus», et des expressions de consolation analogues. Leur approche était en général «formulatoire» et brève. Ils tendaient à initier la conversation avec un proverbe, et à l'achever quand le proverbe était terminé. Le dialogue ne durait pas assez longtemps pour qu'ils écoutent quoi que ce soit que j'aurais eu envie de leur dire ; mon rôle était clairement de donner mon assentiment à leurs proverbes. Ils donnaient inévitablement l'impression que les proverbes servaient à me faire tenir tranquille suffisamment longtemps pour que mes consolateurs fassent leur devoir et prennent le large.

Mes soi-disant consolateurs avaient peur – peur de ma situation, peur de ma peine, peur de ce que je pourrais dire s'ils m'en donnaient l'occasion. La mort est terrifiante. Ce groupe, clairement, disait bien les choses, et tentait d'aider du mieux qu'ils savaient ; mais c'était le premier groupe que je chérissais. Pour le second, j'avais besoin parfois de mobiliser toute ma maîtrise de moi pour ne pas faire les gros yeux en entendant le même cliché que j'avais déjà entendu trente fois dans la même journée. J'appréciais leurs tentatives, mais je me sentais dérouté de ce qu'ils étaient si zélés pour proposer des explications à ce qui venait d'arriver, des explications dont je n'avais

Défendre Dieu à partir de rien

pas besoin. Ils semblaient avoir douloureusement besoin de justifier Dieu, de démontrer qu'en réalité les choses n'étaient pas aussi mauvaises qu'elles le paraissaient. Je n'avais pas besoin de savoir pourquoi Dieu avait laissé arriver cela. Il suffisait de savoir qu'il était là.

Leurs paroles de consolation impliquaient une vision de la Providence qui contredisaient l'assurance de la présence de Dieu que j'avais ressentie durant cette période. Un jour particulier se distingue. Ma mère devait rentrer de l'hôpital à la maison et j'étais en train de faire les préparatifs. C'était un jour où, littéralement, tout allait mal. J'avais fait faire des clés supplémentaires pour l'infirmière qui nous aidait, et aucune des clés ne fonctionnait. Quand l'heure de quitter l'hôpital arriva, le fauteuil roulant arriva avec une heure de retard. L'oxygène qui devait être livré à la maison arriva avec cinq heures de retard. Lorsque finalement nous arrivâmes à la maison, ma mère eut une rechute dans mes bras *sur le pas de la porte*. Alors que ma mère gisait, suffocante et cherchant son souffle, j'appelai l'entreprise de matériel médical pour l'oxygène, et je tombai sur un répondeur. Tout au long de cette journée, j'eus clairement l'impression qu'une intelligence maléfique se livrait à de sombres plaisanteries à mes dépens, et je savais que ce n'était pas Dieu qui était derrière ces énormes farces. J'étais indigné, et je savais que le Seigneur l'était tout autant. Ce jour-là, un soi-disant consolateur m'exposa que tout irait bien dès lors que ma mère serait revenue de l'hôpital à la maison, et raccrocha promptement avant que j'aie pu dire que je savais qu'elle était mourante. Ses mots sonnaient creux dans mes oreilles. Aucun proverbe ne pouvait expliquer ce jour. Pourquoi devrais-je accepter une explication pour une telle abomination, si le Seigneur lui-même n'en veut pas ? Dieu était présent au cœur de ma colère et de ma confusion, et non pas distant au point de suggérer que la situation était normale à ses yeux.

Les proverbes traditionnels étaient superficiels à côté de la présence silencieuse de mes compagnons ; en fait, ils fonctionnaient comme un substitut de cette présence. Cela arrive assez souvent. En recherchant dans les Écritures des exemples de souffrance, je découvris que les affligés rencontraient souvent ces deux mêmes approches que je connaissais. Même dans les Écritures, les êtres humains proposaient des anesthésiques mentaux pour calmer celui qui souffre. Le Seigneur semblait préférer ceux qui souffrent à haute voix.

Considérons la plus aimée des matriarches, Rachel. Comme Sarah et Rébecca avant elle, Rachel était stérile. De manière plus

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

verbale que ses ancêtres, Rachel se plaignit à Jacob, allant jusqu'à le blâmer, malgré sa fertilité avérée : « donne-moi des enfants, ou je meurs » (*Genèse*, 30, 1). Son refus d'accepter la situation provoqua la première scène de ménage relatée dans l'Écriture. Lorsque Anne, descendante de Rachel, se lamentait sur sa stérilité en dépit des efforts de son mari pour la consoler, elle ne faisait que suivre l'exemple de son aïeule (1 *Samuel* 1, 1-8).

L'attitude de Rachel devant la douleur ne s'acheva point avec sa mort. Aucune question ne troubla aussi fortement le cœur d'Israël que l'exil et ses souffrances. Pendant des générations, les prophètes avaient mis en garde contre l'idolâtrie et l'incrédulité du peuple, qui conduisaient à ce sombre résultat. Aucun prophète n'exprima ce pessimisme avec une plus grande intensité personnelle que Jérémie ; aucun autre que lui ne pouvait mieux répondre à la douleur de l'exilé avec « Je vous l'avais dit ». Mais après avoir prédit le choc durant des années, lorsque vient le temps de l'affliction, Jérémie se détourne des récriminations. Comme Ézéchiël, il relie la peine au châtement avant qu'il n'arrive, cherchant à l'éviter grâce à la repentance. Lorsque ses frères souffrent, Jérémie fait entendre un chant habité d'espérance, sur un ton qui surprend après tant de chapitres de douleur amère :

« Ainsi parle le Seigneur :
Écoutez ! À Rama on entend une plainte,
une amère lamentation :
c'est Rachel qui pleure ses fils.
Elle ne veut pas être consolée pour ses fils
parce qu'ils ne sont plus. »

(*Jérémie* 31, 15)

A travers des siècles de prophétie, le Seigneur s'était querellé avec son peuple à huis clos ; mais lorsque la matriarche se lève de son tombeau pour pleurer sur les Israélites qui marchent vers Babylone, Dieu s'adoucît face à Rachel en pleurs :

« Ainsi parle le Seigneur :
Cesse ta lamentation,
sèche tes yeux !
Car il est une compensation pour ta peine :
ils vont revenir du pays ennemi. »

(*Jérémie* 31, 16)

Le passage continue vers des sommets éblouissants, pour la première fois est promise la Nouvelle Alliance (*Jérémie* 31, 27-40). Ce

Défendre Dieu à partir de rien

retournement est tellement stupéfiant que le midrash attribue la fin de l'exil à la seule intercession de Rachel¹. Que serait-il arrivé si Rachel avait été moins persévérante, si elle avait baissé les bras devant moins de consolations ou en face d'alternatives plus utiles que le deuil ? La grandeur de Rachel se montre précisément par son refus de la consolation. Le Seigneur pensait-il à elle quand il parlait de la veuve importune comme le modèle de la foi ? (*Luc* 18, 1-8). Il semble que c'est une telle attitude que Dieu recherche, comme occasion de manifester sa gloire. Telle est aussi l'attitude de Job. Alors qu'Eliphaz, Bildad et Zophar essaient de donner une explication à ses souffrances, il n'en propose aucune. La motivation de tous les efforts de Satan est d'amener Job à blasphémer (*Job* 1, 6-11 ; 2, 1-5). Le texte montre avec soin que Job : « ne se permit aucune impertinence contre Dieu » (*Job* 1, 22), même lorsque sa femme le poussa à maudire Dieu et à mourir (*Job* 2, 9). Dès que la tentation de Satan se fut manifestée dans la bouche de la femme de Job, on aurait pu s'attendre à ce que l'épreuve en finisse là, Job étant victorieux (comme avec Rachel et Anne, c'est l'épouse qui essaie d'apaiser celui qui souffre). Mais ce n'était qu'un début. L'essentiel du livre est constitué des débats de Job avec ses trois amis, dans leurs tentatives de lui proposer la consolation. Aucune explication ne satisfait Job – ni la notion que la souffrance serait un châtiment (*Job* 15, 14-35 ; 22, 1-30), ni le caractère ineffable du jugement divin (*Job* 11, 7-14 ; 25, 1-6). Ce refus ne mène pas au désespoir, mais à l'affirmation (presque l'exigence) de la résurrection :

« Je sais, moi, que mon Rédempteur est vivant,
que lui, le dernier, se lèvera sur la terre.
Après mon éveil, il me dressera près de lui
et, de ma chair, je verrai Dieu.
Celui que je verrai sera pour moi
Celui que mes yeux regarderont ne sera pas un étranger
et mes reins en moi se consomment. »

(*Job* 19, 25-28)

Eliphaz et ses compagnons sont incapables d'une telle attente, parce qu'ils se satisfont de leur théodicée. Après la justification de Job, le Seigneur le loue pour sa persévérance et réprimande ses amis d'autrefois. Ce reproche devrait servir d'avertissement pour tous ceux qui, remplis de bonnes intentions, veulent expliquer la souffrance :

1. Samuel H. DRESNER, *Rachel* (Minneapolis : Fortress Press, 1994), pp. 157-167.

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

« Après qu’il eut ainsi parlé à Job, le Seigneur s’adressa à Eliphaz de Témân : “ma colère s’est enflammée contre toi et tes deux amis, car vous n’avez pas bien parlé de moi comme l’a fait mon serviteur Job. Et maintenant, procurez-vous sept taureaux et sept bœufs, puis allez vers mon serviteur Job. Vous offrirez pour vous un holocauste, tandis que mon serviteur Job priera pour vous. J’aurai égard à lui, et ne vous infligerai pas ma disgrâce pour n’avoir pas, comme mon serviteur Job, bien parlé de moi » (*Job* 42, 7-8).

La structure du récit conduit à une conclusion inévitable : la tentation du blasphème ne s’achève pas, pour Job, avec sa dispute avec sa femme, mais se poursuit et s’intensifie du fait de ses amis. Alors que Satan disparaît du récit, son rôle se prolonge par l’intermédiaire de l’épouse et des amis de Job. C’est précisément la théodicée si bien intentionnée d’Eliphaz qui maintient la plus sérieuse tentation du blasphème. Que serait-il arrivé si Job s’était rendu à leur raisonnement ? Aurait-il vu la grandiose théophanie qui suit (*Job* 1-41 ; 26) ? Ce n’est que lorsque Job persiste dans son mécontentement que Dieu lui-même se révèle, et c’est sa manifestation qui est elle-même la réponse. Dieu ne propose aucune explication à la souffrance de Job ; le pari céleste initial est oublié. La seule réponse est la propre majesté de Dieu, exposée dans sa création.

« Où étais-tu quand je fondais la terre ?
 Parle, si ton savoir est éclairé.
 Qui en fixa les mesures, le saurais-tu
 ou qui tendit sur elle le cordeau ?
 Sur quel appui s’enfoncent ses socles ?
 Qui posa sa pierre angulaire
 parmi le concert joyeux des étoiles du matin,
 et les acclamations unanimes des Fils de Dieu ?
 Qui enferma la mer à deux battants
 quand elle sortit, bondissante, du sein maternel ;
 quand je mis sur elle une nuée pour vêtement
 et fis des nuages sombres ses langes ;
 quand je découpai pour elle sa limite
 et plaçai portes et verrous ?
 “Tu n’iras pas plus loin, lui dis-je,
 ici se brisera l’orgueil de tes flots !” »

(*Job* 38, 4-13)

On ne peut qu’avoir le souffle coupé par la crainte devant la manifestation d’une telle gloire :

Défendre Dieu à partir de rien

« Alors Job répondit à Dieu et dit
 “Je sais que tu es tout-puissant :
 ce que tu conçois, tu peux le réaliser.
 J’étais celui qui brouille tes conseils,
 par des propos dénués de sens.
 Aussi ai-je parlé sans intelligence,
 de merveilles qui me dépassent et que j’ignore.
 Écoute, laisse-moi parler ;
 je vais t’interroger et tu m’instruiras.
 Je ne te connaissais que par ouï-dire,
 mais maintenant mes yeux t’ont vu.
 Aussi je retire mes paroles,
 je me repens sur la poussière et sur la cendre. »

(Job 42, 1-6)

C’est alors que Dieu réprimande Eliphaz ; car ces dispensateurs de consolations ne connaissent Dieu que du bout des lèvres, et seule l’attitude ferme de Job contre eux le conduit à être le témoin direct de la gloire de Dieu. Si Job avait accepté leur fausse consolation, il serait resté aveugle, comme eux. Mais qu’apprit donc Job de cette vision ? Fut-elle un enseignement d’humilité, et rien de plus ? Non, la théophanie est beaucoup trop élevée et spécifique dans sa description détaillée de la création. Job savait déjà qu’une réponse de foi au mal et à la souffrance ne consiste pas à l’expliquer, car l’explication implique une justification et une acceptation. Il serait impie d’accepter ce que Dieu n’a pas voulu pour sa création. Un tel acquiescement reviendrait à accuser Dieu de faire le mal. L’insatisfaction de Job vis-à-vis de sa condition reflète la propre insatisfaction de Dieu devant la situation du monde, ainsi que l’exprime Salomon :

« Car Dieu n’a pas fait la mort,
 il ne se réjouit pas de la perte des vivants.
 Il a tout créé pour que tout subsiste
 les créatures du monde sont salutaires
 en elle il n’est aucun poison de mort,
 et l’Hadès ne règne pas sur la terre,
 car la justice est immortelle ».

(Sagesse 1, 13-15)

Job apprend qu’une réponse de foi à la souffrance mène à l’expérience de la puissance créatrice, absolument unique, de Dieu ; alors qu’Eliphaz et ses compagnons cherchent une réponse immanente à l’intérieur de la condition mondaine, Job fait l’expérience de la

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

réponse transcendante dans le clair-obscur dans lequel Dieu crée le monde *ex nihilo*. Le Seigneur crée en premier le monde à partir de rien, un monde qui n'est pas lié à une cause immanente ou matérielle, mais qui émane de sa grâce pure. Telle est aussi, dans sa réponse à la souffrance, qui est une régression vers le néant, la ruine de la création :

« Mais les impies appellent la mort du geste et de la voix ;
la tenant pour amie, pour elle ils se consomment,
avec elle ils font un pacte,
dignes qu'ils sont de lui appartenir. »

(Sagesse 1, 16)

C'est alors que Job aspire à la résurrection (*Job* 19, 25 s.), car seule une recréation peut remettre les choses à leur place – non seulement une restauration immanente, ainsi qu'une lecture superficielle de la conclusion de Job pourrait le suggérer (*Job* 42, 1-17), mais une véritable recréation *ex nihilo*. Quand le mal fait échouer la vie, la réponse de Dieu est de justifier la vie. C'est ce que fait Isaïe : au plus profond de ses prédictions les plus effrayantes de châtement et de destruction, l'espérance de la résurrection ouvre une brèche. Au milieu d'une description des souffrances d'Israël et de toutes les nations, au Jour du Seigneur, à vous glacer les sangs, survient une promesse surprenante :

« Le Seigneur Sabaoth préparera pour tous les peuples sur cette montagne un festin de viandes grasses, un festin de bons vins, de viandes grasses juteuses, de bons vins clarifiés. Il enlèvera sur cette montagne le voile de deuil qui voilait tous les peuples, et le suaire qui ensevelissait toutes les nations, il fera disparaître pour toujours la Mort. Le Seigneur essuiera les larmes de tous les visages ; il ôtera l'opprobre de son peuple, il l'ôtera de toute la terre... Comme une femme enceinte, en travail, se tord et hurle dans ses douleurs, tels nous sommes, Seigneur, devant toi : nous avons conçu, nous sommes dans les douleurs comme si nous enfantions ; nous n'avons pas donné à la terre l'esprit de salut, il ne naît plus d'habitants au monde. Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront ; réveillez-vous, exultez, tous les gisants dans la poussière, car ta rosée est une rosée lumineuse, et le pays des ombres enfantera » (*Isaïe* 25, 6-8 ; 26, 17-19).

Ainsi, la foi de Job dans son Rédempteur est une attente patiente de la résurrection ; cela implique le refus de toute consolation inférieure qui adoucirait la tension de son attente et de distrairait de sa vigilance. Seule la résurrection est l'objet de son désir, toute forme

Défendre Dieu à partir de rien

de consolation proche de cette restauration totale n'est acceptable qu'en tant que gage de ce qui va venir. Ézéchiël, lui aussi plein des vitupérations lugubres de la vengeance divine, propose l'une des prophéties les plus émouvantes de la réponse de Dieu au mal, dans des termes qui soulignent l'absence totale de toute consolation ou espérance immanentes. Le Seigneur insiste pour qu'Ézéchiël touche le fond du désespoir, de manière qu'aucune explication immanente puisse offrir une quelconque échappatoire :

« La main du Seigneur fut sur moi, et il m'emmena par l'Esprit du Seigneur, et il me déposa au milieu de la vallée, une vallée pleine d'ossements. Il me la fit parcourir parmi eux en tous sens. Or, les ossements étaient très nombreux, et ils étaient complètement desséchés. Il me dit : "Fils d'homme, ces ossements vivront-ils ?" "Je dis : "Seigneur, tu le sais". Il me dit : "Prophétise sur ces ossements. Tu leur diras : ossements desséchés, écoutez la parole du Seigneur. Ainsi parle le Seigneur à ces ossements. Voici que je vais faire entrer en vous l'esprit, et vous vivrez. Je mettrai sur vous des nerfs, je ferai pousser sur vous de la chair, je tendrai sur vous de la peau et je vous donnerai un esprit, et vous vivrez, et vous saurez que le suis le Seigneur." Je prophétisai, comme j'en avais reçu l'ordre. Or, il se fit un bruit au moment où je prophétisais : il y eut un frémissement et les os se rapprochèrent l'un de l'autre. Je regardai : ils étaient recouverts de nerfs, la chair poussait et la peau se tendait par-dessus, mais il n'y avait pas d'esprit en eux. Et il me dit : "Prophétise à l'esprit, prophétise, fils d'homme. Tu diras à l'esprit : Ainsi parle le Seigneur. Viens des quatre vents, esprit, souffle sur ces morts, et qu'ils vivent." Je prophétisai comme il m'en avait donné l'ordre, et l'esprit vint en eux, et ils reprirent vie et se mirent debout sur leurs pieds : grande, immense armée.

Alors ils me dit : "Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Les voilà qui disent : nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, c'en est fait de nous. C'est pourquoi, prophétise. Tu leur diras : ainsi parle le Seigneur. Voici que j'ouvre vos tombeaux, et je vais vous faire remonter de vos tombeaux, mon peuple, et je vous reconduirai sur le sol d'Israël. Et vous saurez que je suis le Seigneur, lorsque j'ouvrirai vos tombeaux, et que je vous ferai remonter de vos tombeaux, mon peuple. Et je mettrai mon esprit en vous, et vous vivrez, et je vous installerai sur votre sol, et vous saurez que moi, le Seigneur, j'ai dit et je fais, parole du Seigneur"» (*Ézéchiël 37, 1-14*).

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

Ainsi, création et résurrection sont liées, signes de la manière dont le Seigneur agit, par pure grâce, *ex nihilo*, transcendant toute cause mondaine ou humaine. Il en est de même pour la Rédemption. Cela était connu en Israël, qui avait fait l'expérience d'être libéré par Dieu avant d'avoir compris que le Seigneur n'avait pas fait le ciel et la terre de quoi que ce fût qui existât (2 *Maccabées* 7, 28). Ce qu'Israël avait appris en premier, c'est que ceux qui jadis n'étaient « pas mon peuple » (*Osée* 1, 9) furent créés comme peuple *ex nihilo* par la bonté tendre et aimante du Seigneur (*Osée* 2,1) ; par là ils ont appris que, ce que Dieu a fait pour eux, il l'a fait aussi pour toute la création. Lorsque le Rédempteur vient enfin sur la terre, il vient *ex nihilo*, non par la volonté ou le désir d'un homme (*Jean* 1, 13) mais né d'une vierge. La naissance virginale est l'exemple parfait de la manière dont Dieu agit ; il crée gracieusement, au-delà de toute cause immanente, mais il attend courtoisement le consentement de sa créature, honorant d'un infini respect la liberté qu'il a faite (*Luc* 1, 26-38). Tel est aussi le don de la justification, par laquelle le péché et le mal de toute une vie sont détruits et qu'advient une création nouvelle (2 *Corinthiens* 5, 17). Ainsi émerge le paradoxe qui ne peut être sondé par le mérite et la raison humaine, le fait qu'une personne vieillie en faisant le mal peut, en un instant de repentir, devenir « blanche comme neige » (*Isaïe* 1, 18).

« Car c'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu ; il ne vient pas des œuvres, car nul ne doit pouvoir se glorifier. Nous sommes en effet son ouvrage, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (*Éphésiens* 2, 8-10).

La justification est alors unie à l'Incarnation. De même que les baptisés reçoivent une vie nouvelle dans l'Esprit, vie qui ne vient pleinement d'en haut qu'avec leur consentement, de même toute l'existence humaine de Jésus : conçue entièrement dans l'Esprit, en pleine harmonie avec la liberté de Marie². La création, la résurrection, la naissance virginale, la justification – tout converge dans le *nexus mysteriorum*, porteur du même sceau gracieux de la personne divine. Toute théodicée doit porter ce même sceau. Il est trop facile de dire que Dieu tire le bien du mal. Cela est vrai : mais nous sommes prêts à glisser vers une fausse compréhension, comme si le bien

2. Christoph SCHÖNBORN, *Le mystère de l'Incarnation*.

Défendre Dieu à partir de rien

pouvait découler du mal en tant que tel, par une cause immanente, comme un résultat naturel. Nous savons qu'il nous est interdit de faire le mal même si nous avons l'intention qu'il en résulte un bien. Pouvons-nous imaginer que Dieu agisse de cette manière, violant la loi qu'il nous donne ? Lorsque Dieu tire le bien du mal, il le crée *ex nihilo* ; cela ne justifie pas la souffrance ni ne l'excuse, mais la surmonte et la transfigure. Tels sont les miracles de Jésus, qui le révèlent comme l'ennemi de la maladie et de la mort, signes de l'usurpation de la création par Satan. Les fournisseurs désinvoltes d'explication devraient se rappeler la réponse du Seigneur à ses disciples :

« En passant, il vit une homme qui était aveugle de naissance. Ses disciples lui demandèrent : “Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu’il soit né aveugle ?” “Ni lui ni ses parents n’ont péché, répondit Jésus, mais c’est pour qu’en lui se manifestent les œuvres de Dieu”» (*Jean 9, 1-3*).

Telle est la croix du Christ. La crucifixion de Jésus est l’apogée du mal humain, la pleine concentration, le point focal du péché ; quand le Seigneur Jésus se relève du tombeau en apportant le pardon, le mal de celui qui a trahi et de ses persécuteurs n’a pas été expliqué, excusé ou diminué – il a été anéanti.

« Si le Père m’aime, c’est que je donne ma vie pour la reprendre. On ne me l’ôte pas ; je la donne de moi-même. J’ai le pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre ; tel est l’ordre que j’ai reçu de mon Père » (*Jean 10, 17-18*).

« Le Prince de ce monde vient. Contre moi il ne peut rien ; mais il faut que le monde sache que j’aime le Père et que j’agis comme le Père me l’a ordonné » (*Jean 14, 30-31*).

Seule cette souffrance, cette passion d’amour devient une victoire, l’heure du jugement de ce monde par laquelle le Prince de ce monde est jeté dehors (*Jean 12, 31*). Notre souffrance ne peut être rédemptrice, pour nous-mêmes et pour d’autres, que si elle devient la souffrance du Christ. Le disciple doit prendre sa croix et suivre le Seigneur (*Marc 8, 34*). Cela n’implique pas seulement de se charger des afflictions, grandes et petites, qui sont le lot du disciple fidèle ; il ne s’agit pas seulement de se charger, mais de se livrer. Nous devons faire en sorte que notre propre croix devienne la croix du Christ. Combien d’entre nous se définissent par leurs souffrances, s’identifient par les blessures qu’ils portent ? Nous sommes fiers de nos douleurs, et elles deviennent nos biens les plus chers, et lorsqu’on

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

vient nous proposer de les soigner, nous le refusons. Nous commençons par nous irriter des coups que nous avons pris, et finissons par choisir l'irritation pour elle-même. Les souvenirs amers du passé sont devenus familiers, et nous avons peur de les laisser partir. Ainsi, nous ignorons la voix qui dit :

« Ne vous souvenez plus d'autrefois,
ne songez plus aux choses passées.
Voici que je vais faire du nouveau,
qui déjà paraît, ne l'apercevez-vous pas ? »

(*Isaïe* 43, 18-19)

Cet appel des lèvres d'Isaïe est périlleux, l'assignation au retour d'exil. Seul un petit nombre furent assez braves pour le suivre au temps de Cyrus. Sommes-nous plus braves maintenant ? Oui, nous devons être courageux, autrement nous finissons par faire subir à d'autres le mal qui nous a été fait, cédant à l'intention même du mal. Nous devons donner congé à notre souffrance et par là à nous-mêmes, en entrant dans le néant d'une liberté attentive et réceptive, dans laquelle Dieu crée. Ce n'est que de cette manière que notre souffrance devient salvifique et sacramentelle, un signe efficace de notre foi.

« Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, le monde vous hait. Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi ; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. Mais tout cela, il vous le feront à cause de mon nom, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé » (*Jean* 15, 18-21).

« En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais. Il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père » (*Jean* 14, 12).

« En vérité, en vérité, je vous le dis, vous allez pleurer et vous lamenter ; le monde, lui, se réjouira ; vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie. La femme sur le point d'accoucher s'attriste, parce que son heure est venue ; mais quand elle a enfanté, elle oublie les douleurs, dans la joie qu'un homme soit venu au monde. Vous aussi, maintenant, vous êtes tristes ; mais je vous reverrai et votre cœur se réjouira, et votre joie, nul ne pourra vous la ravir » (*Jean* 16, 20-22).

« Ils rappelèrent alors les Apôtres. Après les avoir fait battre de verges, ils leur interdirent de parler au nom de Jésus, puis les relâ-

Défendre Dieu à partir de rien

chèrent. Pour eux, il s'en allèrent du Sanhédrin, tout joyeux d'avoir été dignes de subir des outrages pour le Nom » (*Actes des Apôtres* 5, 40-41).

Pour celui qui est en Christ, souffrir devient une Eucharistie. Non seulement nous sommes ceux qui souffrons avec le Christ. Non seulement c'est le Christ qui souffre avec nous. Cette *koinonia* va au-delà d'une simple imitation, elle va jusqu'à une communion véritable, une participation, une *périchorèse*, nous souffrons *dans* le Christ et le Christ souffre *en* nous. Seul celui qui est devenu une création nouvelle, transfiguré par la foi, peut dire avec saint Paul :

« Mais ce trésor, nous le portons en des vases d'argile, pour qu'on voie bien que cette extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous. Nous sommes pressés de toutes parts, mais non pas écrasés ; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés ; persécutés, mais non abandonnés ; terrassés, mais non annihilés. Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Quoique vivants en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle... C'est pourquoi nous ne faiblissons pas. Bien au contraire, encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Oui, la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire. Aussi bien, ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles ; les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles » (*2 Corinthiens* 4, 7-11 ; 16-18).

« Dorénavant, que personne ne me suscite d'ennuis ; je porte dans mon corps les marques de Jésus » (*Galates* 6, 17).

Le fait est remarquable, que saint Paul interprète ainsi sa propre souffrance et celle de ses collaborateurs. Il ne propose pas une explication à un tiers souffrant loin duquel il se tiendrait à distance. Nous sommes déconcertés par leur douleur, et ne voulons pas le remarquer. Y porter une trop grande attention nous rappellerait combien nous sommes proches de leur situation, et combien aisément la même chose pourrait nous arriver. C'est ainsi que nous proposons des traits d'esprit simplistes déguisés en consolation, motivés, non par la compassion mais par la peur. La compassion, la co-souffrance, est précisément ce que nous désirons éviter.

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

On enrage de ce Dieu ne pourrait être à la fois omnipotent et bienveillant, autrement il ne permettrait pas le mal. Dans cette image se dessine implicitement une vision de Dieu totalement fautive – le fait qu’il se tiendrait à distance du monde dans un splendide isolement. En fait, il se tient au cœur de la création, solidaire de tous les affligés, exactement en même temps qu’il habite dans une lumière inaccessible. En fait, Dieu est transcendant dans sa majesté ineffable, il n’est pas faible ou passible, comme les êtres finis ; l’hérésie théopaschite signifierait le triomphe ultime du mal. Cependant, comme l’ont montré beaucoup de théologiens modernes, en créant des créatures libres, libres d’aimer Dieu, mais libres aussi de le refuser, Dieu s’est lui-même ouvert à la souffrance, non pas en dehors de notre faiblesse finie, mais dans sa force infinie (Moltmann, von Balthasar, Kasper). Cette auto-limitation gracieuse et mystérieuse, qui fait penser au *tsimtsum* du mysticisme juif, est ordonnée à la croix du Christ. L’auto-limitation de Dieu, le Fils dans la mort, est fondée sur l’auto-limitation trinitaire primordiale dans la création d’une liberté finie. D’où la splendide affirmation du dogme de Chalcédoine, selon laquelle, tandis que les natures humaine et divine du Christ demeurent distinctes et inchangées, c’est cependant Jésus, le Dieu Tout-Puissant, qui souffre, meurt, pleure, connaît la faim et la fatigue, et c’est un homme qui expulse les démons et se relève d’entre les morts (la *communication des idiomes*). La notion fautive, selon laquelle Dieu se tiendrait en dehors de la souffrance ou y collaborerait en permettant passivement certains malheurs et en intervenant dans d’autres, est peut-être encouragée par la compréhension, prédominante dans l’histoire de l’Occident, d’une Incarnation qui ne serait simplement que la réponse à la chute. La notion traditionnelle du christianisme oriental affirme que l’Incarnation est, en soi, de toute éternité, l’intention du Père, complètement dissociée du péché ; même sans la chute, l’Incarnation aurait eu lieu de toutes façons. Au lieu que l’Incarnation advienne pour le salut du monde, c’est le monde qui advient pour que l’Incarnation puisse avoir lieu. C’est pour que le Seigneur puisse venir en tant qu’homme que le monde a été créé³. Ainsi, on ne peut même pas représenter l’homme que Dieu rejoint par pure grâce, comme le premier qui a souffert.

3. Panaiotis NELLAS, *Deification in Christ*, Crestwood, New York, St. Vladimir Seminary Press, 1987.

Défendre Dieu à partir de rien

C'est plutôt Dieu qui est lui-même, mystérieusement, le premier souffrant. Origène a pu ainsi décrire l'Incarnation dans un ordre qui, à première vue, semble inversé : « D'abord, il a souffert, puis il est descendu. ⁴ » D'où aussi cette pensée de Pascal, selon laquelle, dans ses membres, le Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde ⁵. D'une manière similaire, on enseigne au mystique juif de « ne pas se lamenter sur ses propres afflictions, mais sur la seule affliction qui compte réellement dans le monde, à savoir l'exil de la *Shekinah* » ⁶.

Un texte clé pour comprendre la providence divine est l'affirmation de saint Paul : « nous savons qu'avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien » (*Romains* 8, 28). Trop souvent ce verset est pris isolément, comme si la tendance véritable du monde *tel qu'il est* était bonne dans toute situation. Ceci n'est pas du christianisme ; c'est du stoïcisme. Il est primordial que ce verset se trouve au cœur du grand exposé de saint Paul sur le saint Esprit, dans *Romains* 8. L'argument précis n'est pas une acceptation du monde tel qu'il est, mais dans la transformation du monde par l'Esprit. L'Apôtre relie l'Esprit Saint à la résurrection, à la justification, et à la réponse chrétienne à la souffrance :

« Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (*Romains* 8, 11).

« En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : "Abba, Père !" L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers, héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui. J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu » (*Romains* 8, 14-20).

« Pareillement, l'Esprit vient au secours de notre faiblesse ; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit

4. ORIGÈNE, Sixième homélie sur Ézéchiel, cité par Olivier Clément, *The roots of Christian Mysticism*, New York City Press, 1994, p. 46.

5. Cf. Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Éd. du Cerf, Paris, 1983.

6. DRESNER, *Rachel*, 210.

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables» (*Romains* 8, 26).

Une compréhension appropriée de la Providence ne peut négliger l'Esprit Saint. L'esprit humain est écrasé par la souffrance. Seul l'Esprit qui planait sur les eaux au moment de la Création, qui a pris la Vierge sous son ombre et ressuscité le Christ de la tombe, qui plane de nouveau sur les fonts baptismaux et prend sous son ombre ceux qui sont oints du sacrement de Confirmation – seul l'Esprit peut transformer notre souffrance, car il tire la vie du néant. Il est en un sens, la plus mystérieuse des personnes divines, la plus cachée. Mais il est aussi celui qui est présent de la manière la plus immédiate, car c'est le Paraclet qui demeure et est en nous (*Jean* 14, 16-17). Il est éminemment approprié que Jean-Paul II ait appelé, pour l'année 1998 qui était celle de l'Esprit Saint, à en faire l'année de la contemplation de la vertu d'espérance. Seul l'Esprit peut engendrer l'espérance face au désespoir du siècle.

Une telle espérance est toutefois préfigurée dans l'Ancien Testament. Rachel refusa d'être consolée dans son malheur, et son heureuse obstination fut récompensée par Joseph et Benjamin. Comment son exemple affecta-t-il son premier-né, lui-même un paragon de souffrance innocente, préfigurant le Seigneur Jésus dans la trahison, l'affliction et la pitié ? Depuis le début, la vie de Joseph est marquée d'une brûlure que ses demi-frères n'ont pas endurée, la perte de l'un de ses parents dans son enfance. Tandis que les Écritures font une large place à la douleur de Jacob envers sa bien-aimée Rachel, nous n'entendons pas Joseph réagir à cette souffrance – bien qu'il plane comme un voile de tristesse sur tout ce qui suit. Tout au long de ses souffrances, nous n'entendons pas ce qu'il pense de ses malheurs – ni lorsque ses frères le trahissent, ni lorsqu'il se morfond en prison. Indubitablement, il ressent à l'extrême la blessure douloureuse de la trahison de ses frères, mais elle ne fait qu'affûter son propre sens de la loyauté – il refuse la femme de Putiphar parce qu'il s'agirait d'une trahison, à la fois envers Dieu et envers son maître (*Genèse* 39, 8-10). D'innombrables âmes oubliées ont dû finir leurs jours dans les cachots du souverain le plus puissant du monde, son emprisonnement était la fin de tout espoir terrestre. Dieu ne lui avait-il pas promis qu'il régnerait sur ses frères ? Au lieu de cela, ils avaient détruit toutes ses chances dans le monde. Joseph eut-il à lutter avec la crainte que le Seigneur l'ait trahi plus profondément que ne l'avaient fait ses frères ? Comme son père Israël, Joseph, lui aussi, a

Défendre Dieu à partir de rien

dû lutter contre Dieu. Mais les combats de son âme sont ensevelis dans le silence. Le contraste avec ses frères est saisissant, eux qui, dans la détresse, s'empresment de blâmer Dieu, disant : « Qu'est-ce que Dieu nous a fait ? » (*Genèse* 42, 28).

Joseph fut privé de toute confiance terrestre ; et le Seigneur créa *ex nihilo*. En octroyant ses dons à Joseph, Dieu créa une situation entièrement nouvelle. La sortie de Joseph de prison ne fut pas simplement un événement très peu probable que seul Dieu pouvait prévoir, elle ne pouvait pas survenir comme le pur résultat d'une causalité immanente. Elle était *impossible, impensable* – et c'est alors que Dieu l'a provoquée. Mais ce miracle n'est qu'un prélude à ce qui suivit. Puissante et séductrice était la tentation de la femme de Putiphar, et elle a capté l'imagination des artistes à travers les âges ; mais elle est peu de chose devant la dernière tentation. L'adultère est la tentation de Joseph dans sa faiblesse, ses frères la tentation dans sa puissance. De nouveau, les Écritures nous mettent au supplice – nous ne savons rien des motivations de Joseph lorsqu'il joue son jeu avec ses frères, hormis de réunir Benjamin et Jacob. Le seul recours pour lui, ce sont ses larmes – il pleure à quatre reprises lorsqu'il rencontre ses frères. Et encore, le désir de vengeance contre ces faux frères qui l'avaient trahi devait avoir été irrésistible. Qui pouvait y résister ? Tout motif ou cause terrestres, toute force immanente de la *psychè* lui dictaient la vengeance. Ils avaient machiné un meurtre contre lui, et maintenant c'étaient eux qui se trouvaient en son pouvoir. Lorsque Joseph eut entre ses mains les vies de ses persécuteurs, le pardon était émotionnellement absurde, psychologiquement impossible – mais il survint. Celui qui a souffert est éloigné, isolé, et le résultat naturel de la souffrance (qu'elle soit individuelle, ethnique ou historique) est la haine. Mais, chez Joseph, la souffrance devient source d'amour. Les même frères qui ont porté violemment la main sur lui, maintenant il les embrasse. Joseph est demeuré dans l'obscurité mystérieuse où Dieu crée, et maintenant la puissance gracieuse de Dieu se répand, à partir de lui, sur ses frères, afin de créer l'harmonie et l'amour là où seules existaient l'amertume et la faute. Dans cette miséricorde, ils sont tous créés de nouveau. Ce n'est qu'à la fin que Joseph parle de ses souffrances :

« Je suis Joseph, votre frère, que vous avez vendu en Égypte. Mais maintenant ne soyez pas chagrins et ne vous fâchez pas de m'avoir vendu ici, car c'est pour préserver vos vies que Dieu m'a envoyé en avant de vous. Voici en effet deux ans que la famine est installée dans

QUESTIONS _____ **Lawrence Goodall**

le pays et il y aura encore cinq années sans labour ni moisson. Dieu m'a envoyé en avant de vous pour assurer la permanence de votre race dans le pays et sauver la vie à beaucoup d'entre vous. Ainsi, ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, c'est Dieu » (*Genèse* 45, 4-8.)

« Mais Joseph leur répondit : « Ne craignez point ! Vais-je me substituer à Dieu ? Le mal que vous aviez dessein de me faire, Dieu l'a tourné en bien, afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux. Maintenant, ne craignez point : c'est moi qui vous entretiendrai, ainsi que les personnes à votre charge ». Il les consola et leur parla affectueusement. » (*Genèse* 50, 19-21.)

Joseph parle peu de ses souffrances, et pas du tout de sa douleur, car son attention n'est pas dirigée vers lui mais est totalement plongée dans les faits de Dieu, dans la situation nouvelle qu'il a créée. L'ascension de Joseph ne compense pas la souffrance qu'il a endurée. Aucune richesse ni aucun pouvoir ne peuvent remplacer les années de jeunesse de Joseph gâchées en prison. Rien ne peut soulager l'angoisse de la trahison, ni ne peut atténuer la douleur de la perte de sa mère. Sa victoire ne supprime pas sa souffrance ; elle n'est même pas pour son propre intérêt, mais pour sauver des vies (*Genèse* 45, 5). Il est essentiel que Joseph soit l'interprète de ses souffrances. Personne d'autre ne peut avoir la présomption de le faire, et Joseph n'a pas cherché d'explication de la part de quelqu'un d'autre. Joseph discerne la Providence divine au milieu de ses souffrances, non pas par une réponse extérieure, mais dans la transformation que Dieu a opérée en son cœur. La réponse ne se fait entendre qu'à la fin, lorsque les contentieux sont dépassés. Comme Moïse, Joseph ne voit la gloire de Dieu que lorsqu'elle passe, parce que contempler sa gloire face à face serait plus que ce que la chair peut soutenir (*Exode* 33, 18-23). Il n'atteint cette sagesse qu'en avançant dans les ténèbres avec foi, croyant afin de comprendre, et son pèlerinage, l'hymne de montée au Temple, pourraient être aisément les mots du fils de Rachel :

« Mon Dieu, mon cœur ne s'est pas gonflé, ni mes yeux haussés.
Je n'ai pas pris un chemin de grandeurs
ni de prodiges qui me dépassent.
Non, je tiens mon âme en paix et en silence.
comme un enfant contre sa mère.
Mon âme est en moi comme un enfant sevré.
Israël, compte sur le Seigneur,
dès maintenant et à jamais ! »

(*Psaume* 130)

Défendre Dieu à partir de rien

« Voyez ! Qu'il est bon, qu'il est doux
d'habiter en frères tous ensemble !
C'est une huile excellente sur la tête,
qui descend sur la barbe,
qui descend sur la barbe d'Aaron,
sur le col de ses tuniques.
C'est une rosée d'Hermon qui descendrait
sur les hauteurs de Sion ;
là, le Seigneur a voulu la bénédiction,
la vie à jamais. »

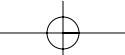
(Psaume 132)

La récompense de la fidélité n'est pas une théorie qui explique la souffrance : elle est une communion qui montre les limitations de telles théories. C'est ainsi que saint Paul achève son enseignement sur l'Esprit Saint :

« Qui nous séparera de l'amour de Dieu ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive ? selon le mot de l'Écriture : *À cause de moi l'on nous met à mort tout le long du jour ; nous avons passé pour des brebis d'abattoir.* Mais en tout cela nous n'avons aucune peine à triompher par celui qui nous a aimés. Oui, j'en ai l'assurance, ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni présent, ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur. » (Romains 38, 35-39.)

Traduit de l'anglais par Isabelle Rak
Titre original : *Theodicy ex nihilo*

Lawrence Goodall est enseignant dans une école élémentaire à Hialcah, Floride, et est membre du Centre Justinien.



Laurent LAVAUD

La providence au risque de la liberté

« **P**LUS l'homme place en Dieu, moins il conserve en lui-même¹ » : cette affirmation de Marx énonce l'un des principes de l'abandon par la modernité de l'idée de providence. Qu'un dieu puisse intervenir dans l'histoire semble une ingénierie insupportable, une entorse inadmissible à l'indépendance et à la souveraineté humaines. Accorder la toute-puissance à Dieu, y compris la puissance sur la nature et sur l'histoire, semble réduire du même coup la condition humaine à celle d'une marionnette, qui obéirait aux décrets divins, sans même que l'intelligence de ces décrets lui soit accordée. L'homme, au nom des droits inaliénables de sa liberté, refuse donc à Dieu toute puissance providentielle : tout ce que l'on retire à Dieu, c'est toujours ça de gagné pour l'homme, pourrait-on dire dans la continuité logique de la phrase de Marx. Il faut alors aller jusqu'au bout de cette idée : un Dieu qui ne se manifeste jamais dans l'histoire est un Dieu absent, c'est-à-dire en définitive un Dieu qui n'existe pas. Nier la providence revient dans le même geste à faire l'économie de l'hypothèse de Dieu. C'est alors l'homme qui rafle la mise par défaut : en ne plaçant plus rien en Dieu, on conserve tout à l'homme.

Parallèlement à cette objection à la providence faite au nom de l'homme, on en rencontre une autre, faite cette fois au nom de Dieu,

1. Karl MARX, *Manuscrits de 1844*, trad. de M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968, pp. 58-59.

QUESTIONS _____ **Laurent Lavaud**

ou plus précisément de la représentation que l'on se fait de Dieu. Quelle providence divine concevoir qui permettrait les déchirures de l'histoire, la souffrance des innocents, les ravages de la barbarie humaine ? L'existence criante, scandaleuse du mal n'est-elle pas en contradiction flagrante avec toute idée de providence ? Ou faudrait-il ne voir en Dieu qu'un Moloch pervers qui se repaîtrait de la douleur des hommes, et qui se jouerait de leur liberté égarée ? C'est semblé-t-il, au nom même de l'idée que l'on se fait de Dieu, de sa bonté pour l'homme, qu'il faut nier toute providence. On pourrait résumer ainsi le raisonnement : si Dieu est bon, il ne peut permettre le mal ; puisque le mal existe, plutôt que de concevoir un dieu mauvais, mieux vaut nier toute providence, et donc par ricochet, nier Dieu lui-même. Tout se passe comme si l'on ne pouvait disculper Dieu du mal humain qu'en lui refusant l'existence.

L'affaire semble donc entendue. Au nom de la liberté humaine, l'idée d'une immixtion de Dieu dans l'histoire est inacceptable. Du fait de l'existence du mal, l'idée d'une bonté providentielle de Dieu est contradictoire. Le verdict est donc que l'homme doit se passer d'une providence illusoire, et à la fois ne compter que sur lui-même pour exercer sa liberté, et ne s'en prendre qu'à lui-même lorsqu'il est confronté au mal.

Les figures modernes : une providence sans dieu

Pourtant si l'idée de la providence a déserté les mentalités modernes, il n'est pas sûr que la *croissance* en la providence ait été si facilement déracinée des consciences. Faisons ici l'hypothèse que cette croyance n'est pas une représentation superflue, accidentelle, qui serait due à une situation historique ou sociologique donnée, mais qu'elle est un trait anthropologique constitutif. La question est alors : une fois assimilée la « mort de Dieu », où investir cette croyance en une action providentielle, à quoi attribuer ce projet surplombant qui guiderait d'en haut les destinées humaines ? Il ne sera possible de répondre qu'une fois repérée la situation paradoxale où se trouve l'homme de la modernité, situation que l'on peut placer sous le double signe d'une *quête de la puissance absolue*, et d'une *déresponsabilisation croissante* qui pousse l'homme à s'en remettre à des forces qui le dépassent.

La quête de la puissance doit être comprise selon Heidegger comme le trait propre de l'identité moderne : « En tout domaine, il

La providence au risque de la liberté

appartient donc à la liberté de l'homme qu'il acquière la maîtrise de sa propre détermination de soi ; or, cette maîtrise a essentiellement et expressément besoin de la puissance, et voilà ce qui explique pourquoi c'est seulement dans l'histoire des temps modernes – et constituant cette histoire même – qu'existe la possibilité de poser comme principe de réalité la mainmise totale sur la puissance. (...) La persuasion que l'on peut atteindre l'expansion absolue de toutes ses capacités humaines, jusqu'à maîtriser totalement l'univers constitue l'aiguillon secret qui stimule l'homme des temps modernes, pour des progrès toujours nouveaux et toujours plus poussés². » L'homme moderne, à mesure que s'efface la figure d'un dieu transcendant et tout-puissant, devient à lui-même sa propre providence. Sa liberté acquiert alors le rang de principe suprême, de point de référence normatif auquel se réfèrent toutes les valeurs. Est bon ce qui va dans le sens de l'accroissement de la liberté, et mauvais ce qui la contraint ou la bride. La liberté se définit ici comme la *puissance de décider de soi*, la « maîtrise de sa propre détermination », selon l'expression de Heidegger : le lien à l'acte créateur d'un dieu se trouvant rompu, l'homme devient le thaumaturge de lui-même.

Reste à définir l'instrument de cette liberté, le moyen par lequel l'homme étend son emprise aux dimensions de la totalité du *cosmos* : il s'agit de la technique, outil de la providence que l'homme exerce à la fois sur lui-même et sur la nature. La *technique* doit être ici entendue au sens heideggerien qui englobe non seulement la transformation de la nature, mais aussi une culture de l'auto-suffisance du sujet qui marque les pratiques sociales et politiques, et le triomphe d'une forme de pensée « calculante » qui s'efforce de planifier, de manipuler et de rationaliser le réel. Rattachée à l'instrument technique la providence change de sens : il ne s'agit plus de l'ouverture de l'histoire à son autre, de l'accueil d'une volonté transcendante dans la liberté humaine, mais du projet de transformation du monde mis en œuvre par une intelligence calculante. De fait la *providence* s'efface au profit de la *prévoyance* : le temps n'est plus ce qui prend sens par l'irruption en son sein du non-temporel, irruption qui définit en propre la providence, mais il est ordonné à l'enchaînement de la causalité, à la loi d'airain de l'efficacité technique. Ici se trouve donc accomplie, semble-t-il, cette auto-fondation de la liberté

2. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1971, pp. 115-116.

QUESTIONS _____ **Laurent Lavaud**

humaine, cette maîtrise absolue de soi et du monde, sur laquelle la toute-puissance divine abolie ne vient plus projeter aucune ombre. L'homme par l'exercice de la rationalité calculante, par l'usage prévoyant de l'instrument technique devient capable de s'auto-produire, de se réinventer lui-même. Certes on pourrait encore demander : quel sens conserve une liberté soumise au strict déterminisme de l'efficacité, ou quelle valeur accorder à une humanité qui ne serait que le produit de son propre savoir-faire ? Questions non pertinentes : l'homme a enfin réalisé sa vocation à la toute-puissance, il s'est débarrassé de la tutelle divine, a réduit la nature à n'être que le moyen de son propre accomplissement. Le jeu n'en vaut-il pas la chandelle ?

La réponse est négative, s'il ne s'agit en fait que d'un jeu de dupes. L'homme est-il vraiment le maître de l'instrument technique ? Celui-ci ne se réduit-il qu'à être un pur moyen dont la fin serait fixée de façon totalement autonome par la liberté humaine ? La grande illusion serait ici de croire à la *neutralité* de la technique : l'outil technique oriente et détermine l'activité de son utilisateur, il a une indépendance propre sur laquelle l'homme n'exerce qu'une maîtrise apparente. Et il serait vain d'en appeler à une « reprise en main » de l'instrument technique, à un réveil de la conscience et à une plus grande vigilance de la liberté humaine : cette autonomie de la technique est constitutive de son essence, elle se joue par définition des pouvoirs de l'homme³. L'humanité ne fixe pas des fins aux techno-sciences : elle ne fait que suivre et qu'entériner leur développement et leur progrès. Les récents débats concernant les avancées de la recherche en génétique, que ce soit dans le domaine de la bioéthique ou dans celui des OGM, démontrent que ces analyses n'ont rien perdu de leur pertinence. Le principe dominant qui règne sur les mentalités pourrait en effet être énoncé ainsi : ce qui est techniquement possible, qu'est-ce qui empêche de le réaliser concrètement ? Au nom de quoi refuser les avancées de la techno-science ?

La prise de conscience de cette domination de la technique entraîne du même coup le renversement complet du schéma précédemment dessiné : l'homme n'est plus ce maître tout-puissant qui aurait une

3. C'est ce qu'exprime avec force Martin HEIDEGGER : « L'essence de la technique n'est pas une puissance seulement humaine qu'une maîtrise et une souveraineté humaine pourraient dompter grâce à une attitude morale appropriée » (*Was heisst denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954, p. 155).

La providence au risque de la liberté

emprise sans partage sur ses propres destinées ainsi que sur l'ensemble de l'univers, grâce à un usage bien compris de la puissance technique. C'est au contraire la technique, et elle seule, qui fixe les règles et qui oriente le développement de l'homme. *Voici donc la figure moderne de la providence : l'indépendance de la technique à laquelle l'homme se soumet et confie sa destinée, sans même en avoir une conscience réelle.*

Ne fait-on pas cependant ainsi une part trop belle au progrès technique et à son influence dans nos vies ? Après tout, l'individu ne conserve-t-il pas une autonomie dans sa vie quotidienne, dans les relations qu'il tisse avec les autres hommes, dans les liens d'amour, d'amitié, de fraternité ? Qu'est-ce que la technique aurait à y voir ? Il ne s'agit certes pas d'affirmer ici que, du fait de l'avancée des techno-sciences, l'identité humaine se trouve réduite à celle d'un « animal technologique » privé de toute liberté. Mais il serait illusoire de penser que l'on pourrait réserver l'exercice de cette liberté à une sphère privée, personnelle, pendant que la « providence » technologique étendrait son emprise sur le destin commun de l'humanité. C'est justement le trait propre de la technique de « se faire oublier », d'effacer les marques de sa puissance et l'étendue de son influence jusque dans nos représentations et nos comportements les plus quotidiens. Que l'on songe ici simplement au développement exponentiel des moyens de communication, qu'il s'agisse de la télévision, du téléphone portable ou de l'internet : ces « outils » de communication structurent notre vision du monde et modèlent nos relations les plus intimes avec une sorte de nécessité muette, sans même que l'on mesure ou même simplement interroge cette influence.

Cette inconscience de l'homme moderne face à la domination de la technique n'est à son tour pas un fait contingent : une fois encore, c'est l'essence de la technique qui exige l'oubli de sa propre puissance. De ce fait, l'emballlement du progrès technique met l'homme dans une situation paradoxale : au fur et à mesure que s'étend l'emprise sur la nature et que ce que Heidegger appelle la « pensée calculante » envahit nos représentations et notre rapport au monde, l'homme se trouve dépossédé de sa maîtrise et de son contrôle sur l'histoire. Plus l'homme a l'illusion d'étendre son empire, plus il est le jouet de l'ordre technique.

De cette situation naît un malaise qui trouve un semblant d'apaisement par le recours à des formes irrationnelles et occultes de croyances. On peut faire ici l'hypothèse de la solidarité entre

QUESTIONS _____ **Laurent Lavaud**

l'exacerbation de la rationalité technique et la montée en puissance d'un irrationnel qui s'exprime dans des comportements tels que le recours à des voyants, la consultation d'horoscopes ou l'appel à des astrologues. L'homme ne *se reconnaît plus* dans un monde « désenchanté », rationalisé, technicisé. L'issue la plus immédiate pour échapper à ce modèle d'une humanité façonnée par la technique est donc d'investir ce qui en l'homme résiste à la pensée calculante, à savoir la *capacité de croire*, dans les formes les plus immédiates, les plus naïves et surtout les plus immédiatement consommables de surnaturel. D'où cette éclosion d'offres variées de divination et de prédictions qui toutes répondent à cette soif d'une autre forme de providence que celle, implacable, du progrès technique : l'homme dépossédé du contrôle de son destin ne sait plus à quel gourou se vouer pour investir une croyance en un ordre providentiel de son existence qu'il a pour ainsi dire chevillée à l'âme. Ces croyances dessinent le symétrique inversé du postulat d'une liberté absolue de l'homme : ce postulat étant invalidé par le règne sans partage de l'ordre technique, l'homme moderne renonce aux droits et à l'usage de sa liberté et s'en remet à une fatalité inscrite dans les astres ou dans les cartes. La revendication d'une liberté absolue qui ne reconnaît « ni dieu, ni maître », et l'abandon résigné à une logique du « c'est écrit », constituent les deux faces indissociables d'un même phénomène.

La toute-puissance de Dieu, condition de la liberté de l'homme

Le destin de la providence est-il donc scellé, entre une nécessité technique non reconnue et une fatalité inscrite dans un ordre occulte qui décharge l'homme de toute responsabilité quant à son propre devenir ? Pour conjurer ces deux destins croisés de la providence dans la modernité, il faut faire retour sur les deux objections formulées à l'encontre de l'idée d'un ordre providentiel. L'une voyait dans l'action providentielle de Dieu une menace pour l'exercice souverain de la liberté humaine ; l'autre opposait à l'idée de providence le spectacle du mal, censément contradictoire avec la bonté et la toute-puissance de Dieu. Peut-être sera-t-il possible en répondant successivement à ces objections, de réhabiliter une foi en la providence qui respecte sa dimension transcendante, irréductible à la seule puissance humaine.

La providence au risque de la liberté

Déclarons-le tout net : l'idée d'une providence qui serait en contradiction avec la liberté humaine ne saurait constituer une objection réelle car elle n'atteint qu'une idole. Un dieu qui tirerait en coulisses les ficelles de l'histoire n'est qu'un effet fantasmatique de notre incapacité à assumer pleinement notre liberté. Il n'en demeure pas moins que l'articulation de la puissance providentielle de Dieu et de la liberté humaine constitue un redoutable problème philosophique. La méditation de Thomas d'Aquin sur ce point est précieuse.

Le principe directeur de la réflexion thomiste sur la Providence, telle qu'elle apparaît dans la *Somme contre les Gentils* est le suivant : concevoir l'action providentielle de sorte qu'elle nous permette de nous représenter Dieu avec le maximum de perfection. Retirer à Dieu la puissance providentielle revient à nier sa toute-puissance. Faut-il pour autant tout placer en Dieu et interdire à l'homme toute autonomie, afin d'accorder au premier le maximum de puissance ? L'intuition géniale de Thomas est ici d'affirmer que la puissance qu'on accorde à l'homme n'amoindrit pas, mais contribue au contraire à la gloire de Dieu : « retirer à la perfection des créatures, c'est retirer à la perfection du pouvoir divin » (*Somme contre les Gentils*, chap. 69, § 15). Il s'agit donc de penser un juste équilibre qui préserve à la fois la pleine consistance du pouvoir causal de l'homme et la perfection de la puissance divine.

Cet équilibre est trouvé grâce à l'articulation entre deux modes de causalité : la *cause première* et la *cause seconde*. Dieu est bien cause première de toutes choses, y compris du pouvoir causal de la liberté humaine : nier cela reviendrait à frapper Dieu d'impuissance puisque certains effets échapperaient à son contrôle. Sa providence s'étend à toutes choses sans exception. Mais l'homme est lui aussi cause, en un sens second : la providence divine ne court-circuite pas la causalité propre à la créature, mais elle agit par sa médiation : « l'opération providentielle par laquelle Dieu opère dans les choses n'exclut pas les causes secondes, mais est accomplie à travers elles » (chap. 72, § 2). Dieu respecte la causalité propre à chaque être créé selon la capacité causale qui est la sienne : les causes naturelles selon un mode nécessaire, et les causes volontaires selon un mode libre. Dans la *Somme théologique*, Thomas note en ce sens : « De même que mouvant les causes naturelles, il n'enlève pas à leurs actes d'être naturels, de même, mouvant les causes volontaires, il n'enlève pas que leur action soit volontaire, mais bien plutôt il fait

QUESTIONS _____ **Laurent Lavaud**

en elles qu'elles le soient» (I, q. 83, a. 1, ad. 3). Thomas défend avec force l'idée difficile selon laquelle la providence divine loin d'être un obstacle à la liberté humaine en est la condition fondamentale. On a vu en effet combien la liberté close sur elle-même, livrée à son propre pouvoir de détermination, aboutissait à sa propre négation et se soumettait, sans même en avoir une conscience claire, aux jougs les plus lourds. La liberté réelle est une liberté donnée et reçue comme telle : c'est pourquoi *la liberté humaine est inintelligible sans référence à l'action providentielle de Dieu* qui, ainsi que l'écrit Thomas, « meut la volonté en ne la contraignant pas, car elle lui donne sa propre inclination » (*Somme Théologique*, I, qu. 105, § 4, ad 1). La liberté n'est donc pas seulement la puissance de déterminer de soi comme le veut la modernité, mais elle est avant tout le lieu d'accueil de l'action divine qui fait don à la volonté de sa propre puissance.

Encore faut-il comprendre que cause première et cause seconde ne *concourent* pas à produire un effet, car alors ce concours pourrait être interprété comme une concurrence, mais qu'elles représentent deux aspects, deux modes d'explication d'un même phénomène : « le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et au pouvoir divin comme s'il était produit en partie par Dieu et en partie par l'agent naturel ; mais il est produit *tout entier* par l'un et par l'autre, selon un mode différent, tout comme le même effet est attribué tout entier à l'instrument, et tout entier aussi à l'agent principal » (*Somme contre les Gentils*, III, chap. 70, § 8). La solution avancée par Thomas de l'articulation entre la cause divine et la cause naturelle définit donc un équilibre qui se tient à égale distance de deux écueils.

Le premier consiste à refuser à la créature sa capacité causale seconde : cela revient à faire du monde un « miracle permanent », selon l'expression de V. Aubin⁴, et à vider l'être créé de toute consistance propre. Or la puissance causale de la créature loin de diminuer la perfection du créateur témoigne en sa faveur, puisqu'elle révèle « l'immensité de la bonté de Dieu qui lui fit vouloir communiquer aux choses sa ressemblance, non seulement quant au fait d'être, mais aussi quant au fait d'être cause pour d'autres choses » (*Somme contre les Gentils*, chap. 70, § 7). La causalité à l'œuvre dans la nature permet de contempler l'ensemble de la création

4. Introduction au livre III de la *Somme contre les Gentils*, Paris, GF, 1999, p. 25.

La providence au risque de la liberté

comme le reflet de la toute-puissance divine. Que l'on prive les natures créées de ce pouvoir causal propre, autonome, sous le prétexte apparent de renforcer la providence divine, et c'est la dignité de l'ensemble de la création qui s'effondre. La voie est alors ouverte au mépris d'un monde créé délesté de toute valeur interne. Et ce qui est vrai de l'ensemble de l'ordre naturel vaut *a fortiori* pour la liberté humaine : « La fin ultime de toute créature est d'atteindre la ressemblance divine (...). Il serait donc contraire à la providence qu'une chose se voit privée de ce qui la fait parvenir à la ressemblance divine. Or l'agent volontaire obtient la ressemblance divine par le fait qu'il agit librement : on a montré en effet au livre I qu'il y a en Dieu le libre arbitre. La liberté de la volonté n'est donc pas supprimée par la providence » (*Somme contre les Gentils*, chap. 73, § 4). La providence selon Thomas est l'ordination de l'ensemble du créé en vue d'une fin qui est d'atteindre la ressemblance à Dieu la plus parfaite. La liberté est donc le point culminant de la providence et le lieu par excellence de sa manifestation, puisque c'est par l'exercice de sa volonté libre que la créature peut atteindre la dignité la plus haute d'*image* de Dieu (Thomas réserve la ressemblance *par image* aux seules créatures rationnelles et libres). Mais le risque pris par le Créateur est grand, puisque la liberté dévoyée peut être aussi le lieu de la dissemblance maximale avec Dieu.

Le second écueil évité par la providence conçue par Thomas est de mettre un accent si fort sur l'indépendance des causes secondes que la providence dispensée par la cause première devient une hypothèse superflue. Dieu demeure la cause principale de tout effet : le pouvoir de la créature n'est d'une certaine façon qu'un pouvoir délégué. Mais le fait est que les causes secondes, qu'elles soient nécessaires ou volontaires ont une pleine intelligibilité par elles-mêmes. Le postulat d'une causalité supérieure, transcendante, dans laquelle s'enracine la puissance causale de la nature ou de la liberté reste un acte de foi. L'ordre d'intelligibilité de la providence est distinct de celui de la créature : la providence ne vient donc pas empiéter sur l'espace propre à la science ou à l'action morale. On doit plutôt dire qu'elle en constitue la profondeur, la ligne de fuite qui permet de mettre le monde créé dans la perspective de son origine divine. Il ne s'agit plus alors seulement de comprendre la créature mais d'adorer le Créateur à travers elle.

QUESTIONS _____ **Laurent Lavaud****La providence à la lumière de la Croix***Théologie et philosophie de l'histoire*

Il nous reste à nous confronter à la seconde objection faite à la providence, sans doute la plus grave et la plus difficile : si Dieu est à la fois absolument bon et absolument puissant, pourquoi permet-il le mal ? Face au mystère du mal il s'avère nécessaire d'abandonner tout esprit de système, toute prétention totalisante de la pensée qui se ferait un peu vite une raison de la souffrance des hommes et de la blessure de leur liberté. Comme l'écrit Jean-Yves Lacoste : « si le destin moderne du concept de providence est un destin funeste, en effet, c'est parce qu'une doctrine théologique y a accepté l'hospitalité proposée par les philosophies de l'histoire et s'est condamnée à partager leur sort⁵ ». L'« hospitalité proposée par les philosophies de l'histoire » repose en grande partie sur l'exploitation du principe de raison suffisante, que l'on peut avec Leibniz formuler ainsi : « jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou au moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon » (*Théodicée*, § 44). La philosophie s'est donc efforcée, en conformité avec ce principe, de *rendre raison* de l'existence du mal. Le modèle dominant d'explication est celui d'une providence conçue comme un calcul divin qui permettrait une dose mesurée de mal en vue d'atteindre un bien plus grand⁶.

Que la théologie refuse l'hospitalité de la philosophie sur la question de la providence implique donc qu'elle renonce à la sécurité qu'elle offre à la pensée le principe de raison suffisante. La philosophie rationaliste établissait un lien de solidarité entre sa conception d'un dieu tout-puissant, calculateur des causes et des effets, et sa confiance absolue en la raison humaine qui, d'une certaine manière, devait être capable d'accéder au calcul divin et donc à son emprise sur les choses. On a vu que si, dans la modernité, la toute-puissance divine a disparu, le mode de rapport de la pensée au réel est resté le même : il s'agit toujours en s'appuyant sur la causalité technique de calculer

5. *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 950.

6. THOMAS D'AQUIN n'échappe pas lui-même à une telle conception lorsqu'il écrit dans la *Somme contre les Gentils* : « Si le mal était totalement exclu de l'univers par la providence divine, l'abondance des biens devrait elle aussi diminuer » (chap. 71, § 6).

La providence au risque de la liberté

la production d'effets déterminés. Mais on a souligné aussi qu'à ce jeu, la liberté humaine perdait toute consistance, enchaînée à l'efficacité propre de l'outil technologique.

La théologie ne trouvera donc une voie de salut qu'en renonçant à la fois au modèle d'un dieu intellectif qui aurait la maîtrise absolue de l'histoire, et à la confiance accordée à la puissance systématique de la raison. Ce n'est qu'à ce prix qu'une foi en la providence sera possible, qui déjoue le destin que lui a assigné la modernité.

La toute-puissance impuissante de l'Amour

Une réflexion sur la notion de puissance doit ouvrir la voie à la compréhension de la rencontre entre la providence divine et la liberté humaine. L'homme a par lui-même la puissance de dominer l'ensemble du *cosmos* (c'est ce qu'indique le récit de la *Génèse*, 1, 26-27) et décider de l'orientation de son être vers le Bien. Mais cette puissance n'accède à une pleine liberté – c'est-à-dire à une liberté aimante – que si elle ne cesse de se recevoir de la puissance divine qui la fonde. Le drame du péché humain se joue lorsque la liberté oublie son origine et se pose elle-même en absolu qui usurpe la toute-puissance de Dieu. Alors l'homme se berce de l'illusion d'être « comme un dieu, qui connaît le bien et le mal » (*Génèse*, 3, 5). La liberté humaine a par essence le pouvoir de s'aliéner elle-même en s'incurvant sur soi et en refusant de s'appréhender comme une liberté donnée.

Il est impossible à cette liberté faussée de reconnaître le vrai sens de la providence qui jaillit de la bonté de Dieu. L'homme arc-bouté sur sa puissance ne peut que projeter en Dieu l'idée d'un rapport au monde et à l'histoire façonné à son image. Or il ne s'agit pas de définir la providence sur le mode de la *maîtrise d'un effet*, mais il faut y voir la *gratuité d'un don*. Ce qui suppose une conversion radicale de l'attitude spirituelle : non plus scruter les faits pour en rendre une raison préordonnée dans l'intelligence divine de toute éternité, mais se tenir dans l'espérance de l'advenue de Dieu dans l'histoire de chaque homme. L'attitude spirituelle juste du croyant à l'égard de la providence est celle du veilleur : « Plus qu'un veilleur ne guette l'aurore, ainsi mon âme te cherche mon Dieu » (*Psaume* 130). La providence de Dieu ne se mesure donc pas simplement à l'aune objective des faits, elle est l'ouverture d'une promesse dont la réalisation a une dimension eschatologique. Il ne s'agit certes pas de dire que l'advenue du Royaume est réservée à un avenir qui coïnciderait

QUESTIONS _____ **Laurent Lavaud**

avec la fin des Temps : c'est bien ici et maintenant, dans l'épaisseur concrète de l'aujourd'hui, que se construit le Royaume de Dieu. Mais ce Royaume ne coïncide pas pour autant avec « ce monde » au sens johannique du terme : c'est de cette non-coïncidence que témoigne l'événement de la Croix. La providence doit donc être saisie dans cette double dimension : elle manifeste bien dans l'histoire des hommes la bienveillance aimante de Dieu, mais cette manifestation reste obscure, indéchiffrable, pour qui ne sait lire les événements avec les yeux de la Foi et avec la confiance que donne l'Espérance.

Comment s'effectue alors le passage d'une providence construite à la dimension de l'homme, qui requiert la maîtrise des êtres et le contrôle des effets, à la providence divine, don gratuit qui court le risque d'être méconnu ou refusé ? Comment l'homme enfermé dans la logique de l'auto-possession et de la jouissance de soi peut-il reconnaître une autre forme de puissance qui ne s'exerce qu'en s'effaçant, qu'en renonçant à soi ? C'est la Croix qui accomplit ce passage et qui rend possible cette reconnaissance. Dans la Passion librement consentie du Christ se trouve révélée la puissance absolue de Dieu qui n'est pas enchaînée à son propre pouvoir, à sa propre efficacité, mais qui s'enfouit dans la faiblesse et l'abandon les plus radicaux. Seule la Révélation peut rendre accessible au cœur de l'homme cette forme parfaitement accomplie de la puissance qui dit « oui » à l'impuissance, cette Volonté maîtresse de toutes choses qui accepte de se laisser enchaîner et crucifier par amour, cette Vie surabondante qui s'enfonce dans la mort. Aussi longtemps qu'elle ne s'est pas pliée à la logique de la Croix, qu'elle n'est pas saisie à la lumière de la puissance impuissante de l'Amour, la providence court le risque de ne rester qu'une idole dans l'esprit des hommes.

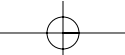
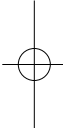
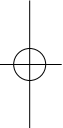
L'événement de la Croix rend en effet caduque la contradiction de la puissance et de la liberté qui avait entraîné le bannissement de l'idée de providence hors des mentalités modernes. La puissance providentielle de Dieu ouvre un espace à la liberté, elle s'efface pour que puisse se déployer l'histoire humaine : le Salut ne s'est pas accompli par un décret divin, dispensé du haut des Cieux, il s'est réalisé dans le respect absolu de l'histoire et de la liberté humaines du Christ. De la même façon, tout homme est libre de suivre le Christ ou de refuser de le faire, d'emprunter ou non derrière Lui la voie de salut qu'il a ouverte et qui mène à la Croix. La providence n'est rien d'autre que cet *effacement de la puissance de Dieu* qui s'en remet à la liberté humaine. On est bien loin ici de la providence

La providence au risque de la liberté

interventionniste, activiste, qui, dans nos représentations courantes, est censée donner quelques coups de pouces à l'histoire humaine. Mais combien il est malaisé de se libérer de ce fantasme, et combien le sens pascal de la providence est plus difficile et plus exigeant ! On pourrait faire la même remarque à propos du sens nouveau que prend la liberté humaine à la lumière de la Croix. La liberté ne repose plus sur le confort d'une possession, elle est dépouillement, abandon de toute volonté de puissance. Car « le Fils *ne peut rien faire de lui-même*, qu'il ne le voie faire au Père » (*Jean*, 5, 19). L'efficacité de la providence se situe donc au point de rencontre de deux renoncements : Dieu renonce à l'exercice souverain de sa puissance pour respecter l'espace propre de la liberté humaine ; l'homme renonce à la jouissance égocentrée de sa liberté pour se mettre à l'écoute de la Volonté du Père.

Deux voies se dessinent donc pour récuser le destin moderne de la providence scellé par la sentence de Marx : « plus l'homme place en Dieu, moins il conserve en lui-même ». La première consiste à montrer que ce n'est *qu'en plaçant tout en Dieu, que l'on conserve tout à l'homme*. La méditation philosophique de Thomas d'Aquin sur le sens de la providence dans la Création enracine ainsi la liberté de l'homme dans la toute-puissance de Dieu. La seconde voie révèle que *Dieu ne conserve rien en Lui pour tout donner à l'homme*. Le langage de la raison qui utilisait la catégorie de la causalité pour exprimer la puissance divine est ici inadéquat. Il s'agit désormais de parler « le langage de la Croix » qui, selon Paul, est « folie pour ceux qui se perdent », mais qui « pour ceux qui se sauvent, pour nous, est puissance de Dieu » (*Première Lettre aux Corinthiens*, 1, 19). Ce « langage de la Croix » n'est pleinement compréhensible qu'associé au langage du « tombeau vide » et à l'espérance inouïe qu'il fait naître. Ce sont ces deux temps qui donnent la structure propre de la foi en la providence : l'impuissance absolue de l'amour crucifié le Vendredi saint, le triomphe définitif de la vie manifesté au matin de Pâques.

Laurent Lavaud, 28 ans, marié, agrégé de philosophie.



Olivier BOULNOIS

Le concept de Dieu après la théodicée

Si l'on entend par Providence la manière dont Dieu gouverne le monde en vue du bien, cette notion semble aujourd'hui intenable ou scandaleuse. Un ordre rationnel du monde, voulu par Dieu, pour le bien de l'humanité, et orientant l'histoire vers une fin, semble improbable. A la suite des horreurs du xx^e siècle, la notion de Providence est devenue le principal argument de nos contemporains contre l'existence de Dieu : si Dieu existait, il n'aurait pas permis qu'autant d'innocentes victimes soient massacrées. Mais au nom de quel concept de Dieu formule-t-on cette objection ? Quand nous disons cela, pensons-nous Dieu tel qu'il mérite d'être pensé ? Pour réagir contre cette objection, certains penseurs espèrent sauver Dieu en abandonnant sa Providence. Ils affirment alors que Dieu loin d'être tout-puissant, comme le proclame le Credo, est impuissant devant l'histoire humaine. C'est notamment le cas de Hans Jonas, dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Peut-on sortir de cette alternative ?

En réalité, ce ne sont pas les tragédies récentes qui conduisent à rejeter Dieu, mais le concept dans lequel on l'a enfermé, une notion impropre, métaphysique, idolâtrique, de sa transcendance, celle qu'incarne la « théodicée » : une conception de Dieu qui cherche à plaider sa cause en démontrant que l'ordre du monde est conforme à la justice divine. Il me semble indispensable de rechercher d'abord d'où vient le concept de Providence ici présupposé (par ses partisans comme par ses adversaires), et de se demander s'il correspond réellement à une compréhension biblique (et chrétienne) de la

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

Providence (I). J'étudierai ensuite l'interprétation de la Providence au cœur des grandes théologies rationnelles de l'Occident, en montrant comment la « théodicée » aboutit logiquement à la mort de Dieu (II). J'essaierai enfin d'exposer en quel sens nous pouvons encore parler aujourd'hui de Providence, sans nier le scandale du mal et de la souffrance des innocents, et en nous efforçant de ne pas retomber dans l'ornière des concepts métaphysiques (III).

I. La Providence biblique confrontée aux sagesse de l'Antiquité

La notion de Providence s'est développée d'abord dans la sagesse grecque, et notamment dans la philosophie stoïcienne. C'est à ce monde antique que la Bible l'emprunte, mais toujours de manière critique, en la modifiant dans le sens de la liberté souveraine de Dieu.

1. Le concept philosophique : un destin nécessaire

Même si l'on trouve chez Platon la notion d'ordre de la nature, et chez Aristote plusieurs formes de prévoyance (ou « Providence ») économique et politique, ce sont les stoïciens qui ont véritablement élaboré le concept de Providence. Pour eux, il existe un ordre universel du monde, réglé par un principe rationnel. Le divin coïncide même avec cet ordre cosmique, semblable à un bel organisme où tout se tient. Selon Cicéron, le monde « est fabriqué et dirigé par la Providence divine » (*La nature des dieux*, III, 92), il doit donc « être gouverné par leur volonté [celle des dieux] et leur Providence » (II, 80). *Pro-videre* a ici le sens de « pourvoir » ; c'est-à-dire de veiller à ce que les moyens et les fins s'ajustent en un tout harmonieux. Il serait inutile de prier les dieux s'ils n'écoulaient pas nos prières et ne nous venaient pas en aide (I). Mais pour construire la théodicée que cette doctrine appelle, il faut néanmoins distinguer clairement entre les biens que les dieux nous donnent et l'usage que nous en faisons (III, 70). Car ce monde est gouverné par un déterminisme implacable : les événements s'enchaînent selon la loi de la cause et de l'effet, de sorte que l'être humain ne peut rien changer au cours des événements.

La thèse cosmologique a donc des conséquences éthiques¹. L'individu se borne à donner son assentiment à la nécessité qui gou-

1. Cf. Rémi. BRAGUE, *La sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 2001.

Le concept de Dieu après la théodicée

verne les êtres. Le stoïcisme à la fois développe une doctrine de l'assentiment (seul lieu de liberté intérieure, tout le reste étant régi par la nécessité), et prône l'abandon de la volonté propre, qui doit pour être juste consentir à l'ordre du monde. Toute tentative de révolte est illusoire, et conduit précisément à l'échec et au malheur qui en résulte. Comme le dit Sénèque : l'homme est comme un chien attaché à un chariot, s'il consent à son destin, il trottera du même pas que l'attelage, s'il résiste, il sera traîné de force : « Les destins conduisent celui qui accepte et traînent celui qui refuse ». La sagesse consiste en revanche à s'ajuster à cette nécessité rationnelle, à se reconnaître partie intégrante d'un tout harmonieux. Epictète parle ainsi à Dieu : « Sers-toi de moi désormais à ta guise. Mes pensées sont les tiennes. Je suis à toi. Je ne regimberai contre rien de ce que tu as choisi pour moi. Conduis-moi où tu veux, revêts-moi du costume qui te plaît » (*Entretiens* II, 16, 42). L'homme est une marionnette dans les mains de Dieu, il est déterminé par le système des causes. Le sens de l'existence humaine consiste donc à consentir à l'ordre divin du monde, et à changer nos désirs plutôt que celui-ci.

Quel bonheur est-il permis d'espérer ? Il est manifeste que la Providence ne garantit pas le bonheur à chacun. Comment expliquer alors que certains hommes de bien soient sujets au malheur ? Dans son traité sur *La Providence*, Sénèque répond à l'objection. La réponse de Sénèque s'articule en plusieurs points : 1. En premier lieu, les dieux sont « toujours bons envers celui qui est bon » (I, 5). Ce qui apparaît comme une épreuve n'est en fait que la sévérité d'un bon père de famille qui astreint ses enfants à une discipline austère. 2. En outre, « Rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien » (II, 1). Le choc de l'adversité n'altère pas une âme vaillante, car c'est l'âme qui donne sa tonalité aux événements : son calme et sa paix intérieure lui permettent de transformer le malheur en exercice. 3. Enfin, même si le monde est soumis à la tyrannie d'un despote, le sage sait toujours comment s'évader : « Son bras suffit à lui ouvrir la route de la liberté » (II, 10) ; il lui reste toujours la possibilité du suicide. – Freud verrait sans doute dans ces trois arguments une forme subtile de mauvaise foi, destinée à nier la persistance de la souffrance, et même la réalité du mal, pour préserver un bel édifice métaphysique. Ce beau système, qui interdit qu'un innocent puisse souffrir, développe les arguments les plus aptes à dénier l'évidence.

La nécessité d'innocenter Dieu du mal conduit en tout cas à une morale qui ne promet aucun bien terrestre, aucun bonheur extérieur à la citadelle de l'âme. Le seul bonheur qu'il soit permis d'espérer

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

est la paix que procure la vertu. La tentative de « plaider la cause des dieux » (I, 1), responsables de l'ordre du monde, conduit à considérer les maux comme nécessaires :

« Les événements que tu qualifies d'affreux, de funestes, d'abominables, sont profitables d'abord à ceux mêmes qu'ils atteignent, puis à la généralité des hommes, dont les dieux se préoccupent plus que des individus ; en outre [...] ceux qui en sont atteints les acceptent et [...] s'ils ne les acceptaient pas, ils mériteraient leur malheur » (III, 1).

La logique de la Providence conduit à réduire l'éthique au consentement à la volonté. « Dieu endure, éprouve, persécute ceux qu'il estime et aime » (IV, 7). – Ne retrouvons-nous pas, dans cette très haute forme de sagesse païenne, l'écho d'arguments traditionnellement tenus pour chrétiens ?

2. *L'Ancien Testament, et la Providence comme destinée personnelle*

Le concept de Providence, confondu avec le pouvoir impérial, inscrit sur les monuments, imprimé sur les pièces de monnaies, était devenu une banalité culturelle. La Bible, en s'insérant dans la culture méditerranéenne, en a repris le vocabulaire. Les auteurs bibliques pensent eux aussi que Dieu se soucie des hommes, qu'il veille sur eux et fait leur bien, mais sous une forme bien plus concrète que l'ordre rationnel des stoïciens. La création du monde à partir de rien implique pour Dieu la capacité de transcender l'ordre du monde, et de le modifier miraculeusement. L'élection d'Israël incite ce peuple à privilégier la défense du particulier sur ce que Sénèque appelle « la généralité des hommes ».

Dans l'*Ecclésiaste*, la Providence d'un Dieu qui se bornerait à apporter le bien-être fait l'expérience de ses limites. Cette sagesse explore une contradiction : d'une part elle croit que Dieu est juste, et donc qu'il dispense ses biens aux hommes dès ici-bas, d'autre part, elle fait l'expérience que notre vie est brève, et insuffisante pour atteindre le bonheur :

« Ce qui convient le mieux à l'homme, c'est de manger et de boire et de goûter le bonheur [...] ; tout homme à qui Dieu donne richesse et biens, avec la faculté d'en manger, d'en prendre sa part et de jouir de sa peine, cela est un don de Dieu. Alors en effet, il ne songe guère aux jours de sa vie, car Dieu l'occupe avec la joie de son cœur » (*Qohélet* 5, 17-19).

La Providence est ici toute visible : Dieu pourvoit aux besoins matériels de l'homme, par les fruits de la nature et du travail. Elle

Le concept de Dieu après la théodicée

consiste précisément dans l'oubli des limites de notre vie et de notre bien-être. Mais elle est contredite par l'expérience inverse : Dieu peut donner richesse, biens et honneurs, et ne pas permettre qu'on en jouisse, car la misère, la maladie et la mort nous en empêchent : « Cela est vanité et douleur mauvaise » (6, 2). La Providence visible s'avère bien courte ; elle se renverse en vanité et souffrance.

Ainsi, tout en célébrant Dieu comme dispensateur de tous les biens, la Bible n'entendait pas nier, au nom d'un idéal métaphysique, les souffrances de l'homme juste. C'est précisément en constatant ce scandale, dans une plainte adressée à Dieu, que Job fait l'éloge de la sollicitude divine : « Tu m'as accordé vie et faveur (*eleos*), et ta sollicitude a veillé sur mon souffle » (*Job* 10, 12). Mais Job évoque plutôt l'action salvatrice de Dieu dans les moments difficiles ou dangereux qu'une intelligence ordonnatrice ou même une prévoyance. Cet énoncé n'est d'ailleurs pas une vérité générale, mais une prière d'action de grâces pour les interventions miséricordieuses de Dieu dans l'histoire personnelle de Job. Et surtout, l'action de grâces est ici le revers de la plainte qu'elle rehausse : Job se dit amer, dégoûté de la vie, et se demande si Dieu ne veut pas détruire cette œuvre si bonne qu'est l'homme. La Providence est ici celle d'un Dieu qui se cache, face à un homme de douleur qui cherche Dieu et ne voit pas sa justice.

Le cœur du problème réside donc dans le mystère de la liberté divine. Les *Psaumes* font l'éloge de la grandeur et de la bonté de Dieu : « Yahvé est bon pour tous, et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres » (145, 9). « Tous attendent de toi que tu donnes leur nourriture en son temps ; tu la leur donnes, ils la recueillent ; tu ouvres ta main, de biens ils se rassasient ; tu caches ta face, ils sont épouvantés ; tu leur retires le souffle, ils expirent » (104, 27-29). Dieu est intéressé à ses créatures, leur donnant l'être, la vie et pourvoyant à leurs besoins ; mais lorsqu'il s'en détourne, et les abandonne à leurs seules forces, les créatures retombent au néant. La bienveillance divine n'est pas soumise à l'ordre nécessaire du monde : ce que Dieu a donné dans sa souveraine liberté, il peut l'enlever librement. L'action divine introduit des ruptures dans la continuité des causes et des effets, et la foi naît du déchiffrement de ces ruptures comme des interventions divines. Ainsi, le miracle préserve l'ordre du monde d'être un ordre implacable.

Le terme précis de « Providence », manifestement emprunté à la littérature et à la philosophie grecque, est mentionné à trois reprises

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

dans la Bible, toujours dans le livre (grec) de la *Sagesse*. Celui-ci médite sur la clémence de Dieu à l'égard des païens (les Égyptiens): «Le monde entier est devant toi [...] comme la goutte de rosée matinale [...]. Mais tu as pitié de tous parce que tu peux tout (*panta dunasai*), tu fermes les yeux sur les péchés des hommes pour qu'ils se repentent. Tu aimes en effet tout ce qui existe, et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait, car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé» (11, 22-25 dans la *Septante*). La *Sagesse* rassure le croyant: si la toute-puissance divine transcende infiniment l'ordre de ce monde infime et en dispose à son gré, elle n'en est pas moins informée par la sagesse et par l'amour divins, qui ne veulent pas la mort et la destruction, même s'ils peuvent la produire. *A contrario*, la *Sagesse* admet – contre la tradition philosophique grecque – qu'il existe un lieu du monde échappant à la Providence divine: l'enfer, où les impies sont «*bannis de la Providence éternelle*» (17, 2). Sans y être soumise, la générosité divine se donne librement dans l'ordre du monde, mais la juste peine des pécheurs implique qu'ils en soient d'une certaine façon exclus. C'est donc en la confrontant à la justice divine qu'il faut prendre la proclamation: «Le Seigneur prend soin (*pronoiei*) de tous» (6, 7). Plus précisément, les actions des hommes s'insèrent dans un ordre des causalités voulu par Dieu, et orienté vers le salut de tous: «Ce bateau, c'est la soif du gain qui l'a conçu, c'est la sagesse artisanale qui l'a construit, mais c'est ta Providence, Père, qui le gouverne (*diakuberna pronoia*), car tu as mis un chemin jusque dans la mer [...] montrant que tu peux sauver de tout» (14, 3). Ce texte deviendra chez certains théologiens médiévaux: «Tu gouvernes *toutes choses* par ta Providence» (Thomas, *Somme théologique* I, q. 22, 1). Il sera alors superposable à la Providence des stoïciens.

Liberté, amour et toute-puissance de la part de Dieu, reconnaissance de la souffrance du juste du côté de l'homme: tous ces éléments font de la Providence divine une relation personnelle, éprouvée par l'homme comme sa destinée et sa vocation, et non comme la simple nécessité d'un ordre rationnel optimal.

3. Le Nouveau Testament: l'homme, les oiseaux du ciel et les lis des champs

Il est remarquable que le Nouveau Testament n'emploie jamais le terme de Providence, alors que ses rédacteurs le connaissaient probablement, ne fût-ce que par le livre de la *Sagesse*. L'Évangile ne

Le concept de Dieu après la théodicée

manque pourtant pas de textes sur la bienveillance et la sollicitude divine. Le verset d'un *Psaume* : « Il donne aux bêtes leur pâture, aux petits du corbeau, quand ils crient » (147, 9) a été mis par Luc sur les lèvres de Jésus :

« Considérez les corbeaux : ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'ont ni resserre ni grenier, et Dieu les nourrit. Combien plus valez-vous que les oiseaux ! Qui d'entre vous, à force de soucis, peut ajouter à son âge une coudée ? Si donc la plus petite chose même passe votre pouvoir, pourquoi être en souci des autres ? Considérez les lis, comme ils ne filent ni ne tissent. Or, je vous le dis, pas même Salomon, dans toute sa gloire, n'a été vêtu comme l'un d'eux. Si dans les champs, l'herbe qui est là aujourd'hui et demain sera jetée au four, Dieu la revêt ainsi, combien plus le fera-t-il pour vous, gens de peu de foi ! Et vous, ne cherchez pas ce que vous mangerez et ce que vous boirez, et ne vous tourmentez pas. Tout cela, en effet, les nations du monde le recherchent, mais votre Père sait de quoi vous avez besoin. Aussi bien, cherchez son Royaume, et cela vous sera donné par surcroît » (*Luc*, 12, 24-31).

Ce discours du Christ constitue la pierre angulaire de la théologie de l'abandon à la Providence divine. Cela signifie-t-il que le Christ prône quelque chose comme le concept philosophique de Providence ? Pour comprendre la signification de ce qui est visé ici, il faut revenir sur le contexte de ces deux déclarations. Chez *Luc*, le Christ appelle ses disciples à cet abandon pour se détacher des biens de ce monde : avant tout, il répond à la question de l'un d'eux : « Maître, dis à mon frère de partager avec moi l'héritage » (12, 13). Nos deux textes sont encadrés par une exhortation : « Insensé, cette nuit même on va te redemander ton âme. Et ce que tu as préparé, qui l'aura ? » (20), et par un précepte : « Vendez vos biens et donnez-les en aumône » (33). Nous sommes dans l'attente d'une fin des temps imminente : il ne sert à rien de se soucier du monde, mais il faut se tenir prêt pour le retour du maître. Dans le texte parallèle de *Matthieu*, la Providence est explicitement reliée à l'exigence de vivre sans se soucier du lendemain, pour le présent et non pour l'avenir : « Ne vous souciez donc pas de demain, car demain aura souci de lui ; à chaque jour suffit sa peine » (6, 34). Le Christ prône ici une « sainte imprévoyance » : plutôt une affirmation sur le salut de l'homme (qui passe par la destruction du monde présent) qu'une thèse sur l'ordre du monde. Ce faisant, il résout la difficulté de l'*Ecclésiaste* : loin de nous apporter le bonheur, les biens de ce

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

monde (nourriture, boisson, vêtement) ne nous apportent que le souci ; la paix ou l'absence de souci ne peut venir que de l'indifférence envers eux.

Ce discours se présente comme un raisonnement *a fortiori*. Ce que Dieu fait pour le plus infime, les oiseaux et les lis des champs, il peut le faire pour le plus excellent, l'homme. Mais le raisonnement *a fortiori* se renverse d'une manière paradoxale : le plus, ici, ce n'est pas d'être nourri et vêtu comme les oiseaux, c'est précisément de ne pas rechercher cela comme les païens (car c'est « ce que recherchent les nations du monde », v. 30), mais de rechercher le Royaume de Dieu. Ainsi, pour celui qui sait que le Royaume de Dieu est proche (ou au milieu de nous), les biens matériels (« nos besoins » v. 30) lui seront donnés par surcroît. Le Christ annonce donc à ses disciples : 1. qu'il ne faut pas se soucier de ce monde, mais de l'autre ; et 2. que les biens de ce monde, dont nous avons besoin, nous seront donnés par surcroît. Mais que signifie ici « de surcroît » ? Le Royaume apportera-t-il la même nourriture et le même vêtement que ceux de ce monde-ci ? Ou ces biens nous sont-ils donnés sur un autre mode, tel que son contenu n'a finalement plus d'importance ? – De plus, si l'on analyse jusqu'au bout la comparaison, elle est plus inquiétante que rassurante : la destinée de l'herbe des champs est d'être jetée au four pour y brûler. Si on rapporte cette comparaison à la destinée de l'homme, cela signifie que celui qui suit le Christ ne doit pas se soucier du lendemain, même s'il subsiste la possibilité qu'on soit jeté au feu. Plus importante que la réalité incertaine (du lendemain) est ici l'enjeu, la possibilité d'une mort ou d'une souffrance brutale. L'enjeu n'est peut-être pas le contenu du lendemain, mais la possibilité même qu'un lendemain nous soit donné : le verset 25 rappelle explicitement ce qui nous menace : « Qui d'entre vous, à force de soucis, peut ajouter à son âge (ou sa taille ? *hèlikian*) une coudée ? ». L'absence de souci n'est pas de l'insouciance. La remise à Dieu de nos soucis, la concentration sur le Royaume, ne nous empêchent pas de courir le risque d'une mort prochaine. – On le voit, examiné de près, ce texte trop connu ébranle en nous beaucoup plus de convictions qu'il n'y paraît d'abord.

Le texte parallèle de *Matthieu* repose également sur un raisonnement *a fortiori* : « Est-ce que deux moineaux ne se vendent pas un as ? Et pas un d'entre eux ne tombera à terre sans la permission de votre Père. Quant à vous, même les cheveux de votre tête sont

Le concept de Dieu après la théodicée

tous comptés. Soyez donc sans crainte ; vous valez plus, vous, qu'une multitude de moineaux » (10, 29-32). Mais le passage est inspiré par le même sentiment d'urgence et de tragique. Il illustre le principe suivant : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître [...] s'ils ont traité le maître de maison de Beelzéboul, combien plus le feront-ils pour les gens de sa maison » (10, 24-25). La Providence divine ne soustrait pas l'homme aux épreuves douloureuses ; bien au contraire, le Christ promet à ses disciples qu'ils passeront par les mêmes épreuves que leur maître. Ils seront comme lui livrés au Prince de ce monde.

La Providence divine apporte seulement à l'homme dans l'épreuve le plus essentiel des réconforts. Car elle porte finalement sur l'essentiel en l'homme, son âme inatteignable, inexpugnable : « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme » (28). Elle débouche sur la même assurance de l'intercession divine au moment du jugement : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai pour lui, moi aussi, devant mon Père qui est dans les cieux » (32). Et se clôt par le même appel au combat spirituel : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive » (34).

Face à l'enjeu absolu qu'est la confrontation au Royaume de Dieu, notre vie ou notre mort se jouent, et les biens matériels sont dérisoires. Le dépouillement des biens matériels garantit précisément qu'on n'ait plus de besoin insatisfait : « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, ni besace, ni chaussures, avez-vous manqué de quelque chose ? » (*Luc* 22, 35). L'exigence de dépouillement se renforce au moment précis où il est temps de livrer une lutte finale, un combat eschatologique contre les forces du mal. C'est justement au moment du combat décisif qu'il faut vendre ses biens et se munir d'armes : « Mais maintenant, que celui qui a une bourse la prenne, pareillement aussi celui qui a une besace, et que celui qui n'a pas de glaive vende son manteau pour en acheter un » (36). – Ces expressions sont-elles symboliques, ou sont-elles la trace d'un messianisme terrestre dans l'œuvre de Luc ? En tout cas, elles dépeignent l'hostilité universelle, et la nécessité de mettre toutes nos forces humaines dans la lutte contre le mal.

Le rejet du souci s'éclaire mieux à la lumière de *Matthieu* 6, 19 : « Lorsque vous livrerez, ne vous mettez pas en souci de ce que vous direz ni comment, car il vous sera donné à cette heure-là ce que vous devrez dire ; ce n'est pas vous en effet qui parlerez, mais

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous» . Telle que la comprend le Christ, la Providence n'est pas la certitude de passer indemne à travers le feu, mais celle de la présence de l'Esprit qui nous permet de rendre témoignage devant nos juges.

Malgré un vocabulaire différent et des orientations distinctes (appel au dépouillement pour *Luc* 6, annonce de la persécution pour *Matthieu* 10), les deux discours sur la « Providence » ont la même structure et la même signification dramatique. Les discours s'enchaînent d'une manière rigoureuse. À l'origine des deux textes, on trouve l'imminence d'épreuves : le monde présent doit être aboli pour que surgisse un monde nouveau, dans un accouchement qui n'est pas sans douleur. Mais ces épreuves promises sont soumises à un principe plus vaste et réconfortant : si Dieu se soucie des plus petites choses dans l'ordre de la nature, s'agissant du plus haut enjeu, il sera présent à leur côté dans l'épreuve. Ils ne doivent donc ni craindre ni se soucier du monde, car à l'horizon ultime de leur combat spirituel, le Dieu sauveur est présent, l'Esprit leur est donné comme consolateur et avocat (paraclet) devant leurs juges.

La question de l'origine du mal n'est pas directement liée par le Christ à la sollicitude divine. Dans l'Évangile de *Luc*, des contemporains l'interrogent sur l'énigme du mal : pourquoi des martyrs de la foi, objets de massacres sanglants, pourquoi des victimes innocentes de catastrophes naturelles ? – La réponse de Jésus procède en deux temps. Le premier temps arrache les disciples à la logique implacable de la culpabilité, qui justifie l'événement injuste et incompréhensible, en en faisant le châtement providentiel d'une faute. Il innocent les victimes et montre qu'elles ne paient aucun crime passé. « Et ces dix-huit personnes tuées par la chute de la tour de Siloé, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem ? Eh bien non, je vous le dis » (*Luc* 13, 4). – Mais cette reconnaissance de l'absurdité de l'histoire, finalement source d'une plus grande sagesse, semble ensuite devenir cruelle et menaçante, chargée de la colère d'un Dieu vengeur, lorsque le Christ poursuit : « Si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière » (5). Loin de faire rentrer le malheur des uns dans une chaîne de décisions providentielles, et de les réintégrer dans un bien plus grand pour ceux qui écoutent sa parole, le Christ en fait les premières victimes d'un jugement dernier imminent, et un exemple du châtement qui s'appliquera aux contemporains s'ils ne se convertissent pas. Loin de pourvoir à l'exigence la plus fonda-

Le concept de Dieu après la théodicée

mentale de l'homme, qui est de vivre, la Providence divine semble orientée vers la mort : ceux qui n'ont pas déjà péri dans les catastrophes naturelles et les guerres sont simplement réservés pour le jugement prochain.

Mais pouvons-nous en rester à cette interprétation obvie ? Le passage se poursuit par la parabole du figuier : dans celle-ci, le Christ donne un sursis aux croyants. Il nous rappelle que, même si le figuier est stérile, Dieu ne le coupe pas tout de suite, mais lui laisse une chance de produire encore du fruit : « Laisse-le encore cette année, le temps que je bêche autour pour y mettre du fumier. Peut-être donnera-t-il du fruit à l'avenir. Sinon tu le couperas » (13, 9). Le terrible jugement sur les innocents tués à Siloé doit à son tour s'entendre comme un élément de la pédagogie divine : ce qui paraît d'abord le signe de l'injustice et de la colère divine, la souffrance de l'innocent, apparaît sous cet angle parce que nous sommes finis et pécheurs, incapables de comprendre les desseins divins orientés par la charité. Mais ce que nous ne comprenons pas reste la sagesse de Dieu et son dessein d'amour. Il faut alors renverser notre lecture, et comprendre que la mort des hommes, même si elle se fait par des voies incompréhensibles, et insupportables pour nous, se fait toujours en vue du Royaume de Dieu, et nous appelle à la conversion pour nous y préparer. La Providence divine ne prépare pas à l'homme un lit de roses ; par des voies incompréhensibles, Dieu l'appelle par sa charité et à sa charité. C'est pourquoi il appelle les uns dès maintenant et prolonge la vie des autres, pour leur permettre, par deux voies différentes, d'entrer dans son Royaume.

L'Évangile de *Jean* (dans un épisode également rattaché à Siloé) explore d'une autre façon le même paradoxe. A une question théorique sur la justice divine : « Pourquoi cet homme est-il né aveugle ? Est-ce lui qui a péché, ou ses parents ? » (*Jean* 9, 2), le Christ ne donne pas de réponse théorique autre que le renversement de toutes les valeurs : « Je suis venu dans le monde pour provoquer un jugement (*krima*) : pour que ceux qui ne voient pas puissent voir, et que ceux qui voient deviennent aveugles » (9, 39). Cette crise est le seul jugement valide, celui qui opère le tri essentiel. Car inversement, c'est le *jugement*, où l'on prétendrait être assuré d'être juste et justifier la souffrance d'autrui comme une peine, *qui nous condamne* : « Si vous étiez des aveugles, vous n'auriez pas de péché ; mais maintenant que vous dites : « nous voyons ! » votre péché demeure » (9, 41). Mais cette non-réponse sur le fond (l'énigme du mal)

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

s'accompagne d'une réponse pratique : le Christ a combattu le mal, il l'a vaincu par la guérison de l'aveugle-né.

Alors même qu'il ne parle pas de Providence, le message du Nouveau Testament transforme profondément le concept vétéro-testamentaire de Providence (et à plus forte raison le concept philosophique) :

1) L'intervention de Dieu dans l'histoire est promise aux hommes parce qu'il veut les sauver. L'avènement du Fils transforme de fond en comble les choses. Dans l'horizon de l'amour divin, elle prend la forme du don de son Esprit.

2) Son action dépasse l'opposition entre promesse des biens matériels et souffrance du juste : ce que le Christ promet aux justes et aux fidèles est précisément l'épreuve. Au moment où le Royaume de Dieu va advenir, ceux-ci seront plongés dans les tourments en vue de l'ultime combat. L'univers sera livré au Prince de ce monde. L'épreuve promise aux justes scelle le passage vers la condition nouvelle de fils de Dieu, comme l'épreuve de *Genèse 3* (le péché d'Adam), dont l'enjeu était l'acceptation définitive de devenir fils, et non pas simplement créature faisant partie du monde. La Providence chrétienne n'épargne donc pas l'adversité aux chrétiens.

3) La sollicitude divine est destinée à assurer aux hommes la paix de l'âme. Dieu a pris sur lui, non seulement la souffrance des hommes, mais aussi leur souci. Si celui-ci est une dimension essentielle de l'existence dans le monde (ce monde a souci de lui-même, demain a souci de lui), les chrétiens, qui ne sont pas du monde, n'y sont pas soumis : il y a une « sainte imprévoyance ». La Providence chrétienne n'est pas un énoncé sur l'ordre du monde, mais une exhortation à sortir du monde (ou à entrer dans le Royaume).

4) Cela ne dispense pas chaque disciple de faire tout ce qui est en son pouvoir pour reconnaître le Royaume de Dieu, le recevoir et le faire advenir autour de lui. En ces conjonctures tragiques, le Christ fait appel à la liberté de l'homme. Il le rend responsable du bien d'autrui.

L'absence de souci du lendemain n'empêche pas le croyant de se soucier de Dieu, d'autrui, et de lui-même. L'homme cessera de se faire du souci pour soi, sans oublier de se soucier de soi-même (de l'essentiel, à savoir du salut). Le Christ enjoint justement aux disciples de ne pas demander à Dieu de combler leurs besoins (comme le font les païens avec leur concept de Providence), mais de s'abandonner à la

Le concept de Dieu après la théodicée

puissance du Père dont la bienveillance souveraine « comble son bien-aimé quand il dort » (comme dit le *Psaume*). La bienfaisance divine ne donne pas aux croyants l'assurance de gagner la partie en ce monde. La Providence ne se comprend pas à partir d'un Dieu abstrait et rationnel, mais à partir du Christ, modèle de tout rapport à la Providence divine (« le disciple n'est pas plus grand que le maître »). Elle doit donc se lire dans une perspective à la fois christologique et trinitaire : la Providence éprouvée par le Fils est clairement celle du Père, qui connaît nos besoins. Elle débouche sur le don de l'Esprit.

II. Dans l'espace de la métaphysique : Providence ou théodicée ?

1. Les Pères

La doctrine de la Providence a été intégrée dans le judaïsme dès Philon d'Alexandrie (I^{er} siècle), auteur d'un *De providentia* : « Celui qui prend soin de toutes choses, nous le disons donc *provident*. L'homme veille sur ses enfants, le bouvier sur son bétail [...] l'abeille elle-même est douée de sagesse et la fourmi de prévoyance » (I, 25). Mais si une partie de l'univers est prévoyante, ne l'est-il pas lui aussi en totalité ? Philon adapte donc la doctrine de la Providence au Dieu créateur. Car ce qui en commençant a été fait sage tire son origine d'un autre être : « Il y a forcément un être provident et sage d'où tout cela tient son origine. S'il est vrai que le créateur doit veiller sur sa création, il n'y a rien dont il ne prenne soin » (I, 26). L'accord harmonieux de l'univers témoigne de l'universelle Providence qui meut tout invisiblement (I, 32) comme l'âme meut le corps. Elle étend l'action divine au-delà de l'instant de la création : « Le propre de la Providence n'est pas seulement de créer et de produire la matière, mais encore de préserver et de gouverner la création » (II, 49). Pour Philon, l'instrument de Dieu dans la création et la Providence est le Verbe (*logos*). Sa puissance ne s'étend pas directement à l'histoire singulière de chaque individu, mais concerne d'abord les lois les plus générales de l'univers : « La vigilance divine s'étend de préférence à ce qu'il y a de plus global dans le monde, tout comme, dans les royaumes ou dans les états-majors, on se préoccupe des cités et des camps, et non de quelques personnages insignifiants et du premier obscur quidam venu » (II, 102).

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

Comme les stoïciens, Philon pose explicitement la question d'une théodicée, d'un tribunal de la raison destiné à juger Dieu pour l'acquitter du mal : « Gardons-nous de jamais préférer notre propre tribunal à celui de Dieu » (I, 30). Les mêmes conséquences éthiques en découlent. Si le monde est gouverné par la Providence divine, la méchanceté n'en provient pas (I, 92) mais naît de la liberté humaine : le mal se justifie ainsi comme une peine pour les fautes commises. Le juste accueille joyeusement la souffrance (I, 69) et nul méchant n'est heureux (II, 33). Le mal étant un avertissement, une épreuve éducative (I, 38, 46), le vrai juste est l'abri des coups du sort (I, 61) ; il n'est jamais frappé par la Providence (I, 56).

Le premier document chrétien qui emploie le terme de Providence (*pronoia*) est l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome. Ce faisant, il lie durablement le christianisme au problème de la théodicée.

« Les cieux se meuvent selon la règle qu'il leur donne et lui obéissent en paix, le jour et la nuit parcourent la carrière qu'il leur a fixée sans jamais empiéter l'un sur l'autre [...] Ainsi, dans sa création, le souverain maître et créateur de l'univers a voulu que régnât la paix avec la concorde, car il désire le bien de toutes ses créatures et se montre surabondamment généreux avec nous » (20, 1-2 et 11)².

Si Dieu crée toute chose avec harmonie, les hommes doivent eux aussi vivre dans la concorde.

Par la suite, la Providence, prise en ce sens, devient une doctrine commune, omniprésente chez les Pères, qui cherchent précisément à réaliser une synthèse entre la philosophie stoïcienne et la vision chrétienne du monde. Lactance y consacre des passages de *La colère de Dieu* : « Puisque les doctrines des philosophes parviennent à un consensus sur la Providence, il n'y a pas de doute que le monde a été créé par Dieu et par la raison, et qu'il est gouverné par eux » (I, 4). Ambroise, dans le *De officiis* (I, 13), pose la question : quel artisan délaisse son ouvrage, quel fondateur délaisse ce qu'il a fondé ? Si mal gouverner est un crime, n'est-ce pas un plus grand crime de ne pas se soucier de ce qu'on a fait ?

C'est dans cette tradition, où théodicée et Providence sont étroitement associées, que s'inscrit Augustin :

« Le mot mal se dit en deux sens : l'un quand nous disons que quelqu'un a mal agi, l'autre quand nous disons qu'il a subi quelque

2. Sources chrétiennes, 167.

Le concept de Dieu après la théodicée

mal. [...] Si personne ne subit de peine injustement, et nous devons le croire, puisque nous croyons que la Providence divine gouverne cet univers, Dieu n'est en aucune façon l'auteur du premier genre de mal, mais il l'est du second » (*Le libre arbitre* I, 1)³.

C'est la liberté humaine, et non Dieu, qui est l'auteur du mal moral. Quant à la peine physique, elle est bien envoyée par Dieu, mais même dans ce cas, elle est une punition, si bien qu'aucun mal ne doit être imputé à Dieu. C'est pourquoi le mal est finalement la responsabilité de l'homme quand il le fait, et la conséquence juste de ses actes quand il le subit (il l'a mérité).

L'attitude juste du croyant consiste à louer Dieu pour le bien qu'il fait, mais à ne pas lui attribuer le mal que nous rencontrons ou faisons. Mais alors, ceci implique-t-il que nous ne puissions plus louer Dieu même pour le mal que nous subissons ou que nous faisons ? Que nous ne pouvons donc pas louer Dieu pour toutes choses ? Paul, pourtant soumis aux pires tribulations, affirme explicitement le contraire : « Rendant grâce toujours et pour tout au Dieu et Père » (*Éphésiens* 5, 20).

Faut-il en déduire que la main de Dieu s'arrête devant le mal ? Mais alors, où est la Providence ? Pour répondre à cette difficulté, la théologie navigue entre deux écueils, la théologie métaphysique et la philosophie de l'histoire. La première court le risque de cantonner la Providence divine dans une transcendance abstraite et inaccessible, la seconde, de la réduire à son incarnation dans la liberté humaine.

2. Le premier écueil : une théologie métaphysique

Ce qui frappe, dans l'analyse métaphysique que propose la théologie médiévale, c'est le fait que la Providence est pensée essentiellement comme un attribut divin, donc dans le cadre d'une théologie rationnelle, décrivant l'essence, l'existence et les propriétés d'un Dieu unique, par ailleurs philosophiquement démontrable.

Chez Thomas d'Aquin, dans la *Somme Théologique*, la Providence est abordée très tôt (livre I, question 22), juste après l'étude de l'essence divine, comme une de ses opérations (q. 14 à 24). Parmi les opérations, la Providence intervient après la science divine (q. 14), puis la volonté divine (q. 19) – à laquelle il faut rattacher l'amour de Dieu (q. 20), sa justice et sa miséricorde (q. 21) – la Providence

3. Bibliothèque augustinienne, 6, 191.

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

appartient à « ce qui concerne à la fois l'intellect et la volonté » divins (prologue de la q. 22). Plus exactement, elle les articule l'un sur l'autre, car elle fait partie de « ce qui ordonne son intellect à sa volonté » (prologue de la q. 20). La Providence se rapporte à l'ordre du monde (q. 22), tandis que la prédestination se rapporte seulement aux hommes, et n'est qu'une « partie de la Providence » (q. 23, a. 1). Dans ce cadre, Thomas suit un plan selon l'extension, qui va du plus général (le monde) au plus particulier (l'homme). Mais il s'agit ici de la Providence considérée comme principe d'ordre immuable dans la pensée divine (la *ratio ordinandorum*), et l'on n'atteindra que bien plus tard, après la doctrine de la création, le « gouvernement des choses » en général (q. 103). – Ainsi, la Providence divine couronne la série des opérations divines (intelligence et volonté), elle les unifie en les articulant ; dans cette perspective, la Providence ne fait pas partie des doctrines propres au christianisme (c'est pourquoi la *Somme contre les Gentils* en traite). Elle n'a aucun caractère qui permette de distinguer le christianisme du judaïsme et de l'islam.

La Providence couronne les attributs divins. Elle articule les plus hautes opérations de l'essence divine, les plus parfaites, l'intelligence et la volonté divines, à la prédestination (qui se rapporte aux hommes en particulier). Après avoir bouclé l'unité de l'essence divine, elle permet de penser son rapport au monde. Elle tente donc d'articuler la théologie à la cosmologie. Ainsi, l'analyse thomassienne se caractérise par trois points forts : la soumission de la prédestination à la Providence ; la scission entre la prescience divine et l'exercice de son gouvernement ; une seconde scission entre la création originelle et le gouvernement dans le temps. Ces trois décisions sont peut-être la source des difficultés rencontrées par la théologie de la Providence aux temps modernes : séparation entre l'ordre du monde et le salut de l'homme, détachement de la Providence à l'égard du plan du salut divin, absence de considérations trinitaires et christologiques .

Thomas d'Aquin pose alors quatre questions : 1. La Providence convient-elle à Dieu ? 2. Tout est-il soumis à la Providence divine ? 3. Dieu pourvoit-il immédiatement à tout ? 4. La Providence impose-t-elle une nécessité aux choses qu'elle pourvoit ? – Le cœur de sa réponse, plus clairement mis en évidence dans la *Somme contre les Gentils*, est l'idée que Dieu opère sa Providence par l'intermédiaire des causes secondes. Il existe donc plusieurs Providences emboîtées, chaque être produisant ce qui est en son pouvoir

Le concept de Dieu après la théodicée

dans sa sphère d'action et sur son mode propre : les êtres nécessaires agissent nécessairement, les êtres contingents de manière contingente, et l'homme selon sa liberté. Bref, la Providence divine s'accomplit par l'intermédiaire de la nature et de l'histoire, sans compromettre la contingence ni la liberté du fini. Ainsi, rien n'échappe à la Providence, parce que toute chose la produit à sa manière : tout ce que fait le fini rend la Providence effective ; Dieu s'en remet à la nature pour agir naturellement, aux êtres libres pour qu'ils agissent librement. La cause première intègre d'avance la causalité des causes secondes, et donc la liberté de l'homme (comme elle intègre aussi la contingence, le hasard et la nécessité naturelle). L'homme est totalement cause de son action, mais Dieu aussi, car Dieu agit à l'intime de l'action humaine. À partir de ce point de départ, l'harmonie des libertés divines et humaines n'est tout simplement pas un problème dans la cosmologie thomiste.

Cette analyse suscite deux difficultés. 1. Par principe, la Providence apparaît comme le développement irrésistible dans l'histoire du dessein divin. Mais ne faudrait-il pas mettre au cœur du projet divin l'Alliance entre Dieu et l'homme, et faire de celle-ci une fin plus déterminante que la théologie et la cosmologie ? 2. Elle est considérée comme acquise dans la doctrine des attributs divins et donc à partir de l'unité de l'essence. Est-ce légitime ? Ne faudrait-il pas remplacer cette doctrine non-trinitaire de la Providence par une compréhension de la place du Christ comme centre, commencement et fin de l'histoire ?

3. Le second écueil : une Providence historique

Nous avons surtout examiné le premier traité de la *Somme théologique* sur la Providence (dans l'essence divine, I, q. 22), mais le second traité, sur le gouvernement divin (à l'intérieur de la doctrine de la création, q. 103), ne pose pas moins de problèmes. Ne risque-t-il pas, au terme d'une irrésistible incubation historique, de provoquer la dissolution de la Providence dans l'ordre immuable du monde ?

La pensée de Leibniz peut être considérée comme le point culminant de l'évolution de cette théologie rationnelle. Pour Leibniz, le monde créé par Dieu est le meilleur des mondes possibles. Ainsi, le mal concourt au bien comme, dans un tableau, les ombres rehaussent les parties lumineuses et contribuent à la beauté de l'ensemble. Le mal est donc justifié par le bien qu'il équilibre, conformément à une harmonie préétablie. Mais peut-on indéfiniment refouler le

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

scandale de la souffrance du juste ? N'y a-t-il pas un moment où celle-ci devient insoutenable ? On sait quelle réponse Voltaire donne à l'œuvre de Leibniz : *Candide*, où l'innocent héros fait l'expérience de toutes les atrocités de l'époque tout en se proclamant régulièrement dans « le meilleur des mondes » (ce qui deviendra aussi le titre du livre d'Aldous Huxley). Bien sûr, cette satire ne parvient pas à réfuter la métaphysique de Leibniz. Elle se borne à la doubler d'une ironie cinglante. À sa manière, elle rappelle au milieu des Lumières le cri de Job, et appelle à la critique contre toutes les justifications théologiques du mal. Pourtant, en tant que philosophe, Voltaire n'a su qu'aller plus loin en direction d'un être suprême, d'un Dieu impersonnel et finalement indifférent aux souffrances des hommes.

L'autre tentative de réponse est celle de la métaphysique, qui transpose l'harmonie leibnizienne dans le temps, et suppose que l'histoire réalise progressivement une forme d'équilibre séculier. Pour Vico, l'histoire possède une finalité et se dirige vers elle. Elle se donne comme une « théologie civile et raisonnée de la Providence divine » (*Science nouvelle*, trad. fr. 1993, 114). L'histoire a un sens qui se dévoile dans le temps, car le fait historique et la vérité sont interchangeable (« *factum et verum convertuntur* »). C'est surtout Hegel qui a donné ses lettres de noblesse à la théorie selon laquelle l'histoire réalise la Providence. Dieu, la cause première, poursuit sa propre fin dans l'histoire, au moyen des causes secondes. L'Esprit divin s'identifie à l'esprit de l'histoire universelle, qui réalise progressivement le Royaume de Dieu sur la terre sous la forme de l'État moderne (proche de ce que nous appelons l'État-Providence !). Le tribunal de la raison est devenu le tribunal de l'histoire. Les échecs, les guerres et les destructions ne sont qu'une ruse de la raison qui impose sa signification par-delà les conscience finies et parfois contre elles. Mais dans cette incarnation progressive de l'Esprit, la religion et la révélation ne sont plus qu'un moment historique parmi d'autres (*Encyclopédie* §. 483-486). De plus, la notion de progrès dans l'histoire, supposée par Hegel, semble difficile à admettre après les barbaries du siècle passé. Et surtout, ces crimes collectifs se réclament explicitement ou implicitement d'une logique hegelienne : explicitement, dans le cas du marxisme, qui prétend n'être que le renversement matérialiste du mouvement de l'histoire hegelien ; implicitement, dans le cas des nationalismes, qui reprennent l'idéal du Royaume de Dieu sécularisé dans une nation ou un empire (le « Reich millénaire »).

Le concept de Dieu après la théodicée

4. Renoncer à la Providence ?

Bref, alors que la notion tentait à l'origine d'innocenter Dieu du mal, si la Providence doit finalement s'incarner dans l'histoire, il semble qu'on doive la rendre responsable des pires atrocités. Comme le fait remarquer Hans Jonas : « C'est seulement d'un Dieu complètement inintelligible qu'on peut dire qu'il est à la fois absolument bon et absolument tout-puissant, et que néanmoins il tolère le monde tel qu'il est »⁴. Plutôt qu'un Dieu auteur du mal, il faut alors logiquement choisir l'athéisme (ou la mort de Dieu), afin de supprimer à la racine le principe de cette histoire tragique. En reprenant à la philosophie l'attribut de Providence, la théologie chrétienne semble se condamner à en épouser les avatars et à partager le sort du concept philosophique de Dieu. – La seule autre possibilité semble être de renoncer à la Providence, d'affirmer que Dieu est innocent du mal parce qu'il n'intervient pas dans l'histoire. Si Dieu existe, il doit être impuissant. « Ma réponse à moi s'oppose à celle du livre de *Job* : cette dernière invoque la *plénitude* de la puissance du Dieu créateur, la mienne son *renoncement* à la puissance » (p. 39). Telle est la très remarquable analyse de Hans Jonas, qui s'inspire de la kabbale juive. Entre un Dieu provident et sadique, ou un Dieu bon et impuissant, il faut trancher.

Soulignons d'emblée que la première position reproduit en métaphysique un archaïque marchandage magico-psychologique : je croirai en Dieu à condition qu'il m'exauce, sinon, je le tiendrai pour responsable de mes malheurs, et je m'en détournerai. – La seconde position se heurte de plein fouet aux affirmations bibliques. Elle implique au minimum une démythologisation radicale, mais risque de dépouiller Dieu de l'essentiel de son être : la charité, la volonté de salut pour tous les hommes.

III. Retour au noyau théologique

1. Écarter quelques présupposés

Finalement, toutes ces analyses ont en commun un présupposé paradoxal : pour innocenter Dieu du mal, il faut en faire un spectateur indifférent, un créateur qui abandonne la nature et l'histoire, ce

4. Hans JONAS, *Der gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, 1984 ; trad. fr. *Le concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive*, Paris, 1995, p. 31.

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

qui revient à le considérer comme la source indirecte du mal dans l'histoire et finalement comme d'autant plus responsable. Et surtout, cette justification vide de son sens la foi chrétienne, qui reconnaît en son cœur un Messie innocent et souffrant.

L'Écriture elle-même affirme l'innocence de Dieu, dans le livre de la *Sagesse* : « Il n'y a aucun poison mortel dans ce que Dieu a fait » (1, 13-15) ; « C'est par la jalousie du diable que la mort est entrée dans le monde » (2, 24). Sur ce point, l'analyse philosophique d'Augustin et de Thomas d'Aquin semble indépassable : on ne peut dire que Dieu a voulu le mal, la souffrance et la mort, même s'ils s'inscrivent dans notre nature historique. Le mal ne vient pas de la jalousie de Dieu ou d'un créateur mauvais, mais de la liberté humaine. Et l'erreur serait de croire que Dieu est directement cause de tout ce qui nous arrive, comme si la Providence ne passait pas par l'ordre de la nature et par la liberté humaine, comme si la cause première court-circuitait les causes secondes. Mais s'ensuit-il que Dieu se désintéresse de la destinée des hommes ?

Rappelons aussi, par honnêteté, que ces passages sont équilibrés par d'autres : « Moi l'Éternel, je forme la lumière et je fais les ténèbres, je fais la paix et je crée le mal (*kaka*) » (*Isaïe* 45, 7) ; « Y a-t-il du mal (*kakia*) dans une ville sans que Dieu l'ait produit (*epoiesèn*) ? » (*Amos* 3, 6) – Ici, la production des ténèbres et du mal est mise sur le même plan que celle de la lumière et du bien, alors que tout l'effort de la théologie depuis Augustin a consisté à faire du mal un effet indirect, différentiel, mais non voulu par Dieu. – Peut-on se contenter de rapporter ces textes à une interprétation prophétique, qui annonce le cortège des fléaux de Dieu à un peuple endormi dans les molleses de la royauté ? Ces passages, s'ils ne peuvent évidemment être compris dans le sens d'un Dieu mauvais, nous avertissent au moins de ne pas soumettre Dieu à notre idée du bien. Ils nous enjoignent aussi de reconnaître qu'il y a un écart entre le mal que nous faisons, et qui est dû à notre liberté, et le mal que nous subissons, qui s'explique peut-être par les nécessités de notre nature.

Enfin, au nom de quelle logique prétend-on innocenter Dieu du mal ? L'entreprise suppose que l'homme soumette Dieu à des conditions : on a d'avance fait comparaître Dieu devant un tribunal, et l'on se suppose capable à la fois de le soupçonner (dans un premier temps) et de l'acquitter (dans un second temps). – Le soupçon suppose qu'on parte d'une conception philosophique païenne de la Providence divine, à laquelle on ajoute une exigence infinie de satisfaction immédiate de nos désirs. Ainsi, l'on a commencé par projeter une

Le concept de Dieu après la théodicée

fausse conception de la toute-puissance (qui n'est pas le pouvoir de tout faire, mais celui de gouverner le monde et l'histoire vers le salut), une toute-puissance fantasmatique, sur un concept abstrait de Dieu. Et l'on a abdiqué la liberté humaine, démissionné de nos responsabilités. – L'acquiescement implique que l'on considère Dieu comme un objet extérieur, soumis à notre raison et donc à notre jugement, comme si nous étions supérieurs à lui, sans faute ni reproche. Il signifie que l'on a fait du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ce que Nietzsche appelait un « Dieu moral », un Dieu conforme à l'édifice de nos valeurs et de nos jugements moraux en exigeant qu'il se conforme à notre idée du bien. Mais penser ainsi, est-ce penser droitement Dieu ? Ne faudrait-il pas revenir en deçà des théodicées, et repenser plus profondément ce que signifie la Providence divine ?

2. La Providence chrétienne comme drame

Cette logique imparable nous pressait de choisir entre Providence et théodicée : ou bien abandonner la justice de Dieu, et maintenir sa toute-puissance, ou bien innocenter Dieu du mal dans l'histoire, et abandonner la Providence. Pour éviter cette contradiction insoutenable entre les attributs divins, il semble nécessaire de revenir en deçà de cette construction logique, et de retourner aux sources bibliques de la notion de Providence.

Un premier point d'arrêt est ici la possibilité d'une résistance des libertés à la Providence. N'oublions pas qu'avant Hegel, des Pères jusqu'au Moyen Âge, la fin de l'histoire se présentait comme marquée par l'avènement certain mais imprévisible de l'Antéchrist⁵. Dans l'Écriture, la Providence se présente, non comme une machinerie irréversible où les forces humaines progressent vers l'avènement du Royaume, mais comme un drame, étant toujours confrontée à ce (lui) qui lui résiste : l'Adversaire (*katechon*, 2 *Thessaloniens* 2, 4), expression mystérieuse désignant une force libre qui retarde la fin des temps et la retient de se réaliser parfaitement. Ce terme implique la possibilité d'une liberté mauvaise, qui résiste à la Providence divine. Il nous oblige à abandonner l'horizon de Hegel et Marx, à penser la Providence autrement qu'une simple théodicée déployée dans l'histoire.

5. Par exemple, Haymon d'Halberstadt, *Patrologie latine* 177, 779 ; Bonaventure, *Hexaameron* XV, expose lui aussi les « douze mystères » de l'Antéchrist (trad. fr. *Les six jours de la création*, Paris, 1991, pp. 337-351).

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

L'eschatologie n'est pas une théorie du progrès : elle désigne la proximité immédiate de notre fin dernière. C'est précisément parce que le Royaume est proche que la résistance de la liberté se déchaîne contre lui (« Beaucoup d'Antichrists sont apparus. C'est à cela que nous connaissons que c'est la dernière heure », 1 *Jean* 2, 18). Inversement, là où les libertés se mettent du côté de Dieu, la fin des temps se fait toute proche. Pour le chrétien, la venue, la crucifixion et la résurrection du Christ sont actuelles ici et maintenant, dans une présence offerte à l'acceptation comme au refus de notre liberté. Mais cette fin toujours invisible et imminente rend-elle vaine l'invocation de la Providence ? – Non, si l'on pense à la bipolarité Christ/Antéchrist : ce dernier est comme une force qui retient la fin, l'accomplissement du bien ou du mal absolu étant tenu en échec dans un drame⁶. C'est seulement ainsi que la Providence ne se confond pas avec la téléologie de Hegel. La Providence est alors l'action de l'Esprit, de la grâce divine, sur un tout autre mode que la disposition visible des choses du monde. L'homme est alors invité à être disponible, ouvert par sa propre liberté, à la liberté divine de la grâce qui n'est pas de ce monde. La Providence, confrontée au mal radicalement libre, ne porte pas donc sur le système du monde, mais sur la liberté humaine.

Selon Paul, l'amour de Dieu oriente toutes choses en vue du bien de ceux qu'il veut sauver :

« Nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, ceux qui sont appelés conformément à son dessein. Car ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit un premier-né parmi de nombreux frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (*Romains* 8, 28-30).

Si l'on prend ce texte dans toute sa rigueur, il implique un renversement des priorités par rapport à la Providence des philosophes. Certes, selon ce texte, tout est pour le bien (*omnia in bonum*, dit le latin ; et Julienne de Norwich dira : « Tout est bien »). Cela ne signifie pas que « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes », mais que la bonté divine oriente toutes choses en vue du bien des

6. Carl Schmitt disait ainsi que la pensée de l'Adversaire est la « seule possibilité de comprendre l'histoire, en tant que chrétien, et de la trouver utile » (« Drei Stufen historischer Sinngebung », *Universitas*, 1950, pp. 927-931 ; trad. fr. *Les Études philosophiques*, juillet-septembre 2000, p. 416, n. 1).

Le concept de Dieu après la théodicée

hommes, que l'amour divin choisit librement et souverainement : c'est la mystérieuse « prédestination ». Ce qui est premier est ici l'amour de Dieu, allant au devant de l'amour des hommes. Dieu appelle au salut et à la justification « ceux qu'il a connus d'avance », car ils sont « ceux qui l'aiment ». Ainsi, la « prédestination », c'est-à-dire le « dessein » de salut divin, le don par Dieu d'une destinée bienheureuse à ceux qu'il aime, est premier dans l'ordre des fins. La Providence, ou le « concours de toutes choses », n'est qu'un moyen en vue de cette fin. Et cette destinée « connue d'avance » consiste essentiellement dans une conformité au Christ. Il s'agit pour les fidèles du Christ de devenir à l'image du Christ, d'autres Fils de Dieu après le premier-né. Si la Providence conduit à la prédestination, elle ne mène à rien d'autre qu'au Christ, et ne permet pas de suivre d'autre voie que lui. En promettant aux hommes le bien, Dieu ne leur épargne pas les maux.

Pour être fidèle aux remarques de Paul, et pour parer d'avance aux difficultés de toute théodicée philosophique, il faudrait dénouer le lien qui a été noué entre trois problèmes : la perfection divine, le mal commis par l'homme, le mal subi par lui. Il faudrait comprendre la Providence dans l'horizon de l'amour de Dieu pour l'homme, y voir un moyen et non un cadre préalable du salut. L'on doit alors penser la Création et la Providence à l'intérieur de l'amour de Dieu pour l'homme, à l'intérieur même de la prédestination de ce dernier⁷. L'homme est responsable du mal (et du bien) qu'il commet, et il ne peut se décharger de sa responsabilité sur Dieu. L'on évite alors de justifier la souffrance en l'en rendant responsable. Le scandale de l'innocent souffrant n'est donc pas évacué, pas plus que la croix du Christ qui en est le modèle.

Troisième point de repère : on ne peut plus comprendre cette Providence comme si Dieu restait indemne, indifférent aux souffrances de l'homme, comme c'est le cas pour les théologies philosophiques. On ne peut pas davantage admettre que Dieu s'épuise dans la souffrance du monde jusqu'à son auto-négation (Hegel), ce qui conduit logiquement à la mort de Dieu. Il importe de rappeler que Dieu est entré dans l'histoire pour lutter contre le mal et en subir les coups. On devra ainsi mesurer l'engagement libre (et non nécessaire) de l'absolu dans l'histoire, à travers le Fils. Il importe également de ne pas ignorer le retour à la sérénité du Père. Ainsi, pour

7. Karl BARTH, *Dogmatik*, III / 3, Zürich, 1961, p. 4.

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

penser une Providence chrétienne il faut partir, non de l'essence divine, ni de l'homme et de ses besoins, mais de la Trinité, du jeu de l'amour entre la Providence du Père et le don de l'Esprit, central dans les textes évangéliques sur la Providence divine. C'est à l'intérieur de cet espace que l'on peut situer la place laissée en blanc par celui qui en parle par excellence ; c'est là qu'on peut trouver la place du Christ, et y voir le modèle de la nôtre.

3. Le Christ et la Providence du Père

Les doctrines de la Providence qui ne sont pas centrées sur la liberté des personnes divines ne peuvent la concevoir en un sens vraiment théologique (trinitaire et christologique). Chez Hegel, le déploiement nécessaire de l'absolu, qui entre dans l'histoire en se reniant lui-même, implique que tout négatif est récupérable en positif (par la négation de la négation). Mais ce système cohérent ne permet pas de comprendre la contingence des libertés engagées dans le mal ou luttant contre lui, ni d'admettre qu'il existe une souffrance qui n'ait pas de sens.

La Providence n'apparaît véritablement comme l'action de la liberté divine que du point de vue de la christologie. Seule la vie du Christ fait apparaître l'attribut de Providence dans toute sa richesse. Car c'est le Fils lui-même qui est la Providence du Père : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai pour lui, moi aussi, devant mon Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 10, 32). La liberté de Dieu intervient dans l'histoire par la personne du Christ, où culmine tous les bienfaits de Dieu envers son peuple. Sa Providence s'abaisse librement en s'incarnant, elle se « vide » de sa divinité (*Philippiens*, 2), pour s'engager dans l'action : pardonner, guérir les malades, proclamer le salut, subir l'incompréhensible résistance des libertés hostiles, et finalement endurer la souffrance et la mort. La Providence chrétienne n'est pas simplement un attribut essentiel de la divinité, elle est d'abord la Providence du Christ qui se range au côté des hommes.

Là se renverse l'objection contre la Providence : loin d'avoir ignoré la souffrance des innocents, Dieu est venu la remplir de sa présence :

« Il n'y a pas de mer aussi profonde que ce dessein de Dieu qui permet que les méchants soient prospères et les bons soumis à l'épreuve ; rien n'est si profond, rien n'est si abyssal ; là fait naufrage tout infidèle : sur cette profondeur, sur cet abîme. Tu veux pas-

Le concept de Dieu après la théodicée

ser ce bas-fond ? Ne saute pas hors de la croix (*lignum*) du Christ ; alors tu ne sombreras pas. Attache-toi au Christ. [...] Lui-même, pour cela, a voulu être mis à l'épreuve sur terre » (Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 91, 8)⁸. L'énigme du mal n'a pas été dissipée, mais habitée par le Christ.

La Providence s'éclaire également du point de vue de la théologie trinitaire. La bienveillance divine se manifeste concrètement, à travers la providence de chaque personne divine, et dans leur liberté. Le Père a voulu le salut du monde, et de toute l'humanité, dans le Fils et par son Fils. Il ne veut que le bien, et désire que tous les hommes soient sauvés. Même s'il prévoit dès le début la liberté du fini, il ne peut pas se résigner à la perte de sa créature, au mal ni à la mort. La Providence se présente ainsi comme un don de soi, où le donateur divin sait s'effacer devant la liberté de l'autre : le Père s'efface devant les hommes, il envoie le don de son Fils (fait homme) et laisse les hommes l'accueillir ou le rejeter dans leur liberté. C'est donc parce que la Providence se donne déjà dans le don d'une liberté qu'il y a une liberté du Fils. La Providence désigne une liberté impensable d'avance, parce qu'elle surpasse toute la bonté que nous pourrions imaginer, et qu'elle s'accomplit par des voies insoupçonnables, y compris sous les apparences contraires de l'échec, de la souffrance et du deuil – épreuves que le Christ a rencontrées. Or si le Père donne son Fils et lui donne la liberté pour accomplir sa volonté de salut (sa Providence), cela autorise une distance entre la liberté du Père et celle du Christ. Il y a un moment où s'opposent « ma volonté » et « ta volonté », un moment où la Providence du Père est inaccessible, incompréhensible au Fils. Le Christ, et Dieu à travers lui, ont été mis à l'épreuve sur cette terre. Cette situation se traduit par l'expérience des ténèbres qui emprisonnent l'homme, par la perte du Père, et avec lui de toute lumière. Le Fils accepte d'endurer l'invisibilité du Père et de sa Providence. Ainsi, pour le Fils abandonné, le non-sens absolu vient s'ajouter à l'échec apparent de ce qu'il a entrepris. Il fait sur la croix l'expérience authentique de l'abandon par le Père⁹. Il meurt *dans l'abandon de Dieu* (*Matthieu* 27, 46 ; *Marc* 15, 34). Le Fils connaît donc de l'intérieur, pour la prendre sur

8. Patrologie latine 37, 1176.

9. Voir notamment, Hans Urs von BALTHASAR, *Pâques, le mystère ; Theodramatik IV*, (Einsiedeln, 1983) ; et le commentaire d'A. Birot, « Drame divin, côté Père », *Communio* (francophone) XXVI, 4 (156) pp. 97-114.

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

lui et la porter vraiment, la situation de l'homme à qui la bienfaisance divine se dérobe.

Le Fils refuse d'abord la volonté du Père (« Éloigne de moi cette coupe »), avant de l'accepter : « Que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne ». Le comble de la Providence se réalise donc au cœur de l'angoisse et de l'épreuve, quand la liberté du Fils accepte l'abandon de sa volonté propre. L'agonie à Gethsémani a finalement délivré le Fils de l'opposition des volontés, c'est en cela qu'elle est un modèle pour l'homme. Le Fils consent alors librement à s'offrir pour le salut du monde : sa nourriture consiste à « faire la volonté du Père » (*Jean* 4, 34). La Providence s'accomplit en réconciliant la liberté imprévisible qu'on ne peut soumettre à une nécessité extérieure et la nécessité supérieure – spontanée – du don de soi par où le Fils excède tout savoir humain. Dans cette union des contraires – nécessité et liberté – la Providence divine excède tout savoir humain¹⁰.

Mais il faut replacer à son tour cette Providence envers le Christ dans une perspective trinitaire. C'est l'influence de l'Esprit qui pousse le Christ à se donner, à devenir Providence pour les hommes. C'est également l'Esprit, nous l'avons vu, qu'il promet aux hommes afin de leur garantir, quand il leur faudra confesser la foi dans les persécutions, que Dieu sera à leur côté pour les défendre et leur inspirer les paroles qui conviennent. C'est encore l'Esprit Saint qui agit dans l'histoire et qui lui permet, malgré des échecs et des crimes tragiques, de faire de celle-ci une histoire sainte.

La Providence doit donc être pensée comme un drame d'amour, le drame de l'amour divin dans l'histoire humaine, un drame déjà assumé par le Christ. La tragédie d'amour de la Croix est l'écho, dans notre histoire, du drame d'amour divin vécu au plan éternel, dans lequel, en nous donnant son Fils, le Père nous donne tout.

4. *L'homme dans la Providence divine*

Le disciple n'est pas plus grand que le maître. Pas plus que lui, il ne peut éviter l'incompréhensible et l'injustifiable. La manière dont

10. Comme le dit Hans Urs von BALTHASAR, qui emprunte le mot à Schelling, la catégorie qui nous sert à penser Dieu est celle d'« Imprévisible » (*Unvor-denklich*, « ce qu'on ne peut penser d'avance » – le mot n'a pas ici son sens habituel d'immémorial) (*La Dramatique divine, II/2, Les Personnes dans le Christ*, trad. fr. Namur, 1988, p. 149-150, allemand pp. 171-172).

Le concept de Dieu après la théodicée

le Christ a, au sens propre, incarné la Providence, doit servir de modèle aux hommes pour vivre, à mesure de leur capacité, de la Providence. Les hommes peuvent donc s'attendre à ce que ne leur soient épargnés ni le déchaînement de l'hostilité, ni l'injustice, ni la souffrance, ni la mort. Les réalités créées et historiques, dans toute leur dimension tragique (refus de la volonté divine, abandon sans consolation, révolte, souffrance et mort), sont portées, englobées et dépassées par le projet divin de salut pour tous. Le Christ les a déjà assumées, et donc sauvées. La Providence n'est ni indifférente, ni triomphale, son but n'est ni de protéger douillettement l'homme ni de lui faire subir le mal. Elle cherche plutôt le bien essentiel des hommes. Mais elle ne nous le donne qu'à notre mesure, qui est la liberté. Dieu attend précisément de notre action qu'elle réalise pour autrui le bien dont il a besoin. C'est donc par la liberté que nous pouvons faire le bien, et en nous laissant, comme le Christ, mouvoir par l'Esprit.

L'homme doit se situer face à deux images idolâtriques de la Providence : – une Providence bouche-trou, qui intervient pour sauver l'homme quand il est dans le manque et le désespoir ; – une Providence morale et historique, où les progrès de l'histoire conduisent inconsciemment vers des lendemains qui chantent. Face à ces deux idoles, le chrétien peut seulement balbutier qu'aucune ne lui semble pertinente pour exprimer ce en quoi il croit : une présence agissante, une influence dynamisante, au plus intime de lui-même, proposée à sa liberté, dans ses actions comme ses souffrances. Cette dernière version, plus juste mais moins explorée, suppose que la Providence s'accomplit dans la liberté humaine. Elle donne à chaque homme la responsabilité infinie d'être l'instrument de la bienfaisance divine à l'égard d'autrui.

Plusieurs conclusions en découlent :

1. La notion chrétienne de Providence se distingue fondamentalement de la notion héritée de la tradition philosophique, malgré une similitude de vocabulaire et de fonction. Elle s'en distingue à cause de la foi trinitaire, qui seule permet sans contradiction et sans échappatoire de penser le rapport entre Dieu et le monde.

2. Il importe de rappeler que Dieu, loin de se retirer dans un ciel étoilé, inaccessible au-dessus de nos têtes, est présent dans chaque circonstance de la vie concrète des individus. Le croyant ne peut vivre sous le regard de Dieu, s'il ne pense pas que ce regard

ARGUMENTS _____ **Olivier Boulnois**

s'accompagne d'un secours agissant. Il lui faut se représenter Dieu, non point comme un œil, mais comme une main ¹¹. Ce serait d'ailleurs conforme à l'iconographie la plus ancienne.

3. La Providence est orientée par l'Amour qui est l'essence de Dieu, mais qui est aussi empreint de liberté. Volonté libre, elle est impensable d'avance, située au-delà de nos besoins immédiats. Elle appelle l'homme à dépasser le fantasme d'une toute-puissance au service de l'accomplissement de tous ses désirs.

4. La Providence s'exerce au cœur des volontés humaines, par la collaboration entre nos libertés et l'amour de Dieu, et dans le combat contre le péché. Elle constitue, face aux puissances des ténèbres, l'un des pôles faisant le tragique du drame humain.

5. La Providence n'est donc pas l'exemption de tout mal – ni physique, parce qu'elle porte sur le salut de l'âme et non du corps – ni moral, parce que notre liberté et celle d'autrui en est responsable. La Providence n'exclut pas l'expérience de l'abandon et de la soumission aux puissances du mal, que le Christ lui-même a endurées. Le mal n'est pas à intégrer dans une théodicée mais à combattre. Il n'est pas de l'ordre de la théorie mais l'objet de notre pratique.

6. S'incarnant dans nos libertés, la Providence se présente, non comme un indicatif, mais comme un optatif, non comme un énoncé de fait, mais comme un souhait. Elle est l'objet même de la prière du Notre Père : « Que ta volonté soit faite, donne-nous aujourd'hui notre pain », etc. ¹². Et elle se réalise lorsque nous faisons ce que nous disons, tournant envers autrui la bienfaisance que nous recevons de Dieu (« Pardonne-nous nos offenses *comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés* »). La Providence nous oblige envers autrui à proportion de ce qu'elle promet pour nous.

Notre monde n'est ni le meilleur des mondes possibles, ni le pire. Il est simplement tragique. Mais cela n'empêche pas, comme le dit Paul, que « tout collabore au bien ».

Olivier Boulnois. Marié, quatre enfants, membre de l'Institut Universitaire de France, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études (Cinquième section). Dernière publication, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1998. Président de l'édition francophone de la revue *Communio*.

11. CALVIN, *De aeterna Dei praedestinatione*, 1552, CR 8, 347.

12. J.-Y. LACOSTE, « Providence », *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 950-952.

Thomas HOWARD

La providence dans la *Trilogie cosmique* de C. S. Lewis

IL est paradoxal de vouloir étudier le thème de la providence dans l'œuvre romanesque de C. S. Lewis¹, tout comme, on ne s'en étonnera pas, dans celle de son collègue et ami J. R. R. Tolkien. Car la notion n'est pratiquement jamais mentionnée – je ne suis pas sûr que le mot intervienne même une seule fois, mais il faudrait une concordance de toute l'œuvre des Inklings² pour le vérifier. Et pourtant, les événements qui se succèdent dans ces récits, selon un déroulement intensément dramatique que le lecteur négligent risque de juger dépourvu de toute cohérence, sont sans conteste « voulus » par une entité qui les « guide ».

Pour autant, cette entité n'est pas une espèce de puissance transcendante abstraite à la manière de « la Force » de *La guerre des*

1. Pour une première approche de la personne et de l'œuvre de l'écrivain anglais Clive Staples Lewis (1898-1963), on peut par exemple consulter le site <http://www.vivre.ch/journal/archives/199810cen12pcl.htm>, qui contient une bibliographie francophone (pas complètement à jour, car les sept *Chroniques de Narnia* sont maintenant disponibles en français, aux éditions Folio junior.) Son œuvre la plus connue en France est sans doute le recueil de lettres d'un démon, qui explique à un jeune démon les moyens de perdre un jeune homme. Il est intitulé *Screwtape's letters*, et traduit sous le titre de *Tactique du diable*, Delachaux et Niestlé, 1967. Sur la « Trilogie cosmique » voir à la fin de l'article la note de Xavier Morales : « L'angélologie de C. S. Lewis ». (N.d.T.)

2. C'est le nom que se donnait le groupe d'auteurs dont C. S. Lewis et J. R. R. Tolkien faisaient partie. (N.d.T.)

ARGUMENTS _____ **Thomas Howard**

étoiles. Même si certains personnages semblent évoluer – et même s'affairer dans la confusion – sans qu'aucune Puissance apparente, et *a fortiori* aucune divinité personnelle, ne vienne les aider ou organiser les choses, le lecteur acquiert cependant la conviction, dès les premières pages de n'importe lequel de ces récits, que les événements, et bien sûr le héros Ransom³ lui-même, sont sous la protection sage, bonne et toute-puissante d'une Providence personnelle, « Maleldil », pour la nommer par son nom.

Il n'y a certes rien d'incompréhensible à la présence de cette providence implicite qui sous-tend sans conteste les récits de Lewis. Celui-ci était un anglican orthodoxe, et disposait donc d'une solide doctrine de la providence. Mais il ne succombe jamais, dans toute son œuvre, à certaines conceptions de la souveraineté divine qui laissent le pauvre chrétien de base enferré dans une conception finalement fataliste de la façon dont les choses se passent. « Dieu m'a envoyé ce cancer pour me punir de mes péchés », ou « si ce camion qui a écrasé mon fils est passé à cet endroit précis à ce moment précis, c'est par un décret explicite de la Volonté divine » : cette manière sinistre de concevoir le cours des choses n'a rien à voir avec la vision lewisienne de Dieu et des événements. Quant à l'habitude, fréquente dans bien des régions du monde chrétien, de dire sans y penser : « Oh, Dieu m'a dit de faire telle et telle chose », ou même, « c'est le Seigneur qui m'a inspiré » – Lewis aurait eu la plus profonde hésitation à la reprendre à son compte. Je doute qu'il ait jamais dit : « La volonté de Dieu sur moi, c'est que je sois professeur à Oxford », même si, en dernière analyse, il était certainement convaincu que c'était bien le cas. Un passage significatif de *Mere Christianity*⁴ explique que le christianisme « croit que Dieu a créé le monde. Mais il croit aussi que dans le monde que Dieu a créé, bien des choses ont mal tourné, et que Dieu exige, et avec insistance, que nous les remettions en ordre »⁵. En aucune façon Lewis ne suggère l'idée, plus ou moins explicitement prêchée dans certaines ten-

3. Elwin Ransom est le héros des trois volumes de la « Trilogie cosmique », respectivement *Au-delà de la Planète silencieuse*, *Perelandra*, et *Cette hideuse puissance*, trad. française, Lausanne, L'Âge d'homme, 1997.

4. Cet essai, parmi les plus célèbres de Lewis, a été traduit en français sous le titre *Voilà pour quoi je suis chrétien*, par A. Viala, Guelwiller, France : Ligue pour la lecture de la Bible, 1979. Réédition, *Les fondements du christianisme*, 2000.

5. *Mere Christianity*, II, 1.

————— *La providence dans la Trilogie cosmique de C. S. Lewis*

dances du christianisme, que le dernier mot de Dieu soit : « Bas les pattes ! Je m'en occupe. Tout ce que vous faites ne vaut rien. À moi la gloire : toute tentative de vous immiscer dans mes affaires n'est que présomption de votre part. »

La manière dont Lewis affronte l'énigme de la Providence divine est manifeste dès le début de *Au-delà de la Planète silencieuse*, le premier volume de la Trilogie. Le héros, Elwin Ransom, un philologue tout ce qu'il y a de plus inoffensif, part pour une randonnée pédestre, comme en font souvent les professeurs d'Oxford ou de Cambridge. Le soir venu, il tombe sur une mère angoissée parce que son garçon, un peu simplet, n'est pas encore rentré de la maison voisine où on l'a embauché pour rendre quelques menus services. Ransom, un peu agacé par ce contretemps, promet de passer par ladite maison pour jeter un coup d'œil. Il trouve le portail fermé à clef. « Son premier mouvement, fatigué comme il était, lui suggérait de continuer son chemin. Mais il s'était engagé envers la vieille dame et devait s'acquitter de ce devoir assommant... Il n'en avait aucune envie... Cependant, il ne faisait aucun doute qu'il devait entrer. » Le voilà qui balance son sac par-dessus le portail et « c'est seulement à l'instant même où il s'exécute qu'il a véritablement l'impression de s'être décidé... »⁶.

Si j'ai pris le temps de citer cette scène, ce n'est pas qu'elle soit particulièrement importante, parmi les innombrables scènes similaires, mais c'est parce qu'elle est la première occurrence, dans la Trilogie, d'un thème majeur de l'œuvre de Lewis. À chaque fois, un homme se trouve confronté à un choix, et la vérité lui apparaît sans fard : on ne lui demande pas de prier pour connaître la volonté de Dieu, ou de s'interroger sur ce que la Providence peut bien avoir derrière la tête ; il n'a qu'une seule option possible, dans toute son implacable sérénité : faire son devoir. Autrement dit, il doit faire ce qui est juste, et cela fait rarement question. Nul besoin de réfléchir à n'en plus finir, ou de demander conseil à Dieu. La nécessité de faire son devoir s'impose – et dans le cas présent, il est parfaitement clair que Ransom a promis à la vieille femme qu'il essaierait de faire quelque chose, et tout gentleman, qui plus est s'il est anglais, sait bien qu'il faut toujours tenir sa parole. Point barre. En fait, ce petit incident se révèle être le coup d'envoi qui met en branle toute l'histoire. La randonnée de Ransom est aussitôt reléguée dans les

6. *Out of the Silent Planet*, chapitre 1.

ARGUMENTS _____ **Thomas Howard**

coulisses, et le voilà qui se retrouve, avant même de comprendre ce qui lui arrive, en route pour la planète Mars, « Malacandra », dont en plus, il est censé être le « sauveur »⁷.

Ransom rencontre successivement les trois espèces intelligentes qui cohabitent paisiblement sur Malacandra, les *hrossa* (sg. *hross*), les *pfifltriggi* (sg. *pfifltrigg*) et les *seroni* (sg. *sorn*). Ces derniers, les intellectuels de la planète, se posent bien des questions sur le monde bizarre d'où Ransom vient, un monde dans lequel quelque chose ne tourne décidément pas rond. Mais Ransom se demande lui aussi comment certaines choses qui se sont passées sur Malacandra ont pu se produire, en particulier la disparition de toute une espèce apparentée aux oiseaux. Il interroge : « Où donc était Oyarsa quand c'est arrivé ? » (« Oyarsa » est le titre porté par l'esprit tutélaire préposé par Maleldil à chaque planète, qui est chargé d'en être en quelque sorte le vice-roi, de veiller sur elle et de la diriger au nom de Maleldil). « Ne pouvait-il l'empêcher ? » – « Je n'en sais rien », répond le *sorn*, « mais les mondes ne sont pas faits pour durer à jamais, et encore moins les races ; telle n'est pas la manière de faire de Maleldil »⁸.

Deux pages plus loin, dans une discussion où les *seroni* tentent de nouveau de comprendre ce qui ne va pas dans le monde de Ransom, le même *sorn* avance l'idée – qui se trouve être d'une excellente théologie, et qui, comme par hasard, suit fidèlement le récit que la *Genèse* donne de la manière dont nos problèmes ont commencé – que « c'est parce que chacun d'eux veut être un petit Oyarsa »⁹. Un vieux *sorn* plein de sagesse réplique : « Ils n'y peuvent rien : il faut que quelqu'un gouverne, mais comment des créatures peuvent-elles se gouverner elles-mêmes ? Les *hnau* [nous dirions les "hommes"] doivent gouverner les animaux, les *eldila* [nous dirions les "anges"] les *hnau*, et Maleldil les *eldila*. »

Voilà jusqu'où *Au-delà de la Planète silencieuse* s'avance en direction d'une notion comme celle de la Providence. On pourrait peut-être suggérer que nous sommes ici face à une notion typiquement catholique, celle de *médiation*, qui ne caractérise guère la théologie protestante, où on a plutôt tendance à mettre en avant l'immédiateté du gouvernement de Dieu sur le monde : « C'est Dieu

7. C'est pourquoi il porte le nom même du Rédempteur, « Rançon », comme le lui rappelle Dieu lui-même, *Perelandra*, chapitre 11. (N.d.T.)

8. *Out of the Silent Planet*, chapitre 16.

9. *Ibidem*.

——— *La providence dans la Trilogie cosmique de C. S. Lewis*

qui m'a conduit», ou «le 11 septembre était sans aucun doute la volonté du Seigneur». Mais c'est oublier les passages où la Bible rapporte comment le pauvre Noé a dû s'armer de ses clous et de son marteau, comment Abraham a dû lever le camp, ou Josué assiéger Jéricho, ou encore comment Dieu lui-même s'est livré à la merci du bon vouloir d'une jeune fille qui, heureusement, a accepté et dit : «*Fiat mihi*». Dans notre monde, Maleldil (autrement dit, Dieu) a une façon singulière de rester dans les coulisses alors que, sous les feux de la rampe, le drame semble se dérouler selon le bon vouloir (ou le caprice) des personnages. Je me conduis comme un mufler, et quelqu'un en fait les frais. C'est la providence ? Je fais joujou avec le bouton de la radio et ma voiture écrase un enfant. C'est la providence ? Je me donne un mal fou pour prendre la bonne décision dans une affaire capitale, et je m'aperçois finalement que c'était une erreur monumentale. C'est la providence ? À coup sûr, dans notre monde, l'articulation entre la volonté divine et «ce qui arrive» n'a rien d'une lumineuse évidence.

On notera d'ailleurs que la plupart des mythologies présentent cette énigme paradoxale. On y trouve toujours un roi des dieux, Zeus, Wotan et ainsi de suite, mais aussi des Érinyes, Furies, Moires ou Euménides, qui échappent complètement à la volonté de Zeus, et qui décident, entre autres choses, de l'instant où le mince fil de mon existence sera coupé. Ou bien, chez les Anglo-saxons, il y a le *wyrd*¹⁰, même si l'idée d'un «Père de tous» s'impose peu à peu, probablement sous l'influence des missionnaires chrétiens : les poètes n'ont pas vraiment l'air de savoir exactement à qui attribuer la responsabilité du destin d'un Beowulf¹¹. En fait, *Beowulf* combine sans réticence aucune les notions de «Père de tous» et de *wyrd*, s'il est vrai que l'auteur (les auteurs) et les moines copistes ont quelque peu retouché la version originale du poème.

Au risque de me répéter, je dirai que tout chrétien porté à se poser des questions est certainement déjà tombé sur cette articulation aussi étrange qu'obscur, ou plutôt sur cet apparent hiatus entre l'idée d'une providence bienveillante et toute-puissante, et le tourbillon désordonné dans lequel nous semblons tous nous débattre. Lewis s'est scrupuleusement attaché à mettre cet élément au centre

10. Mot de vieil anglais qui désigne le destin, la chance, le hasard. (N.d.T.)

11. Beowulf est le héros éponyme d'une célèbre épopée anglo-saxonne du VIII^e siècle.

ARGUMENTS _____ **Thomas Howard**

de toutes ses œuvres. Les lecteurs des *Chroniques de Narnia*¹² souhaitent souvent que le lion Aslan, qui brille plutôt par son absence, veuille bien intervenir et tout remettre en ordre. *Till We Have Faces*¹³ constitue certainement le traitement le plus achevé, substantiel et complexe du mystère de la providence dans l'œuvre de Lewis, lorsque les dieux n'ont pas même à prononcer un seul mot en réponse aux emportements de la princesse Orual : il arrive des choses terribles, mais « les dieux eux-mêmes sont la réponse ». Ils ne s'expliquent jamais directement. Il se trouve seulement que le nœud de la tragédie se résout on ne sait comment, jusqu'à dessiner un plan de toute beauté dont le centre est justement le salut d'Orual.

Le sujet que nous abordons est immense, et un épais volume ne suffirait pas à en venir à bout. Je me contenterai de noter au passage, en piochant au hasard dans les deux autres tomes de la Trilogie, différents points qui laissent deviner ce qu'est la notion, plutôt que la « doctrine », lewisienne de la providence. On partira évidemment de l'hypothèse que les problèmes qui se posent dans les mondes de Lewis sont identiques à ceux qui se posent dans le nôtre. Tous les éléments du « fantastique » lewisien sont purement et simplement vrais aussi du monde dans lequel nous vivons. Inutile d'objecter que chez nous, les enfants ne se transforment pas en dragons, et que ça fait au moins une différence ! Parce que la vérité, c'est qu'Eustache Clarence Scrubb est *vraiment* un dragon¹⁴, et que, dans l'atmosphère cristalline du monde fantastique, cette identité éclate au grand jour, alors que dans notre monde opaque, elle reste généralement dissimulée sous des périphrases jargonnantes, comme « il a des problèmes », ou « il se cherche », et ainsi de suite.

12. Les sept petits volumes des *Chroniques de Narnia*, destinés aux enfants, racontent les aventures de quatre frères et sœurs dans un monde féérique gouverné par un mystérieux lion, Aslan, et dont la porte d'entrée est cachée au fond d'une armoire. Traduction française, Folio Junior, 2002.

13. Le roman *Till We Have Faces* a été traduit en français sous le titre *Un visage pour l'éternité*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1995.

14. Eustache Clarence Scrubb est le cousin des quatre petits héros des *Chroniques de Narnia*. En le présentant, dans les premières lignes du cinquième tome des *Chroniques*, *The voyage of the Dawn Treader [Le voyage du Passeur d'aurore]*, Lewis ne peut s'empêcher de remarquer « qu'il méritait presque de porter un tel nom ». Au chapitre 6, son avarice le conduit malencontreusement à révéler sa « vraie » nature de dragon, dont Aslan le délivrera. (N.d.T.)

——— *La providence dans la Trilogie cosmique de C. S. Lewis*

Dans *Perelandra*, un point crucial est atteint dans la scène où Ransom finit par perdre patience envers Maleldil et se permet le luxe, assez coutumier dans les *Psaumes*, de Lui lancer à la figure quelques questions exaspérées : « Les miracles sont-ils la prérogative de l'Enfer ? Pourquoi le Ciel n'en fait-il pas ? Ce n'était pas la première fois qu'il remettait en cause la Justice divine (...) L'Ennemi est vraiment présent (...) Et où est le représentant de Maleldil ? (...) De toute façon, qu'est-ce que je peux faire ? Ne cessait-il de se répéter avec une nervosité volubile. J'ai fait tout ce que je pouvais. (...) Il tenta de se persuader que lui, Ransom, ne pouvait absolument pas être le représentant de Maleldil. (...) Mais... il finit par être forcé de comprendre que sa propre présence sur *Perelandra* était un miracle au moins aussi grand que celle de l'Ennemi. Ce miracle du bon côté qu'il avait exigé s'était effectivement réalisé. Le miracle, c'était lui. ¹⁵ »

Nous ne pouvons que continuer à citer Lewis, qui s'exprime toujours mieux que ses commentateurs : « son voyage sur *Perelandra* n'était pas un exercice spirituel, ni un combat fictif. Si l'issue en reposait entre les mains de Maleldil, Ransom et la Dame ¹⁶ étaient eux-mêmes ces mains. Le destin d'un monde dépendait réellement de la manière dont ils se comporteraient dans les quelques heures à venir. (...) Quelle imprudence, quelle injustice, quelle absurdité ! Maleldil *voulait-il* donc perdre des mondes ? Quel sens y avait-il à arranger les choses de manière à ce que quoi que ce soit de vraiment important dépende définitivement et absolument d'un homme aussi chétif que lui ? Et à cet instant même [Lewis fait allusion à la Seconde Guerre mondiale, pendant laquelle il écrit], au loin sur la Terre, cela lui revint soudain, la guerre faisait rage, et de tout jeunes officiers, des lieutenants à peine sortis de l'enfance... découvraient comme lui, [dans les plus horribles combats], la vérité extravagante que tout dépendait en fait de leurs actions ; (...) C'était Ève en personne qui contemplait le fruit défendu, et les Cieux des Cieux attendaient sa décision. (...) C'était ainsi que le monde était fait, et non autrement. Tout, ou rien, devait dépendre des choix individuels. ¹⁷ »

15. *Perelandra*, chapitre 11. Tout ce chapitre est une formidable description des réflexions de Ransom au seuil du découragement. (N.d.T.)

16. La Dame que rencontre Ransom sur *Perelandra* est la nouvelle Ève que l'Ennemi diabolique tente une nouvelle fois de corrompre, tandis que Ransom est envoyé pour l'en empêcher. (N.d.T.)

17. *Perelandra*, chapitre 11.

ARGUMENTS _____ **Thomas Howard**

Voilà exactement « la providence dans la Trilogie de Lewis ». Je dirai qu'il en affronte l'énigme avec le plus grand sang-froid, sans qu'il y ait pourtant rien de vraiment « froid » dans la compassion avec laquelle il décrit toujours les situations difficiles. Dans *Cette hideuse puissance*, le récit le plus long et le plus compliqué de la Trilogie, la même énigme est à l'œuvre : tout semble dépendre des choix des personnages – Lewis, je pense, préférerait que nous nous passions du « semble » ! Il ne s'agit pas d'un faux-semblant, quoique certaines théologies le suggèrent. L'image dont nous avons ici besoin n'est pas celle d'une Main qui bouge les pièces d'un jeu d'échecs. Dans cette image, le drame se déroule dans la Pensée qui est derrière la Main. Mais dans les mondes de Lewis, comme dans la Terre du Milieu de Tolkien, le drame que nous avons sous les yeux est tout ce qu'il y a de plus réel, et a des conséquences durables. Ce sont les choix de Frodo, de Sam Gamgee, de Gollum¹⁸ qui déterminent le cours des choses. Les choix de Ransom, tout au long de la Trilogie, et, dans THS, ceux de Jane, de Marc, aussi bien que ceux des scélérats, Wither, Feverstone, Fairy Hardcastle et Frost, sont investis (par la Providence, finalement) d'une réalité substantielle. La parenthèse est-elle par trop cavalière ? N'est-elle qu'une artificielle subtilité pour emporter la mise ? Nous serions-nous soudain, sans crier gare, caché derrière une formule pour confirmer la position orthodoxe qui proclame que la Providence dirige tout ce qui arrive, en dépit des apparences ?

Je ne le crois pas, mais Lewis hésiterait sans doute devant cette dernière proposition. Non parce qu'il verrait des failles dans la Providence elle-même, mais plutôt parce qu'il rejeterait toute tentative d'en donner une formule trop définitive. Nous retombons sur l'hiatus qui déconcertait les Grecs et les Anglo-saxons. Qu'y a-t-il dans cette zone obscure entre « la volonté de Dieu » et « ce qui arrive » ? Personne ne le sait. Toute tentative d'en dresser la carte est vouée à l'échec. Des expressions comme « causes secondes » ou « volonté permissive de Dieu » apportent peut-être quelques lumières. Mais dans le cas de l'œuvre romanesque de Lewis, il faudra nous passer de ces adjuvants. La trame de ses histoires ressemble exactement à celle de notre histoire à nous. « *Eli, Eli !* » n'a pas été mis dans le scénario pour faire de l'effet. Ni « *Fiat !* », d'ailleurs.

18. Trois des héros du *Seigneur des anneaux* de J. R. R. Tolkien. (N.d.T.)

——— *La providence dans la Trilogie cosmique de C. S. Lewis*

Lewis, comme Eliot, aurait sans doute convenu avec sainte Julienne de Norwich, que « Tout ira bien/ et toute espèce de chose ira bien.¹⁹ » Mais c'est à nous de faire le chemin qui mène mystérieusement à cette plénitude. Ransom serait certainement d'accord.

Traduit de l'anglais par Xavier Morales.
Titre original de l'article :
Providence in C. S. Lewis's Space Trilogy

Thomas Howard. Universitaire, spécialiste de l'œuvre de C. S. Lewis. A notamment écrit : *C. S. Lewis : Man of Letters. A Reading of His Fiction* San Francisco : Ignatius Press, 1987, ainsi que : *The Achievement of C. S. Lewis*, 1980.

Note sur l'angélologie de C. S. Lewis

Les *eldila* de C. S. Lewis ne sont pas que des « anges », c'est-à-dire, au sens étymologique, des « messagers ». Ils sont des « ouvriers », les ministres par lesquels Dieu opère le gouvernement de l'univers. La conséquence de ce constat est évidente : c'est dans l'angélologie de C. S. Lewis qu'il faut chercher une doctrine du gouvernement de l'univers par Dieu, une doctrine de la providence divine.

Dans la *Trilogie cosmique*, C. S. Lewis distingue trois modes de gouvernement de l'univers, représentés par trois planètes. Ces trois modes sont aussi trois périodes séparées par deux grands événements, la chute et la rédemption.

Le premier mode de gouvernement est celui de la planète Mars, décrit dans le premier volume de la Trilogie. La providence divine s'y manifeste par l'intermédiaire d'un archange, l'*Oyarsa*, et des anges placés sous ses ordres, les *eldila*. Les races qui habitent la planète Mars vivent donc sous la protection et la vigilance des ministres de Dieu. Lewis s'inspire de la tradition platonicienne et aristotélicienne qui attribuait aux astres une âme, ou du moins une

19. « All shall be well, and all manners of things shall be well ». Cette formule très célèbre est souvent citée par Lewis. Quant au poète T. S. Eliot, il l'incorpore dans le quatrième des *Quatre quatuors*, intitulé *Little Gidding*.

ARGUMENTS _____ **Thomas Howard**

intelligence créée, chargée de maintenir chacune des planètes sur la « sphère » de révolution lui correspondant. Ces intelligences motrices furent parfois assimilées à des anges²⁰.

Le second mode de gouvernement est celui que nous connaissons sur Terre ; c'est aussi le plus difficile à décrire. Dans un lointain passé, avant l'apparition de l'espèce humaine, l'archange préposé à la Terre, qui était le plus noble des archanges, puisqu'il était préposé à la plus noble des races de l'univers, a rejeté son rôle de ministre intermédiaire de la providence divine, pour devenir le Prince de ce monde. L'ange déchu a alors été repoussé et contenu dans son territoire, et la Terre a été mise en quarantaine. Elle est devenue la « Planète silencieuse », et nulle nouvelle n'en parvient plus aux autres *Oyarsa* et *eldila*²¹.

La chute a donc divisé l'univers en deux zones, en quelque sorte séparées par l'orbite de la Lune : la zone sublunaire, c'est-à-dire le monde de la Terre, semble échapper au gouvernement divin. Ou du moins, la puissance divine ne s'y manifeste plus directement et ordinairement par l'administration des anges. La Terre est en état de siège, et pour y pénétrer, Dieu a choisi de dépendre d'intermédiaires humains. L'exemple le plus évident de ce nouveau mode de la providence divine est évidemment l'Incarnation : afin de pénétrer dans la Terre assiégée, Dieu se fait l'un des captifs au pouvoir de Lucifer. Mais le héros Ransom, tout au long des trois volumes de la Trilogie, est aussi l'exemple de la façon dont Dieu agit par l'intermédiaire d'un homme, et fait même dépendre le sort de l'univers des décisions libres d'un humain. Comme le Rédempteur lui-même le fait remarquer dans *Perelandra*²², il n'est pas anodin que Ransom soit nommé du même nom que lui : « rachat ». Et le fait même que tout dépende de lui et de lui seul est en soi le « miracle » par lequel Dieu gouverne le monde. Ainsi, bien qu'à travers d'autres voies, tout reste « dans les mains de Dieu »²³.

20. Cf. E. GILSON, *Le thomisme*, Paris 1989, pp. 211-212, qui mentionne surtout les philosophes juifs (Maïmonide) et arabes (Avicenne). Saint Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* Ia q 70 a 3, qui, avec Averroès et la plupart des scolastiques, rejette cette assimilation, cite encore Origène, saint Jérôme et saint Augustin.

21. Cf. *Au-delà de la Planète silencieuse*, chapitre 18, dans *The Cosmic Trilogy*, Pan Books 1989, pp. 107-108.

22. *Perelandra*, chapitre 11, dans *The Cosmic Trilogy*, p. 277.

23. *Ibidem*, pp. 271 et 272.

— *La providence dans la Trilogie cosmique de C. S. Lewis*

La Rédemption par l'Incarnation a marqué un second tournant dans l'histoire de l'univers : de l'intérieur, la Terre tenue captive par l'ange déchu a obtenu les prémices de sa libération. L'histoire de la Planète Vénus, racontée dans *Perelandra*, expose ses conséquences. Alors que, jusqu'à l'apparition du premier « homme » et de la première « femme » de Vénus, la Planète était administrée sous la tutelle de *Oyarsa* et des *eldila*, comme la Planète Mars, l'entrée des « premiers parents » dans l'âge adulte, postérieure au grand événement de la rédemption, fait d'eux les premiers êtres rationnels à connaître un ultime mode du gouvernement divin, celui auquel Dieu finalement destinait l'univers : libérés de la tutelle des anges, ils deviennent « Roi » et « Reine » de leur monde²⁴. Parce que, à l'opposé d'Adam et Ève, ils ont traversé l'épreuve de l'obéissance en apprenant à consentir librement à la volonté de celui qui les avait créés et peut seul les maintenir dans l'être, ils sont maintenant les vrais ministres de Dieu pour eux-mêmes, tout en ayant appris cette vérité mystérieuse : Dieu a voulu que tout don de sa providence qu'il fait à sa créature le soit à travers une autre créature, dans une coopération qui rend ce don, d'une certaine manière, encore plus riche²⁵. Alors, la création, dans cette mutuelle interdépendance des créatures les unes des autres, devient une « Grande Danse » tout entière dessinée par Dieu, mais dont chaque pas particulier, décidé librement par la créature, est tour à tour le centre²⁶.

Xavier Morales né en 1975, prépare une thèse sur la théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie.

24. Respectivement *Perelandra*, chapitre 6, p. 217 et chapitre 17, p. 333.

25. *Ibidem*, p. 334.

26. Il y a là une évidente similitude avec la « musique des Ainur » qui ouvre le *Silmarillion* de J. R. R. Tolkien.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

Chez votre libraire

Georges COTTIER

Demande de pardon

DANS son discours d'ouverture à la seconde session du Concile Vatican II, Paul VI avait demandé pardon « à Dieu... et aux frères séparés » d'Orient qui se sentiraient offensés par « nous » (c'est-à-dire les membres de l'Église catholique au nom desquels parle le Pape), se déclarant prêt, pour sa part, à pardonner les offenses reçues. La demande et l'offre de pardon concernaient les péchés de division entre les chrétiens. Le Décret Conciliaire sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio*, n. 7, lui fait écho : « Nous demandons pardon à Dieu et aux frères séparés, de même que nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. »

Aux paroles, Paul VI ajoutera les gestes. Rappelons la célébration, le 14 décembre 1975, du deuxième anniversaire de la levée des anathèmes entre Rome et Constantinople. La scène se passe à la chapelle Sixtine, la cérémonie touche à sa fin. Paul VI s'avance vers le Métropolitain de Chalcédoine, Méliton, envoyé du patriarche de Constantinople, s'agenouille et lui baise les pieds. Les conséquences de cet acte authentiquement évangélique furent profondes. On en comprend toute la signification si on le rapporte à un épisode malheureux du Concile de Ferrare-Florence en 1438. La veille de l'entrevue qu'il devait avoir avec lui le 8 mai, le pape Eugène IV avait fait avertir le patriarche Joseph II de Constantinople, venu tout exprès à Florence, qu'il aurait à s'agenouiller et à lui baiser les pieds. Surpris et blessé, le patriarche refusa d'obtempérer à une exigence dont il ne percevait pas la signification. L'entrevue du lendemain, marquée par l'amertume, fut décevante.

SIGNETS _____ **Georges Cottier**

Les interventions de Paul VI étaient déjà riches de signification. Mais il appartenait à Jean-Paul II de donner à cette attitude évangélique une ampleur telle qu'elle est devenue une marque du comportement ecclésial face à certains épisodes du passé. Les exemples de paroles et de gestes qui, obéissant à une sûre intuition, touchent droit au cœur, sont multiples et cependant à chaque fois la démarche est nouvelle, imprévue, échappant à ce qui pourrait devenir la routine d'un rite. À chaque fois, elle provoque une possibilité de nouveau départ, alors que la mémoire douloureuse semblait ne devoir cesser de peser comme une fatalité sur le futur. Pensons, entre autres exemples, à la visite à la Synagogue de Rome, à la prière au Mur des Lamentations à Jérusalem, ou à la demande de pardon pour le sac de Constantinople lors de la quatrième croisade, à Athènes.

Et pourtant l'invitation adressée à l'Église en vue de la préparation de la Grande Année Jubilaire, fut loin de rencontrer un accueil unanime. N'allait-on pas ternir l'image de l'Église et donner des armes à ses adversaires et, au-delà, à ses persécuteurs ? Mais l'Église « colonne et soutien de la vérité » (cf. 1 *Timothée*, 3, 15) n'a pas à craindre la vérité. Quand elle invite les chrétiens à une démarche de pénitence, elle les conduit à approfondir la conscience de leur identité ecclésiale, elle les rend spirituellement plus forts. De plus, chaque démarche s'appuie sur des motifs sûrs.

Il ne faut pas pour autant négliger les objections soulevées. La manière dont est formulée la demande de pardon dans la lettre apostolique *Tertio Millenio Adveniente* (10 novembre 1994) de même que les textes de la célébration eucharistique de la « journée du pardon » le 12 mars 2000, premier dimanche de Carême, fournissent au théologien les éléments d'une réponse. Quelques points retiendront notre attention.

La demande de pardon implique quelques présupposés de nature ecclésiologique.

Le premier est celui de la continuité de l'Église dans l'histoire. L'affirmation s'entend au sens fort : il s'agit de la permanence dans son identité de ce sujet unique qu'est l'Église. Celle-ci peut être secouée par des crises violentes, subir de terribles assauts, elle ne peut pas connaître de rupture par rapport à son origine. Le fait n'a pas son équivalent. Certes, les entités sociales, les familles, nations, patries, sociétés politiques, entretiennent toutes, à des titres

Demande de pardon

divers, une relation à leur propre passé, mais aucune ne peut se prévaloir d'une identité ontologique comparable au *Je* de l'Épouse (cf. *Éphésiens*, 5, 25-27; *Apocalypse*, 19, 7, etc.).

Le second présupposé découle du précédent : il existe entre les générations chrétiennes une solidarité qui, elle non plus, n'a pas son équivalent. Cette solidarité se situe dans le prolongement de la *communio sanctorum* qui est un nom de l'Église et du mystère de la charité. La communion des saints désigne la circulation de la charité qui unit l'Église et ses membres, selon ses trois états d'Église du ciel, d'Église du Purgatoire, d'Église de la terre.

La solidarité dont nous parlons concerne un aspect particulier de « l'échange des biens ».

Elle se comprend en écho de la parole de l'Apôtre : « Portez les fardeaux les uns des autres ; accomplissez ainsi la loi du Christ » (*Galates*, 6, 2). Dans une perspective bien déterminée que nous préciserons, l'Église fait siennes les fautes des générations antérieures, en tant que ces fautes projettent leur ombre sur l'Église telle qu'elle se présente au monde.

Et voici le troisième présupposé : dès lors qu'il est question de l'Église dans son mystère, seul un regard de foi nous permet d'entrer quelque peu dans l'intelligence de la demande de pardon. Augustin a condensé en une formule sa grande vue de sagesse sur la marche de l'Église dans l'histoire : « l'Église avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu » (*Civitas Dei*, XVIII, 51, 2). Cela veut dire que les accusations injustes et calomnieuses contre elle ne manqueront jamais. Quand donc elle demande pardon, ce n'est pas pour se disculper en face des attaques du monde. C'est parce qu'elle entend reconnaître et ôter, dans la conscience de sa mission évangélique, les obstacles à sa transparence que constituent les fautes de ses enfants.

*
* *

Tertio Millenio Adveniente, n° 33, contient deux affirmations qui portent sur l'intention et sur la nature de la demande de pardon.

Voici la première : « Il est [...] juste que, le deuxième millénaire du christianisme arrivant à son terme, l'Église prenne en charge, avec une conscience plus vive, le péché de ses enfants, dans le souvenir de toutes les circonstances dans lesquelles, au cours de son

SIGNETS _____ **Georges Cottier**

histoire, ils se sont éloignés de l'esprit du Christ et de son Évangile, présentant au monde, non point le témoignage d'une vie inspirée par les valeurs de la foi, mais le spectacle de façons de penser et d'agir qui étaient de véritables formes de contre-témoignage et de scandale.»

Et voici la seconde : « L'Église, bien qu'elle soit sainte par son incorporation au Christ, ne se lasse pas de faire pénitence : elle reconnaît comme siens, devant Dieu et devant les hommes, ses enfants pécheurs »

Arrêtons-nous pour l'instant à la première des affirmations. « Dans le souvenir de toutes les circonstances » : *a priori*, aucune limite n'est fixée et la célébration liturgique de la journée du pardon a, en effet, embrassé un champ vaste et différencié.

C'est toutefois un aspect précis des péchés commis par des chrétiens des générations précédentes qui est pris en considération dans la demande de pardon : l'aspect de contre-témoignage et de scandale. C'est que le témoignage est inscrit dans la vocation chrétienne. La foi professée est attestée par la cohérence de vie.

Ainsi les fautes du passé pour lesquelles il est demandé pardon, ne sont pas les fautes secrètes, mais des fautes manifestées qui ont laissé des traces durables dans l'histoire. *Tertio Millenio Adveniente* en énumère quelques-unes : fautes contre l'unité que Dieu veut pour son peuple, recours à des méthodes d'intolérance et à la violence dans le service de la vérité, part de responsabilité de tant de chrétiens dans de graves formes d'injustice et de marginalisation sociale. Ces fautes peuvent aller jusqu'au scandale : le témoignage requis non seulement est absent, mais des actes ont été posés, des comportements adoptés qui étaient la négation directe de ce que l'on professait.

Déterminer la part de responsabilité de la personne qui a donné scandale appartient à Dieu seul. La solidarité de la charité demande que nous priions pour le coupable. La demande de pardon porte sur les effets, inscrits dans l'histoire, d'attitudes, de paroles et d'actions, dont les conséquences dévastatrices ne cessent de s'exercer. On pourrait penser : le mal que d'autres ont commis jadis ne nous concerne pas ; prenons nos distances par rapport à des faits que nous n'approuvons pas, que nous condamnons. Mais précisément, ces fautes sont imputables à des frères, à des membres de l'Église, auxquels nous lie une mystérieuse solidarité. Il est clair qu'il faut nous demander, à chaque fois, dans quelle mesure les responsables d'actes ou de comportements, en eux-mêmes répréhensibles, qui

Demande de pardon

font scandale, représentaient ou engageaient l'Église elle-même. D'une certaine manière, tous l'engagent au titre du baptême. Mais la situation varie beaucoup selon que par sa position quelqu'un représente directement l'Église, comme dans le cas des gens d'Église, ou qu'il se réclame explicitement d'elle ou, à l'inverse, tout en se disant chrétien, qu'il s'oppose consciemment à l'Évangile. Ce sont là des distinctions que nous ne saurions ignorer.

Disons donc que ce qui est envisagé, ce sont des actes ou des comportements, et même des structures institutionnelles qui apparaissent indissociables de l'Église et de son histoire, de telle sorte qu'ils collent pour ainsi dire à l'image de l'Église, telle que peuvent la percevoir les hommes de bonne volonté.

C'est pourquoi la demande de pardon va de pair avec la « purification de la mémoire » : l'expression a été employée à diverses reprises par Jean-Paul II. Comment l'entendre ? Ce qui est en cause, c'est la mémoire historique, qui est une mémoire des faits, événements, attitudes personnelles ou entreprises sociales, auxquels elle confère une forte charge symbolique. Ce qu'elle considère comme signifiant pour le présent n'est jamais neutre mais, en positif ou en négatif, référé à des valeurs et porteur de jugements d'approbation ou de condamnation. Le passé fournit ainsi des modèles exemplaires ou des motifs de rejet.

Purifier la mémoire signifie porter sur un passé controversé, exerçant sur le présent une influence négative et néfaste, un jugement vrai. S'il en est ainsi, c'est parce qu'il n'est pas rare que l'image du passé que véhicule la mémoire collective, alimentée par les médias, soit une image déformée tenant plus du mythe ou de la caricature, que de la transmission fidèle.

En conséquence, la demande de pardon requiert, comme préalable, un effort pour cerner au plus près, ce que fut en réalité ce passé dont l'image pèse sur notre présent. La contribution des historiens est indispensable.

Il reste qu'entre hier et aujourd'hui la distance noétique ne peut pas être totalement abolie. La conscience de cette non-coïncidence est au fondement d'une objection souvent entendue. On commet une faute d'anachronisme en prétendant juger à partir de notre point de vue d'aujourd'hui des actes qui s'inscrivent et, ajoute-t-on, s'expliquent dans et par la mentalité de leur temps. Outre qu'elle ne s'applique pas au passé récent, l'objection n'est pertinente que dans l'hypothèse où nos jugements seraient entièrement déterminés par la

SIGNETS _____ **Georges Cottier**

mentalité de l'époque. L'objection tient donc pour une certitude ce qui n'est qu'une hypothèse.

Encore faut-il s'entendre sur le sens de la mentalité et de son influence sur les personnes. Qu'une dépendance existe et que préjugés, aveuglements, ignorances, soient largement partagés par ceux qui vivent à une époque donnée, cela appartient aux servitudes de la condition humaine. En situant l'action ou le comportement des personnes dans leur contexte, l'historien aide à leur compréhension. Mais il demeure à un niveau homogène à son objet, et, par rigueur de méthode, il s'interdit de porter un jugement éthique.

La question se précise : un acte, un comportement, une prise de position s'expliquent-ils intégralement par leur contexte et par la causalité de l'époque ? On peut déjà faire remarquer qu'à chaque époque se sont levées des voix « prophétiques » qui remettaient en cause le conformisme et les idées reçues, ce qui est un signe que l'esprit n'est pas prisonnier des mentalités.

*
* *

Ici nous devons nous rapporter à la seconde citation de *Tertio Millenio Adveniente*, n. 33 : « L'Église, bien qu'elle soit sainte par son incorporation au Christ, ne se lasse pas de faire pénitence : elle reconnaît comme siens, devant Dieu et devant les hommes, ses enfants pécheurs ». Le texte renvoie à *Lumen Gentium*, n. 8 : « L'Église, qui enferme des pécheurs dans son propre sein, est donc à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de rénovation. »

La question qui se pose ainsi est de savoir quelle est la relation de l'Église sainte à ses enfants pécheurs. Elle les reconnaît comme siens, elle ne les rejette pas, mais le Concile ne dit pas pour autant qu'elle est pécheresse. Ils sont siens, mais il n'y a pas identité pure et simple.

Avant de revenir sur ce thème, reprenons notre réflexion sur la purification de la mémoire. On pourrait dire que l'Église comme sujet, qui demeure indéfectiblement elle-même à travers les péripéties de l'histoire, qui est ainsi *son* histoire, possède comme une double mémoire : une mémoire que nous appellerons empirique et qui contient, mais pas uniquement, les ombres qui viennent des péchés de ses enfants, et une mémoire pour ainsi dire essentielle qui

Demande de pardon

est la mémoire de ses sources divines, et qui n'est autre chose que la Tradition vivante : double mémoire ou plutôt deux pôles de la mémoire, sans lesquels la demande de pardon serait un vain va-et-vient entre les préjugés d'hier, que l'on réproouve, et les préjugés d'aujourd'hui, dont on n'est pas conscient. Il existe, au contraire, un point de référence fixe, qui nous est donné par la Tradition vivante. En celle-ci comme dans un miroir l'Église contemple dans toute sa pureté le message évangélique et l'exigence de l'*imitatio Christi*. Et c'est à partir de là que devient possible un jugement sur le passé, de valeur éthique et religieuse, qui ne soit pas un simple déplacement de perspective à l'intérieur de l'immanence du temps.

Deux précisions qui portent sur la signification du temps de l'Église nous aident à comprendre cette affirmation. La première est inspirée du chapitre V de *Lumen Gentium* sur l'appel universel à la sainteté dans l'Église. Un dynamisme soulève l'Église vers la sainteté, c'est-à-dire vers une configuration toujours plus grande à son Seigneur, jusqu'à la fin des temps. Il faut donc, quand il est question du rapport entre sainteté et péché dans l'Église, éviter toute vue statique dans laquelle on penserait à une sorte d'équilibre entre l'une et l'autre, ce qui serait d'ailleurs une manière de méconnaître la nature du mal. Ce n'est pas pour rien que l'*Apocalypse* et d'autres textes du Nouveau Testament parlent du cheminement de l'Église dans l'histoire comme d'un combat. L'élan vers la sainteté désigne le mouvement même qui soulève la vie de l'Église dans le temps. À ce mouvement s'opposent le Prince de ce monde et les forces du mal. C'est dans cette perspective que prend sa signification le fait que *Tertio Millenio Adveniente*, après avoir parlé des fautes des fils de l'Église qui sont des formes d'*antitmoignage* et de *scandale* (n. 33-36), consacre un très beau développement au témoignage par excellence, qu'est le martyr. « Au terme du deuxième millénaire, l'Église est devenue à nouveau une Église des martyrs... C'est là un témoignage à ne pas oublier » (n. 37).

Dans le prolongement de ce qui précède, se situe la seconde précision. En vertu du mouvement même qui porte l'Église vers la sainteté, la conscience des exigences évangéliques progresse dans le temps, de sorte que des manières de voir et des comportements, dont on ne voyait pas jadis l'inadéquation ou même la malice, nous apparaissent aujourd'hui comme incompatibles avec l'Évangile. Il y aurait là matière à une ample réflexion, qui trouverait appui dans deux affirmations du Concile Vatican II. La première se trouve dans la

SIGNETS _____ **Georges Cottier**

Constitution *Dei Verbum*, n. 8, qui, à propos de la Tradition, écrit que «l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu». La seconde est tirée du dernier chapitre de *Lumen Gentium* consacré à la Vierge Marie, où nous lisons (n. 65) qu'en contemplant Marie dans la lumière du Verbe incarné, «l'Église pénètre avec respect plus avant dans le mystère de l'Incarnation et devient sans cesse plus conforme à son Époux».

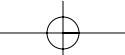
Tel est donc le sens de la purification de la mémoire. L'Église d'aujourd'hui est capable de porter un jugement vrai sur les actes du passé qui étaient en désaccord ou en opposition avec les exigences authentiques de l'Évangile, mais n'étaient pas perçus comme tels. Ce faisant elle juge de la qualité éthique objective de ces actes, non de la responsabilité des personnes. On s'explique ainsi le fait que des grands saints du passé ont pu approuver de bonne foi des comportements, que la conscience chrétienne réproouve aujourd'hui à juste titre, particulièrement en ce qui touche l'usage de moyens violents dans la défense de la vérité ou une insuffisante prise en considération de la distinction des choses de Dieu et des choses de César; ils étaient tributaires de la mentalité de leur temps, sans que cela atteigne en eux l'authenticité de leur sainteté. Ajoutons que, si la purification de la mémoire et la demande de pardon à laquelle elle invite, reposent sur un jugement vrai, on se gardera d'identifier ce jugement avec une sorte de jugement dernier anticipé. Les hommes d'aujourd'hui comme ceux d'hier doivent être conscients des servitudes de la condition temporelle. L'Église qui avance dans le temps ne cesse de méditer sur son passé.

L'Église est sacrement de la lumière et de la vie du Christ. Elle n'est pas sainte seulement par ce qu'elle nous transmet, parole de Dieu et sacrements, elle est sainte par son fruit normal qui est la sanctification de ses enfants. Le corps mystique a pour principe la participation à la vie divine qui lui est communiquée par le Christ qui est la Tête. Le péché est obstacle et négation de cette vie. Ce ne peut pas être au titre de leur péché, qu'appartiennent à l'Église les pécheurs. Ceux-ci sont vraiment ses enfants, qu'elle ne consent pas à abandonner au mal: parce qu'elle ne cesse de les aimer, elle fait tout pour les arracher à son emprise.

Demande de pardon

Le mouvement de conversion à laquelle nous entraîne la demande de pardon est un aspect du mouvement de sanctification. L'Église nous y invite parce qu'elle est plus forte que le péché. C'est aussi pourquoi Jean-Paul II a pu écrire : « Reconnaître les fléchissements d'hier est un acte de loyauté et de courage qui nous aide à renforcer notre foi, qui nous fait percevoir les tentations et les difficultés d'aujourd'hui et nous prépare à les affronter » (*Tertio Millenio Adveniente*, n. 33).

Georges Cottier, o.p., né en 1922 à Genève. Après avoir enseigné à Fribourg et Genève, et avoir été longtemps membre du comité de la rédaction francophone de *Communio*, est présentement Théologien de la maison pontificale. Parmi les oeuvres publiées : *Histoire et connaissance de Dieu*, Fribourg, 1993, et récemment : *Mémoire et repentance* (Éd. Parole et Silence).



Communio, n° XXVII, 4 – juillet-août 2002

Maria-Antonietta CRIPPA

Une idée de cathédrale au XX^e siècle

VISITÉE depuis de nombreuses années déjà par un nombre considérable de personnes venues du monde entier, la cathédrale de la Sainte Famille, œuvre inachevée de l'architecte Antonio Gaudí (1852-1926), est un chantier toujours en cours de construction, financé par les offrandes généreuses de nombreux fidèles qui ne sont pas tous catalans ; ce chantier est intéressant aussi bien par les méthodes mises au point au cours de son exécution, dans le respect des intentions de son premier et génial concepteur, que parce qu'il a été l'objet de polémiques renouvelées de la part de nombreux architectes, historiens d'art et chercheurs, opposés à son achèvement qui donnerait lieu, pensent-ils, à des trahisons. En dépit de cela, ces dernières décennies, l'activité du chantier est intense, l'enthousiasme du directeur du chantier et de ceux qui y travaillent augmente en même temps que la ferveur des donateurs. L'édifice qui s'élève s'impose comme la figure d'une conscience religieuse vivante tout au long du XX^e siècle, peut-être même comme la demande, trop souvent non satisfaite, d'une architecture capable d'être signe de communion, et d'une foi partagée.

Cette cathédrale est un paradoxe dans l'histoire de l'architecture occidentale. Gaudí a consacré à sa conception et à sa réalisation quarante années intenses de sa vie, dont beaucoup de façon exclusive. Il y a synthétisé le meilleur de sa réflexion sur le langage architectural du XX^e siècle ; il y a poursuivi un système de construction qui porte à son accomplissement les inventions et les expérimentations

SIGNETS _____ **Maria-Antonietta Crippa**

des bâtisseurs des cathédrales gothiques des XII^e et XIII^e siècles ; il y a élaboré une synthèse entre innovation et tradition, en conservant fidèlement la fonction symbolique de l'espace et les aspects didactiques de sa décoration. Les architectes les plus réputés du Mouvement Moderne, contemporains de Gaudi, privilégiaient les projets d'architecture privée et civile et négligeaient l'architecture religieuse ; ils étaient partisans d'un dépouillement extrême des édifices civils ; ils se proposaient d'expérimenter sans préjugés des nouvelles techniques de construction et d'utiliser de nouveaux matériaux comme le fer, le ciment armé et le verre ; pendant ce temps, l'architecte catalan s'acharnait à préciser sa vision de la grande cathédrale, qu'il savait ne pas pouvoir terminer, afin d'en faciliter l'achèvement à ses successeurs. Il poursuivait son oeuvre, seul et sans hésitation, dans une direction qui pour beaucoup, en son temps et encore aujourd'hui, apparaît contraire au *Zeitgeist* contemporain. Paradoxalement, ses intentions trouvent une approbation chaleureuse dans les foules, chez l'homme du commun ; elles suscitent au contraire perplexité et embarras chez beaucoup d'hommes cultivés, et même chez ceux qui reconnaissent le génie de leur inventeur, mais préfèrent d'autres réalisations dans lesquelles ils voient ses chefs-d'œuvre, en particulier ses résidences, comme la casa Batlló, la casa Milà, ou le parc Güell à Barcelone.

La réalisation d'un grand édifice symbolique, à plusieurs mains, sur plusieurs générations, dans une adhésion sans réserve à la tradition catholique, ne suscite donc pas un consensus unanime ; mais elle attire un très grand nombre de personnes et l'admiration qu'elle suscite dépend probablement d'un ensemble complexe de facteurs qui mettent en échec les notions esthétiques admises par la critique contemporaine d'art et d'architecture.

Arrêtons-nous brièvement pour rappeler tout ce que Gaudi lui-même a laissé comme témoignage à propos de l'architecture de l'église catholique idéale et de la construction de la Sainte Famille, thème sur lequel il s'est arrêté à plusieurs reprises, aussi bien dans ses écrits personnels que dans les propos recueillis par ses élèves dans les entretiens datant des dernières années de sa vie. Dans un des manuscrits originaux parvenus jusqu'à nous, il a fixé le programme de l'église idéale, programme minutieux, et anticonformiste

Une idée de cathédrale au XX^e siècle

au regard des solutions artistiques de l'époque, attentif à valoriser une expression authentique du sentiment religieux¹. Le texte fait partie d'une longue étude sur la décoration, écrite autour de 1878-1879 par l'architecte, âgé de 26 ans².

A la déclaration explicite en faveur de l'ornementation en architecture, « facteur de perfection » qui « correspond au mètre et au rythme en poésie », succèdent des remarques rapides qui en détaillent les composantes : motifs décoratifs géométriques et sculpturaux, ornementation en rapport avec la destination de l'édifice, couleurs, fondements théoriques de la dimension esthétique. Les réflexions sur l'église partent d'une constatation : à l'époque actuelle, qui n'est plus celle d'une foi enthousiaste, « le caractère religieux procède d'une façon indécise, et les objets religieux sont asservis à une idée profane : l'art, « conçu comme un langage indifférent à l'expérience religieuse ». La conséquence directe en est « l'imitation de formes d'autres époques » dans un « langage qui n'est pas le nôtre », mais « un souvenir de l'esthétique des hommes d'autrefois », ce qui empêche de rejoindre « l'idée dominante », la donnée essentielle des espaces de ce genre. Il est donc inévitable que les nouvelles architectures d'église expriment seulement « une vague manifestation de la divinité ». Pour lui, l' « idée dominante »

1. Cf. I. Puig. BOADA, *I criteri del curatore*, in A. GAUDI, *Idee per l'architettura. Scritti e pensieri raccolti dagli allievi*, a cura di I. Puig Boada, profilo di Puig Boada di Y. Bassegoda Monell, cura ed. It. con saggio critico e appunti di M. A. Crippa, Milano 1995, p. 23.

2. La première source des pensées de Gaudi est un ensemble de trois manuscrits : le premier contient la description de la restauration du monastère cistercien de Poblet et se trouve dans la bibliothèque de ce monastère ; le second est un texte en castillan adressé par le jeune architecte Gaudi à la Commune de Barcelone en juillet 1878 ; c'est la description d'un projet de lampadaire à placer à divers endroits dans Barcelone, un document dans lequel émergent déjà les principales idées du jeune auteur sur la décoration ; le troisième est une étude beaucoup plus ample datant d'août 1878, écrite en castillan, dans un cahier d'écolier, document principal des « Manuscrits de Reus ». Le sujet en est la décoration, qu'il considère comme un complément indispensable de l'architecture. Puig Boada « devine la grande fécondité des heures passées dans la Bibliothèque de l'École d'Architecture, dans une recherche passionnée de connaissances plus larges. C'est un texte dans lequel apparaissent quelques remarques sur le labeur quotidien de Gaudi, qui donne le ton du journal intime. » Cf. Puig BOADA, *I criteri del curatore*, p. 22.

SIGNETS

 Maria-Antonietta Crippa

qui peut permettre l'émergence d'une émotion spirituelle visant une actualité et une authenticité de l'architecture religieuse, est celle d'« un Dieu terrible qui se sacrifie pour les créatures » ; sa demeure parmi les hommes est la demeure de « celui qui a pouvoir sur des milliers de millions de systèmes solaires », elle exprime « une victoire sublime, comme dans le sacrifice (eucharistique) non sanglant »³.

Le jeune architecte rejette donc les projets d'églises qui expriment « des idées romantiques plus que religieuses, autorisant la tutelle de la religion et de l'art d'autres époques, de l'art qui s'impose au titre de style », un art confié à une structuration architecturale qui ne se confond plus avec une ornementation devenue trop coûteuse, un art qui n'attribue plus au symbole l'importance qui lui est due, et se contente d' « édifices incomplets, qui ne disent rien ». La grande église éclectique du Sacré Cœur de Montmartre, à Paris, voulue par la dévotion des chrétiens du monde entier, mais inactuelle, incapable d'exprimer une spiritualité authentique, en est un triste exemple.

Gaudi s'arrête ensuite à décrire les composantes formelles de l'église chrétienne idéale ; il pense qu'elle doit être ouverte, accueillante à l'égard de tous les membres d'une société, « grands et petits, riches et pauvres, absolument tous ». Ce point lui semble impliquer une ampleur démesurée, une unité entre grandes masses et ornementation, le refus d'un rationalisme excessif, la recherche de la simplicité et le souci du dessin géométrique. Il est soucieux de donner une grande dignité à l'autel, qu'il voudrait « simple de forme », et non « dépôt d'images », avec le caractère accentué d'aire de sacrifice, dans un volume isolé, surélevé, marqué d'un petit nombre de symboles. Il note en particulier : « La vue d'un autel situé plus bas que le niveau des fidèles est un effet à éviter. » En outre, il pense que le tabernacle pour la réserve eucharistique peut être placé sur l'autel, ou dans une chapelle faite exprès pour cela, parce que « l'exposition du Saint Sacrement est une des cérémonies les plus magnifiques et les plus grandioses ». Le tabernacle pour l'exposition du Saint Sacrement dans la basilique Saint Pierre de Rome est pour lui une référence significative.

3. Pour ces réflexions et les suivantes, dans le même manuscrit, cf. A. GAUDI, *Idee*, pp. 48-75.

Une idée de cathédrale au XX^e siècle

En 1883, Gaudi acceptait la charge de chef de projet de la cathédrale de la Sainte Famille, qui venait de commencer sous la direction de l'architecte Paula de Villar, dans le style néo-gothique, grâce à l'initiative d'un groupe de personnes qui désiraient réaliser, dans les quartiers en construction de la nouvelle Barcelone, une grande cathédrale où l'on prierait pour la défense de l'unité et de la fécondité de la famille chrétienne, gravement menacée par les conséquences de la révolution industrielle et de la révolution urbaine depuis le XVIII^e et le XIX^e siècle. Dans la construction de cet ambitieux complexe religieux, le jeune architecte catalan, qui connaissait déjà un grand succès et jouissait de la protection d'un puissant mécène, le comte Güell, décide subitement de faire converger toutes les compétences acquises, sa propre conception de la construction, sa conscience historique et ses choix formels et esthétiques. Aussi la cathédrale de la Sainte Famille est-elle devenue non seulement le lieu principal de sa pratique de constructeur, mais aussi l'occasion d'une synthèse des facteurs autonomes ou hétéronomes de l'architecture, avec un professionnalisme qui porte la marque de sa culture, en lien avec la constitution de l'identité culturelle catalane.

Si on lit les méditations de Gaudi rapidement notées par ses élèves, de jeunes architectes qui le fréquentaient les dernières années de sa vie, on saisit immédiatement que l'architecte catalan avait déjà perçu toutes les objections qui surgiraient par la suite, et jusqu'à nos jours. Il confirme, avant tout, le caractère expiatoire, pénitentiel et sacrificiel de la grande cathédrale, sans ignorer que ce message « qui s'adresse aux sectaires » montre le dévouement de beaucoup, qui peinent afin d'achever l'ouvrage. Avec une évidente ironie, il rappelle que « ceux qui se lamentent sur la conduite ou la durée des travaux sont ceux qui ne donnent rien »⁴. Au contraire, la cathédrale est voulue et « réalisée par le peuple qui y trouve un reflet de sa façon d'être (...). En vivant en contact avec le peuple et en se tournant vers Dieu, l'architecte accomplit sa tâche »⁵. L'édifice grandit « peu à peu, mais il est normal que les choses destinées à durer longtemps connaissent des interruptions »⁶. Il faudra par conséquent beaucoup de temps pour achever l'église de la Sainte Famille, comme cela s'est produit dans toutes les grandes réalisations »⁷. En ce qui

4. P. 229.

5. P. 230.

6. P. 231.

7. P. 231.

SIGNETS

 Maria-Antonietta Crippa

le concerne, Gaudi pense que «l'on ne doit pas se plaindre du fait que je ne puisse pas achever les travaux ; je vieillirai, et d'autres prendront ma place ; ainsi l'église sera encore plus grandiose»⁸. Plus radicalement encore, il déclare : «Je ne voudrais pas terminer moi-même les travaux parce que cela ne serait pas bien. Une œuvre de ce genre doit être le fruit d'une durée plus longue ; plus elle est longue, mieux c'est. Il faut toujours conserver l'esprit du moment, mais sa vie doit dépendre des générations qui se la transmettent et avec lesquelles l'église vit et s'incarne (...) L'œuvre d'un seul homme est inévitablement pauvre et mort-née»⁹. Il prévoit aussi d'inévitables modifications de son projet : «Je sais que le goût personnel des architectes qui me suivront influencera l'ouvrage, mais cela ne me déplaît pas ; je crois, au contraire, que l'église y trouvera son avantage, puisque la diversité des époques dans l'unité du plan général sera soulignée ; les édifices religieux présentent cet avantage : puisque leur programme ne change pas, ils peuvent être conçus dans le cours de nombreux siècles sans que changent les exigences (...). Les grandes églises n'ont jamais été le fruit du travail d'un seul architecte»¹⁰. Du reste, l'édifice est «le fruit de la Providence, y compris ma participation comme architecte, mais surtout l'ensemble des dons faits dans les premiers temps, qui ont permis de donner une ampleur particulière à l'édifice, et d'accélérer les travaux de la façade proche de l'achèvement»¹¹. Il juge providentiels même les moments de financement insuffisants, parce qu'ils assurent aux travaux «un rythme croissant de perfection»¹².

À ses yeux, la cathédrale a la fonction d'être «l'église d'un peuple entier. Le développement rapide que Barcelone a connu en cinquante ans a quadruplé la population, et s'est traduit dans la Sainte Famille : une église, un édifice digne de représenter le sentiment d'un peuple, puisque la réalité religieuse est ce qu'il y a de plus élevé en l'homme. Elle sera l'église de la Catalogne moderne»¹³. En assumant la charge de la direction des travaux, il avait tout de suite décidé d'importants changements de plans¹⁴, par rapport au projet

8. P. 232.

9. P. 233.

10. P. 234.

11. N. 344, p. 234.

12. N. 344, p. 235.

13. N. 346, p. 235.

Une idée de cathédrale au XX^e siècle

de Francisco de Paula de Villar, mais il était satisfait de l'emplacement de l'édifice au cœur de la cité, « à égale distance de la mer et de la montagne, de Sants et de Saint André, des fleuves Besos et Llobregat »¹⁵.

Il a laissé, pour finir, une description fascinante de l'intérieur de la cathédrale : « Ce sera comme une forêt, qui naîtra de la structure de la nef ; la ressemblance du reste s'est faite sans le vouloir » ; les piliers seront hélicoïdaux, figures de l'ascension perpétuelle vers le haut, et inclinés, puisqu'ils doivent se placer le long de la ligne de poussée des voûtes ; ceux de la nef centrale ressemblent à des palmiers, « arbres de la gloire, du sacrifice et du martyr » ; ceux des nefs latérales sont comme des lauriers, « arbres de la gloire et de l'intelligence ». Les piliers centraux, en outre, se ramifient, dans la partie haute, en cinq éléments portants simples (...) qui se transforment encore en d'autres éléments, jusqu'à rejoindre le triforium le plus haut ». Les voûtes devront avoir forme de « paraboloïdes engendrés par une droite qui court au dessus de deux autres qui ne sont pas elles-mêmes sur le même plan », symboles de la Trinité, où « le Père et le Fils sont les droites directrices, et le Saint-Esprit la droite génératrice ».

La tour-lanterne, potentiellement le point le plus obscur de l'église, devra l'inonder de lumière et sera couronnée par une haute forme pyramidale. Les paraboloïdes hyperboliques des voûtes présentent les meilleures conditions pour l'acoustique et l'éclairage¹⁶, et des « avantages dans la construction », vérifiés au début dans la crypte de l'église de Sainte Colombe de Cervello, aussi bien les hélicoïdes pour les colonnes que les paraboloïdes pour les murs et la voûte¹⁷, car les maçons, pour les réaliser, n'ont besoin que de deux lignes et d'un fil, exactement comme pour construire un mur. « L'ouvrier croit faire une surface plate, mais elle est courbe »¹⁸. Ses descriptions du déploiement de l'ornementation, sculptée et en verre, étaient enthousiastes et détaillées, lors des entretiens dominicaux avec les jeunes architectes. Il valorisait soit la qualité ornementale de l'édifice dans son ensemble, soit la riche diversité des éléments

14. Cf. n. 348, p. 236.

15. N. 368, p. 245.

16. Cf. n. 367, p. 244.

17. Cf. n. 369, p. 245.

18. Cf. n. 368, p. 245.

SIGNETS

 Maria-Antonietta Crippa

décoratifs surimposés à l'édifice, à l'extérieur et à l'intérieur. Ces deux variantes ornementales n'étaient pas d'après lui juxtaposées, mais conçues dans une logique unique : « La forme ramifiée des colonnes, présentes en grand nombre, donnera aux assistants l'impression de se trouver réellement dans une forêt ; pour cette raison, sur les parois des nefs, il y aura des vagues avec des poissons, l'air étonné. D'autres, arrivant dans la direction opposée, porteront dans la bouche l'hostie »¹⁹. La forêt, déterminée par les éléments de la construction, et les poissons eucharistiques peints à la fresque sur les parois, sont donc fondus dans une unique image dépassant le réalisme naturaliste, orientant l'intelligence et la sensibilité du visiteur – d'une façon ni équivoque ni sentimentale – vers la perception du sens de l'événement eucharistique, que l'édifice aurait à accueillir quotidiennement. En effet, l'espace interne de l'église assume en lui diverses figures du paysage naturel, en les subordonnant à l'ordre imaginaire, mais non arbitraire, de la conscience chrétienne de Gaudi. Dans cet espace, le poisson, symbole du Christ depuis les premiers chrétiens, est introduit pour rappeler aux fidèles que, au centre du cosmos créé par Dieu, au centre de tout l'ordre provisoire du monde naturel, se tient la présence divine, représentée dans sa chair et son sang par l'hostie que le poisson, depuis l'autel, porte à tous.

Gaudi s'attarde aussi à décrire la décoration imaginée pour les trois façades principales à l'entrée de l'église, les trois façades du « contenu spirituel ». Celle de la Nativité : « Elle exprime l'illusion et le plaisir de la vie »²⁰ ; en elle, « chacun trouve ce qui lui convient dans l'église ; les paysans voient les poules et les coqs ; les savants les signes du zodiaque, les théologiens la généalogie de Jésus ; mais le sens, la raison sont connus de ceux qui s'y entendent, car ils ne doivent pas être accessibles à n'importe qui »²¹. Ceci suggère donc un niveau de signification allant au delà de la lisibilité narrative, un renvoi de l'image à des significations plus profondes, évidentes seulement pour ceux qui ont la capacité d'y accéder. Cependant, l'impact immédiat des images doit rester fort et captivant pour tous. Au contraire, l'architecte défie ouvertement le sens commun en traçant le cycle iconographique de la façade de la Passion : « Peut-

19. N. 364, p. 243.

20. N. 351, p. 236.

21. N. 353, p. 237.

Une idée de cathédrale au XX^e siècle

être trouvera-t-on cette façade excessivement extravagante, mais je voudrais qu'elle fasse peur, et, pour arriver à cela, je ne lésinerai pas sur le clair-obscur, les ressauts et les vides, afin de créer un effet absolument sinistre. En outre, je suis prêt à sacrifier le matériel de construction, à rompre les arcs, à tailler les colonnes, pour donner une idée de la cruauté du sacrifice»²². Enfin, il laisse plus indéterminée la façade principale de la Gloire, «afin que ce soit une autre génération qui collabore à la construction de l'église»²³. Pour celle-ci, il n'indique en effet que les thèmes iconographiques généraux. Les frises constituées de paroles tiennent au cœur de l'architecte, en particulier «le cantique plastique de la Trinité», la séquence de *sanctus* qui orne les tours, formant «une espèce de ruban hélicoïdal», occasion pour celui qui lit, croyant ou non, d'entonner un hymne à Dieu en levant les yeux vers le ciel»²⁴. Cet hymne – dans l'intention de son auteur et déjà dans la réalité des faits – donne le sens de l'ensemble de l'édifice de la cathédrale de la Sainte Famille ; pour qui la regarde d'un œil simple, elle est tout entière un chant de louange à la gloire du Dieu visible, dans le monde contemporain, à l'homme des XX^e et XXI^e siècles.

Traduit de l'italien par Agnès Landes

Titre original de l'article :

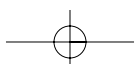
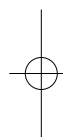
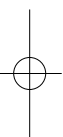
Un'idea di cattedrale del XX secolo, oggi in costruzione

Maria Antonietta Crippa (Milano 1946) architecte et historienne de l'architecture, est professeur à la Faculté d'ingénieurs du Politecnico de Milan. Spécialiste d'architecture contemporaine et en particulier d'art sacré sur les plans théorique et pratique ; réalisation : église à Milan 2 (Assago). A écrit entre autres, *Gaudi et le Sacré*, Editions Icaro, Milan 1986 et, pour la Jaca Book, *Carlo Scarpa, la pensée, le dessin, les projets* (1984) et *Berlin année 1980* (1990). Fait partie de la rédaction italienne de *Communio*.

22. N. 357, p. 240.

23. N. 361, p. 241.

24. N. 383, p. 251.



Gianluigi PASQUALE

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio : une nouvelle représentation de l'homme et de Dieu

Introduction

La douleur peut transformer la rencontre de la créature avec l'absolu. De plus, pour celui qui croit en Jésus-Christ, il arrive aussi que la rencontre avec Jésus transforme sa douleur, c'est-à-dire cet état de vie commun à chacun d'entre nous du point de vue physique, moral et spirituel. Cette double valeur positive d'une situation de souffrance transparait de façon admirable chez plusieurs mystiques chrétiens et, avec une nouvelle herméneutique de type *théologique*, dans le phénomène de stigmatisation survenu le 20 septembre 1918 à San Giovanni Rotondo sur le Padre Pio da Pietrelcina.

« Que vous dire sur ce que vous me demandez, c'est-à-dire comment est arrivée ma crucifixion ? Mon Dieu, quelle confusion et quelle humiliation éprouvé-je en devant révéler ce que tu as accompli dans cette misérable créature qui est la mienne ! C'était le matin du 20 du mois dernier [de septembre 1918] dans le chœur, après la célébration de la sainte Messe, au moment où je fus surpris par un repos semblable à un sommeil paisible. Toutes mes sensations internes et externes, y compris les facultés de mon âme, se retrouvèrent dans un calme indescriptible. Tout cela provoqua en moi et autour de moi un silence total ; et immédiatement lui succédèrent une grande paix, un abandon à la privation complète de tout, puis une pause dans cette situation d'absence. Tout ceci se produisit en un éclair. Et alors que tout ceci se produisait, je me trouvai en face

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

d'un mystérieux personnage, semblable à celui que j'avais vu le 5 août au soir, mais avec cette seule différence que ses mains, ses pieds et son côté ruisselaient de sang. Sa vue me terrifia ; ce que j'ai ressenti en moi à ce moment, je ne saurais le dire. Je me voyais mourir, et je serais mort si le Seigneur n'était pas intervenu pour soutenir mon cœur que je sentais bondir dans ma poitrine. La vision du personnage disparut, et je m'aperçus que mes mains, mes pieds et mon côté étaient transpercés et ruisselaient de sang.

Imaginez le martyr que je ressentis alors, et que j'éprouve de façon permanente tous les jours. La blessure du cœur saigne régulièrement, surtout du jeudi soir au samedi. Mon Père, j'éprouve une grande douleur par ce supplice et la confusion qu'il provoque dans les sensations les plus intimes de mon âme. Je crains de mourir exsangue si le Seigneur n'écoute pas la plainte de mon pauvre cœur et ne retire pas de moi cette manifestation. Jésus me fera-t-il cette grâce, lui qui est si bon ? Supprimera-t-il au moins cette confusion que je ressens à cause de ces signes extérieurs ? J'élèverai très fort ma voix vers lui, et je ne cesserai pas de l'implorer, afin que dans sa grande miséricorde il ôte de moi, non pas le martyr, non pas la douleur car je vois que c'est impossible et je sens que je me griserais de cette douleur, mais ces signes extérieurs qui constituent pour moi une confusion et une humiliation indescriptibles et impossibles à montrer. Le personnage dont je voulais parler dans ma vision précédente n'est autre que celui même dont je vous avais parlé dans une autre vision, le 5 août. Il poursuit sans trêve son opération, avec une extrême souffrance dans mon âme. Je ressens en moi un grondement continu, comme une cascade qui fait toujours couler mon sang. Mon Dieu ! Ton châtement est juste et Ton jugement est bon, mais use de miséricorde envers moi. Seigneur, je te dirai simplement avec ton prophète : *Domine, ne in furore tuo arguas me nequire in ira tua corripias me*¹ !

Cette description de l'apparition des stigmates, formulée par Padre Pio lui-même² dans une lettre au Père Provincial, son direc-

1. PADRE PIO DA PIETRELCINA, Lettre du *Padre Pio à Padre Benedetto* (510), P. GERARDO DI FLUMERI éd. *Epistolario*, I, San Giovanni Rotondo 1987, pp. 1093-1095 (*Epistolario*). La citation est celle des *Psaumes* 6,2 ; 37,1.

2. PADRE PIO, dans le siècle FRANCESCO FORGIONE, fils de Grazio et de Maria Giuseppa di Nunzio, est né le 25 mai 1887 à Pietrelcina (Bénévent) et fut baptisé le lendemain dans l'église de Santa Maria dei Angeli. Il revêtit l'habit des

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

teur spirituel, le Père Benedetto di san Marco in Lamis, (1872-1942), représente certainement la meilleure introduction à l'expérience mystique et spirituelle vécue, celle dont il a été le premier prêtre et le premier Capucin dans toute l'histoire à être l'objet, parallèlement à François d'Assise (1181-1226) et à la moniale Clarisse Capuccina di Città di Castello, Veronica Giuliani (1660-1727). L'approche la plus adéquate pour pouvoir interpréter correctement l'impact global qu'eurent les stigmates dans toute l'existence de Padre Pio, c'est l'écho du phénomène que l'on retrouve dans toute sa correspondance³, et notamment dans les lettres qu'il a adressées à des personnes d'origines diverses dans un laps de temps de douze années.

Une précision de méthode s'impose pour identifier les pistes de recherche qui se profilent à l'horizon : les lettres de Padre Pio sont extrêmement nombreuses et présentent un ensemble trop ample pour permettre une analyse thématique unitaire, que ce soit pour la pensée théologique qui pourrait se dégager de ses réflexions et de sa

Capucins le 22 janvier 1903 au noviciat de Morcone et changea son nom de baptême pour s'appeler Frère Pio de Pietrelcina. Il prononça ses vœux simples le 22 janvier de l'année suivante et ses vœux solennels quatre années après, selon les règles canoniques alors en vigueur. Après avoir accompli le *cursum* de ses études théologiques avec quelques brèves interruptions dues à sa mauvaise santé, il fut ordonné prêtre le 10 août 1904 dans la chapelle des chanoines de la cathédrale de Bénévent. D'abord affecté à d'autres couvents, il fut définitivement transféré à celui de San Giovanni Rotondo où il restera sans interruption durant cinquante années, jusqu'à sa mort intervenue le 23 septembre 1968.

3. Néanmoins l'édition et la publication intégrale dans les principales langues européennes du riche *Epistolario*, qui rassemble pratiquement toutes les lettres que Padre Pio a adressées à ses interlocuteurs et interlocutrices privilégiés ne sont pas encore achevées, alors qu'il faut savoir que ceux-ci ont détruit de nombreuses lettres du Père « car trop personnelles et trop voisines de confessions » ; cf. l'excellente Introduction historique et théologique de l'*Epistolario*, I, p. 5-165, en particulier p. 52. Notre étude a pris l'initiative de se rapporter directement aux écrits du saint du Gargano ; toutefois, si l'on veut avoir ensuite une vision plus détaillée de sa spiritualité, deux autres études présentent à ce jour un excellent point de vue de référence : M. DA POBLATURA, *A l'école spirituelle de Padre Pio da Pietrelcina*, San Giovanni Rotondo, 1997 (2), et, du même auteur, *Problématique de la direction spirituelle dans l'Epistolario de Padre Pio*, San Giovanni Rotondo, 1980. [En traduction française, la lettre 510 et un certain nombre d'autres lettres sont disponibles dans PADRE PIO DE PIETRELCINA, *Recueil de Lettres*, traduction d'Yves d'Horrer, Paris, 2001. N.d.R.]

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

correspondance, ou en particulier pour étudier le don des stigmates en voulant se garder au préalable de toute interprétation partielle et subjective. Il faut néanmoins isoler au moins un critère de lecture qui soit aussi pour nous un itinéraire propre à nous faire comprendre ce don – les stigmates, en l’occurrence – qu’ont également reçus plusieurs chrétiens et chrétiennes – marqués du baptême du feu et de l’Esprit du Christ (*Marc* 1, 7-8 ; *Matthieu* 3, 11 ; *Luc* 3, 16 ; *Jean* 1, 26-27). A notre avis, dans le cas de Padre Pio, ce critère est le découragement qui a marqué ses rapports avec le Christ tel qu’il est connu, avec le Christ en charge des âmes et avec le Christ célébré dans la foi.

La connaissance personnelle du Christ et le don des stigmates

Comme on peut le constater dans l’introduction qui décrit le phénomène des stigmates, le Padre Pio lui-même – qui n’est pas un professeur de théologie et qui n’a aucune intention de faire de la théologie – essaie néanmoins de soumettre le fait mystique et de connaissance intime de Jésus-Christ, non seulement à l’expérience ineffable et inexprimable de l’événement en tant que tel, mais aussi à ces vérités théologiques fondamentales qu’il avait certainement apprises lors de sa préparation au sacerdoce, et qu’il avait ensuite personnellement approfondies. Bien que ce soit avec une certaine réserve, il évoque en effet deux dates : les 5-7 août 1918 et le fameux 20 septembre de la même année. Pour la première date, il raconte le phénomène mystique qu’il appelle la « transverbération du cœur »⁴,

4. La « transverbération », appelée par certains mystiques « l’attaque du Séraphin », peut être comprise, à juste titre et *théologiquement*, comme une grâce sanctificatrice. Selon la doctrine classique de Jean de la Croix, l’âme « enflammée par l’amour de Dieu, est « assaillie de l’intérieur par un Séraphin » lequel, en la brûlant, « la transperce jusqu’au fond comme un trait de feu », de telle manière qu’elle soit remplie d’une sensation profonde de douceur délicieuse. Toutefois ces caractères de douleur et de douceur, de tourment et de paix indescriptible sont autant de couples complémentaires qui accompagnent – de manière quasi paradigmatique – tous les phénomènes de transverbération observés jusqu’ici dans l’histoire de l’Église. Cf. ALESSANDRO DA RIPABOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina. Un bouc émissaire pour tous*, Foggia 1974, p. 192 ; *Introduzione, Epist*, I, p. 13.

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

prélude – si l'on peut dire – au prodige des stigmates qui s'est produit un peu plus d'un mois après, dans la période où la liturgie célèbre le jour de l'exaltation de la Sainte Croix (14 septembre). En ce qui concerne la stigmatisation de Padre Pio, on peut donc parler de deux périodes ; tout d'abord la période de préparation, pendant huit ans, de septembre 1910 à septembre 1918, suivie de la stigmatisation effective qui s'est prolongée pendant cinquante ans, de septembre 1918 à septembre 1968.

Pendant la première période, couramment appelée celle des « stigmates invisibles », les signes de la passion du Christ ne sont apparus que de temps en temps dans le corps de Padre Pio. Lorsqu'en raison d'une prière incessante les signes ne se manifestaient pas à l'extérieur, persistait néanmoins une douleur, particulièrement sensible certains jours précis et dans diverses circonstances⁵. Pendant la seconde période au contraire, c'est-à-dire du 20 septembre 1920 à septembre 1968, les stigmates restèrent toujours nettement visibles⁶. Il s'agissait au début de petites lésions, mais après quelques mois elles se mirent à s'étendre et à prendre une forme arrondie d'environ deux centimètres, et elles se stabilisèrent ainsi jusqu'à la fin de son existence terrestre. En ce qui concerne la région du cœur, puisqu'il n'est pas facile d'obtenir une description détaillée de la forme physique de la transverbération dont Dieu a fait bénéficier plusieurs âmes privilégiées, même s'il était visible sur la chair – n'étant généralement pas l'objet d'une observation directe, vu la nature interne du phénomène – voici le témoignage du Père Paolino da Casacalenda, qui fut à même d'observer à plusieurs reprises la blessure en mai 1919 :

« Pour la petite histoire, je dois dire ici que ce qui m'a le plus frappé en voyant les plaies était la forme de la plaie du côté, qui apparaissait justement du côté du cœur et non de l'autre côté, comme je l'ai entendu dire par plusieurs témoins. Elle était en forme de X, d'où l'on peut déduire que les blessures sont doubles, et qu'ainsi elles se raccordent à ce que j'ai entendu dire, mais que je ne peux prouver faute de documents sûrs, à savoir que bien avant les stigmates, le Padre Pio fut frappé avec une épée par un ange, du

5. *Epistolario*, I, pp. 266, 669

6. *Epistolario* I, p. 1093.

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

côté du cœur. Et enfin, l'autre observation qui m'a impressionné est que cette plaie avait l'apparence d'une forte brûlure, qui n'était pas superficielle mais qui s'approfondissait dans le côté.⁷»

Ainsi, chez Padre Pio, transverbération et stigmatisation s'imposent comme deux faits distincts qui à l'évidence se succèdent chronologiquement bien qu'ils appartiennent à l'unique événement du don des stigmates à l'image de la passion et à la crucifixion de Jésus. Comme toute nouvelle spectaculaire, cet événement fit rapidement le tour du monde et – bien que pour des raisons très variées – de nombreux spécialistes arrivèrent à San Giovanni Rotondo : ils avaient pour mission, sur ordre des autorités ecclésiastiques, d'examiner les stigmates d'un point de vue scientifique. La première visite médicale fut effectuée aux mois de mai et de juillet 1919 par le professeur Luigi Romanelli, directeur de l'hôpital civil de Barletta. Vint ensuite celle du professeur Amico Bignami, titulaire de la chaire de pathologie médicale à l'université de Rome⁸ au mois de juillet de la même année, et enfin en octobre celle du docteur Giorgio Festa.

Pour une bonne compréhension, il est intéressant de relire le rapport médical du docteur Romanelli qui reprend la visite conjointe avec le docteur Festa en juillet 1920, et donc avant la date fatidique du 20 septembre de la même année. Ces médecins, rendant compte des « lésions » de Padre Pio da Pietrelcina, « observées à des journées ou des heures différentes sans rencontrer aucune modification », en donnent une description sommaire assortie de « modestes observations » :

« Dans les zones des paumes des deux mains, et plus précisément au niveau du troisième métacarpe, on peut noter au premier coup d'œil une pigmentation de la peau de couleur rouge vineuse, d'une surface de la taille d'une pièce de bronze de cinq centimes sur la main droite et de deux centimes sur la main gauche, avec des contours légèrement marqués et d'une forme quasi circulaire. En examinant mieux, on peut voir dans cette zone de la peau la pré-

7. PAOLINO DA CASACALENDA, *Mes souvenirs relatifs au Padre Pio da Pietrelcina*, ms ff 131-133, cit : ALESSANDRO DA RIPABOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina*, pp.195-196.

8. ALESSANDRO DA RIPABOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina*, pp. 198-199.

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

sence d'un épithélium, ou plutôt d'une membrane brillante quelque peu soulevée en son centre, formant un minuscule bouton, d'où partaient de minces stries plus sombres, presque noires. Toute cette zone était soulevée par rapport aux tissus environnants, qui étaient intacts et normaux. A une légère palpation on ne sentait au-dessous aucune résistance ni osseuse ni musculaire, mais au contraire on pouvait remarquer que cette membrane était franchement élastique, et qu'elle ne comportait aucun orifice ni aucun épanchement de liquide. (...)

D'autre part, sur le dessus des deux pieds, on pouvait voir une zone de forme circulaire, de la taille d'une pièce de cinq centimes, recouverte elle aussi d'une membrane de couleur rouge vif et d'aspect brillant aux contours nets et précis, entourée de tissus normaux. (...) Sur la partie gauche du thorax, et plus précisément entre la ligne mammaire et l'aisselle antérieure, pratiquement à la hauteur du sixième espace intercostal gauche, apparaissait une plaie contuse, linéaire parallèlement aux côtes, longue de sept centimètres, aux contours nets et légèrement recroquevillée et affectant les tissus mous. À l'examen, la blessure semblait dirigée de bas en haut et plutôt allant de l'extérieur à l'intérieur, avec sécrétion de sang artériel. Comme pour toutes les blessures du thorax l'exploration interne de la blessure ne pouvait être effectuée, ce qui rendait difficile de savoir jusqu'où elle avait pénétré, et quelle direction elle avait prise à l'intérieur de la cavité. Le caractère de cette blessure est celui d'une blessure par arme tranchante.⁹»

Suivirent ensuite à un rythme élevé d'autres visites de médecins et de spécialistes, face auxquels le stigmatisé manifestait à leur égard une réluctance bien compréhensible, car – face à sa réserve et à son désir de silence – ces visites lui apparaissaient comme une source d'humiliation, et même de mortification¹⁰. Et surtout après celle du Père Agostino Gemelli qui se révéla ensuite complètement fausse¹¹.

9. G. FESTA, *Mystères de la science et lumières de la foi. Les stigmates de Padre Pio da Pietrelcina*, Rome 1949 (2), pp. 273-279.

10. ALSSANDRO DA RIPABOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina*, pp. 207-210.

11. Cf. à ce propos la polémique née de cette visite et de sa reprise par la presse internationale : M. M. MARTINDALE, « Padre Pio da Pietrelcina », *The Month* 7 (6/1952, pp. 348-357, et notamment pp. 352-354).

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

Néanmoins, abstraction faite des examens physiques externes et des diagnostics médicaux, il faut admettre que le premier spectateur de ce « miracle » – dans ce cas la racine sémantique de ce mot prend toute sa valeur – est l’humble Capucin Pio lui-même. De son point de vue, qui consistait depuis l’origine en une existence remise à la foi en Dieu, et donc inversement proportionnelle à l’attitude de la science qui ne peut tout expliquer de façon exhaustive, il n’est pas difficile de conclure que le phénomène des stigmates a été pour lui le support initial et – simultanément – la confirmation surnaturelle de sa relation expérimentale et consciente avec Jésus-Christ crucifié et ressuscité¹². Du fait de ce don venu d’« en haut », qui a marqué historiquement les traits fondamentaux et existentiels de sa personnalité, il est licite de suggérer que le Padre Pio a connu le Christ non seulement par une étude banale de la sainte Écriture¹³, mais encore

12. Cf. G. PASQUALE, « Verità e autorità nell’acomprendimento odierno », *Credere Oggi* 21 (2001) n. 2, p. 37-56, spécialement pp. 41-43.

13. La période d’interdiction de son ministère pastoral (1923-1933) pour la direction spirituelle, l’administration du sacrement de pénitence, et enfin de la célébration eucharistique *publique* – due « aux rumeurs suscitées à son égard » par sa stigmatisation – a apporté à Padre Pio un sursis qui lui a permis de se consacrer dans la solitude, non seulement à la prière, mais aussi à une étude assidue et quotidienne de la Bible, en rapport avec son exigence personnelle de mise à jour théologique pour guider les âmes, et qu’il considérait comme impérieuse ; cf. *Introduction, Epistolario*, I, pp. 15-17, et surtout 16. De plus, dans ses lettres, Padre Pio prouve qu’il possède parfaitement la sainte Écriture en s’en servant non seulement pour des raisons d’éthique, mais aussi comme livre de prière et en imitant son langage dans de nombreuses expressions. Il est surprenant de constater comment il passait d’interprétations de caractère ascétique et allégorique à ses réflexions personnelles ; si d’une part elles s’insèrent clairement dans le style courant de l’époque, d’autre part elles retrouvent les sommets du lyrisme et de l’ascétisme, comme par exemple dans son interprétation du *Notre Père* au sens eucharistique : *Epist*, II, pp. 342-344. On peut encore trouver un autre exemple montrant combien il possédait et savait actualiser les données bibliques dans les salutations initiales de ses lettres où l’on retrouve souvent l’« incipit » : « *grâce et paix à vous, de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ* », que l’on trouve dans *Galates* 1,3, et qu’il reprend intégralement ou en le paraphrasant longuement : *Epistolario*, II, pp. 304-305. Dans d’autres occasions le Padre Pio utilise des images et des ressemblances bibliques pour en tirer des explications sur la vie spirituelle de l’âme.

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

par un accès et une compréhension tout à fait personnels du mystère de Jésus. Dit en termes comparables aux autres mystiques, les stigmates sont pour Padre Pio la voie personnalisée que l'esprit de la Résurrection a historiquement sélectionnée en faveur de l'humble franciscain du Gargano, pour qu'il puisse le connaître par ce moyen (Jésus transpercé par le péché du monde) et avec ce moyen (participation à cette blessure sanglante).

Toutefois, ce que nous aurons à souligner plus loin, c'est une constatation théologique : cette voie par laquelle Padre Pio a rencontré le Christ et l'a reconnu (*Luc 24, 32*) coïncide – pour lui – avec cette même voie par laquelle Il lui fera connaître, en devenant pour lui un moyen de le guider et de l'instruire. Il est cependant bien clair que le ministère pastoral de Padre Pio, comme celui de tout autre stigmatisé ou stigmatisée, reste – car il n'est pas reproductible – l'apanage de lui seul, car intrinsèquement lié à un don qu'il a reçu – les stigmates – et accueilli dans la douleur, c'est-à-dire lié à des éléments le faisant participer à la passion et aux mystères douloureux de Jésus, qui en tant que tels nous donnent la connaissance, inimaginable à cet égard, du Christ Crucifié.

Padre Pio da Pietrelcina : six traits fondamentaux de sa spiritualité

Si cette différenciation – qui reste néanmoins nécessaire au plan théologique – devait toutefois éloigner de notre perception l'image de Padre Pio – éloignement déjà démenti et contredit par l'immense dévotion populaire envers lui, dévotion confirmée dans le monde entier par les baptisés comme par les non-baptisés – il faut se souvenir que Padre Pio a fait ses premiers pas dans la vie chrétienne en suivant les traces mêmes du sentier ininterrompu qui se présente devant tous les disciples de Jésus : à savoir l'exercice régulier et quotidien des vertus théologiques, cardinales et religieuses. Pour ce qui concerne les trois vertus théologiques, P. Melchiorre da Pobladora

Ainsi, il écrivait à Emilia Gargani : « Plus les ténèbres s'accroissent, plus Dieu est proche. Souvenez-vous et reconfortez-vous, ma très chère fille, par cette grande vérité : une nuée recouvrait le *Sancta Sanctorum* chaque fois que le Seigneur voulait avertir de sa présence le peuple élu » ; *Epistolario*, III, p. 320.

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

et P. Alessandro da Ripabottoni – qui sont les éditeurs de l'*Epistolario* – ont eu le mérite d'extraire de la très épaisse correspondance de Padre Pio les éléments essentiels de sa spiritualité multiforme, et de toute manière présents dans toute vocation chrétienne, comme on peut le vérifier :

« À cet égard nous soulignons deux aspects particuliers. Le premier se rapporte au développement de la vertu théologale ; et ceci, non pas seulement parce que Padre Pio exprime des principes selon lesquels Dieu est au centre de sa ligne spirituelle, mais aussi et surtout parce qu'il consacre tous ses efforts à la développer, dans l'esprit tourné vers la grâce et les trois vertus théologiques : foi, espérance et charité, en les orientant toujours vers ces trois énergies surnaturelles. Le second aspect auquel il se consacrait était le développement de ces vertus théologiques, voulu par lui-même et qui baignait dans une atmosphère de spiritualité franciscaine qui se manifestait par plusieurs vertus morales typiques des disciples du Poverello d'Assise, et dont l'exercice était chaudement recommandé. ¹⁴ »

Les éditeurs ont donc mis en évidence que le Christ connu par la foi – de la manière évoquée ci-dessus, à savoir l'apparition des stigmates – fut ainsi enseigné de façon correcte et fidèle par Padre Pio aux âmes avec lesquelles il était en rapport direct, en s'entretenant avec eux, ou encore à celles qu'il dirigeait indirectement en leur écrivant, par le biais de six traits qui illustrent nettement sa spiritualité essentiellement franciscaine ¹⁵. 1. Jésus : Idéal de la vie chrétienne ; 2. Jésus modèle auquel tous doivent se référer ; 3. Jésus vivant dans ses mystères ; 4. Jésus toujours avec nous ; 5. Le cœur divin du Christ ; 6. Jésus dans l'Eucharistie ¹⁶. Comme on pourra le

14. *Introduzione, Epistolario I*, pp. 49-50.

15. Les éléments franciscains de la spiritualité de Padre Pio sont en effet centrés sur la *conformation* au Christ, dont la ressemblance *formelle* avec la crucifixion n'est que l'expression visible de tout un cheminement intérieur voué à la *transformation* en le Christ. Nous nous trouvons donc en présence d'un processus de perfectionnement continu et d'assimilation qui a ses racines dans les données de la transverbération – les stigmates invisibles (1911) – et dans la véritable stigmatisation proprement dite (1918) : cf. A. GHINATO, « Éléments franciscains de la spiritualité de Pio », *AICS*, 205-206.

16. Cf. M. DA POBLADURA, *Alla scuola spirituale*, pp. 69-72.

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

noter, il suffit essentiellement de deux paramètres pour relier entre eux tous ces caractères, à savoir la dimension explicite de la « présence » de Jésus, Personne divine profondément inscrite dans l'histoire de l'existence terrestre et humaine, et son « exemplarité » – dont le prototype est un miroir – pour toute âme christianisée¹⁷.

Dans cet exercice régulier, Jésus Christ répond par une révélation personnelle qui, grâce à la communication d'une joie profonde et à une œuvre de purification progressive de l'Esprit, rend l'âme de plus en plus apte à percevoir en elle l'amour essentiel de Dieu¹⁸. Dans la lettre écrite de Pietrelcina au Père Benedetto da san Marco il Lamis, le 4 septembre 1910, on trouve déjà une allusion à la douceur provoquée par la présence du Seigneur. Padre Pio, ressentant de grandes douleurs au thorax, trouvait auprès de Jésus une grande consolation qui adoucissait ses souffrances en parlant à son cœur :

« Oh si, mon père, comme Jésus est bon avec moi ! Oh, combien précieux sont ces moments ; c'est un bonheur que je ne sais à quoi comparer ; c'est un bonheur que, solitaire dans mon affliction, le Seigneur me donne à apprécier. À ces moments, plus que jamais, dans le monde tout m'ennuie et me pèse, et je n'ai d'autre désir qu'aimer et souffrir. Oui, mon père, même au milieu de tant de souffrances, je suis heureux car il me semble entendre mon cœur palpiter avec celui de Jésus. Imaginez alors quelle consolation pénètre dans un cœur qui sait avec certitude qu'il possède Jésus.¹⁹ »

La recherche passionnée de Dieu trouve sa réponse dans la présence de Jésus-Christ qui apporte une joie surabondante juste au moment des plus grandes douleurs. Padre Pio est très réaliste, il cherche le Seigneur dans les événements quotidiens, dans toutes les

17. Cf. par exemple G. PASQUALE, « *Opus historiae, opus Trinitatis*. La Trinité, liturgie divine d'amour au cours des temps ». *Communio, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, 28 (2000) n. 2, pp. 19-40.

18. Le contexte dans lequel apparaît, éblouissante par la lumière de l'ange Séraphin, la présence de Jésus est donc toujours d'ordre trinitaire, et ceci est également valable pour la stigmatisation, comme le note opportunément S. CIPRIANI « (...) C'est l'expérience vive et très personnelle qui passe surtout par le Christ et qui révèle le visage du Père. Il est le Dieu d'amour, celui que Padre Pio a découvert et recherché patiemment » ; ID, *AICS*, p.41-52 ; ici, pp. 45-46.

19. *Epistolario*, I, p. 197-198.

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

crucifixions qui marquent la vie de chacun ; le Christ qui se manifeste est le pédagogue qui lui apprend à souffrir, et qui est son compagnon de voyage dans son pèlerinage terrestre, l'attirant doucement néanmoins vers un état d'extase, ou plutôt de résurrection ; c'est d'ailleurs celle-ci qu'il saura transmettre aux âmes qui se seront confiées à lui.

Le Christ nautonier des âmes et prototype de la vie spirituelle

Il existe en fait un élément commun à l'ensemble de la sainteté franciscaine qui – à partir de François d'Assise – a fait qu'elle se caractérise par une sainteté « heureuse », c'est-à-dire gaie et joyeuse, ni sombre ni mélancolique, au contraire. C'est pour cela que les dits « frères heureux »²⁰, dont le nom brille dans la gloire du Père, ont transféré dans l'histoire des hommes celle du salut de Dieu, car chez eux, en vérité, est mise en évidence l'espérance qui les accompagne toujours et pour toujours²¹. Pour Padre Pio, comme pour ceux qui l'ont précédé jusqu'alors la rencontre quotidienne de l'âme avec Jésus constitue une joie et une fête. Dans pratiquement toutes ses lettres transparait son rapport avec le Christ – conforme à cette tradition franciscaine – qu'il s'agisse des moments de joie ou de ceux de la souffrance et de la douleur : Jésus offre la sécurité de ne jamais rester seul, et toujours la certitude de sa présence. Puisque en effet toute relation entre personnes est toujours double, – qu'elle soit de caractère ouvert ou fermé – ce dénominateur commun apparaît aussi dans les paroles de Padre Pio, pour lequel elle était toujours orientée de Dieu vers le prochain.

Au contraire, dans ses lettres, l'expérience personnelle de l'extase et de la joie est toujours présente et se transforme en promesse, réconfort et solidarité extrême. Dans la première lettre qu'il écrivit à Antonietta Rodote, Padre Pio la rassure par sa certitude que Jésus combattra avec elle, et note : « il ne permettra jamais que vous soyez trompée ou vaincue »²². Il confie à Francesca di Foggia : « Jésus est

20. Cf. PADRE ZENONE-PADRE FERNANDO ARTUSO, *Felici Fratelli*, Pérouse, 1986.

21. Cf. *Redemptoris Missio* 89, AAS 83, (1991), pp. 335-336.

22. *Epistolario*, III, p. 49.

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

venu avec vous et vous a aimée. Il sera encore et toujours avec vous et continuera à vous aimer. Il devra conduire le perfectionnement de l'œuvre commencée en vous.²³ »

Comme on peut le constater facilement, l'attitude fondamentale proposée par Padre Pio aux âmes est représentée par une triple forme d'humilité : accepter ses propres limites²⁴, considérer les autres comme supérieurs à soi-même²⁵, et surtout reconnaître le dessein de Dieu en nous. Directement corrélé à ce troisième point, il retient – comme l'avait déjà souligné une autre doctoresse mystique, sainte Thérèse – que l'un des obstacles à la pénétration de la joie dans les entrées les plus secrètes de notre spiritualité profonde consistait en une présomption humaine de pouvoir progresser par soi-même dans la vie de l'esprit. Dans la vie spirituelle que chaque chrétien et chaque chrétienne est appelé à mener, l'impatience et la présomption jouent un rôle dangereux ; au contraire, l'on doit vouloir que le Seigneur soit le « nautonier »²⁶ dans la voie suivie, le « modèle divin d'humilité »²⁷, le « prototype » de la vie spirituelle²⁸, ou encore d'autres appellations rencontrées fréquemment dans l'*Epistolario* – par exemple : « Que Jésus soit le centre de toutes tes aspirations »²⁹, et « tu dois être conquis par Jésus »³⁰.

Le signe joyeux et douloureux des stigmates conféré aux âmes

La demande qui se présente certainement à notre réflexion se rapporte directement au caractère spécifique par lequel le Padre Pio savait conférer le Christ qu'il avait connu par la foi. Il ne faut pas oublier surtout que la blessure des stigmates fut pour lui une possibilité personnelle de réaliser son itinéraire vers une existence de

23. *Epistolario*, III, p. 148.

24. Voir tout spécialement la lettre écrite de Naples le premier octobre 1917 (*Epistolario*, III, p. 174). Et aussi : *Epistolario*, III, p. 564-565 ; IV pp. 372-373.

25. *Epistolario*, III, p. 49.

26. *Epistolario* III, p. 55.

27. *Epistolario* III, p. 15.

28. *Epistolario* III, p. 243.

29. *Epistolario*, IV, p. 561.

30. *Epistolario*, IV, p. 572.

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

perfection³¹, d'ailleurs commune à tous les baptisés (*Matthieu* 5, 48 ; *Luc* 6, 36), comme nous l'avons vu. Cependant, la vie consacrée en tant que telle – dans laquelle le Padre Pio avait enseigné les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance – représentait pour lui, comme pour les autres religieux franciscains, le canal privilégié et choisi en pleine liberté pour concrétiser dans une histoire heureuse et joyeuse un tel appel à la perfection.

En conclusion, la réponse que nous pouvons formuler brièvement comme principe peut s'exprimer ainsi : en général, la vie consacrée se justifie et se distingue de la vie des baptisés – ou, si l'on veut, de la vie sacerdotale diocésaine – car elle rend accessible sans l'entremise actuelle de l'Église la valeur éternelle des béatitudes évangéliques (*Matthieu* 5, 1-12). En effet, seuls les religieux prononcent les trois vœux, et n'ont pas recours pour cela à une médiation privilégiée. En particulier, Padre Pio dirigeait les âmes qui lui étaient confiées en les marquant de la forme de Jésus-Christ par l'empreinte de ses stigmates – qui coïncidaient exactement, au plan théologique, avec la forme de ceux de Jésus-Christ –, mais en y joignant son expérience mystique de souffrance et de joie, qui, pour cela, le distingue, parmi les religieux et les religieuses, dans une position singulière d'originalité inimitable. La souffrance et la joie « chrétienne » que le Capucin du Gargano conférait aux fidèles croyants ou non apportaient avec elles – dans l'action de transmettre – la force du signe joyeux et douloureux des stigmates, comme l'a démontré facilement l'analyse de l'*Epistolario*.

L'indicible célébration de l'amour de Jésus dans son propre corps

En relisant ces précieux témoignages du passé, qui traduisent une élévation spirituelle du stigmatisé du Gargano vraiment particulière, et qui traversent – comme nous le verrons encore – tout l'*Epistolario*, nous revenons immédiatement au troisième critère de lecture thématique proposé plus haut, et selon lequel il ne semble pas excessif d'affirmer que, plus encore que dans le sacrifice eucharistique, – comme de nombreux biographes l'ont finalement mis en

31. Cf. *Vita consecrata*, 40, AAS 88 (1996) 413-414.

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

évidence à plusieurs reprises³² – Padre Pio a réellement participé dans sa foi à la souffrance du Christ crucifié, justement parce qu’il s’est trouvé transpercé dans sa chair. Dans ce sens, il semble donc que l’on puisse utiliser précisément et de façon adéquate le terme d’un appel à participer au rachat, réalisé solitairement par Padre Pio. En effet, plus encore que par la séparation qui se produit sur l’autel entre le corps et le sang du Christ, comme signe mystique – dans la réalité sacramentelle – de la mort sanglante survenue sur le bois de la croix, le Capucin essaie, pour ainsi dire, d’articuler syllabe après syllabe l’ineffable expérience, intrinsèquement intraduisible pour lui, de la co-participation à la souffrance de la foi : il parle d’une dichotomie interne, d’une inéluctable division intérieure, comme il le confiait dans une lettre au Père Agostino di San Marco in Lamis le 19 août 1912 :

« Je sens bien, mon père, que finalement l’amour me vaincra ; l’âme court le risque de se séparer du corps si elle ne peut aimer suffisamment Jésus sur la terre. Oui, mon âme est blessée d’amour pour Jésus ; je suis malade d’amour ; je ressens sans cesse la douleur amère de cette ardeur qui brûle et ne se consume pas. Suggérez-moi, si vous le pouvez, un remède pour l’état actuel de mon âme. C’est une faible image de ce que Jésus fait en moi. A la manière dont un torrent entraîne avec lui dans les profondeurs de la mer tout ce qu’il rencontre sur son passage, mon âme qui s’est immergée dans l’océan sans rives de l’amour de Jésus, sans que j’en aie aucun mérite et sans pouvoir m’en donner la raison, traîne derrière elle tous ses trésors.³³ »

Afin de parvenir à un examen convaincant de la relation très étroite qui intervient entre la célébration du Christ dans la foi et l’expérience physique et mystique de la transverbération et de la stigmatisation qui suit – sous condition de sa possibilité – il faut d’abord prendre acte de la manière dont Padre Pio fut conduit de façon imprévisible à distinguer progressivement, dans son rapport avec Jésus-Christ, le premier niveau de sensibilité de toutes les

32. Cf. par exemple, la biographie exhaustive et précise de Padre Pio, éditée par la Postulation : FERNANDO DA RIESE PIO X, *Padre Pio dal Pietrelcina crucifisso senza croce*, Rome 1975, pp. 235-253.

33. *Epistolario* I, p. 297.

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

images qui pouvaient le détourner de son but de monter au niveau bien plus élevé du surnaturel. Bien que les stigmates – en tant que telles – soient effectivement et physiquement des signes douloureux et sanglants imprimés sur son corps, elles ne se limitent pas à être pour notre bouc émissaire la contemplation ou le support d’une sensibilité biologique, mais plutôt à être un instrument pour accéder à une symbolique théologique, exactement comme cela se produit pour d’autres éléments « sacramentels », comme par exemple les icônes. À cet égard Padre Pio, utilisant l’image de l’estomac, parle d’une nécessité particulière qui se manifeste dans l’âme : pouvoir connaître Dieu comme une personne, et non plus seulement au travers des signes de sa présence dans la création.

En fait, l’âme qui se prépare à rencontrer Dieu par la foi paraît confuse et angoissée, car Dieu – pour la préparer à une rencontre plus vivante – n’utilise plus les images coutumières de sa présence, à tel point que l’existence spirituelle ainsi créée se considère elle-même comme abandonnée ou véritablement isolée de sa source primitive, errant dans les ténèbres. Dieu lui-même imagine pour l’âme un passage d’images énigmatiques à la clarté de la foi (*Nombres* 12, 8), exigeant que celle-ci dépasse le sensible, qui est éphémère et peu satisfaisant, bien que conçu au premier jour de la création, dans l’homme, à l’image du Créateur. À l’évidence ce processus n’est pas facile ; il est communément admis qu’il atteint à un certain niveau de connaissance, tant que la fatigue du concept et de la réflexion est soutenue par les sens, par les signes, par les symboles. Il s’agit en fait d’une véritable purification qui en quelque sorte consent à libérer le croyant des choses éphémères pour goûter au « Souverain Bien »³⁴.

Dans cette œuvre d’appel à une spiritualisation progressive, deux éléments entrent inéluctablement et nécessairement en jeu : le premier, comme nous l’avons dit, est la souffrance qui, en elle-même,

34. Dieu qualifié de « Souverain Bien » – parce que « personne n’est bon excepté Dieu » (*Luc* 18,19) – est d’inspiration typiquement franciscaine et unanimement attribuable à SAINT FRANÇOIS : cf. *Regola non bollata* 17 (K. ESSER, *Opuscola Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata (Roma) 1978, 253-255), *Ammozioni* 7 (*ibid.* 68-69), *Lettera a tutti i fedeli* (dans la seconde version), 62 (*ibid.*, 124).

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

comporte – dans une optique typiquement chrétienne – une valeur éminemment positive ; le second est l'action efficace de l'acteur principal qu'est l'Esprit Saint. La connexion entre ces deux éléments est mise en relief par Padre Pio lui-même, quand il écrit : « L'Esprit Saint vous comble de ses dons, vous sanctifie, vous guide sur le chemin de la vie éternelle et vous conforte dans vos nombreuses peines »³⁵. Il est également consolant pour notre vie chrétienne et religieuse de pouvoir penser – non seulement comme hypothèse de réflexion, mais aussi comme certitude d'espérance (*Romains*, 5, 5) – que ces dons de l'Esprit Saint servent donc à nous conforter dans nos innombrables peines.

Nous nous trouvons ainsi en présence d'un concept final qui servira de conclusion à notre recherche thématique : selon Padre Pio, la souffrance – concrétisée en lui par les stigmates – jouit d'une positivité intrinsèque pour au moins deux raisons : avant tout, parce qu'elle libère d'une vision partielle de Dieu, et qu'elle libère ainsi de l'attachement à toutes ces choses sensibles ou à ces signes qui, bien que constituant des dons ou en ayant l'apparence – pour nous –, ne sont pas Dieu même s'il s'agissait, selon une interprétation unilatérale et impropre, des stigmates eux-mêmes. N'oublions pas que les stigmates quittèrent le corps de Padre Pio, disparaissant immédiatement avant sa mort, ainsi que le fait que lui-même demandait au Seigneur de le libérer de ces signes :

« Me débarrassera-t-Il au moins de cette confusion que j'ai ressentie à cause de ces signes externes ? »³⁶ En second lieu, il est possible d'entrevoir dans la souffrance l'effet de l'action de l'Esprit Saint, à savoir la sanctification qui est – bibliquement et théologiquement – la mise à part de l'âme pour Dieu seul. C'est en effet l'Esprit Saint qui donne « une telle force pour pouvoir tout supporter et tout dominer »³⁷. C'est pour cela que Padre Pio appelle les épreuves de la vie « les cadeaux du divin époux ».

Cette phrase est extraite d'une lettre adressée à Padre Paolino da Casacalenda., qui était Supérieur à San Giovanni Rotondo quand Padre Pio reçut les stigmates. Le contexte de cette phrase montre

35. *Epistolario*, II, p. 100.

36. *Epistolario*, I, p. 1094.

37. *Epistolario* II, p. 278.

SIGNETS _____ **Gianluigi Pasquale**

une grande humanité, accompagnée d'une grande valeur attribuée à la souffrance :

« Je ne saurais te dire combien je souffre de te savoir en un tel état. Mais je me rassure en pensant que ces souffrances sont les cadeaux du divin Époux. Tu as néanmoins du courage : encore un peu et tu seras libéré. Je suis toujours près de toi, et de plus en plus je m'identifie à Tes douleurs, et je suis heureux de souffrir avec toi et pour toi, car tu as toujours partagé avec moi joies et douleurs. ³⁸ »

Pour une vue d'ensemble

L'analyse du phénomène de la stigmatisation du bienheureux Padre Pio da Pietrelcina, la recherche d'une thématique éventuellement présente dans son *Epistolario* selon les trois caractères du Christ connu par la foi, du Christ donné aux âmes et du Christ célébré dans la foi, ont mis en lumière une dimension vraiment nouvelle, celle surtout le plus souvent présente dans la théologie paulinienne. En observant ce qui est arrivé à Padre Pio, on peut affirmer que le sacrifice du Christ n'a pas seulement une valeur salvatrice, mais projette l'existence humaine dans celle de Jésus par l'œuvre de la foi. Il est le roi des douleurs, décrit par Isaïe comme celui qui a fait de la souffrance acceptée un motif de prédilection pour Dieu (*Isaïe 53, 7-8*). Et cela se transmet ensuite aux âmes que le Père privilégie en l'enrichissant encore par sa souffrance. Les « cadeaux de l'Époux » se révèlent comme le témoignage le plus crédible et le plus sûr de cet amour particulier et personnalisé, puisque la douleur humaine – anoblie par la souffrance du Fils – fait que le Père voit dans celui qui souffre le visage de son Fils mourant.

Pour Padre Pio, la douleur du Christ est surtout un partage qui lui est transmis par une parole miséricordieuse d'encouragement. On peut affirmer en outre qu'il réussit à entrevoir chez ceux qui souffrent une présence particulière de Dieu, de telle sorte que les « cadeaux du divin Époux » les rendent encore plus beaux à ses yeux ³⁹. Il est probable que c'est dans cet esprit que doivent être considérées les

38. *Epistolario* IV, p. 175.

39. *Epistolario*, III, p. 280.

Le don des stigmates au bienheureux Padre Pio

œuvres caritatives de Padre Pio, et tout particulièrement la Maison du réconfort de la Souffrance, là où il célébrait la présence de Jésus dans celui qui souffre. Dans cette optique enfin, on comprend mieux maintenant cette expression célèbre dont la présente étude a traité en profondeur, et qui s'éclaire immédiatement si on la relie comme toile de fond en négatif d'un diptyque (la stigmatisation et le profond amour envers Dieu et envers le prochain) : « Pour moi, Dieu est toujours présent dans mon esprit et imprimé dans mon cœur. Je ne le perds jamais de vue : je suis ému en admirant sa beauté et ses sourires. ⁴⁰ »

Traduit de l'italien par Yves Ledoux

Titre original de l'article :

*La nuova immagine di Dio e dell'uomo nel dono
delle stimmate al beato Padre Pio*

Gianluigi Pasquale (Vicenza 1967) est religieux, prêtre Capucin de la province vénitienne de « Sant'Antonio ». Il a étudié les Lettres et la Philosophie à l'Université « La Sapienza » de Rome, et obtenu un Doctorat en Théologie auprès de l'Université Pontificale Grégorienne, où il a été Assistant Scientifique de la Faculté de Théologie de 1999 à 2001. Il a fait des séjours d'étude en Allemagne, aux USA et, au Royaume Uni, au Greyfriars Hall d'Oxford. Il préside actuellement à Venise l'Institut Théologique « Laurentien » des Capucins vénitiens, affilié au P.A.A. de Rome, où il enseigne la théologie systématique comme professeur permanent. Il a publié de nombreux articles dans différentes revues scientifiques de théologie et de philosophie.

40. *Epistolario*, I, p. 1247.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Paris), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Roland Hureauux, Béatrice Joyeux, Didier Laroque, Laurent Lavaud, Mgr Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Morales, Éric de Moulins-Beaufort, Xavier Tilliette (Rome et Paris), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio
Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Goberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

Prochain numéro : septembre-décembre 2002
La sainteté aujourd'hui
janvier-février 2003 : Église et État

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)

Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.



Dépôt légal : juillet 2002 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-907212-94-X – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 5850.

