

Plus difficile peut-être à comprendre est l'idée d'être « sans épanchement ». Le mot grec donne à penser que l'expression signifie premièrement que Dieu est totalement homogène dans son omniprésence, c'est-à-dire qu'aucune de ses parties n'est plus divine qu'une autre, et deuxièmement, qu'il ne se répand pas dans l'espace comme une odeur ou une nappe de pétrole. Cette dernière remarque est très importante eu égard à la théorie des théologiens du Process qui veut que Dieu accompagne l'univers dans son expansion. Dieu ne peut être en expansion parce qu'il remplit déjà tout dans l'homogénéité totale de son être.

Les attributs qualitatifs

C'est avec cette dernière catégorie d'attributs qu'apparaissent les difficultés les plus sérieuses. Nous avons choisi de les appeler attributs « qualitatifs » en raison de l'ancienne signification du mot « qualité » (*poiotès*, comment est-ce ?). Un observateur moderne trouvera peut-être ce concept difficile à comprendre, et préférera parler d'attributs de mouvement ou même d'énergie. Mais de tels termes seraient incompatibles avec ce qu'entendaient les anciens puisqu'à leurs yeux, l'être de Dieu était lui-même mouvement (*esse = moveri*), comme nous l'avons déjà vu. Il est, en fait, plus que probable que le concept de mouvement soit au centre de ces attributs, encore que Jean Damascène n'aurait probablement pas exprimé sa pensée en ces termes.

Le premier de ces attributs qualitatifs est aussi de loin celui qui pose le plus de problèmes. Dieu est décrit comme étant *apathès*, terme qui peut se traduire soit par « sans passion » (c'est-à-dire sans souffrance, dans la pratique), soit par « impassible » (c'est-à-dire incapable, par principe, de souffrir). Le grec ne rend pas cette légère différence de sens entre les deux expressions ; les deux significations restent donc possibles. Le débat se concentre aujourd'hui sur l'impassibilité de Dieu dans le principe, un sujet qui a récemment fait l'objet de longues discussions²⁶. Dans l'Antiquité, l'*apatheia* représentait un état de sérénité parfaite, non affecté par les soucis du monde, que

26. Pour un résumé, voir R. BAUCKHAM, art. cit., n. 7.

les philosophes s'efforçaient d'atteindre en ayant recours à tous les procédés susceptibles de procurer un détachement mental et spirituel total. Le sens que nous donnons aujourd'hui au mot « apathie » donne une idée de l'attitude qu'encourageait ce genre de pensée, et le sens péjoratif qui lui est aujourd'hui associé aide à comprendre la raison pour laquelle nombreux sont ceux qui pensent qu'*apatheia* n'est pas le terme qui convient pour décrire l'être de Dieu. L'idée d'un Dieu parfaitement immobile et statique, nullement impliqué dans les affaires du monde est manifestement contraire aux Écritures, et c'est à juste titre qu'on lui reproche de ne pas être biblique.

Dans le même temps, il nous faut reconnaître que les chrétiens ne pensaient pas vraiment à ce concept païen lorsqu'ils parlaient de l'impassibilité de Dieu. Dans la pensée de Jean Damascène, *apatheia* signifiait : incapacité de souffrir, c'est-à-dire impassibilité au sens strict du terme. Il s'agissait moins d'une quiétude indifférente, que de la souveraineté d'un Dieu qu'aucune puissance extérieure n'était capable d'attaquer ou de léser. Parce que l'on considérait en général la souffrance humaine comme la conséquence du péché, on pensait que la sainteté de Dieu exigeait une doctrine de l'impassibilité divine. Mais, à l'époque moderne, cette conception fut à son tour considérée comme contraire à la Bible, notamment par Jürgen Moltmann qui estime que les chrétiens doivent avoir un Dieu capable de s'identifier aux abîmes de la souffrance humaine, un Dieu crucifié²⁷. Il reproche au théisme classique d'avoir déformé le message central du christianisme en privilégiant une conception philosophique de Dieu qu'il estime en totale contradiction avec le témoignage des Écritures. Ce faisant, il rejoint ce qui constitue peut-être la majorité des théologiens modernes, lesquels partagent ses préoccupations et acceptent ses thèses. En conséquence de quoi, l'impassibilité divine constitue aujourd'hui un des principaux sujets de discussion dans les milieux théologiques chrétiens.

Ce qu'il faut surtout retenir de cette thèse est un point qui nous est familier, à savoir que cet attribut, comme tous les autres mention-

27. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. Fraigneau-Julien, Paris, Cerf, 1990. Ce thème est repris dans la plupart de ses ouvrages.

nés ici, est un attribut de l'essence de Dieu. Cette essence se situant au-dessus et au-delà de tout ce qui existe, les premiers chrétiens avaient raison de dire qu'elle ne pouvait être soumise à un pouvoir extérieur quelconque susceptible de lui faire du tort. Dieu ne pourrait souffrir que d'une souffrance qu'il s'infligerait lui-même à l'aide d'un objet extérieur comme un couteau ou un fusil ; or aucun objet extérieur ne peut avoir d'effet sur Dieu. Et on ne peut certainement pas dire que Dieu souffre d'avoir à vivre avec lui-même.

Nombreux sont ceux que la naïveté de cet argument va rebuter : pour eux, la souffrance de Dieu est d'ordre émotionnel et non physique. Dieu voit nos souffrances et s'en émeut, et c'est ce fait, croit-on, qui constitue l'une des principales raisons – voire la principale raison – qui l'a conduit à concevoir le plan de notre salut. Une réflexion un peu plus approfondie montrera cependant que cela n'avance pas à grand-chose de dire que c'est par compassion pour notre souffrance que Dieu a été conduit à nous racheter. Ceci impliquerait en effet que la souffrance ait une certaine vertu, ce que les tenants de cette théorie refusent précisément – et à juste titre – avec détermination. Dans un certain sens, c'est un peu la *felix culpa* qui revient, mais cette fois, par la porte de service.

La réponse doit certainement se trouver dans le fait que les *personnes* de la Trinité sont en effet émues par notre souffrance, mais que l'*essence* de Dieu y demeure insensible. Si cette idée nous semble dure et cruelle, pensons à l'exemple d'un docteur et de ses patients. Un grand médecin doit avoir de la compassion pour les souffrances de ses patients, et être capable de les soulager, mais on ne lui demande pas de les éprouver avec eux. En fait, nous lui retirerions notre confiance si tel était le cas. Un patient hospitalisé ne souhaite pas voir son médecin couché dans le lit voisin en train de l'assurer qu'il sait très bien ce que c'est que d'être malade.

Les adversaires de cette conception traditionnelle ont naturellement évoqué l'expiation comme preuve que Dieu avait réellement souffert à notre place – non pas dans un lit d'hôpital, mais sur la croix. Ils ont prétendu que l'expiation était la preuve irréfutable que Dieu était passible ; certains sont même allés jusqu'à dire que si tel n'avait

pas été le cas, nous n'aurions jamais pu être sauvés²⁸. La réponse consiste une fois de plus à dire que, sur la croix, la Personne divine du Fils de Dieu a souffert et est morte pour nous dans la nature humaine qu'elle avait revêtue dans le sein de Marie. Le mystère de l'Incarnation réside dans le fait que la personne immortelle a revêtu une nature humaine afin de pouvoir souffrir et mourir à notre place. Prétendre, comme l'ont fait certains théologiens modernes, que la nature *divine* est morte au calvaire, est une absurdité. Une telle mort aurait non seulement entraîné la mort de la Trinité tout entière, ôtant ainsi toute raison d'être au sacrifice expiatoire offert au Père, mais elle aurait également entraîné l'essence de Dieu dans une contradiction d'ordre logique. Elle aurait en quelque sorte signifié que l'essence de Dieu pouvait devenir péché, idée qui s'oppose au témoignage tout entier que les Écritures rendent à la perfection et à la bonté de l'être divin.

Les implications de la doctrine qui veut que Dieu puisse souffrir appliquée à l'essence divine sont catastrophiques. Nous nous retrouvons avec un Dieu que la souffrance peut handicaper, et le fait que nous soyons la cause de ce handicap est d'un maigre réconfort pour nous, pécheurs, qui avons besoin d'un Dieu fort, capable de sauver, et non d'un Dieu affaibli par nos infirmités. Nous ne pouvons nous permettre d'être induits en erreur sur ce point par une sentimentalité irréfléchie, ou même par une quelconque réaction émotionnelle, aussi noble soit-elle, face à la souffrance humaine. La théologie de Moltmann est sortie des camps de concentration nazis, ce qui permet de comprendre parfaitement son idée maîtresse, mais ce n'est pas parce que Dieu n'est pas descendu du ciel pour arrêter ce terrible massacre que nous devons changer notre conception de Dieu. Nos vies sont enveloppées de mystères que nous ne pouvons pénétrer, mais pour toute chose, Dieu a un dessein qui nous sera révélé un jour. Le ciel et la terre passeront, mais lui ne passera pas ; même au plus profond des souffrances humaines, il est présent pour offrir une paix que le monde ne peut ni donner ni comprendre.

Comparés aux problèmes que pose l'impassibilité, ceux que posent l'immutabilité et l'invariabilité de Dieu semblent presque

28. Pour une étude de ces points de vue, voir H.D. McDONALD, *The Atonement of the Death of Christ*, Grand Rapids, Baker, 1985.

insignifiants. Mais ils lui sont cependant liés, dans la mesure où la souffrance est généralement censée entraîner un changement – ce qui a d'ailleurs souvent fourni, aux tenants du théisme classique, un argument en faveur de l'impassibilité divine. Nous aurions tendance, aujourd'hui, à regrouper ces deux attributs sous le terme d'immutabilité, même s'il se peut que Jean ait songé à deux types de changement différents, l'un provoqué par quelque chose d'extérieur, l'autre par quelque chose d'intérieur. Quoi qu'il en soit, tous deux sont compris dans le concept d'immutabilité. Il n'est pas besoin d'en dire davantage à ce sujet; nous nous bornerons à préciser, une fois de plus, que la réponse de la personne divine à sa créature n'implique aucun changement dans son essence. La relation fait partie intégrante du concept de la personne, et tout ce qui la concerne doit être considéré comme cohérent avec son être. Les textes bibliques qui laissent entendre que Dieu peut changer d'avis ne font pas référence à Dieu tel qu'il est en lui-même, ou même à sa nature qu'il nous a révélée, mais plutôt à la relation qu'il entretient avec ses créatures. Au sein de cette relation, Dieu jouit d'une liberté totale; mais rien de ce qu'il fait ne saurait être interprété comme contraire à sa nature. Même dans l'exemple évoqué ci-dessus, seul l'exercice de sa miséricorde peut se trouver concerné, mais la nature même de cette miséricorde demeure totalement inchangée.

Le dernier attribut mentionné par Jean Damascène nous paraît sans doute insolite en ce sens que nous l'aurions certainement cité en premier ou du moins, bien avant certains autres, et que nous l'aurions placé au nombre des attributs spatiaux plutôt que qualitatifs. Il s'agit de l'invisibilité qui, aussi étrange que cela paraisse, semble, dans l'esprit de Jean, être liée au mouvement. La Bible établit elle-même ce lien lorsqu'elle dit que Dieu est semblable au vent qui souffle ici et là, mais que l'on ne peut voir (Jn 3.8). Ses mouvements et son action sont réels, plus réels à leur manière que les nôtres, mais nos sens ne peuvent ni les détecter, ni les mesurer. Il en est de même de l'essence divine, somme de tous les mouvements, qu'il est impossible de voir ou de représenter (Ex 20.4, etc.), ce qui nous semble aller de soi, encore qu'à l'époque, dans un monde où régnaient les cultes idolâtres, une telle affirmation ait dû être difficilement admise.

Ceci n'empêche pas les chrétiens de se rendre souvent coupables de « chercher un signe » ; gardons-nous soigneusement d'une telle attitude. N'essayons jamais de réduire Dieu aux limites de notre faible vision : il est bien trop grand, trop libre et trop puissant pour que nous puissions jamais y parvenir.

Comprendre la nature divine aujourd'hui

Nous voici arrivés à la fin de la liste dressée par Jean où nous avons découvert, sous un aspect parfois inattendu, la plupart des attributs traditionnellement associés à l'être de Dieu. Nous avons eu une approche positive de ces choses, et nous nous sommes efforcés de présenter le théisme classique sous son meilleur jour. Nous n'en avons pas moins découvert que certains de ces attributs faisaient aujourd'hui l'objet d'attaques en règle, que d'autres voyaient leur signification évoluer, et que d'autres encore n'étaient plus désormais considérés comme représentant des concepts distincts. Est-il, dans ces conditions, acceptable de continuer à nous référer à la liste traditionnelle des attributs de Dieu, et à en affirmer la validité aujourd'hui ?

On peut, si l'on veut, réorganiser plus ou moins les catégories, en modifier quelque peu la terminologie, regrouper certains termes sous une autre appellation plus générale, rien de tout cela ne posera de véritable problème puisque nous ne ferons là que toucher à la *forme* de l'enseignement classique. Ce genre de dépoussiérage est une pratique séculaire ; c'est d'ailleurs ce que Jean lui-même croyait faire ; les vrais problèmes ne surgissent que lorsque l'on aborde les questions de *fond*. Par exemple, une simple reclassification des attributs divins ne suffira pas à clore les débats relatifs à l'impassibilité divine encore qu'une définition plus précise de ces attributs permettrait sans doute d'éviter une bonne partie de ces controverses. Quoi qu'il en soit, le problème de savoir s'il est juste d'attribuer à Dieu une forme quelconque d'impassibilité, ou si le théisme classique a cédé, sur ce point, à une forme de pensée qui lui est étrangère, resterait entier.

La position traditionnelle risque de compter plus d'insatisfaits encore si l'on commence à s'interroger sur la réalité même de ces attributs. L'immutabilité elle-même existe-t-elle ? Peut-on imaginer