

# Repenser l'existence et la justice divines : du Dieu tout-puissant au Dieu en puissance<sup>1</sup>

Rivon Krygier

On demanda un jour à Ernest Renan (1823-1892) si, selon lui, Dieu existe. Il eut cette réponse déconcertante : « pas encore » ... À notre sens, il y a dans cette formule, aussi ramassée que peut l'être un théorème, la réponse la plus pertinente et la plus percutante qui ait jamais été avancée en matière de théologie. Renan était plutôt un historien et essayiste, scientifique de conviction, et non un théologien, mais sa réponse reflète néanmoins une stupéfiante révolution conceptuelle exprimée par divers penseurs occidentaux au tournant du 20<sup>e</sup> siècle quant à l'idée même de l'existence de Dieu et de l'ordre de justice dont Il serait garant. Nous nous proposons d'examiner ici, principalement comment l'attribut de la toute-puissance qui a été assigné à Dieu par les théologiens classiques a été profondément repensé, notamment, pour le judaïsme, à partir de conceptions sous-jacentes à la vision cabalistique.

Si la Bible ignore le vocable théologique de la « toute-puissance »<sup>2</sup>, d'innombrables passages décrivent Dieu comme l'instance suprême et ultime qui préside au monde. On retiendra que Dieu déploie d'entrée de jeu Son éclatante puissance en tant que Créateur de l'univers. Au sixième jour, « Dieu vit tout ce qu'Il avait accompli et tout était très bien » (*Gn* 1,31). Mais Il démontre également Sa suprématie comme Rédempteur, en réalisant des prodiges dont le plus fameux est l'ouverture de la mer des Joncs, lors de la sortie d'Égypte. Ce n'est pas seulement un bouleversement spectaculaire de l'ordre de la nature, mais aussi l'expression d'une providence parfaitement orchestrée, en sauvant les fuyards opprimés qui franchissent la mer « à pied sec » et en refermant opportunément les flots sur les poursuivants oppresseurs. Le « chant de la mer » qui en exalte la gloire proclame : « Qui est comme Toi parmi les divinités, Éternel, qui est comme Toi, sublime en Ta sainteté, révérend en louanges pour le prodigieux accompli » (*Ex* 15,11).

Divers termes reflétant la puissance divine, « grandeur insondable », puissance », « vigueur redoutable » et souveraineté trouvent leur expression eulogique, notamment, dans un des psaumes les plus prisés de la liturgie juive :

גָּדוֹל יְיָ וּמְהֻלָּל מְאֹד, וְלִגְדָּלְתוֹ אֵין חֶקֶר : דּוֹר לְדוֹר יִשְׁבַּח מְעֻשָׂיָךְ, וְגִבוּרְתֶיךָ יִגִּידוּ : הַדָּר כְּבוֹד הוֹדָךְ, וְדַבְרֵי נִפְלְאוֹתֶיךָ אֲשֵׁיחָה : וְעִזּוֹ נוֹרְאוֹתֶיךָ יֵאֱמְרוּ, וְגִדְלוֹתֶיךָ אֲסַפְּרָנָה : זָכַר רַב טוֹבָךְ יִבְיְעוּ, וְצִדְקוֹתֶיךָ לְרַנְּנוּ : חַנוּן וְרַחוּם יְיָ, אֲרָךְ אַפַּיִם וְגִדְל חֶסֶד : טוֹב יְיָ לְכֹל, וְרַחֲמָיו עַל כָּל מְעֻשָׂיו : יוֹדוּךָ יְיָ כָּל מְעֻשָׂיָךְ, וְחִסְדֶיךָ יִבְרַכְּכָה : כְּבוֹד מַלְכוּתֶיךָ יֵאֱמְרוּ, וְגִבוּרְתֶיךָ יִדְבְּרוּ : לְהוֹדִיעַ לְבְנֵי הָאָדָם גִּבוּרְתֶיךָ, וְכְבוֹד הַדָּר מַלְכוּתוֹ : מַלְכוּתֶיךָ מַלְכוּת כָּל עֲלָמִים, וּמִמְשַׁלְתֶיךָ בְּכֹל דָּר וָדָר :

Sublime est l'Éternel, si vénérable ; Sa grandeur est insondable. De génération en génération, on vante Tes œuvres et on souligne Ta puissance. Je veux clamer la splendeur de Ta glorieuse majesté et faire le récit de Tes prodiges. On relate Ta puissance redoutable et moi, j'évoque Ta grandeur. La profonde empreinte que laissent Ta bonté et Ta justice est légendaire. L'Éternel est clément et bienveillant, Il n'est pas prompt à la colère et manifeste une grande bonté. Il est généreux pour tous et tous Ses actes sont empreints de compassion. Tes bienfaits inspirent de la reconnaissance ; c'est pourquoi Tes fidèles Te loueront. Ils chanteront la gloire de Ta royauté et les manifestations de Ta puissance, pour faire connaître aux hommes Ta force et l'éclatante majesté de Ton règne. Ta royauté embrasse tous les mondes et Ton règne perdure de génération en génération (*Psaume* 145).

Ces déclinaisons de la surpuissance sont présentes dès la première bénédiction de la prière majeure de la *Ámida*, dans l'adresse faite directement à Dieu :

<sup>1</sup> Le présent article a été publié dans la revue *Sens*, n° 423, mars-avril 2019, p. 99-118.

<sup>2</sup> Le « concept » de « כל יכול » : tout puissant », tel qu'il sera fixé dans l'hébreu moderne, trouve son expression au Moyen âge. Voir par ex. Hizkouni, Hezekia bar Manoah, 1250-1310, France, début de l'Introduction au commentaire de la Tora.

ברוך אתה יי, אלהינו ואלהי אבותינו, אלהי אברהם, אלהי יצחק, ואלהי יעקב, האל הגדול הגבור והנורא, אל עליון, גומל חסדים טובים, וקונה הכל, וזוכר חסדי אבות, ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה.

Tu es source de bénédiction, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu sublime, puissant et redoutable, Dieu suprême, qui dispenses les bienveillances, maître de toute chose, Toi qui conserves le souvenir des bienfaits accomplis par les ancêtres et qui, au nom de Ton amour, enverras un Libérateur à leurs descendants. [...] Tu déploies la puissance à jamais, Éternel, Toi qui ressuscites les morts et dispenses le salut. En faisant souffler le vent et tomber la pluie, Tu assures généreusement la nourriture aux êtres vivants. Et, dans Ta clémence infinie, Tu ressuscites les morts : Tu soutiens ceux qui sont abattus et guéris les malades, délivres les prisonniers et maintiens Ta promesse (de résurrection) à ceux qui désormais reposent dans la poussière ...

Malgré l'affirmation constante de cette providence hégémonique, il existe une tension indéniable dans les sources bibliques et rabbiniques entre l'assertion que Dieu est dès à présent le Souverain du monde et le fait que Sa souveraineté ne soit pas pleinement honorée. D'un côté, on proclame : « Ta royauté embrasse tous les mondes et Ton règne perdure de génération en génération » (*Ps* 145,13), mais de l'autre, on prie ardemment pour l'avènement de cette royauté, attendu dans un bouleversement eschatologique : « Prosternez-vous devant Lui avec déférence sacrée, et que toute la terre tressaille alors d'émoi devant l'Éternel. Car voici que Son règne va être proclamé parmi les Nations. Que l'univers se cramponne à ses fondations pour ne pas être ébranlé, car Le voici qui arrive et jugera les peuples avec droiture [...] et que tous entonnent un chant en l'honneur de l'Éternel, car Le voici qui approche pour juger la terre. Il jugera le monde avec justice, et les peuples avec loyauté » (*Ps* 96,9-13). Ainsi, dans la fameuse liturgie de la *Kedoucha* (sainteté), scandée alors même que viennent d'être énoncés les attributs de toute-puissance divine de la *Amida* évoqués plus haut, rejailit l'aspiration frénétique que la gloire divine proclamée au plus haut des cieux par les légions angéliques puisse enfin descendre et s'étendre en règne de Dieu sur tous les habitants de la terre :

**ממקומך מלכינו תופיע ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך. מתי תמלוך בציון? בקרוב בימינו לעולם ועד תשכון.**  
תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור ולנצח נצחים. ועינינו תראינה מלכותך כדבר האמור בשירי עוזך על ידי דוד משיח צדקך : ימלוך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה :

Puisses-Tu Te manifester hors de Ta résidence céleste et régner enfin sur nous, car nous T'attendons ! Quand donc proclamera-Tu Ton règne en Sion ? Ô Dieu, établis-y Ta résidence prochainement, de nos jours et à tout jamais. Que Ta grandeur et Ta sainteté soient proclamées du sein de Jérusalem, Ta ville, de génération en génération et pour l'éternité. Puissions-nous alors contempler de nos propres yeux Ta royauté et la glorifier par les chants de David, Ton oint de justice : « Que l'Éternel ton Dieu règne désormais sur Sion pour toutes les générations à venir, Hallelouya » !

La question qui s'impose dès lors est la suivante : si l'hégémonie divine tant magnifiée n'est pas présentement déployée, en quoi consiste la toute-puissance divine ? On songe à divers passages audacieux de la Bible qui s'interrogent ou interrogent Dieu sur Sa passivité recluse et ses implications douloureuses : « Lève-Toi, pourquoi dors-Tu, Seigneur ? Réveille-Toi, ne nous rejette pas indéfiniment ! Pourquoi donc caches-Tu Ta face, oublies-Tu notre oppression, notre misère ? Car notre âme est effondrée à mordre la poussière, notre ventre est plaqué à terre. Dresse-Toi et viens-nous en aide, délivre-nous en raison de Ton amour ! (*Ps* 44,24-26). Dieu n'a-t-Il pas ouvert la mer, ne garde-t-Il pas sans cesse sur Son monde un œil ouvert ? Tentant de répondre à cette contradiction lancinante, un *midrach* explique :

Quand Israël faute, Dieu fait comme s'Il dormait mais quand il accomplit Sa volonté, « Dieu ne somnole ni ne S'endort » » (*Ps* 121,4) (*Yalkout Chimôni, Esther*, § 1057).

Ou encore :

En ce monde-ci, Dieu fait comme s'Il dormait, et cela, aussi longtemps que la règle [que Dieu s'est fixé] ne permet pas qu'Israël soit délivré, ainsi qu'il est dit : « Dieu Se réveilla comme un homme qui s'était endormi (*lu comme* : il en est de Son éveil comme d'un homme qui dort encore) » (*Ps* 78,65). Mais

dans les temps à venir, quand viendra l'heure de la délivrance<sup>3</sup>, Dieu, en quelque sorte, Se réveillera... (*Ibid.*, *Psaumes*, § 777).

Ce commentaire stupéfiant atteste de la conception, abondamment attestée dans la Bible et la littérature rabbinique, d'une retenue du pouvoir divin, appelée ici « *midat ha-din* » (mesure de jugement, de sévérité) que Dieu S'impose, en ne précipitant pas la délivrance, tant que – dirons-nous pudiquement – l'humanisation de l'homme est « en gestation ». La justification la plus répandue est que Dieu tolère un certain désordre car Il a octroyé aux humains l'exercice du libre arbitre. Ceux-ci ont donc leur part de responsabilité dans le chaos ambiant, comme dans l'œuvre devant permettre l'avènement du Royaume, appelée « *tikoun ôlam* » (édification ou réparation du monde)<sup>4</sup>. Une expression significative de cette idée se retrouve dans un dialogue relaté par le prophète Ézéchiel où il répond du procès d'incurie intenté à Dieu, en retournant l'accusation :

וְאַמְרָתֶם לֹא יִתְכַן דְּרֹךְ אֲדֹנָי שְׁמֵעוּ נָא בַּיַּת יִשְׂרָאֵל הַדְרָכִי לֹא יִתְכַן הֲלֹא דְרָכֵיכֶם לֹא יִתְכַנוּ :

Vous prétendez : La voie du Seigneur n'est pas réglée. Écoutez donc, maison d'Israël : Ainsi, Ma voie ne serait pas réglée ? N'est-ce pas plutôt vos voies qui ne le sont point ? (*Ézéchiel* 18,25).

Et dans la littérature rabbinique :

שמא תאמר אנו מחכיין והוא אינו מחכה - תלמוד לומר (ישעיהו ל') "ולכן יחכה ה' לחנכם ולכן ירום לרחמכם". וכי מאחר שאנו מחכים והוא מחכה, מי מעכב? - מדת הדין מעכבת.

Peut-être dirais-tu : Nous persisterions à attendre (le temps de la délivrance), bien que Dieu ne l'attende plus ? – Le texte rétorque clairement : « C'est pourquoi l'Éternel attend pour vous faire grâce, Il Se lèvera pour vous accorder miséricorde » (*Isaïe* 30,18). – Mais alors du moment que nous l'attendons et que Dieu aussi l'attend, qui donc l'empêche d'advenir ?! – C'est la mesure de justice qui le retarde (TB, *Sanhédrin* 97b).

אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני אמר רבי אלעזר הקפר תורתך בידך והקץ בידי, ושנינו צריכים זה לזה, אם אתם צריכים לי להביא את הקץ, אף אני צריך לכם שתשמרו את תורתך, כדי לקרב (בני ביתו) [בנין ביתי] ואת ירושלים.

« Si je t'oublie, Jérusalem, oublie ma main droite » (*Ps* 137,5). Rabbi Elâzar ha-Kappar enseigne : [C'est Dieu qui argue, à travers ce verset :] Ma Tora est entre vos mains tandis que la fin des temps est entre les Miennes. Chacun de nous a besoin de l'autre. Si vous avez besoin de Moi pour susciter la fin des temps, Moi J'ai besoin de vous pour observer la Tora, et rapprocher ainsi le temps de l'édification de Mon Temple et de Jérusalem. (*Pessikta Rabbati* 31, *va-tomèr*).

Pour les théologiens et dogmaticiens classiques, de l'Antiquité aux temps modernes, le désordre du monde ne saurait aucunement être imputé à un défaut de puissance en Dieu. Il est clairement lié aux déficiences inhérentes au bas monde pétri de matière grossière et lacunaire et à la nonchalance humaine, sinon la cupidité, devant l'effort requis à maîtriser les pulsions délétères qui en découlent<sup>5</sup>. Mais comment rendre compte du fait que Dieu n'intervient pas, ou pas toujours, devant des injustices criantes ou des outrages flagrants ? Ici encore s'opère un retournement de l'argument : Dieu, même en pareille situation, exprime Sa Toute-puissance. Mais tout autrement :

אתא דניאל, אמר : נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו : אדרבה, זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארץ אפים לרשעים.

Lorsque vint (le prophète de l'exil) Daniel, il s'exclama : Des idolâtres ont réduit Ses enfants (de Dieu) à la servitude. En quoi donc réside Son triomphe ? Et il supprima le terme de « puissant (*guibor*) » (des attributs divins évoqués dans la prière). Vinrent alors les hommes de la Grande Assemblée qui

<sup>3</sup> À noter le jeu de mots instauré par l'homonymie entre le verbe *hakèts* (se réveiller) et le nom commun *ha-kèts* (le terme, l'heure de la délivrance), de même racine.

<sup>4</sup> Voie la fameuse prière du *Aleinou le-chabéah*.

<sup>5</sup> Voir ce qu'en dit par ex. Maïmonide, dans : *Guide des égarés* 3:12.

rétorquèrent : Au contraire, ce fait atteste de Sa toute-puissance car Il domine Son penchant (Sa colère), en Se montrant longanime même envers les pervers ! (TB, *Yoma* 69b).

”ואמר אי אלהימו צור חסיו בו” - זה טיטוס הרשע שחירף וגידף כלפי מעלה. מה עשה? תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים, והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה. [...] אבא חנן אומר: (תהלים פ”ט) ”מי כמוך חסין יה” - מי כמוך חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק. דבי רבי ישמעאל תנא: (שמות ט”ו) מי כמוכה באלים ה’ - מי כמוכה באלמים.

« Alors, il dira : Où donc est son Dieu, le rocher sur lequel il appuyait sa confiance ? » (*Dt* 32,37). Cette préfiguration est celle qui entrevoit Titus adoptant un comportement sacrilège. Qu’avait-il fait ? (Lorsqu’il investit le Temple de Jérusalem avant de le faire détruire.) Il se saisit d’une prostituée, pénétra dans le Saint des saints et déroula un rouleau de la Tora sur lequel il commit son forfait [...]. Abba Hanan interprétait le verset suivant ainsi : « Qui est comme Toi, puissant ? » (*Ps* 89,9). — Qui est comme Toi, puissant et résistant car Tu entends les blasphèmes proférés par ce pervers, et Tu demeures silencieux ! À l’école de Rabbi Yichmaël, le verset suivant était interprété ainsi : « Qui est comparable à Toi parmi les divinités ? (*Mi khamokha ba-élim*) » (*Ex* 15,11) signifie : « Qui est comparable à Toi parmi les mutiques ? (*Mi khamokha ba-ilemim*)<sup>6</sup> » (TB, *Guittin* 56b).

La toute-puissance de Dieu consiste paradoxalement à « dominer Son penchant », c’est-à-dire, ici encore, à réprimer délibérément la vigueur qui Lui permettrait pourtant d’imposer Sa domination. Dieu Se refuse à brûler les étapes et révèle dès lors en cela Sa capacité de longanimité, de patience et de « non-violence », une tout autre acception de la puissance qui fait la grandeur de Dieu, mais qui laisse aussi songeur devant les iniquités intolérables. Nous y reviendrons.

Pour les penseurs médiévaux adeptes de la philosophie grecque classique, platonicienne mais surtout aristotélicienne, l’omnipotence de Dieu est constitutive de Son être. L’affirmer est pour ainsi dire tautologique, en ce sens que Dieu, l’être ultime ou le Tout-puissant, sont des termes équivalents qui tombent sous une seule et même définition. Nous savons, certes, que pour le plus grand représentant de la philosophie juive médiévale, Maïmonide (1138-1204), on ne saurait, rigoureusement parlant, définir Dieu en lui assignant des attributs dits « essentiels » exprimant Sa perfection, au risque de réduire Son essence à la conceptualité étroite de l’homme. Mais la circonvolution qu’il prescrit et qui consiste, depuis les néoplatoniciens, à privilégier la « voix négative » pour désigner Dieu en écartant de Lui toute lacune plutôt que qualifier Sa suréminence, revient *de facto* à considérer que l’essence de Dieu est parfaite selon l’idée non moins étroitement conceptuelle que l’on se fait de l’imperfection ! Et dans cette configuration intellectuelle, toute « impuissance » considérée est pensée comme impossibilité logique, ontologique, liée à l’essence même de Dieu. L’inférence est que, n’ayant aucunement à Se dépasser pour atteindre la perfection, l’être ultime est toujours « en acte », c’est-à-dire pleinement accompli et nullement affecté, toujours agissant et jamais subissant. Voyons comment St Thomas d’Aquin (1225-1274) qui, en milieu chrétien, emboîte le pas à Maïmonide, en résume l’idée :

On a montré plus haut que *Dieu est acte pur*, qu’Il est absolument et universellement parfait, qu’il n’y a place en Lui pour aucune imperfection. Dès lors, Il lui convient souverainement d’être un principe actif et en aucune manière d’être passif. Or la raison de principe actif est celle de la puissance active. Car la puissance active est un principe d’action sur autrui ; la puissance passive est un principe de passivité à l’égard d’autrui, comme l’explique le Philosophe (Aristote) dans la *Métaphysique*. *Il reste donc qu’en Dieu la puissance active, et non la puissance passive, se trouve au plus haut degré* (St Thomas d’Aquin, *Somme théologique*, I, Question 25, article 1, solution 1, 1).

Au sommet du monde, la parfaite organisation astrale, dont la phénoménale rotation imperturbable des planètes, est la manifestation la plus flagrante, la preuve cosmologique de l’existence de Dieu en tant qu’Être tout-puissant dirigeant le monde. Telle est la thèse (néo-aristotélicienne) formulée doctement par Maïmonide :

<sup>6</sup> La première lettre du mot suivant, *mi*, est adjointe au mot *élim* (dieux) pour former le mot *ilemim* (mutiques).

הלכה ה : המצוי הזה הוא **אלהי העולם אדון כל הארץ**, והוא המנהיג הגלגל **בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק**, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו **בלא יד ובלא גוף**. הלכה ז : **וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכתו קץ וסוף, ואלהינו ברוך שמו הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פוסק** שהרי הגלגל סובב תמיד, אין כחו כגוף, והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר, **לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד**, וידעת דבר זה מצות עשה שנאמר ה' אלהינו ה' אחד.

(5) Cet Être est le Dieu de l'Univers, le Seigneur de toute la terre *et c'est Lui qui dirige la sphère (qui enveloppe le monde) d'une puissance qui n'a ni fin ni terme, d'une force qui ne souffre pas d'interruption* : la sphère, en effet, tourne toujours et il est impossible qu'elle tourne sans que quelqu'un soit cause de sa révolution. Et celui-là c'est le Seigneur, béni soit-il, qui la fait tourner sans le secours d'une main ni d'un corps. (7) ... Or, tout être qui est fini et limité ne dispose que d'une force qui connaît terme et fin. Mais *la puissance de notre Dieu, dont béni soit le Nom, n'ayant ni fin ni cesse*, puisque la sphère effectue sa rotation sans s'arrêter jamais, *n'est pas une puissance matérielle. Et puisque Dieu n'a pas de réalité corporelle, il ne saurait être affecté par aucun accident corporel de manière à être divisible ou séparable d'un autre être. Aussi ne saurait-il être qu'un et la connaissance de cette vérité constitue un précepte positif*, car il est dit : « Le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un » (Dt 6,4) (Maïmonide, *Lois des fondements de la Tora* 1:5 et 7).

Pour Maïmonide, la quintessence de la doctrine tient en un seul mot : un. L'unité de Dieu, clef de voûte du judaïsme, signifie précisément la singularité d'une plénitude homogène, immuable, permanente et omnipotente. Dès lors, à Dieu, rien n'est impossible, de Son fait. Les limites qui néanmoins entravent Son action et introduisent le désordre proviennent, comme nous l'avons dit, non de Lui mais de l'existence lacunaire du monde... Or, à *l'impossible en soi*, Dieu n'est aucunement tenu. On ne doit pas attendre de Dieu qu'Il agisse de manière oiseuse, absurde ou irréaliste. C'est cette prise de conscience qui permet, comme le Job biblique (selon Maïmonide), de retrouver la sérénité ou l'équanimité devant les épreuves cruelles de la vie. Ne pas admettre qu'il est certaines limites inéluctables, c'est faire un faux procès à Dieu. S'il existe certes bien depuis l'Antiquité certaines écoles doctrinales pour lesquelles rien ne serait impossible à Dieu, pas même ce qui défie la raison par des contradictions flagrantes, les théologiens rationnalistes ont en revanche considéré comme impérieux de défendre une pensée cohérente qui dissipe les aberrations dans lesquels les spéculations ampoulées peuvent entraîner. Si l'on n'y prend garde, on bute aisément sur des paradoxes absurdes ou des sophismes. S'agissant de la toute-puissance divine, circule depuis les temps modernes une formulation rhétorique, dont l'origine nous reste obscure, qui présente l'aporie ainsi :

Un être tout-puissant pourrait-il créer une pierre si lourde qu'il ne puisse pas lui-même la porter ? S'il le peut, il cesserait d'être tout-puissant ; s'il ne le peut pas, c'est qu'il n'est pas tout-puissant.

Du côté chrétien, dès l'Antiquité, même si l'on peut trouver dans les évangiles un propos de Jésus disant « Cela est impossible aux hommes, mais non à Dieu : *car tout est possible à Dieu* » (Marc 10,25-27), on a tôt fait de clarifier les choses. St Augustin (354-430) avait tenu à aposer une limite raisonnable à ce qu'il est permis de dire du pouvoir divin :

On a raison de l'appeler le Tout-Puissant, quoiqu'Il ne puisse ni mourir, ni être trompé ; car Sa toute-puissance consiste à faire ce qu'Il veut et à ne pas souffrir ce qu'Il ne veut pas ; double condition sans laquelle Il ne serait plus le Tout-Puissant. D'où l'on voit enfin que ce qui fait que Dieu ne peut pas certaines choses, c'est Sa toute-puissance même » (*Cité de Dieu*, livre 5, chap.10).

Dieu est en capacité de réaliser les choses impossibles mais, quand elles sont aberrantes, Il ne les désire pas, au risque de Se récuser. Dieu ne peut que ce qu'Il veut et telle est Sa toute-puissance. La réflexion se prolonge au Moyen âge où l'on voit les théologiens, tel Maïmonide, circonscrire la notion de toute-puissance divine dans une conceptualité qui prévient l'écueil de l'auto-réfutation. La rationalité, inhérente à Dieu, fait le départ entre le possible et l'impossible :

*Il est impossible que Dieu appelle à l'existence Son semblable, ou qu'Il Se rende Lui-même non existant, ou qu'Il se corporifie, ou qu'Il se change, et on ne saurait Lui attribuer le pouvoir de faire rien de tout*

cela. [...] De même, les philosophes diront qu'il est *de l'ordre de l'impossible* de produire un carré dont la diagonale soit égale au côté, ou un angle solide qui soit environné de quatre angles droits plans ou d'autres choses semblables. Mais, maint homme qui ignore les mathématiques et qui ne connaît de ces choses que les simples mots, sans en concevoir l'idée, les croira possibles. Puissé-je savoir si c'est ici une porte ouverte au gré de tout le monde, de sorte qu'il soit permis à chacun de soutenir, de toute chose qui lui viendrait à l'idée, qu'elle est possible, tandis qu'un autre soutiendrait que, par sa nature même, la chose est impossible ! Ou bien, y a-t-il quelque chose qui ferme cette porte et qui en défend l'entrée, de sorte que l'homme soit obligé de déclarer décidément que telle chose est impossible par sa nature ? La pierre de touche par laquelle on doit examiner cela, est-ce la faculté imaginative ou l'intelligence ? [...] Toutefois, il est clair que, selon toutes les opinions et tous les systèmes, il y a des choses impossibles dont l'existence est inadmissible et à l'égard desquelles on ne peut attribuer de pouvoir à Dieu ; *mais, s'il est vrai que Dieu ne saurait les changer, il n'y a pas là de sa part ni faiblesse, ni manque de puissance et par conséquent elles sont nécessaires (en elles-mêmes) et ne sont pas l'œuvre d'un agent* (Maïmonide, *Guide* 3:15, pp. 453-455).

Bien que le périmètre précis de « l'ordre de l'impossible » soit, de l'aveu même de Maïmonide, objectivement difficile à délimiter, il pense pouvoir départager les notions vraies des fausses par le critère infaillible de la raison face aux élucubrations imaginaires. C'est pourtant là que le bât blesse. Car si l'on peut le suivre sur le fait qu'on ne saurait affirmer simultanément une chose et ce qui y contredit en de semblables conditions, au risque de saper toute intelligibilité, bien des conceptions que Maïmonide et autres penseurs du même acabit tenaient pour certitude rationnelle ont essuyé, dans l'histoire de la pensée et de la science occidentale, une profonde déconstruction, par manque d'imagination ! Il en va ainsi de la question de la corporéité divine que Maïmonide tient pour élucubration (et hérésie) mais que certains penseurs juifs et non des moindres (et pas seulement chrétiens) ont considéré comme un dispositif effectif de l'émanation divine. C'est également le cas des fameuses « preuves de l'existence de Dieu », défendues pas tant de théologiens médiévaux mais réfutées par Kant ou, jusqu'en mathématiques, du postulat d'Euclide posant l'impossibilité que deux droites parallèles se croisent mais qui a été circonscrite par les mathématiciens modernes à l'espace euclidien, et récusée en espace courbe, comme dans la géométrie hyperbolique ou elliptique.

S'agissant de l'omnipotence divine, la remise en question de son caractère irrécusable prend racine, comme nous l'avons entrevu, dans la question lancinante de la théodicée. Évoquons ici le fameux « tétralemme » de la philosophie grecque qui, depuis la plus haute Antiquité, définit avec une acuité inégalée l'aporie que Kant a dénommée le « scandale du mal »<sup>7</sup> :

Ou bien Dieu veut éliminer le mal mais ne le peut ; ou Il le peut mais ne le veut ; ou Il ne le veut ni ne le peut ; ou Il le veut et le peut. S'Il le veut mais ne le peut, Il est *impuissant*, ce qui ne convient pas à Dieu ; s'Il le peut mais ne le veut, Il est *méchant*, ce qui est indigne de Dieu. S'Il ne le veut ni ne le peut, Il est à la fois *impuissant et méchant*, Il ne peut aucunement être qualifié de Dieu. *S'Il le veut et le peut*, ce qui convient seul à Dieu, *d'où vient alors le mal*, ou pourquoi Dieu ne le supprime-t-il pas ?<sup>8</sup>

Jusqu'aux temps modernes, la ligne de défense des théologiens, s'appuyant sur les postulats de la philosophie occidentale, consistait à répliquer, comme le formule Maïmonide, que « le mal ne descend jamais d'en-haut »<sup>9</sup>, ou comme le soutient G. W. Leibnitz, dans ses *Essais de théodicée* (paru en 1710), que ce monde déficient est néanmoins « le meilleur des mondes possibles ». « Le

<sup>7</sup> « Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée », dans : *Pensées successives d'Emmanuel Kant sur la théodicée et la religion*, traduction et introduction de A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1931 [1972], p. 197.

<sup>8</sup> Le tétralemme est un *topos* des écoles philosophiques grecques, aussi diamétralement opposées fussent-elles (épicuriens, stoïciens, péripatéticiens) dont on trouve même racine chez Platon (cf. René Levy qui en donne les diverses sources, dans : *La divine insouciance*, Lagrasse, Verdier, 2008, pp. 89-111). On le retrouve chez Maïmonide qui le connaît sous la forme d'un « pentalemme », puisque se pose au départ le dilemme du savoir de Dieu (« soit Dieu sait ce qui se passe soit Il l'ignore... ») (cf. *Guide des égarés* 3:16).

<sup>9</sup> Cf. *Guide des égarés* 3:10 (sur une formule de *Genèse Rabba* 51:3).

contraire impliquerait imperfection (divine) ou absurdité morale »<sup>10</sup>. Le mauvais procès d'impuissance attenté à Dieu provenait, prétendait-on, des inconséquences intellectuelles produites par des arguties sémantiques ou d'une attente démesurée et irraisonnable, ne saisissant pas que toute défaillance ou insuffisance procède inexorablement de la nature imparfaite du monde extra-divin<sup>11</sup>. Mais à partir du siècle des Lumières, pour bien des penseurs occidentaux – on songe au fameux *Candide* de Voltaire –, l'explication de la non-intervention de Dieu en raison du libre arbitre octroyé à l'homme, bien qu'elle présente une indéniable pertinence, n'apporte plus de satisfaction suffisante, pour ne pas dire qu'elle exaspère. L'idée que les maladies cruelles et incurables subies par des enfants ou le supplice des innocents, le bien-être obscène des pervers et la souffrance disproportionnée des justes puisse « simplement » se laisser justifier par une logique de rétribution, par la longanimité divine ou par une nécessité structurelle indépassable, n'est plus audible, si elle a pu jamais l'être.

Un bouleversement conceptuel aussi inattendu que radical émerge au cours du 19<sup>e</sup> siècle. La vision occidentale du monde bascule dans l'évolutionnisme. La compréhension des civilisations passe désormais par les diverses sciences de l'histoire que sont la philologie, l'archéologie, la critique littéraire, etc. Les textes sacrés, les récits et les normes religieuses, passent au crible d'une lecture historico-critique qui, pour être parfois hasardeuse ou tendancieuse, révèle pertinemment leur contexte historique et leur évolutivité : les civilisations « métabolisent » les influences ambiantes. Avec Lamarck puis Darwin, on en vient à concevoir, scientifiquement, que les espèces animales elles-mêmes évoluent selon les conditions de leur environnement. Et un siècle plus tard, avec la théorie du *Big Bang* proposée d'abord par Georges Lemaître, puis abondamment confortée par la communauté des savants, on découvre que c'est le cosmos tout entier qui se métamorphose, depuis les particules les plus élémentaires jusqu'aux galaxies les plus lointaines. La preuve cosmologique de la toute-puissance divine, fondée sur la stabilité imperturbable, avancée notamment par Maïmonide, est réduite en miettes. Comment ne pas s'étonner, à la lueur de ces découvertes, qu'une conception évolutive de Dieu jusqu'alors inconcevable, ait fait soudain son entrée en philosophie. Ainsi, Hegel (1770-1831) pense l'idée complexe d'un Dieu toujours absolu mais qui projette hors de Lui Son esprit qui, s'incarnant en ce monde, s'aliène, puis s'émancipe par étapes successives jusqu'à atteindre la pleine conscience en adéquation au Dieu d'origine. Mais notre intention n'est pas ici de retracer l'historique de cette conception dynamique de Dieu et d'en décrire les diverses déclinaisons, mais d'attirer plutôt l'attention sur le bouleversement doctrinal que provoque l'idée « iconoclaste » et déconcertante d'un Dieu qui ne serait plus d'emblée *en acte*, tout-puissant, mais *en puissance* seulement ou, si l'on préfère, *en puissance*<sup>12</sup> de puissance : c'est-à-dire, *en devenir*, et donc non accompli.

Une des figures les plus marquantes de cette pensée novatrice n'est autre qu'Alfred North Whitehead (1861-1947), mathématicien et philosophe anglais d'exception qui, dans une tentative de théorisation globale du savoir humain, fonde une pensée qualifiée de « théologie du Procès » (*process*) dont divers théologiens actuels – y compris juifs – sont désormais les émules<sup>13</sup>. Le monde est à la fois chaotique et « auto-créeur », en régénération continue, en devenir perpétuel. Mais Dieu aussi. Il y a une forme de *panthéisme* chez Whitehead : Dieu est immanent, concomitant au monde. Et celui-ci intègre une forme d'animisme en ce qu'il est « sensible » à

---

<sup>10</sup> Leibnitz, *De l'origine radicale des choses*, § 7, dans : *Œuvres* (éd. L. Prenant), Aubier-Montaigne, 1972, p. 341.

<sup>11</sup> Cf. *Guide des égarés* 3:10-12.

<sup>12</sup> La « puissance » doit être entendue ici au sens du concept grec de potentiel, « en puissance » par rapport à ce qui est « en acte, c'est-à-dire pleinement déployé.

<sup>13</sup> Cf. *Process and Reality*, Macmillan edition 1978, New York, 1929 ; voir l'étude de Bertrand Saint-Sernin, *Whitehead, un univers en essai*, Paris, Vrin, 2000. En milieu juif, le rabbin américain Bradley Shavit Artson adopte et adapte la théologie de Whitehead au judaïsme, dans un long article : “*Ba-derekh: On the Way—A Presentation of Process Theology*”, paru dans la revue *Conservative Judaism* 62 (1), 2010, pp. 3-35. J'ai pour ma part eu l'opportunité de réagir à son propos dans l'article : “The Force of Brad Artson's Process Theology and Its Limitations”, paru dans le même numéro de la revue, consacré à ce thème, pp. 67-87.

Dieu, « interagit » avec Lui. L'originalité par rapport au panthéisme de Spinoza est le dynamisme intrinsèque : la totalité de l'univers, déclinée en une double modalité, à savoir Dieu et le monde, est sous la loi fondamentale du « Procès ». Un certain optimisme (« salut ») cosmologique veut que par l'action unificatrice et formatrice de Dieu, le chaos ne l'emporte pas globalement sur l'ordre. Mais on est loin d'une doctrine de délivrance future de l'humanité, d'un dépassement possible de l'éternel « devenir et déclin des entités actuelles » qui composent le réel. Dieu est le principe harmonieux à l'œuvre constante dans le monde mais Sa puissance est inéluctablement et structurellement limitée par le chaos inhérent au monde. Selon sa formule : « Le Royaume des Cieux est *dans* le monde, et *non encore du* monde »<sup>14</sup>, tandis que cette situation inachevée pourtant en devenir perpétuel, demeure foncièrement sans dénouement, ni pour le monde, ni pour Dieu. Pareille conception peut paraître décevante sur un plan religieux, mais en intégrant l'idée du dynamisme à tous les échelons des réalités, elle permet de réfuter l'idée scandaleuse d'un Dieu qui serait en pleine capacité d'intervenir mais qui tolérerait que le monde reste dans l'état où il est.

Attardons-nous sur un des contemporains de Withehead, Wilfred Monod (1867-1943), pasteur français, théologien confirmé, qui puise lui aussi son inspiration dans l'ère du temps frappée au coin de la découverte du dynamisme et de l'évolution de toute chose. Nous citons un large extrait d'une de ses œuvres majeures, tant ses accents nous semblent à la fois pénétrants et saisissants :

En définitive, si j'osais m'exprimer ainsi, je dirais *qu'on se trompe en plaçant la toute-puissance de Dieu au début des choses, au lieu de la placer à la fin. Il y a un Dieu qui sera, et qui n'est pas encore manifesté* ; il y a un Dieu « qui vient » selon la formule de l'Apocalypse. [...] En effet, à moins d'admettre que Dieu est déjà « tout en tous », il faut bien avouer, d'après saint Paul même, que la *manifestation suprême de Dieu est encore à venir*. Aujourd'hui, la révélation de l'Éternel dans l'histoire n'est pas achevée ; le stade actuel de l'évolution cosmique ne nous permet pas d'élaborer un concept adéquat de la divinité. Le monde présent est un organisme embryonnaire qui aspire à l'état complet ; cet état parfait, c'est le Royaume de Dieu, ou la Cité de justice, ou l'Humanité. On peut, aussi, l'appeler Dieu ; car *Dieu est la cause finale du monde*. Dès lors, *admettre que Dieu existe, ce n'est qu'un premier pas. Il faut aller plus loin, il faut vouloir que Dieu soit*. Cette affirmation et cette attitude réunies constituent la foi en Dieu. [...] La réponse viendra avec l'établissement du Royaume de Dieu, sur la terre ; alors seulement l'œuvre de la création et l'œuvre de la rédemption seront consommées, *alors seulement l'humanité pourra juger d'un tableau dont elle n'aperçoit encore que l'ébauche. Avoir foi en Dieu, c'est donc bien vouloir la pleine révélation de Dieu dans l'avenir. Dieu n'est pas encore totalement manifesté*. Et voilà pourquoi il n'est pas étrange que l'on puisse douter de son existence, voilà pourquoi un penseur moderne a pu écrire : « Dieu est la suprême décision de l'âme. » C'est-à-dire, il faut vouloir que Dieu soit, il faut l'affirmer par toutes les puissances morales de notre être, il faut que toutes nos facultés deviennent les complices de son avènement, les alliées de sa cause. Avoir foi en Dieu, ce n'est pas une simple croyance intellectuelle, c'est un acte héroïque, c'est un enrôlement personnel au service de la vérité, de la justice, de la beauté, de l'amour ; *c'est une libre subordination du présent à l'avenir* ; c'est une consécration de notre corps, de notre âme et de notre esprit à l'idéal que Dieu poursuit en l'humanité, par le Fils de l'homme (*Aux croyants et aux athées*, Phénix, 2001, pp. 194-195).

Chez Wilfred Monod, le thème de la passion du Christ a clairement contribué à forger la possibilité conceptuelle d'un Dieu qui n'est plus saturé de la toute-puissance. Monod s'émeut du « Dieu vaincu » (au Calvaire), figure « qui parler à son cœur » et va jusqu'à dire :

Dieu s'efforce et ne réussit pas toujours. Quel soulagement de le croire ! Diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie (*idem*, p. 191).

Est-ce une idée purement chrétienne ? Comme on l'aura compris, pour les néo-aristotéliens tel Maïmonide, la conception d'un Dieu en état d'impuissance, est une hérésie suprême, une élucubration « de l'ordre de l'impossible ». Mais on songe au texte talmudique cité plus haut qui,

---

<sup>14</sup> “The kingdom (of heaven) is in the world, and yet not of the world” (*Religion in the Making*, Cambridge, 1927, p. 75).



indépendamment de toute christologie, n'évoque pas moins la grandeur d'un Dieu qui Se réprime. À la différence près, répliquera-t-on que la toute-puissance de Dieu est ici explicitement carencée, affectée, en lien étroit avec le projet inaccompli de la manifestation même de Dieu. Mais, pour autant, nous allons voir que cette idée n'est pas étrangère à la pensée talmudique, même si elle n'y est pas aussi explicitement et systématiquement conceptualisée. Elle deviendra, en tout état de cause, un thème central de la Cabale, au Moyen âge, bien avant qu'au sein de la philosophie occidentale, mais chez certains penseurs seulement, en affleure la recevabilité. Hans Jonas (1903-1993) fait partie de ces philosophes pour qui la Shoah a été l'indice révélateur, définitif, d'une impuissance divine si foncière qu'elle devait s'être manifestée dès l'instant même de la Création, bien en amont de toute défaillance humaine. La conception du *Tsimtsoum*, la rétraction divine à l'origine du monde, selon la cabale lourianique (16<sup>e</sup> siècle), en constitue la toile de fond :

Quant à la théologie juive aujourd'hui, elle doit se confronter avec la réalité et la réussite du mal délibéré, bien plus qu'avec les épreuves de l'aveugle causalité naturelle – Auschwitz et non pas le tremblement de terre de Lisbonne<sup>15</sup>. Seule la création à partir du néant nous donne l'unité du principe divin en même temps que son autolimitation, laquelle ouvre l'espace pour l'existence et l'autonomie d'un monde. La création était l'acte de la souveraineté absolue, par lequel celle-ci consentait, pour la finitude autodéterminée de l'existence, à ne pas demeurer plus longtemps absolue – donc un acte d'auto-dépouillement divin (*Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot & Rivages, 1994 [1982], pp. 30-31).

Il est significatif que pour Jonas l'auto-dépouillement originel soit encore en tant que tel, bien que paradoxalement, l'expression de la toute-puissance divine. Mais là aussi, il ne s'agit plus d'une simple retenue ou domination de soi, mais bien d'une déperdition vertigineuse, d'une « kénose » (κενόω signifie « vider », « se vider de soi »), pour reprendre le langage de la théologie chrétienne qualifiant l'incarnation. Toutefois, à la différence de W. Monod, c'est bien Dieu « le Père » qui abaisse délibérément Sa stature et Se défait de la toute-puissance pour permettre, d'entrée de jeu, que le monde accède à une véritable autonomie.

Comme nous l'avons signalé, c'est dans le langage de la Cabale – et dès son émergence au 13<sup>e</sup> siècle, bien avant le lourianisme – que l'on peut déceler la conception étourdissante d'un Dieu dont l'essence est davantage « devenir » que « être », en rupture radicale avec la théologie classique d'origine hellénique remontant à Parménide. Je n'ai pas trouvé de formulation plus assérée et plus magistrale pour rendre compte de ce renversement total de perspective que celle que notre ami et maître, Charles Mopsik, de mémoire bénie, a livrée dans la présentation qu'il a dédiée à sa traduction d'un ouvrage de Moïse de Léon (1240-1305, compilateur du *Zohar*) :

La marque la plus saillante de sa distance [celle de Cabale] par rapport au néoplatonisme classique est qu'elle pose une origine radicale temporelle au déploiement de ce qui est. Loin de se dérouler dans un présent éternel, l'aventure de l'Être a un début singulier. Début par lequel le temps pointe irréversiblement dans une direction bien déterminée, allant du présent vers le futur. Cette conception est remarquablement bien mise en évidence par Moïse de Léon quand il propose une exégèse du fameux verset d'*Exode* 3,14. On sait qu'Étienne Gilson considérait ce verset comme « la pierre angulaire de la métaphysique chrétienne »<sup>16</sup>. Les penseurs latins en avaient fait le fondement de leur *onto-théologie*, et cela en vertu de sa traduction latine : « *Ego sum qui sum* » (Je suis celui qui est), identifiant ainsi Dieu à l'Être et l'Être à Dieu. Maïmonide avait suivi la même voie dans son *Guide des égarés*<sup>17</sup>. Moïse de Léon adopte une tout autre lecture de ce verset, qui lui permet de ne pas identifier purement et simplement Dieu à l'Être. À la lecture des latins corroborée par Maïmonide : « Je suis celui qui suis », le cabaliste substitue : « Je serai car Je serai. » Autrement dit : *Je vais être, à travers les manifestations des différents degrés de Mon existence, mais « Je ne suis pas encore », « Je suis néant », à ce stade primordial de mon expression. Cette lecture inscrit la flèche du temps au cœur même de l'ontologie.*

---

<sup>15</sup> Jonas réfère ici au grand tremblement de terre qui a secoué Lisbonne, en 1755, désastre qui en son temps avait soulevé beaucoup de doutes quant à la justice de la providence.

<sup>16</sup> *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Études de philosophie médiévale, XXXIII), Paris, 1969, p. 51.

<sup>17</sup> Cf. *Guide des égarés* 2:63.

Cette temporalité orientée vers le futur accorde un rôle crucial à la notion de *processus*, de cinétique et introduit le temps comme durée, non-éternité, non-simultanéité au sein du système de l'émanation. *Rigoureusement parlant, Dieu n'est pas, Il sera*. Ce Dieu à venir fait de l'eschatologie la clé secrète de l'ontogenèse. Le déroulement temporel représente l'effort que fait Dieu pour exister. Cette existence se déploie et se structure à travers les émanations, les *sefirot* (Introduction à Moïse de Léon, *Le Sicle du sanctuaire*, Lagrasse, Verdier, pp. 61-63).

Arguer que « Dieu n'est pas, Il sera » est d'une audace inouïe, qui rappelle la formule de Renan. Nous sommes bien dans une « théologie du Procès », avec la précision toutefois qu'elle doit déboucher sur une véritable rédemption. Mais tant que Dieu n'est pas manifesté, Il est abscons, indéfini, « néant ». Il n'est rien pour la conscience de l'homme. Et même quand Il Se déploie et commence à « exister » (étymologiquement, *ex(s)istere* signifie : « sortir de, se manifester, se montrer »), Il Se heurte inévitablement aux capacités limitées de l'accueil de l'absolu par les créatures, tant qu'elles n'y sont pas préparées. Cette entrave oblitère l'existence au sens de l'expression divine, pas seulement de la conscience que l'on peut en avoir mais aussi de son efficence. Elle empêche en somme Dieu d'être Dieu ou pleinement Dieu. Cette délimitation affecte *ipso facto* tous Ses attributs à commencer par celui qui pour Maïmonide définissait le mieux l'essence de Dieu, à savoir Son unité. On le voit, par exemple, explicitement, dans un passage d'un des premiers cabalistes, Joseph de Suse (13<sup>e</sup>-14<sup>e</sup> s. ?). Prêtons attention ici à la conception bisexuée de l'unité divine, conception à laquelle le commun des croyants n'est aucunement familier, mais qui est omniprésente dans la Cabale. Elle suppose une polarité qui instaure un discours dialectique sur Dieu. Dans la procession des paliers de l'émanation divine se détache, au plus bas, comme sa part la plus immanente, le pôle féminin. Ne pouvant nous livrer ici au décryptage systématique du langage symbolique déployé dans ce texte, nous en retenons juste que la destruction du Temple – le trône ou l'assise – sape la plénitude de la présence divine, la *Chekhina*, en ce bas monde. Tout se passe comme si l'harmonie intradivine entre le pôle masculin et féminin était rompue, que la part masculine de Dieu était remontée, refoulée dans l'en haut, tandis que la partie féminine, endommagée s'éclipsait et s'exilait dans le bas monde, défaite et aliénée. Pour notre propos, le plus frappant est que, selon cette lecture, Dieu n'est pas, à proprement parler, un ! Ou alors, Dieu est un, mais *en puissance* seulement. L'unité de Dieu n'est pas ici un état de fait, une vérité ou une « donnée » acquise, mais un projet de « réparation » :

Voici la raison pour laquelle nous sommes en exil : parce que le Roi saint n'est pas enlacé à la Reine, étant en position dos à dos. Lorsque la Maison du sanctuaire était debout, quand le Roi saint et la Reine s'enlaçaient face à face, leur visage était tourné vers l'ouest, aussi les anges étaient-ils orientés vers l'ouest, puisque le Corps du Roi saint était uni à la Reine. C'est pourquoi rabbi Éliézer dit : « Lorsque le Temple était debout, le Saint béni soit-il était un. Or, si l'on peut dire, à heure actuelle, Il n'est pas un, comme il est dit : « YHVH sera roi sur toute la terre, en ce jour-là YHVH sera un et son nom un » (Za 14,9) » Voyez combien de secrets des secrets sont cachés dans ce verset, car le Corps sacré est appelé YHVH [la sefira Tiferet], tandis que le Petit Visage, la Reine, porte le nom de Seigneur [la sefira Malkhout]. Si ce Corps sacré a le visage tourné vers l'est et donne le dos à la Reine, la Lune subit un dommage, c'est pourquoi il est écrit « sera » au futur, lorsque le visage de chacun se retournera vers l'autre et que le Corps sacré s'unira à la Reine, se glorifiant et s'unissant dans la splendeur avec la Reine comme une flamme dans la braise — *il sera Un*, comme il est écrit : « Écoute Israël, YHVH est notre Dieu, YHVH est Un » (Dt 6,4). Béni soit le nom de la gloire de sa royauté à tout jamais. (Joseph de Suse, *Sefer Tashak*, édité par Jeremy Zwelling, Ann Arbor, 1975, p. 118, trad. Charles Mopsik.)

Selon ce langage symbolique, il existe une tension permanente entre le pôle masculin et féminin de la divinité, ou, dirons-nous, une relation passionnelle et mouvementée. Le féminin est la partie extraite de la transcendance comme Eve est extraite, dans la *Genèse* de l'Adam androgyne. Il s'agit alors de tenter de reconstituer l'unité perdue à partir de cette béance –

encore non-être<sup>18</sup> – mais avec la « plus-value » désirée de cette extension qui s’est autonomisée. Or elle ne peut puiser son élan amoureux que dans les aspirations humaines à soutenir sa présence et à forger la réunification hiératique. Sur ce processus à la fois interactif et interne de la divinité, dont le couple humain est le reflet et aussi l’agent, voici ce que Mopsik en énonce, en condensé. L’unité de Dieu consiste à rompre avec son isolement, en une propulsion incessante :

Le féminin vient de l’homme comme la sagesse (premier palier d’émanation) s’étend hors de Dieu. La femme n’est pas moins humaine que l’homme, pas plus que la sagesse n’est moins divine que Dieu ; L’homme à l’image de Dieu est structurellement masculin et féminin, il est couple. Le couple humain constitue donc une unité, mais une unité qui, comme celle de Dieu, *peut s’étendre ou se contracter* (Joseph ben Abraham Gikatilla, *Le secret du mariage de David et Bethsabée*, présenté et traduit par Charles Mopsik, L’Éclat, 1994, p. 23 et *passim*, 20-25).

Dans un tout autre langage, plus conceptuel, voici ce qu’en dit le théologien protestant, Paul Tillich (1886-1965), qui semble bien être habité par la même intuition du dynamisme divin :

Le non-être – ce qui en Dieu rend son affirmation de soi dynamique – dévoile le divin en le sortant de son isolement et le révèle comme puissance et comme amour. *C’est le non-être qui fait de Dieu un Dieu vivant. Sans le Non qu’il lui faut surmonter en lui-même et dans sa créature, le Oui que Dieu se dit à lui-même serait sans vie.* Il n’y aurait aucune révélation du fondement de l’être, il n’y aurait pas de vie même (*Le courage d’être*, Labor et Fides, 2014 [1952], p. 204).

Les implications de cette conception dialectique de la vie divine sur la théodicée méritent d’être pleinement tirées : de même qu’il ne convient pas de prétendre catégoriquement que Dieu « existe » ou qu’Il est un, présentement, il ne sied pas, rigoureusement parlant, d’affirmer que Dieu est bon ou que Dieu est juste ! Il faut plutôt dire : pas encore. Non encore juste, aujourd’hui, car le monde n’est pas rédimé. Ou alors faut-il préciser que si Dieu est bon ou juste, présentement, c’est en ce sens qu’Il œuvre inlassablement pour l’accomplissement du bien et qu’au final, mais au final seulement, justice sera accomplie. Et, d’ailleurs, si Dieu gouvernait harmonieusement déjà notre monde, n’y aurait-il pas de l’impiété à vouloir en redresser l’ordre ? La justice divine est un vecteur puissant, mais non encore une résultante. Si le mal, l’injustice et la mort sévissent en ce monde, c’est parce que Dieu et l’humanité n’en ont *pas encore* triomphé.

Une tradition rabbinique ancienne traduit cette conception. La formulation subtile de rabbi Akiva qui apparaît au détour d’une légende talmudique mérite toute notre attention : « *kol de-avèd Raḥmana le-tav avèd* : Tout ce que Dieu accompli, Il le fait *en vue du bien*. »<sup>19</sup> Prêtons bien attention à la nuance de la tournure : Non pas déjà (présentement) « bien » (*tav*), mais « en vue du bien » (*le-tav*) ! Et ce bien, espère-t-on d’une foi ardente et militante, adviendra à la fin. C’est ce que le prophète Malachie avait parfaitement exprimé ; la justice est à venir :

וְהִגַּעְתֶּם יְקִיָּק בְּדַבְרֵיכֶם וְאַמַּרְתֶּם בְּמֶה הִנְגַּעְנוּ בְּאַמְרֵיכֶם כֹּל עֲשָׂה רַע טוֹב בְּעֵינֵי יְקִיָּק וּבְהֵם הוּא חֲפָץ אוֹ אֵי  
אֱלֹהֵי הַמְּשַׁפֵּט : (יח) וְשַׁבְתֶּם וְרֵאִיתֶם בֵּין צְדִיק לְרָשָׁע בֵּין עֶבֶד אֱלֹהִים לְאַשֵּׁר לֹא עָבָדוּ :

Vous excédez l’Éternel par vos discours, lorsque vous dites : « En quoi T’excédons-nous ? » [Vous L’excédez] parce que vous dites : « Tous ceux qui font le mal sont bien considérés aux yeux de Dieu et ce sont eux qu’Il désire » ou encore : « Où donc est le Dieu de justice ? » Mais, à (re)nouveau<sup>20</sup>, vous verrez la différence établie entre le sort du juste et celui du méchant, de celui qui sert Dieu et de celui qui ne Le sert point » (*Malachie 2,17-18*).

<sup>18</sup> On notera que la première femme est d’abord, dénommée « *icha* », qui ne signifie encore rien d’autre que sa provenance, avoir été « tirée de l’homme » (*Gn 2,23*). Elle ne reçoit un nom propre, Eve, que secondairement, dont le sens donné est « mère de tous les vivants » (*Gn 3,20*), c’est-à-dire en ce qu’elle porte désormais d’existence en puissance.

<sup>19</sup> TB, *Berakhot* 60b ; *Choulḥan âroukh*, O’’H 230:5.

<sup>20</sup> Le terme « *ve-chavtèm* » (vous retournerez) peut désigner le renouveau des temps futurs mais aussi le renouement de l’homme dans sa relation à Dieu.

Au terme de notre étude, il nous semble opportun d'affiner le portrait de la toute-puissance dans la Bible et la littérature rabbinique dont nous avons esquissé les fondamentaux en tête de notre exposé. Comme nous l'avons suggéré, si l'omnipotence divine est clairement soulignée, les entraves ne sont pas ignorées, avec toute la tension ambiguë que cela suppose. Mais ce qui est moins connu ou reconnu, c'est qu'ici et là, y affleurent des propos saillants qui tranchent avec la pieuse exaltation célébrant l'hégémonie divine, pour laisser place à la conception d'un Dieu affecté, contrarié, sinon amoindri par les vicissitudes de l'épopée humaine. On peut lire ainsi que, devant l'extension de la violence, lors de la génération prédéluvienne, « l'Éternel Se désole d'avoir fait l'homme sur la terre et en est affligé en Son cœur » (Gn 6,6). Une incise rabbinique n'hésite pas à confesser que la faillite humaine contraint Dieu à altérer Sa propension à la mansuétude, au point qu'Il Se désole de l'attitude dommageable qu'Il Se doit d'adopter :

[Dieu dit] : À cause de vos fautes, vous avez fait de Moi un être cruel, vous avez altéré Ma mesure [de miséricorde] (*Midrach Tanhouma, Be-houkotai*, 2).

Ce sont ces aspects si dérangement que les rationalistes médiévaux s'étaient empressés de couvrir sous le voile pudique et dogmatique de l'interprétation métaphorique. On ne peut toutefois conclure que, selon cette conception, Dieu perd complètement le contrôle, car la providence qu'Il exerce en quelque façon atteste que les forces du chaos peuvent être vaincues par l'œuvre d'unification qui, malgré tout, fraye son chemin. L'optimisme monothéiste contraste avec le dualisme irréductible de la vision panthéiste, y compris sous sa forme dynamique, comme dans la théologie du Procès de Withehead. Persiste, intacte, la perspective de rédemption ultime, en raison de la stature ultime, inaliénable, du Dieu d'origine. Au demeurant, le temps de l'aventure mondaine, Dieu dépend des hommes comme l'homme dépend de Dieu, pour que les forces du bien puissent enfin triompher dans le monde, dans les meilleures conditions. En attendant, le mal est *effectivement* un scandale. Il doit être dénoncé et combattu. Cette interdépendance entre le Créateur et la créature crée un lien systémique, urgent et nécessaire. Un passage talmudique audacieux va jusqu'à confesser :

רבי אחא ברבי חנינא אמר, מהכא : הן אל כביר ולא ימאס, וכתוב : פדה בשלום נפשי מקרב - לי כי ברבים היו עמדי. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר : מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר : הן אל כביר ולא ימאס, וכתוב : פדה בשלום נפשי מקרב - לי וגו'. אמר הקדוש ברוך הוא **כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור - מעלה אני עליו כאילו פדאני**, לי ולבני, מבין אומות העולם.

Le Saint béni soit-Il déclare : Celui qui étudie la Tora, se voue à la bienfaisance et prie avec la communauté, Je le considère comme s'Il m'avait rédimé, Moi et Mes enfants, (du joug) des nations (TB, *Berakhot* 8a).

Car selon un célèbre adage du Talmud : « Un détenu ne s'extrait pas lui-même de sa prison » (TB, *Berakhot* 5b). Que Dieu œuvre en quelque façon à la délivrance de l'homme, c'est là une conviction partagée par la plupart des spiritualités. Mais qu'à l'homme pareillement incombe la tâche de délivrer Dieu de l'état d'impuissance auquel Il S'est Lui-même astreint, c'est là le grand secret, le profond mystère<sup>21</sup>. En cette longue et lancinante attente de salut, révèle la poétique talmudique, le Dieu qui contient Ses forces ne contient plus Ses larmes. Chaque fois que le Saint béni soit-Il « Se souvient » combien grande est la souffrance de Ses fils exilés parmi les Nations, Il verse « deux larmes dans la mer ». Accablé par tout ce qui se passe ici-bas, « Il frappe des mains de rage, exhale un soupir de dépit, frappe du pied le firmament jusqu'à en ébranler Son propre trône de gloire... » (TB, *Berakhot* 59a). Il est même un endroit intime, au plus haut des cieux, dénommé « cachette (*mistarim*) » dans lequel Dieu Se réfugie pour y pleurer secrètement la dépréciation d'Israël, de l'humanité, et de la gloire dérobée de la royauté divine<sup>22</sup>. Divine

<sup>21</sup> Voir, pour illustration, le propos du cabaliste Moïse Cordovéro (Safed, XVI<sup>e</sup> s.) : « Les entités d'En-haut ont besoin des entités d'En-bas et réciproquement. C'est pourquoi la puissance de l'En-haut réside dans l'En-bas et inversement » (*Or néérav – La douce lumière* - 6, 2, 9, 45a).

<sup>22</sup> Cf. TB, *Haguiga* 5b sur la base de *Jérémie* 17,13.

impuissance. Est-ce une vulgaire incurie ou l'expression d'un Dieu vivant et aimant, impliqué au plus profond de Son être ? Est-ce affubler Dieu d'une imperfection ou, au contraire, l'en exonérer ? Entendons le propos fascinant d'une des grandes figures de la pensée juive, de même époque que celle des penseurs modernes évoqués plus haut, le rabbin Abraham Isaac Kook (1865-1935) :

Nous pouvons distinguer deux modalités de la perfection absolue de Dieu. La première, en raison de Sa suréminence et de la totalité [qu'incarne Son Être], ne peut être complétée par quoi que ce soit de surajouté. Cependant [paradoxalement], si tout complément était chose impossible [pour Dieu], il y aurait là, en soi, une déficience. Car, dans la perfectibilité constante, il y a un apport et une délectation, une forme d'élévation, celle de pouvoir aller toujours de l'avant et à laquelle nous aspirons profondément. C'est pourquoi, il n'est pas concevable que la perfection divine puisse souffrir de ce manque de perfectibilité ou d'augmentation de puissance. Aussi, la divinité intègre-t-elle cette propriété de créativité, de devenir universel illimité qui se déploie dans toutes ses modalités. Il s'ensuit que l'âme de l'essence divine qui est infuse dans l'existence [temporelle] et la nourrit, constitue son facteur d'élévation permanent, son fondement divin qui pousse cette dernière à se réaliser et à se perfectionner (*Orot ha-kodèch*, Mossad ha-rav Kook, Jérusalem, 1975, tome II, 5:17, p. 532)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Je sais gré au professeur Aviezer Ravitsky de l'Université hébraïque de Jérusalem d'avoir attiré mon attention sur ce passage. Il m'a également signalé un texte d'inspiration semblable chez le Cabaliste Moïse H. Luzzato (*Pithé Hokhma*, p. 136).