

LE MYSTÈRE DU MAL PÉCHÉ, SOUFFRANCE ET RÉDEMPTION

P. Gibert s.j.
J. Lévêque o.c.d.
Ph. Hugo
S. Légasse o.f.m.c.
J. Dutheil o.f.m.
G. Reichberg
Y. Floucat
M. Clément
B. Schumacher
A. Dartigues
M.-B. Borde o.c.d.
Th.-D. H umbrecht o.p.
J. Clapier o.c.d.
M.-D. Molinié o.p.
D. Chardonnens o.c.d.
Mgr H. Brincard
P. de Laubier
J. Sleiman o.c.d.
P. Ide
Ch.-A. Bernard s.j.
M.-J. de Gennes o.c.d.

Sous la direction de
M.-B. Borde o.c.d.

Préface de Mgr A.-M. Léonard



Après le mystère de Dieu lui-même et du rejaillissement de sa vie souveraine dans les infinies ressources de la liberté créée, il n'est sans doute pas de mystère plus grand que celui du mal. Du mal sous toutes ses formes, depuis le mal physique jusqu'au mal spirituel, en passant par le mal biologique, psychique et social. Le problème est énorme, démesuré. Mal moral insondable, dans les monstrueuses et inépuisables inventions de l'égoïsme humain. Mal physique écrasant, dans toutes les maladies et les catastrophes qui s'abattent sur l'humanité et finissent toujours par la mettre à mort. Oui, nous sommes confrontés quotidiennement à l'excès du mal.

Mgr André-Mutien LÉONARD

Face à tant de drames, la seule réponse digne du philosophe, du théologien, ne serait-elle plus que le silence, silence d'une raison déçue et vaincue, silence de l'homme devant le silence même de Dieu ? L'homme ne peut pourtant pas, sans se renier lui-même, sans éteindre l'espérance qui est en lui, tourner le dos aux questions que lui pose la présence troublante du mal et du péché.

Pour répondre aux vœux du pape Jean-Paul II exhortant « les théologiens à reprendre et à mettre en valeur le mieux possible la dimension métaphysique de la vérité afin d'entrer ainsi dans un dialogue critique et exigeant avec la pensée philosophique contemporaine » (*Fides et Ratio*, n. 105), il a paru important aux auteurs de cet ouvrage de se confronter à nouveau au mystère du mal et de la souffrance.

Cet essai collectif cherche ainsi à honorer les exigences d'une intelligence informée par la foi : des fondements bibliques et métaphysiques de la question jusqu'à ses résonances psychologiques et mystiques en passant par ses aspects théologiques et sociaux.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sans doute là une voie d'explication hautement plausible et vraisemblable marquée du sceau de la nécessité. Mais ce serait, à notre sens, réduire singulièrement la portée de l'histoire de Caïn et d'Abel que d'en faire seulement le paragon de l'histoire royale. Ou alors cette histoire royale fut, pour Israël et le rédacteur biblique, le révélateur d'une dimension humaine universelle.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'élaboration non seulement de l'histoire de Caïn et d'Abel, mais de l'ensemble des premiers récits de la Genèse : dire ce qu'est l'humanité dans sa nature pour tenter sinon d'en donner explication définitive, du moins pour en dire les réalités manifestes.

D'entrée, ou tout au moins dès la première génération, devait inévitablement se poser et être traité le problème du mal que le monothéisme empêcherait de traiter par la distribution des rôles entre dieux différents : le bien aux dieux bons, le mal aux dieux mauvais. Car le réalisme monothéiste ne pouvait être, un moment ou l'autre, que tragique : d'où vient le mal si Dieu ne peut en être tenu pour responsable ? À notre sens, le mythos biblique tenterait d'y répondre en se donnant deux voies, celle du réalisme et donc de l'honnêteté qui perçoit dans l'homme l'auteur du mal, et ce dès la plus grande proximité humaine, celle de la fratrie ; et la voie qui l'amènerait à une vision de l'humanité en son origine absolue, celle des « premiers parents », qui rendrait plausible l'avènement du mal pourtant non fatal dans son expression première et fratricide : l'histoire de la chute d'Adam et d'Ève permettrait de remonter pour ainsi dire à un en deçà de commencement où se situerait l'acte qui expliquerait en le rendant possible ce premier surgissement du mal que fut le premier crime et donc le premier fratricide.

En effet, l'histoire d'Adam et d'Ève, dans l'élaboration qui

intégra en un second temps le récit de la chute et les éléments qui la rendraient possible¹², reste dans la pure symbolique de ses éléments : arbre de la connaissance, fruit, interdit enjoint, serpent... Ces éléments aussi vagues que précis pourraient atteindre à un universel susceptible de rendre compte de la responsabilité humaine non seulement dans ce qui peut l'accabler dans sa vie quotidienne ou le cours habituel de l'histoire, mais dans ce qu'elle peut poser d'actes témoignant du mal dans son excès essentiel. Récit en attente d'événements tragiques mais non inévitables, l'histoire d'Adam et d'Ève porterait désormais explication de causalité à défaut de justification du meurtre d'Abel par Caïn, de tout fraticide, de tout mal dont le surgissement premier devenait second par rapport à un autre récit établi comme explicatif.

« La rivalité entre frères, dans la Genèse, si présente, révèle la place fragile, défaillante des pères¹³... »

Pourtant rien ne serait donné dans le sens d'une fatalité. Si Caïn fut meurtrier, Abel ne le fut point, et Caïn n'avait pas été constraint de le devenir, pas plus que Seth ne le deviendra. Et Dieu peut, pour cela, interdire la vengeance et protéger Caïn. Bien plus, la descendance de celui-ci assurera la maîtrise programmée de la création par la fondation des villes, par l'organisation de la vie dans le désert, par le travail du métal et l'invention des instruments de musique (Gn 4, 17-22). C'est l'autre leçon, l'autre étiologie de l'épaisseur des récits de commencement : ne pas arrêter l'histoire à la seule donnée originelle et donc à la seule explication du mal, fut-il le crime le plus abominable.

En même temps, demeurent la situation et la nature de ce récit, choisi, désigné, pour présider jusqu'à la fin des temps bibliques à toute jalouse, toute menace, toute violence et tout crime ramenés à un unique mal, le mal contre le frère. Et la question

« Qu’as-tu fait de ton frère ? » ne cessera de résonner aux oreilles de tout homme accomplissant un acte mauvais, de quelque nature qu’il soit, à quelque degré qu’il se situe.

Ainsi, « chaque matin, nous nous levons avec le sentiment oppressant d’avoir perdu un frère dans la nuit. Le jour à venir est peuplé de présences fantômes. Autrui est pour moi ce frère quelconque et passant. Personne ne voit que nous nous devons mutuellement et la vie et la mort¹⁴. »

PIERRE GIBERT S.J.

1 Ce qui se concrétise dans la peine du travail pour l’homme sur une terre désormais ingrate (Gn 3, 17-19), dans les douleurs de l’enfantement pour la femme désormais tourmentée dans son désir (Gn 3, 16).

2 BOYER F., *Comme des frères...*, Calmann-Lévy, Paris, 1998, p. 60.

3 Outre ce qui peut en être précisé grâce aux autres contributions de cet ensemble, il faudrait définir ce que nous entendons nous-même en utilisant le terme de « mal ». Pour faire bref, disons que nous plaçons en arrière-fond de notre réflexion la pensée de Myriam Revault d’Allones, *Ce que l’homme fait à l’homme. Essai sur le mal politique*, Champs-Flammarion, Paris, 1999, qui conçoit le mal comme étant justement le fait de l’homme contre l’homme, dans la mouvance de l’œuvre d’Hannah Arendt. Elle se réfère également à la dénonciation biblique du mal « politique » selon Amos (p. 11).

4 Gn 12, 1-3 pour Abraham, 26, 1-6 pour Isaac et 28, 10-22 pour Jacob.

5 Ce faisant, nous entendons éviter la tentation du fondement mythique qui place l’humanité en général ou telle ou telle de ses caractéristiques sous le signe d’une fatalité. Comme nous espérons le montrer dans la suite de notre réflexion, la Bible exclut cette démarche dont sa théologie est en fait une critique. Le fait même, ainsi que nous le rappellerons, qu’elle écrit une « histoire » avec l’inscription d’un salut dans son cours même exclut cette vision d’une origine mythique à étiologie absolue et donc fataliste. C’est en ce sens que le « commentaire » que fait de notre récit Fr. Boyer dans *Comme des frères...*, nous paraît d’une grande justesse, à la fois biblique et chrétienne.

6 Pour la réflexion qui suit et sur l’ensemble du problème des commencements, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *Bible*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

s'accroche aux faits pour accuser Dieu. Finalement le débat s'enlise. Job attend une conversion de Dieu (13, 20 sv.), et son ultime appel au terme des dialogues est encore un défi :

« Qui me donnera quelqu'un qui m'écoute ?

Voici ma signature ! Que Shadday me réponde ! [...]

Le nombre de mes pas, je le lui ferai connaître ;

tel un chef, je me présenterai à lui ! » (31, 35.37)

IV. LES DISCOURS D'ÉLIHU ET LE SENS DE LA SOUFFRANCE

Les quatre discours d'Élihu (ch. 32-37) ne vont pas modifier fondamentalement la problématique. On y retrouve plusieurs des dimensions spirituelles que l'Ancien Testament discernait dans les épreuves du juste : la souffrance révèle²⁶ Dieu à travers ses desseins (33, 14-18) ; elle appelle l'homme à la conversion²⁷ et restaure sa relation à Dieu (33, 10.27 sv.). Élihu, toutefois, ne fait pas appel au thème traditionnel de la souffrance « creuset²⁸ » et ne dit mot de la dimension paternelle du *mûsâr* (pédagogie) de Dieu²⁹. Il ignore également que la souffrance puisse avoir une valeur d'intercession et de rédemption, telle qu'elle apparaît dans les figures de Moïse³⁰, de Jérémie³¹ et surtout du Serviteur souffrant³².

Mais si Élihu ne reconnaît à la souffrance d'un juste aucune portée salutaire pour ses frères en humanité, il la valorise de manière inattendue au niveau individuel :

« El [Dieu] sauve le malheureux *par* son malheur
et lui ouvre l'oreille par la détresse. » (36, 15)³³

Dieu fait donc à la fois œuvre de salut et de révélation. Le double parallélisme synonymique qui joue dans ce verset : *malheur/détresse* et *sauver/ouvrir l'oreille* souligne que le salut, pour le malheureux, prend justement la forme d'une révélation ; et le contexte immédiat de ce discours indique quelle révélation

vise Élihu : « Alors Dieu leur dévoile leurs œuvres et leurs transgressions, à savoir qu'il s'enorgueillissaient ; il leur fait une révélation à titre d'avertissement³⁴, et il ordonne qu'ils se convertissent de leur iniquité » (36, 9-10).

L'audace d'Élihu paraissait prometteuse, car il innove en centrant sa réflexion moins sur la cause que sur le but des épreuves³⁵, mais avec lui on ne quitte toujours pas les schèmes de culpabilité.

V. LA RÉPONSE DE YHWH

Les visiteurs, même Élihu, ayant échoué à convaincre Job, Dieu sort enfin de son mutisme. Il répond à Job « du sein de la tempête » (38, 1). Tout comme au désert où YHWH déjà s'adressait à son peuple « dans le secret du tonnerre » (*beseter ra'am*, Ps 81, 8), la voix qui appelle Job provient de la *se'ârâh*, le grand ouragan qui accompagne les manifestations extérieures³⁶ de YHWH. En répondant ainsi à Job directement, Dieu lui accorde le même privilège qu'aux patriarches, à Moïse (Ex 19, 16) et aux prophètes (Ez 1, 4). Deux longs discours vont se succéder³⁷. Le premier (38, 4 – 39, 30), après une courte introduction (38, 2-3), est consacré à la création, au gouvernement du monde et au souci que Dieu prend des animaux. Le second, après une introduction plus développée (40, 7-14), s'attarde à décrire deux animaux énormes : Behémôt, l'hippopotame du Nil, et Liwyâtân, le crocodile (40, 15-24 et 40, 25 – 41, 26). Sur chacun de ces discours de YHWH se greffe une courte réponse de Job (40, 3-5 et 42, 2-6).

On reproche couramment aux discours de YHWH de passer à côté des vraies questions de Job et de vouloir l'écraser par le rappel massif de la puissance du Créateur ; mais un regard attentif sur la première introduction (38, 2-3) fait lire l'ensemble du texte dans une toute autre lumière.

La première parole de YHWH est une question adressée à Job :

« Qui est celui qui enténèbre la ‘esâh par des mots dépourvus de science ? »

Si l'on prend en compte l'ensemble des occurrences du mot ‘esâh (conseil, dessein, plan, projet), on s'aperçoit que la ‘esâh de Dieu ne se rapporte jamais à sa seigneurie cosmique, mais toujours à son action *dans l'histoire*, celle des peuples, celle de son peuple ou celle des individus. Or c'est sur ce point qu'ont porté les griefs de Job : il a contesté la manière dont Dieu conduit la destinée des hommes et l'usage qu'il fait de sa puissance dans la vie des groupes ou des individus. À aucun moment Job n'a reproché à Dieu d'avoir fait un monde chaotique : le chaos qu'il dénonce, c'est le non-sens du destin de l'homme.

YHWH entend bien réfuter ce grief précis. Il ne répond donc pas à côté des questions de Job, mais il choisit une réponse déroutante ; et c'est ce paradoxe qui recèle toute la force théologique de sa réponse. Au procès qu'on lui fait sur ses intentions, Dieu répond par le langage des faits, du réel et de la vie. Par ailleurs, cette rencontre tant réclamée par Job, YHWH la veut au maximum personnalisante pour son serviteur :

« Ceins donc tes reins comme un homme (*kegeber*) :

je vais te questionner pour³⁸que tu me fasses savoir. » (38, 3)

YHWH pose Job devant lui comme un interlocuteur pleinement responsable, qui va « ceindre ses reins » comme on le fait pour un combat, un travail de force ou une mission importante (Jr 1, 17). La réponse que Dieu attend sera d'autant plus probante que Job aura été davantage conforté dans sa liberté de créature. Certes, ce dernier, qui posait les questions, doit maintenant entendre celles de Dieu, et cela suffit déjà à le ramener face aux limites de son savoir³⁹, de son pouvoir⁴⁰, aux

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

46 Pour cette interprétation de la réponse de YHWH, nous mettons à profit notre essai : « Souffrance et métamorphose de Job », *Communio* 2 (1977), n. 3, p. 6-16.

47 Les traductions hésitent, pour *nekônâh*, entre vérité, droiture et rectitude. Le participe *nâkôn*, littéralement : « fondé », d'après la racine *kwn*, qualifie ce qui est fixé (Ps 119, 5), affermi (Pr 4, 26), décidé (Gn 41, 32) ou certain (Os 6, 3). Le féminin *nekônâh* est utilisé en Ps 5, 10 à propos de la parole : « Rien n'est *sûr* en leur bouche ». L'adjectif « valable », au sens de « bien fondé », semble ici un bon équivalent.

48 Dans le livre de Ruth également Dieu utilise des marques de solidarité humaine pour matérialiser sa propre générosité ; cf. Rt 2, 8s.14-16 ; 3, 15.

49 Guérison qui demeure implicite dans l'Épilogue.

« MES INTIMES (C'EST) LA TÉNÈBRE »

L'homme aux prises avec la souffrance à l'exemple du Ps 88

Avec le Ps 88, nous ouvrons la Bible hébraïque à l'une de ses pages les plus sombres. Rares sont les textes qui paraissent manquer à ce point de lumière et d'espérance. On a pu dire de ce poème qu'il est « la plus sombre et la plus ténébreuse de toutes les lamentations psalmiques »¹, « non soulagée par une seule lueur de réconfort ou d'espoir »².

Le poème livre, en effet, l'expérience d'un croyant aux prises avec une souffrance extrême que rien ni personne ne vient soulager, pas même YHWH qui apparaît comme la cause de tous ses malheurs. Dans une expression poétique usant de tous les ressorts symboliques pour décrire le malheur qui assaille le psalmiste, le Ps 88 pose la question du sens de la souffrance et s'interroge sur l'action même de Dieu : *pourquoi YHWH ?* (v. 15). Il dénonce le scandale du mal subi par l'homme, la misère morale ou physique, la tragédie qu'est la mort. Mais c'est le silence de Dieu devant la personne écrasée par ces malheurs qui indigne surtout le croyant. Ce silence, que la détresse amène à considérer comme une complicité ou comme une responsabilité : *pourquoi rejettes-tu mon âme, caches-tu ta face loin de moi ?* (v. 15). En définitive, par sa souffrance et sa misère, le croyant est aux prises avec Dieu lui-même : *tu m'as placé dans les ténèbres* (v. 7). Le fidèle éprouvé ressemble à Job qui, dans l'incompréhension de sa situation, trouve l'audace de s'adresser directement à YHWH et de lui demander des explications : *appelle, et moi je répondrai, ou bien je parlerai, tu me répliqueras* (Jb 13, 22).

L'étude de cette lamentation³, sans prétendre résoudre le problème, voudrait apporter une contribution biblique à la

question théologique de la souffrance.

I. TRADUCTION ET NOTES TEXTUELLES

- 1 *Chant. Psaume. Des fils de Coré. Du chef de Chœur.*
Sur la Mahalât le'annoth. Instruction. De Héman l'Ezrahite.
- 2 *YHWH, Dieu de mon salut, le jour je crie, dans la nuit (je suis) devant toi a.*
- 3 *Que parvienne à ta face ma prière, tends ton oreille à ma clamour !*
- 4 *Car elle est rassasiée de maux mon âme et ma vie touche au Shéol.*
- 5 *Je suis compté avec ceux qui descendent à la fosse, je suis comme un homme sans force b.*
- 6 *Parmi les morts (je suis) congédié c, comme des transpercés couchés dans la tombe dont tu ne te souviens plus et qui sont retranchés de ta main.*
- 7 *Tu m'as placé dans la fosse des profondeurs, dans les ténèbres, dans les abîmes.*
- 8 *Sur moi a pesé ta fureur et de toutes tes vagues tu m'as affligé.*
- 9 *Tu as éloigné mes intimes loin de moi, tu m'as placé (comme) horreurs pour eux.*
Enfermé, je ne sortirai pas.
- 10 *Mon œil s'est épuisé par suite de mon affliction.*
Je t'ai invoqué, YHWH, tout le jour, j'ai tendu vers toi mes mains.
- 11 *Est-ce que pour les morts tu feras merveille, les ombres se lèveront-elles, te loueront-elles ?*
- 12 *Est-ce que l'on racontera dans la tombe ta tendresse, ta fidélité dans la perdition ?*
- 13 *Est-ce que l'on connaîtra dans la ténèbre ta merveille, et ta*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

YHWH n'intervient pas, en règle générale, dans le Shéol, il semble s'en désintéresser et au sein des trépassés aucune voix ne s'élève pour chanter ses louanges et rappeler ses hauts-faits »³⁷.

3. La mort est toute réalité qui menace la vie

On peut donc conclure que le mal dont souffre le psalmiste est la mort elle-même, dans ce qu'elle a d'aliénant et d'anéantissant pour l'être humain, d'angoissant et de terrorisant pour l'être spirituel. L'homme peut ne pas être ; un jour il ne sera plus. Le psalmiste se perçoit assiégé de tous côtés par la mort, et investi par elle jusqu'au plus profond de son être personnel. La mort apparaît alors comme la cause d'une angoisse existentielle. « Sans doute faut-il disjoindre la mort comme événement biologique et comme catastrophe métaphysique, ressentie comme telle par l'esprit. Celui-ci s'expérimentant lui-même, confusément, comme fait pour l'immortalité, et se sentant en même temps entraîné par le poids de la chair à laquelle il est conjoint, dans le gouffre du non-être »³⁸.

De fait la mort, telle que le psalmiste la décrit ici comme dans tout l'AT, n'est pas le décès à proprement parler. Il ne s'agit ni d'un aspect physico-biologique, ni d'un événement ponctuel. La mort est plutôt, comme le dit Kraus, « une force ennemie multiforme. Partout où se manifeste une diminution de la vie comme la faiblesse, la maladie, la prison, la menace ennemie, l'injustice ou la peur, la sphère de la mort fait irruption dans le domaine humain. L'ensemble de la terreur est en somme le fait de la destruction et de la rupture du rapport à YHWH. Si *la mort* sépare définitivement l'homme de Dieu, *les états de mort relatifs* sont les imprévisibles chemins de douleur de l'abandon de Dieu (Ps 22, 2). La réalité de la mort commence en fait là où YHWH se tait ; où un homme, abandonné de lui, crie des profondeurs (Ps 130, 1). S'il est vrai que, selon la conception

moderne, l'état de mort commence dès le moment de l'extinction de la vie physique, dans l'Ancien Testament se trouve une conception incomparablement plus complexe et profonde, fondée exclusivement sur le *rapport à YHWH*. Ce qu'est la vie et ce qui constitue la mort est *déterminé uniquement par YHWH* »³⁹.

Ainsi la mort rassemble sous son image l'ensemble des manifestations du mal et de la misère. L'état de mort ainsi conçu lie et emprisonne l'homme dans sa condition historique déjà, il l'aliène dans un monde qui n'est pas celui pour lequel il a été créé. Ce que l'auteur sacré décrit dans ce poème sous la figure de la mort apparaît précisément comme toute réalité qui menace la vie sous quelque forme que ce soit. L'absence d'élément désignant un événement extérieur au psalmiste ou un mal objectif, sinon l'action de Dieu lui-même, nous invite à comprendre que la détresse spirituelle de l'éprouvé, semblable à une dépression, est provoquée par le démembrement même de sa qualité de vivant, de sa *nèfesh hayyâh*. Le poète, *mourant depuis l'enfance* (v. 16), se perçoit comme un être qui, dans sa condition historique, est voué à la non-vie, est soumis aux forces de la mort.

En somme, le Ps 88 nous décrit l'absurdité de la mort, mal suprême, et de son emprise sur la vie de l'homme. Dans les fibres les plus intimes de son être, l'homme créé par Dieu pressent qu'il n'est pas fait pour la mort. Si elle apparaît comme inéluctable (cf. Ps 39, 5-7.12 ; Si 8, 7 etc.), la mort demeure opposée au sens de l'existence humaine et à son élan le plus profond. La vie de l'homme contient en effet un profond paradoxe. Si son itinéraire mène irrémédiablement vers la mort, par le *chemin de toute la terre* (1 R 2, 2), l'aspiration à l'immortalité est inscrite au plus profond de son être, comme un

désir de la vie avec Dieu (cf. vv. 11-13). La conscience de ce paradoxe et l'angoisse qu'elle provoque témoignent que la puissance de la mort a prise sur la personne humaine bien avant le décès, par toutes les manifestations du mal, de la misère physique ou morale.

B. CULPABILITÉ ET RÉTRIBUTION ?

Le récit de la Genèse explique l'origine de la souffrance humaine et de la mort par la désobéissance d'Adam (Gn 3, 17-19). La nature humaine est en effet marquée par le péché et en porte les conséquences. C'est évidemment le cadre de tout texte biblique, et de la mise en discours de l'expérience personnelle de tout fils d'Adam. Le Ps 88 n'échappe pas à cette règle. C'est dans son humanité pécheresse que le psalmiste vit la crise profonde qu'il nous décrit. Faut-il pourtant en conclure que toute souffrance est la conséquence d'un péché actuel, comme une punition ?

La pensée vétéro-testamentaire associe fréquemment souffrance et culpabilité. En effet « dans la plupart des livres de la Bible (...) on établit un rapport direct entre le péché, ou faute, d'un côté et la peine de l'autre. Ils apparaissent reliés par une relation indissoluble, tant comme cause et effet que comme deux aspects d'un processus unique et fermé »⁴⁰. Cela tient de la doctrine de la rétribution : Dieu paie chacun selon ses œuvres, soit en bien, soit en mal (Pr 12, 14 ; Ps 28, 4 etc.). Le juste est comblé de richesses et de biens, le pécheur récolte le fruit de sa méchanceté, à l'image des grandes bénédictions et malédictions de Dt 28 : « nous avons ici un véritable paroxysme de la peine, où rien, absolument rien n'est omis des malheurs dont un homme de l'antiquité pouvait avoir l'expérience ; où tout s'insurge en un paroxysme de désespoir »⁴¹.

Il nous faut pourtant, comme nous y invite Beauchamp,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

origine et son déploiement gardent une part de mystère qui rejaillit en une angoisse existentielle profonde. Le croyant qui s'y confronte ne peut pas éluder la question du rôle de Dieu, de son existence peut-être et de sa providence en tous cas. Mais le silence de Dieu, s'il est l'occasion pour le croyant d'un approfondissement du mystère et de sa recherche de sens, apparaît surtout comme l'espace même de la foi. C'est ici, croyons-nous, l'apport décisif de ce texte sombre et difficile. L'unique réponse qu'il suggère se trouve dans le cri même du psalmiste. Ce dernier trouve dans sa foi cette audace de crier vers Dieu, de s'adresser à lui en le tutoyant et de lui soumettre inlassablement sa souffrance. Sans céder à la négation de Dieu – *il n'y a pas de Dieu* (Ps 14, 1) – ni à la tentation de le maudir, comme le suggère le femme de Job (Jb 2, 9), sans se résigner non plus à sa situation dramatique, le psalmiste engage la lutte de la foi qui veut mettre Dieu au cœur du problème, au sein même de la souffrance des hommes⁶⁸.

L'ultime lecture fructueuse du Ps 88 doit alors être christologique. Quelle autre réponse de Dieu au scandale de la souffrance humaine sinon l'Incarnation ? Par elle, Dieu lui-même porte cette question, il en pâtit dans le Christ, vrai homme et vrai Dieu : *mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* (Mt 27, 46). Toute la souffrance humaine se trouve ici assumée par le Verbe de Dieu en son humanité : *nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout d'une manière semblable, hormis le péché* (He 4, 15). Le Ps 88 tout entier peut être mis sur les lèvres de Jésus à Getsemani et au Golgotha, *lui qui, aux jours de sa chair, offrit des prières et des supplications avec un cri puissant et des larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort* (He 5, 7-9).

La foi de tout croyant éprouvé – comme le psalmiste – trouvera alors un ressort nouveau dans cette identification au Christ. L'affligé saura – dans la foi – que, du fond de ses *ténèbres*, son cri rejoint celui du Christ Jésus qui, dans sa chair mortelle, a assumé le tout de la souffrance humaine.

PHILIPPE HUGO

1 DELITZSCH F., *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes. Volume V, Psalms*, Grand Rapids, 19822, p. 23 : « this Ps. lxxxviii is the darkest, gloomiest, of all the plaintive Psalms ».

2 WEISER A., *The Psalms*, « Old Testament Library », Philadelphia, 1962, p. 586 : « unrelieved by a single ray of comfort or hope ».

3 La plupart des critiques modernes s'accordent à dire que le Ps 88 est une « lamentation individuelle » : BEAUCAMP P., *Le Psautier*, t. 2, Paris, 1979, p. 80. DAHOOD M., *Psalms II*, « The Anchor Bible », New York, 1968, p. 302. DELITZSCH F., *Psalms*, p. 23. GUNKEL H., *Die Psalmen*, Göttingen, 1968⁵, p. 382. JACQUET L., *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, t. 2, Namur, 1977, p. 670. KRAUS H.-J., *Psalmen*, « BKAT, XV », t. 2, Neukirchen, 1978, p. 773. LINDSTRÖM F., *Suffering and Sin. Interpretation of Illness in the Individual Complaint Psalms*, « Coniectanea Biblica – Old Testament Series, 37 », Stockholm, 1994, p. 196. MANNATI M., *Les psaumes*, « Cahiers de la Pierre-qui-vire », t. 3, Paris, 1967, p. 145. PODECHARD E., *Le psautier. Traduction littérale, explication historique et notes critiques*, t. 2, Lyon, 1954, p. 104. RAVASI G., *Il Libro dei Salmi*, t. 2, Bologna, 1986, p. 807. TATE M. E., *Psalms 51-100*, « Word Biblical Commentary, 20 », Dallas, 1990, p. 398. etc. Signalons, par ailleurs, l'étude approfondie et toute récente du Ps 88 de JANOWSKI B., « Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis », in AVEMARIE F., LICHTENBERGER H., *Auferstehung – Résurrection*, Tübingen 2001. Il approche notre texte sous l'angle du problème théologique de la mort. Sans avoir pu les discuter dans notre étude, nous partageons les grandes lignes de sa contribution et y renvoyons le lecteur.

4 GUNKEL H., *Die Psalmen*, p. 382 : « Jahve mein Gott, ich flehe am Tage, mein Schreien ist in der Nacht vor dir ». PODECHARD E., *Le psautier*, p. 107. KISSANE E. J., *Book of Psalms*, t. 2, Dublin, 1964, p. 86. JACQUET L., *Les psaumes*, p. 675. MAILLOT A. / LELIÈVRE A., *Les psaumes*, t. 2, Genève, 1966, p. 223-224. Ainsi que Dhorme et BARDTKE H., « *Psalmi* », in *Biblia Hebraica*

Stuttgartensia, Stuttgart, 1967-77, p. 1169, qui suit la proposition de Gunkel.

5 C'est l'avis de TATE M. E., *Psalms*, p. 396. DAHOOD M., *Psalms*, p. 303, qui tire ce sens de l'ugarit. KRAUS H.J., *Psalmen*, p. 771. HAAG E., « Psalm 88 », in HAAG E. / HOSSFELD F.-L. (éd.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*, Stuttgart, 1986, p. 151. Osty.

6 Cf. GRELOT P., « HOFSI (Ps LXXXVIII 6) », VT 14 (1964), p. 256-263. Il fait un état de la question.

7 DAHOOD M., *Psalms*, p. 304. HAAG E., « Psalm 88 », p. 151. MAILLOT A. / LELIÈVRE A., *Les psaumes*, p. 224 : « Les soldats tués au combat sont enveloppés de leur couverture ». De même Dhorme.

8 GUNKEL H., *Die Psalmen*, p. 382.

9 Cf. BEN-MEIR A., « Jérusalem, enfer et paradis », in *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, Paris, 1957, p. 237-238, cité par GRELOT P., « HOFSI », p. 258. C'est la traduction que choisit Osty en commentant : « libéré de la vie et de la société des humains ». TATE M.E., *Psalms*, p. 396, choisit aussi cette solution en y lisant l'ironie du psalmiste ; mais à notre sens le ton du poème interdit cette solution, la situation de crise et de détresse rend toute ironie impossible.

10 Cf. KOELHER L. / BAUMGARTNER W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, 1967-1996, p. 328.

11 BDB, p. 806. GUNKEL H., *Die Psalmen*, p. 384. Dhorme, etc.

12 DELITZSCH F., *Psalms*, p. 27.

13 La traduction d'Osty *déséparé*, va dans ce sens ; de même *ratlos*, de KRAUS H.J., *Psalmen*, p. 773 ; HITZIG F., *Die Psalmen*, t. 2, Leipzig-Heidelberg, 1865, p. 220. TOB avec *hébété* et BJ avec *je suis à bout* restent similaires.

14 LINDSTRÖM F., *Suffering*, p. 199. De même TATE M. E., *Psalms*, p. 394 : *I despair of life*.

15 TATE M.E., *Psalms*, p. 398.

16 BARDTKE H., « *Psalmi* », in *Biblia Hebraica*, p. 1170.

17 D'autres corrections sont proposées pour s'accorder à la LXX. PODECHARD E., *Le psautier*, p. 104 et 108 et KISSANE J., *Book of Psalms*, p. 88 : *hâsaktâ, tu as retenu, tenu écarté* ; Dhorme traduit dans ce sens. GUNKEL H., *Die Psalmen*, p. 384 : *shekéhunî, ils m'ont oublié* ; il se réfère à Jb 19,14. Enfin KRAUS H.-J., *Psalmen*, p. 773, et TATE M. E., *Psalms*, p. 398, retiennent le TM mais pensent qu'il pourrait avoir subi des modifications et que la finale du poème semble en tous cas incomplète.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la traduction qu'on peut se permettre de proposer n'est pas plus surprenante que celle que nous récitons depuis plusieurs dizaines d'années, elle est même moins brutale. On suggère : « et ne nous expose pas à la tentation, mais délivre-nous du Mauvais (ou du Diable) ». Reste aux instructeurs de l'Église de joindre à cette correction les explications appropriées. Elles ne sont pas les seules à s'imposer, car, à moins de répéter sans réfléchir les formules qui nous sont dictées par les textes scripturaires, plus d'une requiert exégèse et mise au point qui tiennent compte des conditions historiques de leur naissance.

SIMON LÉGASSE O.F.M.CAP.

1 Cette médiation satanique est essentielle, de sorte qu'il n'y a pas contradiction proprement dite entre l'initiative que la demande du Pater attribue à Dieu et la phrase de l'épître de Jacques (1, 13) selon laquelle « Dieu ne tente personne ».

2 Ce rapprochement est suggéré par Marlis Gielen, « “Und führe uns nicht in Versuchung”... » (cité infra dans la bibliographie), p. 216.

3 Le contact est renforcé dans Matthieu qui met sur les lèvres de Jésus la propre formule du Pater : « que ta volonté soit faite » (Mt 26, 42), après avoir demandé d'être dispensé de la Passion.

CHOIX BIBLIOGRAPHIQUE

- BOISMARD M.-E., « La sixième demande du “Pater”», in *L’Évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse*, « Lectio Divina, 166 », Paris, 1996, p. 187-194.
- BUETUBELA B., « Et ne nous soumets pas à la tentation... la difficile actualisation de Mt 6, 13 », *Revue africaine de théologie*, 10 (1986), p. 5-13.
- CARMIGNAC J., « Fais que nous n’entrions pas dans la tentation : la portée d’une négation devant le verbe au causatif », *Revue biblique*, 72 (1965), p. 218-226.
- ID., *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, 1969.
- DUPONT J., en collaboration avec Bonnard P., « Le Notre Père : notes exégétiques », *La Maison-Dieu*, 85 (1966), p. 7-35.
- GIELEN M., « “Und führe uns nicht in Versuchung”. Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild ? », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 89 (1998), p. 201-216.
- GRELOT P., « L’arrière-plan araméen du Pater », *Revue biblique*, 91 (1984), p. 531-556.
- ID., « Pour prier le “Notre Père... ”. L’épreuve de la tentation », *Esprit et Vie*, 99 (1989), p. 187-194.
- POPKES W., « Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 81 (1990), p. 1-20.
- TOURNAY R.-J., « Que signifie la sixième demande du Notre Père ? », *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 299-306.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pertinent de l'y situer à distance.

Il est bien connu que les menaces d'excommunication à l'encontre des Juifs devenus disciples de Jésus (9, 22 ; 12,42) ne furent promulguées que par Gamaliel II aux alentours de 90. D'autre part, ce n'est qu'au-delà de la Pâque de Jésus que s'affirmera la pratique de l'Eucharistie qui détournera de lui nombre de disciples. Dès lors, entre Juifs et chrétiens les excommunications répondront aux excommunications. Le seul trait dont il faut savoir gré au quatrième évangile est de n'avoir pas répondu à la haine par la haine.

Dans les relations avec l'Empire, c'est encore d'un conflit christologique qu'il s'agira. À défaut de reconnaissance légale, les chrétiens tenus de rendre un culte à César ne pouvaient s'y résoudre, fusse au risque de leur vie. L'affrontement entre les fidèles de l'Agneau immolé et les tenants du culte de César prendra figure d'une lutte cosmique entre le ciel et la terre. Nul compromis n'y était tolérable, pas plus que la lumière ne peut pactiser avec les ténèbres.

Voilà l'horizon qu'ouvrira la condamnation de Jésus par Pilate et la complicité des grands prêtres. Ce n'est néanmoins qu'un temps de l'histoire et d'une communauté¹¹.

JACQUES DUTHEIL O.F.M.

BIBLIOGRAPHIE

Brown R. E., *The Gospel according to John*, vol 1, Excursus : Kosmos=world, « Anchor Bible », London, G. Chapman, 1978, p. 508-510.

GRELOT P., « Monde », DS, fasc. 69, col 1630-1631.

ID., *Les Juifs dans l'évangile selon Jean*, « Cahiers de la Revue Biblique », Paris, Gabalda, 1995, p. 184-186.

SCHLIER H., « Le monde et l'homme dans l'évangile de Saint

Jean », in *Essais sur le Nouveau Testament*, « Lectio Divina, 46 », Paris, Éditions du Cerf, 1968, p. 281-294.

1 À moins d'indications contraires, toutes les citations renvoient à l'évangile de Jean.

2 Le *cosmos* johannique possède tous les sens que le français peut donner au monde. Prédomine pourtant le sens péjoratif de l'humanité qui se refuse à Dieu. À partir de là, le monde d'ici-bas est celui dont Satan est le prince.

3 On peut discerner une allusion à l'expulsion d'Adam et Ève du paradis à travers deux expressions johanniques : « celui qui vient à moi, je ne le rejeterai pas » (6, 37) et « le Prince de ce monde va être jeté dehors » (12, 21).

4 C'est dans un sens très différent que les premiers chrétiens enfreignirent ce tabou pour porter l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. Cette ouverture aux païens n'était pas inconnue du judaïsme, notamment à partir du second Temple. La nouveauté de la mission chrétienne sera d'y affirmer la primauté de la foi sur la Loi mosaïque, ce que le judaïsme ne pouvait imaginer.

5 Cette opposition est familière aux Apocalypses. Celle de Jean nous en donne un parfait exemple. Dans le quatrième évangile, Jésus révèle la mission du Fils de l'homme qui est d'établir ou de rétablir un lien entre le ciel et la terre (1, 51). La manifestation céleste lors du baptême de Jésus au Jourdain appartient à une même tradition (Mc 1, 9-11 et par.).

6 Cf. POTIN J., *La fête juive de la Pentecôte*, « Lectio Divina, 65 », Paris, Éditions du Cerf, 1971, p. 248 sv.

7 Que le monde doive être sauvé est le signe de sa fragilité et de sa condition pécheresse. C'est Jean-Baptiste qui parle pour la première fois du « péché du monde » et de Jésus comme de « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (1, 29). Allusion vraisemblable à « l'élu de Dieu », le Serviteur souffrant annoncée par Isaïe (52, 13-53, 12 ; comp. Ac 8, 32-35) qui prend sur lui le péché du monde. Par contre, à l'heure de la Croix, au bout d'un glissement de sens significatif, il s'agira de l'Agneau pascal (19, 36). C'est lui qui délivre du péché comme jadis par son immolation, il ouvrira les portes de l'Exode au peuple captif. Pour les diverses interprétations de l'Agneau, cf. BROWN R.E., *The Gospel according to John*, t. 1, p. 58-63.

8 Il est intéressant de noter le lien étroit que le quatrième évangile établit entre Jésus, Verbe fait chair, et le rite eucharistique. Le banquet de pain et de vin auquel convie la sagesse, interprétation du Verbe préexistant auprès de

Dieu, (Pr 8, 22 ; 9, 5) devient le pain et le vin, corps et sang, de Jésus, Fils de l'Homme et Verbe fait chair.

9 Allusion possible au sacerdoce de Jésus (comparer avec He 5, 5). À l'époque du Nouveau Testament, les prêtres étaient des hommes que leur consécration mettait à part en tant que « saints ». La sainteté de Jésus sera pourtant d'un autre ordre. Comme le déclare Pierre au nom des Douze : « Nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu » (6, 69) ; Cf. BROWN R.E., *The Gospel...*, p. 411.

10 Cf. URBACH E. E., « The written Law and the oral Law » in *The Sages, their concepts and beliefs*, Jerusalem, Magnes Press, 1975, p. 286-314.

11 On ne peut que partager l'interprétation pastorale proposée par P. Grelot, pour relativiser la condamnation des Juifs dans le quatrième évangile. Cf. *Les juifs dans l'évangile de Jean*, p. 184-186.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

chacune de ces explications causales.

II. L'INATTENTION À LA RÈGLE DE LA RAISON, CAUSE PREMIÈRE DU MAL MORAL.

Consistants en l'absence de biens qui sont naturellement dus, les maux requièrent une explication spéciale. Par contre, lorsque les choses fonctionnent comme elles le doivent, nous nous arrêtons rarement pour nous inquiéter de leurs causes. « [...] Il faut, dit S. Thomas, que tout ce qui arrive de façon non naturelle (*praeternaturaliter*) dans une chose ait une cause³⁷. » Ainsi, quand un homme devient d'une pâleur de mort et fait l'expérience d'un manque respiratoire notoire, nous demandons spontanément : qu'est-ce qui ne va pas ? pourquoi cela lui arrive-t-il ? Des actes mauvais, de façon similaire, appellent une explication particulière. Nous voulons savoir pourquoi le malfaiteur a dévié de la norme morale. Comment cet homme en est-il arrivé à violer cette femme ? Comment en est-il arrivé au point que ses actions soient si injustes, si dépourvues de justice ?

En examinant la cause du mal moral en *De malo* q. 1, a. 3 (un *locus classicus* pour la considération thomiste du mal), S. Thomas procède à partir de larges principes métaphysiques jusqu'au cas particulier de la liberté humaine. Il commence par subsumer le mal moral sous la catégorie de la privation en général, afin de montrer comment le modèle qui rend compte des privations en général est valable également dans le cas d'actes mauvais. L'étape suivante est d'expliquer comment il y a quelque chose de distinct au sujet de la liberté humaine, quelque chose qui met nos actions dépravées à part des opérations déficientes des agents naturels. Le texte conclut en identifiant la non-considération de la règle de la raison comme la cause première (*prima causa*) du mal moral.

Quand S. Thomas, dans le *De malo* q. 1, a. 3, cherche à identifier le modèle causal responsable de l'émergence des maux, il se porte clairement sur la cause efficiente. Bien qu'il n'indique pas ici une telle cause, de façon explicite, son approche fondamentale de la question exclut la possibilité que le mal (*qua privation*) puisse avoir une cause formelle ou finale³⁸. Il n'y a pas de cause formelle du mal, parce que le mal ne consiste pas en la présence d'une forme, mais son manque ou privation. Le mal n'a pas non plus de cause finale, parce que le bien seulement peut avoir la nature d'une fin ; le mal est plutôt la privation d'un ordre orienté vers sa fin. Il faut cependant admettre que le mal a une cause matérielle. L'idée même de privation présuppose l'existence d'un sujet sous-jacent – sujet qui est dépourvu d'une actuation qu'il peut et devrait avoir. Et puisque la privation – l'absence d'une forme convenable – est étrangère à la constitution interne d'un sujet – sa nature ou sa forme –, nous devons faire appel à une cause efficiente afin d'expliquer comment ledit sujet (substance, qualité, relation) en est venu à être affecté de cette manière.

Quelle sorte de cause efficiente donne donc naissance au mal ? L'avancée principale de l'argumentation de S. Thomas est de montrer qu'aucune cause efficiente ne pourrait *per se* être ordonnée à un tel résultat. Ceci est un corollaire de la pensée que le mal ne peut avoir de cause finale ou formelle. N'ayant pas le caractère d'une fin, le mal ne peut pas être directement voulu, soit par inclination instinctive, soit consciemment, par un projet conçu rationnellement. « Personne n'accomplit le mal », observe S. Thomas, si ce n'est en vue de ce qui lui paraît bon ; par exemple, il semble bon à l'adultère de goûter au plaisir sensuel, et pour cette raison il commet l'adultère³⁹. De plus, tous les effets qui *per se* relèvent de quelque cause portent la ressemblance de cette cause. Le mal, cependant, ne ressemble

pas à sa cause. C'est parce que la ressemblance implique une similitude de forme et, comme nous l'avons vu, le mal n'a pas de forme – il consiste plutôt dans l'absence de forme. Finalement, S. Thomas montre que tous les effets qui *per se* proviennent d'une cause sont habités par une dépendance fixe et ordonnée par rapport à cette cause. Le mal, cependant, ne provient pas de l'ordre mais de la négligence de l'ordre.

Si aucune cause ne peut *per se* rendre compte des maux qui arrivent aux réalités, à quel agent pouvons-nous référer un tel effet ? Est-il possible qu'un mal soit la cause d'un autre mal ? Tout en concédant que c'est effectivement quelquefois le cas (un dommage organique à l'œil cause la cécité), S. Thomas affirme assez vite, cependant, qu'on ne peut pas dire que le mal soit la cause première du mal⁴⁰. Rien ne met en œuvre la causalité si ce n'est dans la mesure où il est en acte ; le mal, en tant que tel, représente la privation de l'acte. D'où il s'ensuit que le mal *qua* le mal ne peut pas fonctionner comme une cause ; c'est seulement annexé à un bien que le mal possède un pouvoir corrupteur. Citant Denys, auteur des *Noms divins*, S. Thomas fait remarquer que « le mal ne combat pas le bien, si ce n'est à travers le pouvoir du bien ; en lui-même, en vérité, le mal est sans pouvoir et faible⁴¹ ».

La seule alternative restante consiste dans l'affirmation que *le bien seul cause le mal*. Il ne le fait pas, cependant, de lui-même (*per se*) ; bien plutôt, un bien cause un mal accidentellement (*per accidens*), comme l'effet secondaire de sa propre opération. Ceci, suggère S. Thomas, peut se produire de deux manières. D'une part, le mal peut provenir d'un bien lorsque ce bien est en quelque sorte déficient ; l'opération suivante dévie donc de son cours normal et prive son effet de sa forme propre (et pour cette raison, on dit que l'effet est *mauvais*). Ainsi, un déséquilibre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

peut être lui-même estimé mauvais lorsque, en le *poursuivant*, un homme *échoue* dans l'orientation de ses actions vers leur juste fin. Entre ces deux sens du mal – choix de la fin impropre, privation de la fin attendue –, il existe une analogie d'attribution. Le référent premier (le sens focal) du « mal » est la privation, *malum simpliciter accepta*. Le second référent est l'opération qui, *per accidens*, cause cette privation. Dans l'ordre des actions humaines libres, cette cause est l'attachement de la volonté à une finalité inconvenante et, par extension, quels que soient les moyens qu'utilise l'agent pour obtenir cette fin. La relation analogique entre ces deux sens du mal est corrélatrice à la double prédication du mal – ontologique et morale – que j'ai analysé plus haut.

Le « mal », dans ce sens causal et moral du terme, dénote ainsi, en premier lieu, toute fin dont la poursuite exclue la véritable fin. En second lieu, il désigne tous les moyens (acte ou chose) dont l'usage ne correspond pas à cette fin. En troisième lieu, il désigne des individus ou même des groupes d'individus, les actes de ces individus, jusqu'au degré où ces derniers causent une fin mauvaise.

Nous sommes maintenant dans une bien meilleure situation pour comprendre en quel sens on peut désirer, aimer, poursuivre ou choisir le mal. À un niveau plus élémentaire, on dit cela de toute action qui, accomplie volontairement, serait incompatible avec les exigences de l'accomplissement humain réel (et non pas apparent). S. Thomas prend soin de montrer que la satisfaction de la condition de volontaire ne requiert pas (et, en fait, ne le peut) que l'agent accomplisse des actes mauvais, précisément en vue de la privation qui l'accompagne, parce que viser la privation pour la privation est purement et simplement impossible. Cela violerait la structure métaphysique de l'action

humaine.

Si l'on ne peut *vouloir le mal pour le mal*, qu'est-ce qui pousse les agents à commettre des actes mauvais ? Quelquefois, le mal est accompli par ignorance. Ceci, suggère S. Thomas, peut arriver de deux manières. Premièrement, un agent peut accomplir délibérément un acte qui, *de facto*, est mauvais dans son genre et, cependant, ne pas se rendre compte de son caractère mauvais. S. Thomas cite l'exemple d'un homme qui ignore que la fornication est un péché : « il commet volontairement la fornication, mais ne commet pas volontairement le péché ». Deuxièmement, une personne peut accomplir un acte mauvais, *de facto*, dû au manque de connaissance concernant les circonstances de son acte, comme lorsqu'un homme cherche à goûter le plaisir charnel avec une femme qu'il pense, par erreur être son épouse⁷⁶. Que ces agents portent ou non la culpabilité de leurs actions, cela dépend des conditions antécédentes liées à leur ignorance. Si l'ignorance résulte d'une négligence volontaire, la culpabilité peut être justement attribuée à l'agent, sinon son ignorance sera estimée « invincible ».

Il peut aussi arriver que le mal soit fait par passion. S. Thomas appelle cela « pécher par faiblesse » (*ex infirmitate peccare*). Déjà étudiée en détail par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, livre 7 (sous le titre d'*akrasia*), cette forme d'action mauvaise provient ni de l'inconscience chez l'agent que son acte est mauvais (il a une véritable connaissance théorique concernant l'éthique de ce cas), ni d'une quelconque erreur concernant les circonstances de son acte. Elle procède plutôt d'une *diversion* de l'attention de l'agent de cette double connaissance au moment même où il choisit de commettre l'acte mauvais. Cette diversion est causée par l'attraction d'une émotion puissante,

qui immobilise temporairement la raison, laissant l'appétit sensible avoir le dessus⁷⁷.

Que l'agent soit jugé coupable de son méfait ou non, variera de degré selon le contrôle volontaire qu'il aura été capable d'exercer sur la passion désordonnée qui cause sa perte morale.

Finalement, le mal peut être délibérément commis par un agent qui, habité par le calcul et la prémeditation, agit avec une connaissance adéquate (*ex certa scientia*) que ses actes sont mauvais. Un tel agent pèche « avec intention » (*ex industria*), « par malice » (*ex malitia*) et « par choix » (*ex electione*)⁷⁸. Ici, nous rencontrons la réalité du péché, du mal moral non mitigé par l'excuse de l'ignorance ou de la passion antécédentes. « [...] Chez celui qui pèche par malice, la volonté de faire le mal est le premier principe du péché, car c'est de lui-même et par un habitus propre qu'il est incliné à vouloir le mal, et non à cause de quelque principe extérieur⁷⁹ ».

Nous ne devrions pas faire l'erreur de penser que la « malice » désigne un genre particulier de péché, un péché dégagé de toute émotion par exemple (comme chez l'ange), ou impliquant spécialement une conduite cruelle envers les autres. La malice ne se réfère pas à une sorte de péché (les péchés de la chair peuvent être commis par malice, et on peut agir avec malice même envers soi-même) ; elle dénote plutôt une manière particulière selon laquelle le péché – n'importe quel genre de péché – peut être commis. Quand le pécheur *choisit* de faire ce qui est gravement mauvais⁸⁰, sachant que c'est mauvais, il pèche *par malice*.

Pour préserver l'intelligibilité de cette description, S. Thomas l'enserre dans deux limites, l'une rattachée à la volonté, l'autre à l'intellect. Concernant la première, il nous presse de ne pas conclure que, dans la malice, « l'iniquité elle-même ou la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

principe à double effet pouvant déculpabiliser de l'agir mauvais, il doit y avoir une description de l'action voulue sous l'effet de laquelle le résultat ne suit pas. Si, par exemple, des attaques aériennes qui causent des dommages seconds aux civils peuvent quelquefois être cautionnés moralement, c'est parce qu'il doit être possible, dans certaines circonstances, de bombarder des cibles similaires sans toucher aux civils. En d'autres termes, il ne doit y avoir qu'un lien contingent entre le bombardement et le fait de tuer des civils. Par contre, dans le cas d'actions faites par malice, le lien entre l'acte et le résultat mauvais n'est pas contingent, mais nécessaire. La difformité morale qui vient de l'adultère, du meurtre, du viol, du blasphème ou du vol est inextricablement liée à l'acte lui-même. Il s'ensuit que la volonté indirecte de la conséquence mauvaise fait partie intégrante, dans tous les cas, de l'acte lui-même. Ici, la volition indirecte du mal n'excuse pas la culpabilité (comme cela arrive lorsque le lien qui cause des effets seconds est uniquement contingent) ; cette volition indirecte mérite, de façon incontournable, une sanction. Sur ce contraste entre les deux applications du double effet – contingent et nécessaire –, cf. *De malo*, q. 1 a. 3 ad 15.

87 La discussion la plus explicite concernant la volition indirecte du mal, en rapport avec la malice se trouve en *De malo*, q. 12 a. 12 in c. et ad 3-4.

APERÇUS PHILOSOPHIQUES SUR LE MAL DANS LA DESTINÉE MORALE DE LA PERSONNE

La question du mal moral dans l'aventure humaine est une des plus redoutables que le philosophe ait à considérer. Elle est, en effet, à la mesure de la complexité de l'homme et de son lien le plus foncier avec l'absolu¹.

La personne ne paraît pas pouvoir s'épuiser dans ses dimensions physiques ou même psychologiques. Les conditions de son être charnel affectent sans doute son existence entière, mais celle-ci n'en est pas moins investie d'autres énergies que celles de la matière. Bien plus, tout se passe comme si les revendications de la chair et du sang, dont notre personnalité psychologique reçoit l'écho à des degrés divers de conscience, et jusque par-delà les rives de l'inconscient, étaient en mesure de défier toute limite purement sensible. Alors ce n'est plus tellement l'animal qui fait entendre en nous sa voix mais la raison affolée, prise de vertige devant des exigences qui semblent naître de son propre cœur alors qu'en réalité elle ne leur a donné que la démesure de son hospitalité. Rien ne relève en nous de la pure animalité, si nous sommes esprits par le principe même de notre être. Il n'est pas donné à une bête d'être « toujours entre l'angoisse et l'espérance », et Mozart n'avait pu adopter cette devise que parce que son génie lui faisait éprouver, plus intensément peut-être, ce que le Vénérable salmantin Fray Luis de León, commentant le Livre de Job, avait perçu alors qu'en lui et autour de lui le moyen-âge hésitait devant la modernité naissante : à la différence des hommes qui s'emploient à faire souffrir pourvu qu'aucune plainte n'en résulte, Dieu laisse au moins « à l'homme affligé la liberté du cri et des larmes² ».

Pascal saura trouver les mots pour dire la transcendance de la destinée humaine par rapport au seul univers des faits, des déterminismes, des instincts ou des destins inexorables. Si « l'homme ne sait à quel rang se mettre³ », c'est bien parce qu'il « passe infiniment l'homme » et que, « sujet de contradiction », il n'en est pas moins « dépositaire du vrai⁴ ». Il « n'est pas digne de Dieu, mais il n'est pas incapable d'en être rendu digne⁵ ». Son histoire est une quête, toujours reprise, d'un plus parfait affranchissement. Pour cela il n'a pas autre chose à faire qu'à devenir lui-même, comme l'a bien vu Blondel, puisque « l'homme n'est homme qu'en se dépassant et qu'en dépassant le fait brut⁶ », et puisque « l'idée d'une norme de vie, d'une loi, à la fois intérieure et supérieure, d'un mystère intime et pourtant impénétrable, est congénitale et coextensive à l'humanité⁷ ».

C'est dans cette ligne de la libération intérieure ou, selon l'expression de Jacques Maritain, de la « liberté d'indépendance » ou « d'exultation » que nous rencontrerons en premier lieu la question du mal⁸. Elle inclut de plein droit une dimension ontologique, puisque nous ne saurons jamais mieux ce qu'est l'authentique élargissement humain, et ce qui s'y oppose, qu'en se donnant les moyens d'une analyse capable de manifester en l'homme l'*être* qu'il est et le “pour quoi” de cet être. S'il est bien l’“être métaphysique”, l’“animal qui se nourrit de transcendantaux” que nous découvre d'emblée l'expérience la plus commune, alors il n'est pas douteux que « la métaphysique est une condition nécessaire de la morale⁹ ». C'est appuyé sur les données de la philosophie première que pour finir – à l'évidence sans prétendre avoir abordé tous les aspects de la question – nous pénétrerons dans le mystère de la libre option de l'intelligence et du cœur lorsqu'elle se porte sur le mal plutôt que sur le bien et constitue la faute ou le péché¹⁰.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

souverains d'où dérivent tout être et tout bien⁴⁰. Hors de cette acceptation de notre rapport à Dieu – à s'en tenir aux options extrêmes – il ne subsiste que le choix de Kirilov dans les *Démons* de Dostoïevski :

« Si Dieu est, toute la volonté lui appartient et en dehors de sa volonté je ne puis rien. S'il n'est pas, toute la volonté m'appartient, et je dois proclamer ma propre volonté. [...] L'idée la plus haute, pour moi, c'est que Dieu n'existe pas. [...] J'ai cherché pendant trois ans l'attribut de ma divinité et je l'ai trouvé : l'attribut de ma divinité, c'est ma libre volonté ! C'est tout ! c'est grâce à ma volonté que je peux manifester sous sa forme suprême mon insubordination et ma liberté nouvelle, ma liberté terrible. Car elle est terrible. Je me tue pour prouver mon insubordination et ma liberté nouvelle⁴¹. »

Pour ne dépendre absolument que de soi-même, Kirilov doit récuser le rapport à Dieu qui, précisément, rend possible sa liberté. Il ne peut faire cela sans tomber dans l'inconséquence la plus tragique : pour se donner les apparences d'un total *dominium* sur sa vie, aboutir à la supprimer. Toute faute morale ne recouvre certes pas un choix aussi absolu. Elle enveloppe cependant, à un plus ou moins grand degré de profondeur, cette compromission radicale avec une condition suicidaire. Pour saint Thomas, en effet, commettre le mal, c'est toujours récuser la véritable fin divine de la vie humaine, celle-ci faisant alors d'elle-même et de sa propre conservation sa fin ultime. Or c'est Dieu qui est la vraie fin à laquelle est ordonnée l'existence humaine, puisque celle-ci n'est pas identiquement le souverain bien, et « quand une chose est ordonnée à une autre comme à sa fin, il est impossible que la fin dernière de cette même chose soit sa propre conservation dans l'être⁴² ». Cette impossibilité est donc telle que celui qui veut, en prétendant à une autonomie

absolue, ordonner purement et simplement son existence à elle-même et à sa propre conservation sombre dans une contradiction mortifère : au nom de sa prétendue maîtrise sur soi, il est acculé à toutes les formes de dépendance, de mutilation ou d'auto-suppression de son être. L'homme contemporain, soi-disant libre de tout interdit, n'a jamais aussi servilement consenti à être l'esclave de lui-même...

III. Le mal moral et la vie des vertus selon la loi naturelle

Ce n'est pas la loi ou le précepte que Thomas d'Aquin – une fois établie la véritable fin de toute droite recherche du bonheur – met au cœur de son éthique, mais la vertu. En effet, selon lui, le but de la loi est de rendre les hommes vertueux, parce que la vertu conduit à la perfection et à la vie heureuse.

La vertu est avant tout, dans l'héritage aristotélicien de l'Aquinate, un *habitus*. Celui-ci est une disposition qui, dans un sujet, habilité sa nature à une certaine manière d'être bonne ou mauvaise au regard de la plus haute perfection. La bonté d'un *habitus* tient alors à sa conformité à la nature de la faculté qu'il qualifie et fortifie dans la ligne même de sa finalité propre. Il en est ainsi dans le domaine de l'intelligence (contemplative et pratique) où il s'agit de la compétence en vertu de laquelle une œuvre est réussie, et dans l'univers éthique des actes humains où il est question, cette fois, de conduite droite ou de rectitude personnelle.

La nature dont procèdent les actes humains se trouve donc disposée par les *habitus* en bien ou en mal *en ordre au libre accomplissement de l'existence humaine*. Dans ces conditions, la vertu morale n'est pas autre chose qu'un *habitus* cultivé jusqu'à devenir en quelque sorte une seconde nature au bénéfice d'une authentique liberté d'autonomie et d'une volonté affermée dans son ouverture à Dieu comme fin dernière.

Cependant notre ultime fin, en laquelle nous plaçons notre amour connaturel du bien total, ne peut être visée que dans et par une sorte de diffraction des aspects fondamentaux du bien à réaliser. Or « la vertu d'une chose se définit par rapport au bien⁴³ ». Pour nous en tenir à l'ordre naturel perméable aux lumières de la raison⁴⁴, les vertus morales apparaissent en conséquence – et à l'horizon de la fin dernière – comme des fins intermédiaires, distinctes selon leur objet ou leur matière, et où prennent forme les multiples visages de nos attentes les plus consubstantielles⁴⁵. Tout comme, à leur rang, les vertus intellectuelles, elles sont en nous « par nature, comme un commencement d'aptitude », mais, à la différence de la nature qui est « déterminée à une seule chose », leur consommation « ne se produit pas suivant un seul mode d'action mais selon des modes divers d'après la diversité de la matière où elles opèrent et d'après la diversité des circonstances⁴⁶ ». C'est ainsi qu'on distinguera quatre manières cardinales ou typiques – en tant que principes de classification – d'envisager le bien humain⁴⁷ : la prudence qui fait l'unité de la vie morale par son discernement du bien et du mal réels et des apparences de bien ou de mal, la justice qui proportionne notre agir à ce que nous devons à autrui, la tempérance et la force qui éduquent nos passions, la première en les modérant et la seconde par manière d'affermissement dans le bien malgré les obstacles. Avec ces vertus centrales, autour desquelles s'organisent toutes les autres, c'est la libre destinée humaine qui trouve ses véritables assises naturelles et le principe de sa rectitude.

Toutes les vertus morales s'enracinent, selon Thomas d'Aquin, dans les grandes inclinations naturelles où prend forme notre aspiration au bien – inclinations à la conservation de l'être, à l'union sexuelle de l'homme et de la femme comme à l'éducation des enfants, à la connaissance de la vérité et à la vie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1926, *Œuvres romanesques*, « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 213-214.

57 Sur la métaphysique du mal, voir notre étude : « Approche métaphysique du mal », *Cahiers Jacques Maritain*, 12, novembre 1985, p. 33-50.

58

59 JOURNET Ch., *Le Mal*, p. 41.

60 Cf. MARITAIN J., *Neuf leçons*, p. 794 : « Ce qui est au diapason de la raison, accordé à la raison, plaît à l'animal raisonnable ; ce qui est désaccordé de la raison lui déplaît. » Voir aussi Thomas d'Aquin, Ia IIae q.71 a.2 in c. : « Ce qui fait l'espèce humaine c'est l'âme raisonnable. Voilà pourquoi tout ce qui est contre l'ordre de la raison est proprement contre la nature de l'homme considéré en tant qu'homme, et ce qui est selon la raison est selon la nature de l'homme en tant qu'homme. [...] Par conséquent, la vertu humaine, celle qui fait qu'un homme est vraiment bon et son œuvre aussi, est en conformité avec la nature humaine dans la mesure même où elle est en harmonie avec la raison, et le vice est contre la nature humaine dans la mesure où il est contre l'ordre raisonnable. »

61 THOMAS D'AQUIN, *De Malo*, q.1 a.3 in c.

62 ETCHEVERRY A. s.j., *La Morale en question*, Paris, Téqui, 1977, p. 69.

63 JOURNET Ch., *Le Mal*, p. 41.

64 MARITAIN J., *Raison et raisons*, Fribourg, Egloff et Paris, L.U.F., 1947, *Œuvres complètes*, Fribourg-Paris, 1990, Vol. IX, p. 361.

65 THOMAS D'AQUIN, IIa IIae q.17 a.8 in c.

66 ID., Ia IIae q.55 a.2 ad 4.

67 BLONDEL M., L'Action, t. 2 : *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, *Excursus* 33, p. 511.

68 MOLINIÉ M.-D. o.p., *Le Combat de Jacob*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 58.

69 Cf. THOMAS D'AQUIN, Ia IIae q.109 a.3 in c. : « Aimer Dieu par-dessus tout est connaturel à l'homme, et aussi bien à toute créature non seulement rationnelle, mais irrationnelle, et même inanimée, selon le mode d'aimer qui convient à chaque créature. [...] Dès lors l'homme, dans l'état de nature intègre, référait l'amour de soi à l'amour de Dieu comme à sa fin, et il en était de même de son amour pour toutes les autres choses. Ainsi aimait-il Dieu plus que lui-même et par-dessus tout. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme en est incapable car l'appétit de sa volonté rationnelle, en raison de la corruption de la nature, poursuit son bien privé, s'il n'est

guéri par la grâce de Dieu. »

70 MOLINIÉ M.-D., *Le combat de Jacob*, p. 58.

LE MYSTÈRE DU MAL ET L’ATHÉISME MODERNE

Le mystère du mal, comme tel, n'a point été approfondi lors du deuxième Concile du Vatican. Pourtant, l'athéisme en général a été évoqué. Plus concrètement encore, les athées l'ont été. De façon rapide, leurs erreurs ont été repoussées.

Mais, comme les papes Jean XXIII et Paul VI y ont insisté, tant dans leurs discours d'ouverture des sessions qu'à l'occasion de la cérémonie de clôture, ce Concile entendait ne point formuler de condamnations, mais plutôt manifester une volonté d'ouverture et de dialogue.

Il en fut ainsi à l'égard de tous, chrétiens ou non. Il en fut ainsi à l'égard des athées, modérés ou persécuteurs. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* explicite cette attitude. Tout en réprouvant les fausses doctrines, l'Église « s'efforce cependant de saisir dans l'esprit des athées les causes cachées de la négation de Dieu », causes en regard desquelles « les croyants eux-mêmes portent une certaine responsabilité » (n. 19 à 22).

À l'époque, le marxisme-léninisme régnait dans l'Europe de l'Est. La pensée de Sartre avait rayonné, depuis les cafés et les librairies du quartier Saint-Germain-des-Prés vers l'Europe de l'Ouest et les nouveaux continents.

Le pape Jean-Paul II, dans l'Encyclique *Centesimus Annus* du 1^{er} mai 1991, a lui-même souligné que « les événements de 1989 donnent l'exemple du succès remporté par la volonté de négocier et par l'esprit évangélique, face à un adversaire décidé à ne pas se laisser arrêter par des principes moraux » (n. 25). Simultanément, le pape confirmait la gravité de la crise spirituelle qui travaille ceux qui font toujours de la négation de Dieu la direction de toute leur vie intérieure.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toute lucidité, et... éveiller les autres à leur liberté...

Que conclure sur ce qu'est, pour Sartre, le mal ? Certainement, ce que disent et font les « salauds ». Or ils affirment des valeurs qui leur sont données (en particulier par un Dieu, un Créateur, un Décalogue, la Nature...). Le mal, philosophiquement, serait donc d'affirmer que l'essence précède l'existence, ou, théologiquement, que Dieu a créé l'homme.

Le 12 août 1950, alors que la pensée des philosophes athées, singulièrement de Sartre, s'affirmait victorieusement dans les universités et chez les éditeurs, le pape Pie XII mettait en cause les thèses de « l'évolutionnisme, de l'existentialisme et de l'historicisme ». Il faut relire à ce sujet toute l'Encyclique *Humani Generis*.

Enfin, comme pour mettre un sceau définitif sur ces irruptions successives de l'athéisme au vingtième siècle, le pape Jean-Paul II publiait, le 14 septembre 1998, l'Encyclique *Fides et Ratio*⁷.

VI. MYSTÈRE D'INIQUITÉ ET MYSTÈRE DE PIÉTÉ

À tenter de considérer comment les maîtres de l'athéisme contemporain ont traité du problème du mal, on peut conclure, en surface, qu'ils l'évitent. En surface, seulement. Tous, en effet, dénoncent un ennemi de leur volonté. Successivement, ils refusent « l'âge théologique », la religion chrétienne, la propriété privée de la personne, le « christianisme », la religion-névrose, et aussi toute essence préexistante... Bref, ils dénoncent tous un mal, souvent « par-delà le bien et le mal ».

Simultanément, c'est l'homme qui est le dieu de l'homme ; ou l'humanité ; ou la société totalitaire ; ou le surhomme, ou un « processus de croissance » humaine, ou l'homme, encore, mais horrifié de n'être rien !

La philosophie comparée – en panorama – de ces penseurs

athées montre qu'aucun d'eux ne pose clairement ni correctement le mystère du mal. Chacun ne fait que dénoncer ou poursuivre un ennemi !

Des siècles de saine philosophie ont largement établi ce que saint Augustin formulait : « Le mal n'est pas autre chose que la privation d'un bien ». Le mal existe ainsi dans le bien, et il est efficace, non par lui-même, mais par le bien qu'il perturbe, mutilé ou parasite. La théologie de Thomas complète : « Il appartient donc à l'infinie bonté de Dieu de permettre qu'il y ait des maux et d'en faire sortir des biens⁸ ». D'où jaillit le mystère du mal : un Dieu infiniment bon, un monde où sévit le mal, un nécessaire triomphe du bien sur le mal.

Il s'agit bien d'un (triple) mystère, auquel nous ne pouvons répondre que par la foi. Dieu est amour, et pour nous, nous avons cru à l'amour.

L'athéisme contemporain n'en porte pas moins un témoignage : la question du mal est impossible à éluder. Dans tous les systèmes évoqués, il y a un ennemi. Chaque système est polémique. À défaut du salut, tous annoncent le progrès. Ils mettent, pour l'avenir, leur foi en la « Science ». Ils ne se situent pas – aucun – par-delà le bien et le mal. Mais en désignant l'ennemi comme ils le font, ils laissent entrevoir le Mystère d'Iniquité. Le mal est, à leur jugement, tout ce qui dépasse l'homme. Mais l'homme leur cache Dieu. Il leur cache, aussi, celui qui inspire l'athéisme : le Malin (Lc 10, 18. Jn 13, 27).

Ces pages seraient trop lourdes si elles laissaient l'impression que les penseurs athées ont dominé le siècle.

Sans doute, les moyens de communication sociale sont avares de bonnes nouvelles. Et plus encore de la Bonne Nouvelle. Mais peu de siècles, autant que les deux derniers, ont manifesté à ce point la Providence de Dieu. À l'accroissement démographique

a fidèlement répondu un progrès technique sans précédent. Seule, l'injustice des hommes est responsable de l'inégale répartition mondiale des biens, en lente amélioration.

Aucun des siècles antérieurs n'a vu une progression des sciences de la nature, de la connaissance de l'infiniment petit à l'infiniment grand, poussée à ce point. Les hommes de génie n'ont pas manqué, non plus que les héros et, hélas ! les martyrs.

Quant à l'Église, c'est son histoire, au cours de ces deux siècles, qu'il faut évoquer. Et non seulement ses réalisations apostoliques et ses grands papes, mais ses saints et ses enseignements, spécialement ceux de Léon XIII, Pie XII, Jean-Paul II.

Dans les domaines de la pensée, de l'œuvre créatrice, à n'évoquer que des fils de France, on peut parler de Péguy, de Claudel, de Maritain, de Guitton. Et de ce témoin extraordinaire du Mystère de Piété : Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, Docteur de l'Église.

En proclamant les trois années préparant le troisième millénaire à la gloire des Trois Personnes divines, le Vicaire du Christ a renouvelé la ferveur de l'Église dans son adoration en plénitude du Dieu unique, Père, Fils, Saint-Esprit, pour les siècles des siècles.

MARCEL CLÉMENT

1 *Essence du Christianisme*, trad. J. Roy. p. 27.

2 *Manifeste Communiste*, « Pléiade », I, p.161-162.

3 *Ibid.*, p. 183.

4 *Qui pluribus* du 9 nov.1846, in *Acta Pii IX*, 1, 13.

5 *L'avenir d'une illusion*, p. 117.

6 *Osservatore Romano* du 17 septembre 1952.

7 Cf. en particulier les n. 54..., n. 83...

8 Ia q.2 a.3 ad 1.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vue, Rosenbaum propose l'exemple de ‘x’ qui a pour intérêt de devenir millionnaire à ‘T1’. Si cet intérêt se mue de ‘T2’ à ‘T5’ en celui de devenir artiste, une loi interdisant à ‘T3’ qu’on devienne millionnaire ne peut donc pas être considérée comme un mal pour ‘x’ : au moment où elle entre en vigueur, ‘x’ n’éprouvait plus l’intérêt de devenir un millionnaire. Elle peut être considérée comme un mal uniquement pour *celui qui a actuellement* un tel intérêt.

Cette objection peut aussi être comprise comme une réfutation d’une causalité “rétrograde”, dans le sens qu’un état de choses ‘a’ avenant dans l’àvenir de ‘x’ pourrait changer en quelque sorte la condition de la vie de ‘x’. Il existerait, dès lors, des événements postérieurs au décès de ‘x’ qui altéreraient sa vie et son passé. Feinberg et Pitcher prennent, tous deux, soin de souligner que leur position n’implique pas une telle causalité comprise sur le modèle de la causalité physique. Ils argumentent, plutôt, dans une perspective a-temporelle selon laquelle « l’occurrence d’un événement rend vrai que durant le temps avant la mort de la personne, celle-ci a subi un tort – tort dans le sens où l’événement malheureux allait arriver. Si l’événement ne devait pas se produire, la personne *ante-mortem* n’aurait pas subi de tort. L’occurrence d’un événement *post-mortem* est ainsi responsable pour le tort *ante-mortem*³⁰. » Dès lors, si le monde était complètement détruit par une catastrophe nucléaire sous la présidence du président après Bush, il resterait vrai que ce dernier serait aujourd’hui l’avant-dernier président des États-Unis.

Une telle solution n’est pas loin de celle de Silverstein qui propose, comme « la clef de la résolution du dilemme épicurien », l’introduction d’une quatrième dimension combinant la temporalité avec l’éternité a-temporelle³¹. Étant

donné qu'on accepte communément l'existence de maux indépendants de la présence géographique ('L') de 'x', on pourrait aussi consentir à ce que 'x' puisse être atteint d'un mal indépendamment de son existence dans un instant de la temporalité ('T'). Silverstein dénonce le traitement de faveur du lieu quant à l'octroi de la caractéristique du mal à un état de choses. Une quatrième dimension permettrait de soutenir que les événements posthumes existeraient, « pour reprendre les mots de Quine, "comme coexistant dans un sens du mot éternel ou sans durée"³² ». Sur cette base, Silverstein conclut que le défi épicurien est résolu : « La mort de A coexiste avec A ("dans un sens du mot éternel ou sans durée") ; il est ainsi un objet possible de la souffrance de A et il est dès lors un mal intelligible relatif à A³³ ». Cette solution semblerait peut être résoudre le problème de l'exigence du sujet, mais elle se ferait au prix, comme l'a signalé Yougrau, d'un « coût métaphysique excessif³⁴ ».

Un troisième essai pour rendre compte du sujet par rapport au mal de la mort est celui de Perrett³⁵ qui note, comme l'ont aussi fait Feinberg et Pitcher, que l'exigence du sujet n'implique pas nécessairement que celui-ci soit vivant ; un sujet logique serait suffisant. Une telle "personne logique" existe, par exemple, dans la mémoire de la famille ou des proches du défunt, comme aussi dans celle de la cité, respectivement de l'humanité. Ainsi, malgré la disparition de 'x' une fois décédé, on peut, Perrett insiste, encore lui attribuer des propriétés, lesquelles impliquent des intérêts. Cette solution vaut aussi de manière symétrique pour la personne et la génération à-venir, laquelle a des intérêts, et ceci même si elle en est aujourd'hui dépourvue concrètement, car n'existant pas encore dans la réalité physique. L'éthique de l'environnement, par exemple, s'appuie sur le fait qu'il est possible que les êtres humains vivants aujourd'hui sont à même

d’empiéter sur les intérêts des personnes logiques de la génération future qui ne sont pas encore nées, à savoir qu’il est possible de leur faire du mal et ce malgré leur inexistence actuelle³⁶.

Cette ultime solution implique une difficulté métaphysique : celle de montrer la connexion entre la personne logique et celle de ‘x’-vivant. Bien que la question de la recherche de la localisation du sujet s’avère être très intéressante, elle me semble néanmoins être une diversion de la solution. Elle se fonde sur la présupposition de la nécessité de l’existence d’un sujet pour être en mesure de lui attribuer des maux. La vraie question ne consiste pas, à mon avis, à se demander *qui* est le sujet ou l’objet du mal de la mort, mais plutôt s’il est nécessaire qu’il y ait un sujet pour qu’il y ait des maux ? On peut reformuler la question en se demandant ce qu’est la nature du mal. En proposant le mal comme une privation des biens ou des intérêts et du sujet, on résout, à mon sens, aussi bien le problème de l’expérialisme que celui de l’exigence du sujet. La solution de la privation ne suppose ni l’expérience ni le sujet pour parler de mal.

VI. LA MORT : UN MAL DE PRIVATION

Il est certes juste de prétendre qu’un sourd de naissance ne peut – et supposons qu’il ne le pourra jamais – expérimenter en soi une mauvaise performance d’une symphonie de Mozart, car celle-ci est liée à l’aptitude de l’écoute. Supposons, en outre, que rien dans son entourage ne lui permette de déduire que la performance soit mauvaise. Celle-ci – conclut Rosenbaum qui accepte l’expérialisme – ne saurait donc être perçue comme un mal pour ‘x’ ; elle ne l’affecte en aucune mesure ; il ne l’expérimente en aucune façon. Universalisant la conclusion de cet exemple, Rosenbaum entreprend un saut logique : « si une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mort accidentelle (comme cela serait le cas si on se situait au troisième point de vue), les partisans de la “théorie critique” et certains philosophes analytiques affirment que la mort dite “naturelle” est la bienvenue et la qualifient de bien. Ils argumentent à partir d'un présupposé, non démontré et sous-jacent, selon lequel celui qui décéderait d'une mort naturelle (laquelle ne susciterait pas de crainte), aurait terminé sa tâche et atteint un degré d'accomplissement de tout ce qu'il jugeait important dans sa vie⁶⁸ ; ils soutiennent implicitement, et contrairement au troisième point de vue, que la mort “naturelle” ne priverait pas le sujet de ses possibles et de sa liberté, des projets non encore réalisés, des biens de la vie, contrairement à la mort “accidentelle” qui est identifiée à un mal pour le sujet, car lui dérobant la réalisation éventuelle d'une multitude de projets et de possibilités, des biens de la vie. On peut néanmoins observer, me semble-t-il, chez les tenants de la théorie critique de la mort, une certaine inconsistance quant à leur désignation de la mort comme un mal, ou respectivement comme un bien. Ils soutiennent, en effet, dans un premier moment, que toute mort accidentelle doit être éliminée à l'aide de la science avec le résultat que les êtres humains décéderaient uniquement de la mort dite “naturelle” à l'égard de laquelle on n'a aucune crainte ; le fait que la science a pour objectif d'éliminer la mort même, implique, dans un second temps, que la mort naturelle – la seule qui resterait, vu que la mort accidentelle aurait été vaincue – soit considérée comme un mal à surmonter.

La mort dite “naturelle” est, comme le décrit à juste titre Nagel, « la plus sérieuse difficulté de la thèse que la mort est toujours un mal⁶⁹ ». Il s'agit, en effet, de connaître « si la non-réalisation de cette possibilité [de continuer à vivre] est dans tous les cas un malheur, ou si elle dépend de ce que l'on peut naturellement espérer », à savoir « jusqu'où nous pouvons aller

dans le possible pour que sa non-réalisation soit une infortune⁷⁰ ». La question fondamentale est de savoir s'il est possible de « considérer comme un mal toute limitation comme la mortalité qui est normale à l'espèce⁷¹ ». On peut certes soutenir rationnellement que la mort d'un individu à vingt ans (mort “accidentelle”) pourrait être un plus grand mal que sa mort à cent vingt ans (mort “naturelle”) dans la mesure où il aurait pu jouir cent ans durant des biens de la vie et qu'il aurait eu beaucoup plus de temps à disposition pour réaliser ses possibles et ses espoirs. Ceci ne permet cependant pas de déduire que la mort naturelle serait un bien dans la mesure où le sujet aurait réalisé ses espoirs et ses possibilités, ou encore qu'il aurait atteint une vie plénière. En effet, toute mort est un mal, car elle exprime, pour reprendre les mots de Nagel, « une annulation abrupte de biens possibles indéfiniment extensibles⁷² ».

L'être humain est justement à même de « clairement envisager⁷³ » une existence ininterrompue et infinie. Il peut très bien s'imaginer comme ayant l'aptitude à se projeter “indéfiniment” dans l'àvenir, à former continuellement de nouvelles possibilités et à les réaliser, à n'être « jamais rassasié⁷⁴ ». La mort « prive sa victime de ce qui est, au sens pertinent, une continuation possible de vie⁷⁵ », laquelle permettrait la réalisation de ses possibles. « S'il devait y avoir quelque chose de mauvais au sujet de la mort, souligne Rachels, c'est parce que nous sommes capable de considérer la vie en principe comme une fin ouverte, comme ayant toujours d'avantages de possibilités qui pourraient encore être réalisées si seulement on pouvait continuer à être⁷⁶. » La mort met à jour la divergence, voire même la contradiction, entre la réalité d'une vie physiquement limitée et la possibilité surréelle d'une vie infinie. Le fait de ne plus être à même de se projeter dans l'avenir, de former des possibilités, d'avoir des espoirs, de jouir

des biens, constitue dans une telle perspective un mal en soi, indépendant des circonstances et du fait d'atteindre un jour sa limite naturelle physique.

Pour fonder ces assertions, Nagel s'appuie principalement sur sa distinction entre le point de vue subjectif et le point de vue objectif. Ce dernier conçoit le futur de ‘x’ selon les limites déterminées par l’espérance actuelle (naturelle) de la vie. Le point de vue subjectif et biographique (ce que Nagel explicite comme « la conscience intérieure de ma propre existence⁷⁷ ») perçoit le futur de ‘x’ comme « indéterminé et pas limité de façon essentielle⁷⁸ ». Selon ce point de vue, l’être humain est caractérisé par un àvenir ouvert vers la réalisation de possibilités infinies. Le sens qu’il a de sa propre existence ne contient pas l’idée d’une limite, mais « son existence définit pour lui un futur possible essentiellement ouvert⁷⁹ ». « La pensée de l’anéantissement de cet univers de possibilités, note Nagel, ne peut être pensée comme la réalisation d’une autre possibilité encore, déjà donnée par une réalité sous-jacente. La vue subjective ne tient pas compte de son propre anéantissement, car elle ne conçoit pas son existence comme la réalisation d’une possibilité⁸⁰. » Du point de vue subjectif, « il semble qu’il n’y ait rien d’encore plus fondamental qui révèle la réalité de mon existence comme étant à son tour la réalisation d’une possibilité d’existence en corrélation avec une possibilité de non-existence qui repose sur le même fondement⁸¹ ». C’est seulement par l’intermédiaire de l’expérience de la mort d’autrui – contrairement à Heidegger –, que le sujet prend conscience de son devoir mourir. Le décès de l’autre peut produire chez lui un choc brutal provoquant la conscience de la possible perte définitive de son monde intérieur qu’il pensait jusqu’alors être « un ensemble de possibilités sans fondement par opposition à un ensemble de possibilités fondées sur une réalité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Argument », in JEFFREY P. (éd.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 220 sv. RACHELS J., *The End of Life. Euthanasie and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 46-47.

15 Voir NOZICK R., « On the Randian Argument », p. 221. On retrouve presque le même exemple sous la plume de RACHELS J., *The End of Life*, p. 46-48.

16 Voir McMAHAN J., « Death and the Value of Life », p. 235.

17 ARISTOTE, *L’Ethique à Nicomaque*, édité par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain / Paris, Publications Universitaires de Louvain / Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1970, I, 10, 1100a14ss., p. 22.

18 *Ibid.*, I, 10, 1101b1ss., p. 26.

19 FURLEY D., « Nothing to Us ? », in SCHOFIELD M. et STRIKER G. (éd.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 87. Au sujet d'une autre interprétation de ce passage d'Aristote, voir PRITZL K., « Aristotle and Happiness After Death : Nicomachean Ethics 1, 10-11 », *Classical Philology*, 1983 (78), n. 2, p. 101-111.

20 Voir FEINBERG J., « Harm and Self-Interest », in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1980, p. 45-68 et « The Rights of Animals and Unborn Generation(s) » in BLACKSTONE W. (éd.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974, p. 43-68. Pour des critiques voir BAUM LEVENBOOK B., « Harming Someone after His Death », in *Ethics*, 1984 (94), p. 407-419 et « Harming the Dead, Once Again », in *Ethics*, 1985 (96), p. 162-164. MARQUIS D., « Harming the Dead », in *Ethics*, 1985 (96), p. 159-161. PARTRIDGE E., « Posthumous Interests and Posthumous Respect », in *Ethics*, 1981 (91), p. 243-264.

21 Voir ROSS W.D., *Foudations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1939, 300. Je traduis « want » par « désir ».

22 Voir FEINBERG J., *Harm to Others*, p. 85.

23 *Ibid.*, p. 87.

24 *Ibid.*, p. 80. Voir p. 82.

25 *Ibid.*, p. 89.

26 Voir PARTRIDGE E., « Posthumous Interests and Posthumous Respect », p. 255 sv.

27 Voir PITCHER G., « The Misfortune of the Dead », in FISCHER J.M. (éd.),

The Metaphysics of Death, p. 161-162. Cette idée est reprise dans la réponse de Levenbook (« Harming the Dead, Once Again », p. 162) à Marquis datant d'un an après la parution de la seconde proposition de Feinberg : « the subject who is harmed is the living-person-who-was ».

28 Voir FEINBERG J., *Harm to Others*, p. 83, p. 89, p. 93.

29 Voir ROSENBAUM S., « The Harm of Killing : An Epicurean Perspective », p. 217. DONNELLY J., « The Misfortunate Dead : A Problem for Materialism », in *Language, Metaphysics, and Death*, New York, Fordham University Press, 1994, p. 164.

30 FEINBERG J., *Harm to Others*, p. 168.

31 Il introduit cette dimension à la suite de Quine à qui il donne la voix d'autorité. Voir QUINE, « Physical Objects », typescript cité dans SILVERSTEIN H., « The Evil of Death », in FISCHER J.M. (éd.), *The Metaphysics of Death*, p. 111.

32 *Ibid.*

33 *Ibid*, p. 112. Voir p. 116.

34 YOURGRAU P., « The Dead », in FISCHER J.M. (éd.), *The Metaphysics of Death*, p. 141. Voir ROSENBAUM S., « How to Be Dead and Not Care : A Defense of Epicurus », p. 129-134.

35 Voir PERRETT R.W., *Death and Immortality*, p. 53-54.

36 Voir BAUM LEVENBOOK B., « Harming the Dead, Once Again », p. 163. PERRETT R.W., *Death and Immortality*, p. 54.

37 ROSENBAUM St., « How to Be Dead and Not Care : A Defense of Epicurus », p. 123. Voir GREEN O.H., « Fear of Death », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982/83 (43), p. 100.

38 Le mal de privation n'est pas considéré comme quelque chose en soi, de concret et d'expérimentable en tant que tel, mais il se situe au niveau de ce qui n'est plus, de ce qui n'est pas. Il est compris comme une propriété relationnelle entre deux états : celle entre le plaisir ou le bien et sa disparition ; celle entre l'être et l'absence d'être ; celle entre la possibilité et le manque de possibilité, etc.

39 NAGEL Th., « La mort », p. 19. Voir p. 18. Voir SOLL I., « On the Purported Insignificance of Death », in MALPAS J. et SOLOMON R.C. (éd.), *Death and Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, p. 27-28. Il ne s'agit pas non plus, comme l'interprète Gombay (« What you Don't Know Doesn't Hurt You », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1978-79 (79), p. 239-249), de considérer les cas dans lesquels l'ignorance de 'a' par 'x' est meilleure que la conscience de 'a' par 'x'.

- 40 Voir SOLL I., « On the Purported Insignificance of Death », p. 27-28.
- 41 NAGEL Th., « La mort », p. 18.
- 42 ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, n. 126, p. 219.
- 43 ID., *Maximes capitales*, n. 19, p. 237.
- 44 LUCRÈCE, *De la nature*, livre III, 1081-1082, p. 125. Voir III, 944s., p. 120 sv.
- 45 WILLIAMS B., « Le cas Makropoulos et l'ennui qui s'attache à l'immortalité », in *La fortune morale. Moralité et autres essais*, trad. J. Lelaidier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 204.
- 46 *Ibid.*, p. 203.
- 47 *Ibid.*, p. 207. Luper-Foy (« Annihilation », p. 271 sv.) soutient une position similaire à celle de Williams, bien qu'il se réfère à Nagel. Voir Solomon R., « Is There Happiness After Death ? », in *Philosophy*, 1976 (51), p. 190-193. FEINBERG J., *Harm to Others*, p. 79 sv.
- 48 Voir la critique de Rosenbaum à l'article de Luper-Foy : ROSENBAUM S., « Epicurus and Annihilation », in FISCHER J.M. (éd.), *The Metaphysics of Death*, p. 298. On a proposé comme réponse à cette difficulté, ainsi que nous l'avons vu, que le sujet du mal de la mort n'est pas 'x'-mort, mais 'x'-vivant et, plus particulièrement, à l'instant où il façonne ses désirs.
- 49 NAGEL Th., « La mort », p. 14.
- 50 Voir SCHUMACHER B., *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Paris / Fribourg, Éditions du Cerf / Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2000.
- 51 Voir ID., « La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger », *Archives de Philosophie*, 1999 (62), cahier 1, p. 71-94.
- 52 SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 621. Voir SCHUMACHER B., « La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui », in *Études Phénoménologiques*, 2001. Il me semble ici opportun de souligner que le mal de la mort, aux yeux de Sartre, ne réside pas avant tout dans l'impossibilité in se du pour-soi mort à se projeter librement vers l'àvenir, vers des futurs possibles, c'est-à-dire de créer continuellement son essence et de s'allouer une signification à ses actions passées et présentes. La cause principale du mal et de l'absurdité de la mort réside plutôt dans la réduction du pour-soi mort à un en-soi où le sens de ses actions passées est soumis, de manière irréversible, à la liberté et au bon-vouloir du pour-soi survivant qui jouit d'une victoire totale sur le pour-soi mort. La mort est un mal, car elle dérobe au sujet, de manière

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

signe originaire du sacré ; c'est ainsi qu'elle participe à la revivification de la philosophie au contact des symboles¹⁰. »

La tâche d'interprétation consistera ainsi à « recharger la pensée » à partir du symbole, donc à étendre à partir de ce dernier le champ de la pensée réfléchissante. Ce n'est pas que la pensée renonce à la tradition de rationalité qui définit la philosophie depuis ses origines grecques. Son rôle sera, non seulement de décrire et de classer les symboles selon leur articulation dans les récits mythiques pour en manifester la cohérence, mais encore de s'interroger sur leur vérité, en quoi le penseur s'engage par une attitude à la fois réceptive et critique dans l'horizon de sens qui provient du symbole. Mais il doit éviter ici de construire un discours pour lequel le symbole ne serait qu'une *allégorie*, c'est-à-dire le vêtement accidentel d'un sens déjà transparent pour la raison, laquelle pourrait aussi bien l'obtenir sans recourir au symbole : « Ma conviction est qu'il faut penser non point *derrière* les symboles, mais à partir des symboles, *selon* les symboles, que leur substance est indestructible, qu'ils constituent le fond *révélant* de la parole qui habite parmi les hommes ; bref le symbole *donne* à penser¹¹. » Comme le remarquait déjà la conclusion de la *Symbolique du mal*, cet engagement dans l'horizon de sens du symbole implique une conversion du sujet pensant dont la réflexion ne doit pas consister à ramener le symbole à soi et à la conscience de soi, mais au contraire à ouvrir le soi sur une dimension de l'être qui à la fois le concerne et le dépasse : « Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse ; la seconde naïveté serait ainsi une seconde révolution copernicienne : l'être qui se pose lui-même dans le *Cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole¹². »

Mais cette ouverture de la conscience sur le symbole ne doit pas non plus consister à en traiter les images comme des concepts, à les solidifier dans une « mythologie dogmatique » comme ce fut le cas des spéculations de la Gnose où les symboles réifiés perdent leur pouvoir révélateur. Il faudra donc à la fois respecter l'autonomie et la liberté de la pensée et prendre en compte sa dépendance d'une dimension qu'elle ne maîtrise pas : « Comment une pensée peut-elle être à la fois liée et libre ? Comment tenir ensemble l'immédiateté du symbole et la médiation de la pensée¹³ ? »

Si Ricœur n'a pas écrit la philosophie du mal qu'il se proposait à la suite de *Finitude et culpabilité*¹⁴, celle-ci, comme herméneutique des symboles, se dégage néanmoins de ses travaux ultérieurs et d'abord de la relecture de la tradition théologique et philosophique qui s'oriente vers ce qu'on a appelé « la vision morale du monde » où la question du mal se resserre dans le cadre de l'éthique : « Comment la vision morale du monde et du mal se situe-t-elle par rapport à l'univers symbolique et mythique ? Doublement : c'est, d'une part, la radicale démythologisation des mythes dualistes, tragique et orphique ; c'est, d'autre part, la reprise du récit adamique dans un “philosophème” intelligible. La vision morale du monde pense *contre* le mal-substance et selon la chute de l'homme primordial¹⁵. »

B. LA VISION MORALE DU MONDE COMME HERMÉNEUTIQUE DU MAL

Deux noms illustrent, à des époques très éloignées, cette compréhension morale du mal : Saint Augustin et Kant.

Dans sa controverse avec les Manichéens, Augustin conteste la conception dualiste de ces derniers qui posent à l'origine du monde deux principes opposés : la Lumière et les Ténèbres, et

conçoivent le salut comme une délivrance de l'âme de l'emprise des Ténèbres sous laquelle elle est tombée malgré elle. Or, dit Augustin, le mal n'a pas son origine dans une substance ou une *nature* mais dans une *volonté*, comme en témoigne la pratique pénitentielle de l'Église : « S'il y a pénitence, c'est qu'il y a culpabilité ; s'il y a culpabilité, c'est qu'il y a volonté ; s'il y volonté dans le péché, ce n'est pas une nature qui nous constraint¹⁶. » Aussi, si une question se pose à propos du mal, celle-ci ne concerne pas son essence : *Quid malum ? (qu'est-ce que le mal ?)* mais son origine dans une volonté libre : *Unde malum faciamus ? (d'où vient que nous fassions le mal ?)*. Le mal relève moins de l'être que du *non-être*, il est une défaillance (*defectus*) dans l'être par laquelle celui-ci s'oriente vers le néant plutôt que vers la plénitude divine. Or c'est dans l'homme que nous trouvons cette polarisation négative de la volonté : « Tu cherches d'où est venue la volonté mauvaise ? Tu trouveras l'homme¹⁷. »

Cependant, cette spécification du mal comme simple défaillance ne rendait pas compte de la mystérieuse antériorité du mal que suggère le récit biblique. Alors que Pélage poursuivait jusqu'à son terme la logique « volontariste » de l'origine du mal, Augustin, surtout à partir de sa controverse avec Pélage, en venait au contraire à réintroduire dans le mal une « quasi-nature » qui allait marquer l'élaboration de la doctrine devenue classique du péché originel. D'une part, Augustin était conscient, par l'expérience de sa conversion, que la liberté humaine n'est pas pure mais déjà sollicitée par des désirs et des habitudes qui résistent aux choix de la volonté bonne. D'autre part, la méditation de l'Épître de Saint Paul aux Romains le conduisait à repenser la question du péché à partir d'une double typologie : celle d'Adam et du Christ (Rm 5, 12 sv.) selon laquelle le Christ, nouvel Adam initiateur du salut, a sa

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

célèbre *Dieu et le néant*⁴³ essaie de penser l'origine du mal, non en fonction d'une théologie systématisante à la manière de Leibniz ou de Hegel, mais en fonction de ce que Dieu révèle du mal dans l'action salvifique du Christ. La création a un double rapport au néant : un rapport répondant à ce que Leibniz appelle le mal métaphysique ou Hegel le négatif, à savoir la fragilité ou la « face d'ombre » que la créature tient de sa condition et par laquelle elle se situe au voisinage du néant et est tournée vers lui. Cet aspect négatif de la création fait partie de sa nature et, comme l'a dit Leibniz et l'a exprimé musicalement Mozart, contribue à l'harmonie voulue par Dieu. Mais elle a aussi rapport à une autre forme de néant – *das Nichtige* – qui est un néant virulent hostile à Dieu et à la création. Entre Dieu et la créature ce néant représente un « corps étranger » non voulu par Dieu et ignoré de la créature. Il n'est connu que par l'incarnation du Christ qui nous sauve de cette puissance hostile, comme une maladie n'est connue que par le médicament qui la guérit : « C'est toujours et encore à partir du centre de l'Évangile, en Jésus-Christ, et nulle part ailleurs, que l'on peut reconnaître le néant dans toute cette envergure, c'est-à-dire sous l'aspect où il n'est pas seulement un facteur nocif, mais bien l'ennemi doté d'une puissance écrasante et dont la créature ne peut subir que les attaques⁴⁴. » Cette puissance est du reste déjà vaincue dans le Christ mais Dieu « permet », jusqu'au dernier retour du Christ, que nous n'en soyons pas encore conscients.

Quel rapport alors entre Dieu et le néant ? Celui-ci a le statut paradoxal de dépendre de Dieu sans être voulu par lui, ni donc créé, d'être un *opus alienum* s'opposant à son *opus proprium* : « Selon la Bible, en effet, Dieu élit et, par là même, il rejette ce qu'il n'a pas choisi. Il veut, et c'est pourquoi il exclut tout ce qu'il ne veut pas. Il dit oui, mais en même temps il dit non à ce qu'il n'approuve pas. Il accomplit son intention, et cela signifie

qu'il laisse de côté ce qui s'y oppose. [...] C'est seulement à partir de là que le néant existe. Mais il existe à partir de là. Parce que Dieu règne aussi à main gauche, il est la cause et le maître du néant lui-même. [...] Le néant est ce que Dieu ne veut pas. Il n'existe que parce que Dieu ne le veut pas. Mais il existe de ce fait même⁴⁵. »

La conception de Barth n'est, à son tour, pas exempte de difficultés : si le néant se produit contre la volonté de Dieu, n'est-il pas une limite à sa puissance ? Et si Dieu « règne aussi à main gauche », cette maîtrise qui permet le mal n'est-elle pas une limite à sa bonté ? En outre Barth ne déborde-t-il pas le cadre strict de la christologie pour s'orienter vers la spéculation des penseurs de la Renaissance, comme Paracelse, pour qui on trouve dans la déité à la fois un côté lumineux (ciel, feu) et un côté démonique (enfer, feu obscur) ?

C. UN RETOUR DU DIEU DE LA SPÉCULATION AU DIEU DE LA BIBLE

Si la « dialectique brisée » de K. Barth ne parvient pas elle-même à lever d'une manière satisfaisante l'aporie du mal, peut-être est-il préférable, plutôt que de s'obstiner dans la spéculation, de revenir au langage biblique pour lequel la question du mal n'est pas pensée à propos de l'homme seul ou de Dieu seul, mais dans le contexte de la relation de l'homme avec Dieu et de l'histoire de cette relation. L'homme biblique parle de son expérience du mal, vécue dans une relation souvent dramatique avec Dieu, et non abstrairement de l'idée du mal dans sa confrontation avec l'idée de Dieu.

Cette problématique concrète pourrait être introduite par l'évocation de la célèbre conférence de H. Jonas *Le concept de Dieu après Auschwitz*⁴⁶ que Ricœur salue comme « un précieux essai » de la pensée juive⁴⁷ sur le rôle médiateur de l'éthique

entre la fragilité de la création et la persistance du mal. Certes, l'essai de H. Jonas, connu par ailleurs pour ses travaux sur la Gnose, porte encore sur le concept de Dieu et a une tournure spéculative, mais il part de la situation très concrète de la tragédie d'Auschwitz : Quel Dieu a pu laisser faire cela ? « Dieu est éminemment le Seigneur de l'*Histoire*, et c'est là qu' “Auschwitz” met en question, y compris pour le croyant, tout le concept traditionnel de Dieu⁴⁸. » Jonas illustre cette remise en cause par un mythe de son invention selon lequel « Dieu, pour que le monde soit et qu'il existe de par lui-même, a renoncé à son Être propre ; il s'est dépouillé de sa divinité afin d'obtenir celle-ci, en retour, de l'odyssée des temps⁴⁹ », donc en encourant le risque qui peut lui venir de la vie créée et surtout de la liberté humaine. Dieu doit donc être un Dieu *souffrant* de la création, *en devenir* avec elle et *soucieux* pour elle. Le point le plus critique de cette conception de Dieu est la renonciation à l'attribut de *toute-puissance* dont on peut montrer qu'il est logiquement contradictoire car une puissance totale, sans limite, ne se heurterait à aucune résistance et par là se détruirait comme puissance : « Puissance dépourvue d'objet, c'est alors une puissance dépourvue de pouvoir, qui s'abolit elle-même. “Tout”, ici, équivaut à “rien”⁵⁰ ». Si l'on admet, avec la foi juive, que Dieu est bon et que, s'il s'est révélé, quelque chose de lui peut être compris, « alors il faut que sa bonté soit compatible avec l'existence du mal, et il n'en va de la sorte que s'il n'est pas *tout-puissant*⁵¹ ». Dès lors, si Dieu s'est tu et n'est pas intervenu dans la furie d'Auschwitz, ce n'est pas qu'il ne le voulait pas, c'est qu'il ne le pouvait pas. Dieu s'étant entièrement donné dans le monde et n'ayant plus rien à offrir, il appartient désormais à l'homme de donner à Dieu des raisons de ne pas entièrement regretter d'avoir laissé advenir le monde. Peut-être la doctrine juive selon laquelle « trente six justes » inconnus ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que postule l'action morale, ni à la simple organisation politique, l'Église est, du point de vue d'une stricte interprétation philosophique, le signe visible de la souveraineté du « bon principe » et « la représentation visible (le schéma) d'un Royaume invisible de Dieu sur terre⁸⁰. »

B. L'ÉTHIQUE ORDONNÉE À L'ACTION

La réponse au mal ne peut cependant se limiter à l'espérance car le mal implique une urgence qui nécessite qu'on le combatte. Le mal est dans l'être un « non devoir être », ce qui ne devrait pas être, ce pourquoi nous devons employer toutes nos forces pour le réduire. Quand la spéculation a atteint ses limites pour nous dire d'où vient le mal, il nous reste la possibilité et l'obligation d'agir. On pourrait rappeler ici que les progrès des sciences et des techniques ont considérablement développé nos moyens d'action contre l'inconfort, la faim, la maladie, etc. Mais qui ne voit que ces mêmes moyens peuvent être employés pour une aggravation de la violence et de la destruction et que donc la lutte contre le mal ne peut se limiter à une question de moyens ?

C'est pourquoi l'action doit être guidée par une éthique à laquelle Ricœur a consacré une part importante de son œuvre. On trouve au départ de sa réflexion la distinction, qui ne repose sur aucune différence étymologique mais présente une commodité d'usage, entre *éthique* et *morale* : « C'est par convention que je réservrai le terme d'"éthique" pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de "morale" pour le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte⁸¹. » On remarquera que l'éthique relève d'une tradition aristotélicienne qui ordonne l'action à une fin et la situe dans

une perspective *téléologique* tandis que la morale relève plutôt d'une tradition kantienne qui astreint l'action à une obligation et la soumet à un point de vue *déontologique*. Les notions de bien et de mal se nuancent différemment selon l'une ou l'autre perspective : alors que du point de vue éthique le bien est pensé comme bien-être, du point de vue moral il l'est comme obligation. On pourrait sans doute reprendre ici le reproche adressé à la tradition kantienne de ne définir le bien et le mal que formellement, à savoir sous l'angle moral, comme conformité ou non conformité de l'action à la loi, sans égard à leur qualification affective et sensible qui est au contraire reconnu dans la tradition aristotélicienne. Mais en fait Ricœur n'en relève l'opposition que pour en montrer la complémentarité et parvenir en quelque sorte à une synthèse qui nous aide à penser notre responsabilité concrète devant l'action.

On pourra parler d'abord d'une primauté de l'éthique dans la mesure où celle-ci désigne la « visée d'une vie accomplie », à savoir l'accomplissement du désir d'être qui est au cœur aussi bien du sujet singulier que des communautés hors desquelles celui-ci ne saurait précisément s'accomplir. Une formule souvent reprise résume cette visée : « Visée de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ». La notion de vie bonne désigne un optatif, la recherche du meilleur qui pourra se traduire par le terme de « souci ». Celui-ci est d'abord souci de soi, non en un sens égoïste, mais comme prise de conscience par le sujet d'agir intentionnellement et d'être capable d'initiatives susceptibles d'engendrer, quand il réfléchit sur son action, une *estime de soi*. Celle-ci ne va pas du reste sans la relation avec autrui, où l'action « avec et pour autrui » se traduit par la *sollicitude*. Comme souci d'autrui, la sollicitude reconnaît en autrui un autre moi digne d'une égale estime : « Toi aussi tu es un être d'initiative et de choix, capable d'agir selon des raisons,

de hiérarchiser tes buts ; et, en estimant bons les objets de ta poursuite, tu es capable de t'estimer toi-même⁸². » L'amitié et la compassion relèvent traditionnellement de la sollicitude. Mais, comme la vie sociale s'étend au-delà des relations interpersonnelles, elle doit faire place à l'autre qui n'est pas un « toi », à l'au-delà du face à face où est en jeu la part de chacun et dont l'équilibre harmonieux a le nom de *justice*. La plainte instinctive « C'est injuste ! » exprime le mal ressenti par qui souffre de l'inégalité et son ancienneté explique l'importance donnée à la justice dans la réflexion éthique et politique chez Platon et chez Aristote.

Cependant ce souhait et cette visée de la vie bonne risquent de perdre de vue, dans la particularité des buts poursuivis, l'universel garantissant l'action contre ses perversions possibles. C'est pourquoi la visée éthique doit interférer avec l'impératif moral dont les obligations et les interdits ne portent pas sur des buts concrets : « Que dois-je faire ? », mais sur la validité universelle de la maxime qui sert de règle à mon action. Si ce moment de la moralité formelle, qui fait abstraction du désir, du plaisir et du bonheur, est austère, il sert de rempart contre les formes d'exploitation et de violence qui ne manquent pas d'accompagner l'action dans la recherche de ce que son auteur estime être bon. Dès que l'action devient commune, ou interaction, elle se répartit en effet entre des agents et des patients inégaux de sorte que les seconds peuvent être conduits à subir la domination des premiers : « Sur cette dissymétrie de base se greffent toutes les dérives maléfiques de l'interaction, résultant du pouvoir exercé par une volonté sur une autre. Cela va depuis l'influence jusqu'au meurtre et à la torture, en passant par la violence physique, le vol et le viol, la contrainte psychique, la tromperie, la ruse, etc. Face à ces multiples figures du mal, la morale s'exprime par des interdictions “Tu ne tueras

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

On peut établir l'immutabilité divine de deux manières, soit en partant de la mutabilité inscrite dans les créatures, soit en s'appuyant sur des propriétés divines déjà établies.

La démonstration de l'immutabilité divine à partir du mouvement des créatures est la démarche de la *prima via* qui aboutit à Dieu comme premier mouvant immobile⁵.

On peut également déduire l'immutabilité divine à partir de perfections divines antérieurement établies. C'est ce que fait Thomas d'Aquin dans la question *De Dei immutabilitate* de sa *Summa theologiae*⁶. L'Aquinate avance trois arguments : l'actualité pure, la simplicité divine et l'infinie perfection de Dieu. (1) Dieu est *actus purus*, excluant tout mélange de potentialité. Or, tout ce qui change, d'une manière ou d'une autre, est de quelque façon en puissance, car le changement suppose le passage de la puissance à l'acte. Dieu ne peut donc changer⁷. (2) En outre, tout ce qui change demeure stable selon une partie de lui-même, et selon une autre se modifie ; il y a toujours en lui un élément de continuité et un élément de nouveauté ; ainsi, dans tout ce qui change on observe quelque composition. Or Dieu est absolument simple. Il ne peut donc changer. (3) Enfin, tout ce qui est mû acquiert quelque chose par son mouvement. Or Dieu est infini et comprend en lui la plénitude totale de la perfection de tout l'être ; il ne peut donc rien acquérir ni s'étendre à quelque chose qu'auparavant il n'atteignait pas. Le mouvement ne convient donc daucune façon à Dieu.

Il est vrai qu'Augustin écrivait cependant que « l'Esprit créateur se meut lui-même⁸ ». Mais il employait ici, observe saint Thomas, le langage de Platon qui appelait mouvement toute espèce d'opération ; ainsi, comprendre, vouloir et aimer sont qualifiés de mouvements.

« Puisque Dieu se comprend et s'aime lui-même, ces penseurs ont dit que Dieu se meut lui-même ; mais non pas dans le sens où nous parlons ici du mouvement et du changement, c'est-à-dire dans le sens où ils affectent un être existant en puissance⁹. »

B. DIEU SEUL EST IMMUBLE

Thomas d'Aquin précise, en outre, que Dieu seul est immuable au sens absolu du mot¹⁰. Comme il le fait à plusieurs reprises, en effet, saint Thomas, après avoir montré que Dieu est immuable, établit qu'il est seul à réaliser pleinement la raison d'immutabilité. L'immutabilité manifeste ainsi un nouvel aspect de la transcendance divine.

Pour établir cette transcendance de l'immutabilité, Thomas d'Aquin souligne que toute créature est de quelque manière sujette au changement. On peut distinguer une double mutabilité intrinsèque et extrinsèque. En effet, cette puissance au changement se prend (1) soit par rapport à une cause extrinsèque (mutabilité foncière ou radicale), (2) soit de la créature elle-même, de ses principes constitutifs (mutabilité inhérente),

(1) La mutabilité foncière des créatures. Toutes les créatures (en tant que créées) sont affectées par une fragilité radicale. Leur existence est participée ; elles dépendent directement de l'*Ipsum esse subsistens*. Elles ont été appelées à l'existence par la seule volonté divine, sans qu'il y eût quelque puissance antérieure à l'acte créateur ; elles sont également conservées dans l'être par la seule volonté de Dieu. Elles peuvent faire retour au néant, être annihilées, si Dieu cessait de les maintenir dans l'existence. Par suite, les créatures en tant que créatures (et ceci concerne donc toutes les créatures) sont au moins soumises au changement de ce point de vue précis de leur existence. Il est vrai toutefois que cette possibilité pour la créature de retourner au néant (*vertibilitas in nihil*) ne constitue pas une mutabilité au sens

propre¹¹.

(2) La mutabilité inhérente aux créatures. Toute créature, en effet, est d'une certaine manière muable en raison d'une puissance qui lui est cette fois intrinsèque. Ceci se réalise d'ailleurs de façon diverse selon les créatures : (a) Les substances matérielles sont affectées de mutabilité non seulement selon l'être accidentel (pour autant qu'elles acquièrent ou perdent de l'être suivant tel ou tel accident), mais également selon l'être substantiel, en raison de leur composition essentielle. La matière prime qui est en elles et qui compose avec la forme, demeure en puissance à d'autres formes, ce qui, pour le composé, met en lui une capacité permanente à perdre la forme qui le fait être, à cesser d'être purement et simplement, bref à périr. (b) Les substances incorporelles ou esprits purs sont, il est vrai, parfaitement immuables et invariables selon l'être parce que, étant des formes subsistantes, il n'y a pas en elles de puissance au non-être : elles sont incorruptibles. Étant simples en leur essence, elles sont indécomposables. De même qu'elles n'ont pu venir à l'être que par voie de création, de même elles ne pourraient cesser d'être que par voie d'annihilation. Mais il n'y a pas en elles de principe à devenir autres qu'elles sont, à cesser d'être ce qu'elles sont. Cependant, il demeure en elles une mutabilité, et ceci à un double point de vue : (a) D'une part, dans leur agir libre considéré dans son ordination à sa fin. Puisque aucune créature n'est son agir, aucune créature spirituelle n'est donc immédiatement en possession de sa fin : elle doit rejoindre sa fin par son opération. Par suite, il y a dans les créatures spirituelles cette sorte de mutabilité qui fait qu'elles rejoignent leur fin et accomplissent leur destinée ou, au contraire, s'en détournent et la manquent. Les êtres spirituels peuvent donc varier du point de vue de leur libre arbitre, selon qu'ils optent pour le bien ou pour le mal. (b)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

LA NATURE BLESSEE PAR LE PECHÉ ORIGINEL CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Le péché originel est un sujet constamment retravaillé. Il ne s'agit pas ici de tenter une nouvelle confrontation avec la science, ni de proposer une synthèse théologique, ni même d'exposer l'ensemble de la doctrine de saint Thomas sur ce traité. Il s'agit bien plutôt de présenter un aspect capital de sa pensée, trop peu remarqué jusqu'ici.

Lorsqu'on dit que le péché originel a blessé la nature humaine, on entend habituellement deux choses : d'abord, que le péché d'Adam, personnellement commis par lui (et par Ève, bien entendu), a désordonné la personne et partant l'a affectée en sa nature¹ ; ensuite, et par voie de conséquence, que la nature humaine tout entière se trouve blessée, puisqu'Adam est le chef de l'humanité, et que la nature est transmise par lui. La nature est donc le lieu de transmission du péché originel.

Mais le problème est le suivant : qu'entend-on exactement par nature ? Spontanément, le lecteur habituel de saint Thomas entendra par nature son sens venu de la philosophie, et particulièrement de la philosophie d'Aristote, à savoir ce qu'on appelle la nature humaine, l'essence même de l'homme, ce qui le constitue comme homme, formellement. De la sorte, il semble que la transmission du péché originel se fasse depuis Adam jusqu'à nous par le truchement d'une humanité blessée, d'une nature humaine qui se fait le sujet d'un péché hérité. Et cela est vrai ; mais est-ce suffisant ? Si le péché originel, qu'il s'appelât véritablement péché d'origine chez Adam, ou bien péché originel natif en chacun de nous, affecte négativement notre situation par rapport à Dieu, nous coupe en fait de la grâce, est-

il suffisant de dire que cette dégradation théologique s'explique par une transmission d'une nature purement philosophique ? En d'autres termes, la nature blessée désigne-t-elle seulement en l'homme ce qui amoindrirait ses structures et ses puissances ? Ne désigne-t-elle pas aussi, et peut-être surtout et d'abord, sa situation par rapport à la grâce divine, autrement dit l'état de révolte contre la grâce de Dieu, personnel chez Adam, et naturel chez nous ? Auquel cas, l'idée de nature (blessée) semble connoter bien davantage qu'une simple humanité dégradée ; elle semble impliquer la situation de l'homme quant à la grâce en elle-même. Si cela est vrai, la nature, intègre avant le péché originel, et corrompue après lui, concerne au premier chef ce qu'il en est de la grâce. La nature ne désigne donc pas ici simplement les conséquences du péché originel sur l'âme et sur le corps de l'homme, disons sur la part humaine de son histoire. Elle pourrait signifier davantage, et surtout autrement. En effet, il apparaît que le mot de nature n'est pas seulement philosophique mais aussi théologique, et à ce titre il déborde les limites étroitement prises de la « nature ».

Peut-on dire en définitive que chez saint Thomas, à propos du péché originel, *la nature inclut la grâce*, et si oui en quel sens ?

En rappelant le statut blessé de l'homme après le péché, il sera possible de comprendre quel déplacement de sens du mot de nature opère saint Thomas, et à quels effets cela conduit.

I. LA NATURE BLESSÉE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL

Il va sans dire que pour saint Thomas le péché d'Adam fut un péché personnel. Il consiste en une révolte de la volonté contre Dieu. Il est à la fois, comme le dit saint Thomas, un péché d'orgueil et un péché de désobéissance². Dans l'état de justice originelle, la volonté de l'homme se trouvait disposée selon une quadruple soumission : d'abord la soumission de la volonté à

Dieu, puis la soumission des passions à la raison et à la volonté, ensuite la soumission du corps à l'âme, enfin la soumission des créatures à l'homme. La première soumission est bien entendu la principale et les trois autres dépendent d'elle³. Cela a des conséquences considérables : nous y reviendrons plus loin. Le péché personnel d'Adam a précisément brisé cette soumission, la révolte du premier degré affectant les degrés suivants⁴. Le caractère principal du péché d'origine consiste donc en une révolte de la volonté contre Dieu. En cela il détruit l'ordre primordial voulu par Dieu sur l'homme. Mais cette révolte de la liberté a pour conséquence immédiate un désordre introduit dans l'homme lui-même tout entier, comme en écho multiplié, ainsi que dans le rapport de l'homme à la Création. Sans compter que la souffrance et la mort, effets directs de ces dislocations, sont désormais le lot de l'homme en état de péché. C'est ainsi qu'un acte personnel introduit désormais un état naturel.

Or c'est cette nature ainsi blessée qui est transmise par Adam à tous les descendants⁵. Le péché de la personne affecte la nature, et la nature se transmettant affecte à son tour chacune des personnes relevant de cette nature. Tout être humain naît donc en état de péché originel ; ce péché est tout à fait particulier, équivalent à aucun autre, ce que la théologie moderne appelle fort justement un péché *par analogie*, (on croirait lire saint Thomas lui-même, mais il ne le nomme pas ainsi, étrangement). En effet, il est pour chacun de nous le moins personnel, et le moins actuel, de tous les péchés. Il est d'ailleurs plutôt paradoxal de constater que le péché qui a le plus de conséquences sur nous est celui que nous avons le moins commis. Ce qui définit un péché est en effet son caractère volontaire ; or, notre volonté n'est en rien *personnellement* engagée (au sens d'actuellement) dans le péché originel. Elle est engagée à titre natif : elle n'a pas commis le péché originel,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Si donc notre nature, y compris en sa perspective eschatologique, est orientée fondamentalement vers la béatitude par le Christ, alors nous sommes fondés à affirmer qu'en lui la première imposition du mot nature est bien son acception de l'ordination à la grâce, à l'intérieur de laquelle prennent place tout naturellement et moyennant les distinctions nécessaires, et la grâce et la nature.

Dans ce contexte la théorie des Limbes révèle sa fragilité ; comme on l'a dit parfois, elle est une mauvaise réponse à une bonne question. En effet, il n'est pas d'autre vocation de l'homme que sa vocation à la béatitude. Bien entendu, cette vocation inscrite en la nature est dès son premier moment une grâce. Il n'y a pas à proprement parler d'inscription surnaturelle du surnaturel dans le simplement naturel. Mais il n'y a pas non plus de vocation purement humaine de l'homme, ni donc de bonheur simplement naturel. S'il est privé de la vision béatifique, il a manqué la vocation que Dieu avait prévue pour lui : on ne saurait imaginer plus grande misère. Comment n'en souffrirait-il pas ? Car il n'est pas d'autre bonheur pour l'homme que la béatitude. Soit donc l'homme est homme avec Dieu, soit il ne l'est pas du tout. Soit donc, les âmes des enfants morts sans baptême sont admises dans la béatitude, soit elles sont en Enfer. Nous n'avons aucune certitude autre que celle de l'Espérance ; et cependant, il n'est pas sans fondement de s'orienter vers la solution suivante : ce n'est pas parce qu'une personne n'a pas reçu le baptême du Christ qu'elle échappe au Sacrement du salut qu'est le Christ. Car le Christ est le Sacrement fondamental du salut, et il préside à l'efficacité des sacrements proprement dits, auxquels il confère sa vertu. Par conséquent si les enfants morts sans baptême sont sauvés, ils le sont de la même façon que le sont les hommes morts sans connaître ni les sacrements, ni l'Église, ni le Christ, ni Dieu, à

cette différence qu'ils n'ont pas posé d'acte libre²⁰. Ils sont sauvés par le Christ, et par lui seul, même s'ils l'ignorent. Ce n'est pas qu'ils acquièrent un salut indépendamment d'une grâce ecclésiale et sacramentelle, car le Christ, qui est le Sacrement fondamental de la grâce de Dieu, préside à toute rédemption et donc à toute distribution sacramentelle de la grâce. Les enfants morts sans baptême, s'ils sont sauvés, sont sauvés par la grâce sacramentelle du Christ, voie directe, mais si l'on peut dire, par défaut, mais ecclésiale tout de même car sacramentelle au sens intégral et princiel du terme. Car ils sont placés, comme tout un chacun, dans la perspective de la rédemption de leur nature, c'est-à-dire de leur ordination à la grâce de Dieu. Leur véritable nature est d'être introduits dans la béatitude, si le Christ, unique Rédempteur, en décide ainsi. Leur nature ne consiste pas à se contenter d'un bonheur aristotélicien à peine amélioré dans un Paradis bas de gamme²¹.

CONCLUSION

L'élargissement de la notion de nature à son fondement théologique a pour conséquence de mieux comprendre en quoi la Rédemption a pour objet de nous remettre dans la grâce de Dieu, et en quoi le Christ a guéri notre nature, par conséquent en quoi notre nature est blessée. Le moyen terme de la transmission du péché originel, nous l'avons vu, est la nature. C'est elle qui permet le passage du péché personnel d'Adam à la situation devenue naturelle de l'humanité. C'est elle qui permet de ne pas limiter le péché originel à une question de concupiscence, quel que soit le sens qu'on lui donne, et quel que soit le rôle qu'on lui fait jouer dans la transmission du péché. L'enjeu est beaucoup plus radical et beaucoup plus profond : dans l'histoire de la nature humaine ainsi entendue se joue le drame du salut, et non pas l'histoire d'un concept.

Il ne s'agit pas pour autant de minimiser la consistance de la nature dans la surnature, ni de la philosophie dans la théologie. Il s'agit de leur assigner leur juste place. Or, si l'on considère l'évolution des notions, on peut même dire que les choses sont allées en sens inverse : la tradition théologique médiévale s'insère dans la théologie de saint Augustin ; l'apport d'Aristote est tardif et partiel. C'est même saint Thomas qui contribue assez largement à imposer le philosophe en théologie. Il est donc exact de dire que c'est saint Thomas qui donne à l'idée philosophique de nature sa légitimité en théologie du péché originel. À tout le moins il lui apporte les précisions qu'il a pu tirer de sa méditation des textes d'Aristote. La nature humaine entendue au sens des principes essentiels de l'homme revêt désormais une solidité qui ne compromet en rien son sens théologique, déjà connu de tous, bien au contraire.

D'une certaine façon, c'est nous qui avons à faire le chemin inverse, tout fils de la modernité que nous sommes. Il nous faut retrouver la priorité théologique des notions et la largeur de leur étendue, et à l'intérieur de ce domaine ainsi défini chercher à situer philosophiquement les notions. Mais, parce que nous sommes en théologie, la philosophie ne peut se comprendre philosophiquement que grâce à l'apport de la théologie. Il nous semble donc que l'idée philosophique de nature n'est pleinement compréhensible dans le traité du péché originel que lorsqu'elle a d'abord été restituée à son origine théologique. Il en est rigoureusement de même de la nature sauvée dans le traité de la grâce. Réciproquement, la théologie (sinon la foi) gagne à intégrer le sens philosophique intégral des concepts qu'elle emploie : et il est vrai de dire que la théologie ne déchoit pas à reconnaître la consistance « philosophique » de la nature humaine. En l'occurrence, elle y trouve le vecteur nécessaire à la transmission du péché, et donc à son siège en nous.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

point que si nous entreprenions de décrire la laideur et la difformité que ces appétits sont capables de produire dans l'âme, nous pourrions prendre pour termes de comparaison les amas de toile d'araignées et les reptiles, voire même la difformité du cadavre et tout ce qui peut ici-bas se rencontrer ou s'imaginer d'immonde et de souillé²⁰. »

Le tableau dépeint par Thérèse d'Avila est tout aussi impressionnant :

« Quand une âme, au contraire, s'est éloignée par sa faute de cette source de vie et qu'elle s'est fixée en une autre aux ondes extrêmement noires et fétides, tout ce qui s'en échappe n'est plus qu'abomination et souillure. [...] Ô âmes rachetées par le sang de Jésus-Christ, ouvrez les yeux sur votre état et prenez pitié de vous-mêmes ! Comment, sachant ces vérités, ne faites-vous pas un effort pour enlever la poix du péché qui couvre le cristal ? [...] Ô Jésus ! Quel triste spectacle que celui d'une âme séparée d'une telle lumière ! Qu'il est triste, l'état où se trouvent les appartements du château ! Quel trouble s'empare des sens, qui en sont les habitants ? Quant aux puissances, qui remplissent les fonctions d'alcades, d'intendants et de maîtres d'hôtel, comme elles sont aveugles, comme elles remplissent mal leur office !²¹ »

E. LA DIVISION INTERNE DE L'HOMME “CHARNEL”

Par la pollution du cœur qu'il propage, le péché rend l'homme “charnel” au sens paulinien du terme : il fait de l'être humain, corps et âme, quelqu'un de livré à lui-même, qui cesse, du moins d'une manière dominante, d'être animé, guidé, éclairé par l'Esprit de Dieu. En langage contemporain, nous dirions que le péché provoque en l'homme une fracture relationnelle avec l'autre et l'enferme dans une spirale égocentrique. Son rapport avec le prochain est lourdement tronqué. De plus, le processus d'esseulement croissant qui en découle, sécrète une angoisse dépressive car l'homme enserré dans son péché est confronté au vide en tant que tel, le néant que le péché creuse dans l'être. Cette angoisse existentielle dépressive est symptomatique d'une dégradation ontologique, elle-même indicatrice d'un désordre anthropologique qui s'origine dans le drame du premier péché²².

L'insoumission de l'âme aux motions de l'Esprit établit la dimension inférieure de la personne, corporelle et psychologique, dans un état de dérèglement et de désorientation, en proie à un processus de dissolution. Car « ce n'est pas la chair corruptible qui rend l'âme pécheresse, mais au contraire l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible²³. » En retour, par l'engourdissement de ses facultés ou puissances spirituelles, l'âme subit lourdement ce dérèglement du corps qui désire ou réclame d'une manière anarchique, affolée. En conséquence de quoi, l'âme sera plus vulnérable aux séductions renouvelées du péché, aux propositions de satisfaction immédiate par la jouissance d'un bien fini au détriment de l'élan infini de sa destinée éternelle.

Ce conflit entre partie inférieure et partie supérieure de l'homme causé par le désordre du péché résume à lui seul la misère de notre condition humaine, vouée, semble-t-il, à une insatisfaction permanente, une guerre incessante, une déchirure incurable. Saint Paul lui-même rend compte de ce drame de l'existence humaine : « Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas²⁴ ; car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. [...] Je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair²⁵ ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas de l'accomplir : puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. [...] Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? » (Rm 7, 15-20.24)

Le péché a jeté en l'homme une division qui l'accable et l'écartèle en deux directions opposées. La partie inférieure, débridée par l'infidélité de l'âme, réclame nourriture et

contentement immédiat ; alors qu'en son fond, l'âme n'en ressent que vide et amertume, sans pouvoir résister cependant aux folles requêtes de la partie sensitive désireuse de délectation car elle aussi est promise à une béatitude éternelle.

F. DU PÉCHÉ AU PÉCHÉ PAR LE PÉCHÉ...

Le péché porte en lui-même la semence d'autres péchés, la propension à pécher. En refluant sur celui qui le commet, il le dote en quelque sorte d'une puissance nouvelle à pécher. Car non seulement le péché rend « l'homme impur », mais il l'incite à pécher encore, à récidiver dans le sillage et le dynamisme de son péché antérieur, capable d'obscurencir, du moins pour un temps, son aptitude à discerner l'aliénation dans laquelle il s'emprisonne. « Du péché vient le péché, et au péché s'ajoute le péché, et cela en raison même du péché », écrit sans concession saint Augustin dans son commentaire du Ps 57. Ce sinistre phénomène d'entraînement au péché par le péché, de propagation du péché par le péché a été très bien saisi par la réflexion théologique sous le terme de “concaténation” ou d'enchaînement.

« J'étais enchaîné non par des fers étrangers, mais par les fers de ma propre volonté... », écrit toujours l'évêque d'Hippone dans ses *Confessions*. « Oui, de la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'habitude, et de la non-résistance à l'habitude naît la nécessité. Ainsi, de ces anneaux insérés l'un dans l'autre – d'où le nom que je lui ai donné – me tenait attaché une dure servitude²⁶. »

L'image de la “servitude” ici employée renvoie à celle de la “captivité” ou de “l'exil”, avec la charge biblique que renferment ces mots. Le péché éloigne de Dieu, avons-nous dit. C'est dire qu'il nous “déporte” loin de lui en dispersant ou en divisant notre être, nos forces et facultés personnelles. Dans ce mouvement même de “déportation” vers des terres étrangères à la présence sanctifiante de Dieu, le péché affaiblit et enserre la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'une misère mieux discernée le cri de confiance éperdue en l'Infinie Miséricorde⁵⁴. »

Dieu n'a d'emprise réelle sur nous qu'à partir de notre faiblesse. Le péché, notre aptitude à pécher, est faiblesse. Faiblesse morale et spirituelle caractérisée. La plus sensible au cœur de Dieu. Celle qui provoque l'effusion de son Esprit. L'expérience de saint Paul en la matière est bien l'axiome de base dans la voie de notre retour à Dieu. Il n'y a pas à écarter le péché pour appeler la grâce, mais à appeler la grâce pour écarter le péché et rendre inopérante son œuvre homicide. L'attitude inverse est durement fustigée par Jésus (Mt 23, 13.27-28). Elle rend juste les pharisiens à leurs propres yeux et fait échec à l'Évangile. C'est aussi le fait de ces « honnêtes gens » que décriait Charles Péguy : « Ces honnêtes gens qui ne mouillent pas à la grâce... Ils n'ont point de défauts dans leur armure... Ils ne présentent point cette ouverture que fait une affreuse blessure, une inoubliable détresse, un regret invincible... une mortelle inquiétude, une amertume secrète... une cicatrice éternellement mal fermée. Ils ne présentent point cette entrée à la grâce qu'est essentiellement le péché⁵⁵. »

C. « TOUT CONCOURT AU BIEN DE CEUX QUI AIMENT DIEU » (RM 8, 28) ... « MÊME LE PÉCHÉ » (AUGUSTIN)

Par l'utilisation que Dieu en fait, le péché participe paradoxalement à notre bien spirituel. Et c'est là une grande merveille. Passant de la captivité du péché à celle de la grâce, de la crainte servile à la confiance filiale, l'homme pécheur est introduit dans les desseins de la sagesse divine. « Dieu lui en découvre les plans et les voies... Il lui fait voir avec quel art et quelle splendeur il tire le bien du mal et ordonne à un plus grand bien ce qui fut une cause de ruine⁵⁶. »

Si nécessaire, Dieu le laissera à de nouveaux égarements pour

le dépouiller davantage des artifices de son vouloir-propre, lui enseigner le bon combat et le faire croître dans l'humilité du repentir. « Quelques fois même, écrit Thérèse d'Avila, [Dieu] permet que nous soyons mordus, pour nous apprendre à mieux nous défendre et pour éprouver si nous avons un vif regret de l'avoir offensé. Si donc il vous arrive de tomber, ne perdez pas courage, mais avancez toujours. Dieu saura tirer le bien de votre chute même⁵⁷. »

Pour encourager « son cher petit frère », l'abbé Maurice Bellière, en proie au découragement et aux scrupules à la vue de ses faiblesses et défaillances sans cesse renaissantes, Thérèse de Lisieux l'exhorte à une entière confiance en la puissance de la miséricorde divine : « Ah ! mon cher petit Frère, depuis qu'il m'a été donné de comprendre aussi l'amour du Cœur de Jésus, je vous avoue qu'il a chassé de mon cœur toute crainte. Le souvenir de mes fautes m'humilie, me porte à ne jamais m'appuyer sur ma force qui n'est que faiblesse, mais plus encore ce souvenir me parle de miséricorde et d'amour. Comment lorsqu'on jette ses fautes avec une confiance toute filiale dans le brasier dévorant de l'Amour, comment ne seraient-elles pas consumées sans retour ?⁵⁸ »

Thérèse situe d'abord cette bonne fortune du péché dans l'horizon d'une juste compréhension de « l'amour du Cœur de Jésus », lequel « chasse toute crainte ». Dégagée du voile déformant du péché, résolument tournée vers Dieu « avec une confiance toute filiale », l'âme n'a rien à redouter. Si surviennent « les fautes », elles seront en quelque sorte converties en grâce et soutiendront la vigueur de la conversion.

« Le souvenir de mes fautes m'humilie... » Il affaiblit les assises du “moi” charnel, l'image de soi présomptueuse, fruit de l'égo narcissique. « ... [il] me porte à ne jamais m'appuyer sur

ma force qui n'est que faiblesse... » L'humble et lucide prise de conscience de ses fautes discrédite les prétentions à progresser vers Dieu à partir de ses ressources personnelles. « ... mais plus encore ce souvenir me parle de miséricorde et d'amour ». La vive conscience de ses défaillances éveille à la vérité du Dieu Sauveur et restaure l'élan de la confiance filiale. « Comment lorsqu'on jette ses fautes avec une confiance toute filiale dans le brasier dévorant de l'Amour, comment ne seraient-elles pas consumées sans retour ? »

En affirmant la puissance de l'Amour miséricordieux du Seigneur infiniment plus grande que la virulence de nos fautes, y compris du plus grave des péchés, Thérèse ramène ici, comme dans l'ensemble de son œuvre, à un juste rapport le péché de l'homme et la miséricorde divine. C'est une des lignes de force de sa pensée que la finale de son dernier manuscrit exprime peut-être avec le plus d'ampleur et de clarté : « Oui je le sens, quand même j'aurais sur la conscience tous les péchés qui se peuvent commettre, j'irais, le cœur brisé de repentir, me jeter dans les bras de Jésus, car je sais combien Il chérit l'enfant prodigue qui revient à Lui⁵⁹. » La compréhension thérésienne apparemment audacieuse de l'insignifiance du péché, dès lors qu'il est déposé avec repentir dans le Cœur de Dieu, consonne parfaitement avec celle que nous lisons au livre d'Isaïe : « Allons ! Discutons, dit le Yahvé. Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, comme neige ils blanchiront ; quand ils seraient pourpre, comme laine ils deviendront. » (Is 1, 18). L'exhortation imagée du prophète désigne l'énergie pascale que recèle le repentir. Ce dernier possède la vertu de produire sur le péché une mystérieuse alchimie. Si nous prenons une image picturale, nous pourrions dire que les lignes sombres des fautes dessinent comme en creux, en négatif, les traits du visage éternel de l'homme pécheur. Elles attendent l'élan de la conversion du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

hommes. Ainsi peut-on dire qu'il répare, parce que le péché lui-même est à la source d'une splendeur d'amour qui n'aurait pas existé sans lui.

Malheureusement, on n'a pas toujours une sœur à offrir pour réparer l'amitié brisée. Comment offrir à Dieu, en particulier, un amour plus précieux que celui qui a été rompu... alors que Dieu nous offrait l'amitié trinitaire. C'est ce que les saints comprennent de mieux en mieux. Ils expérimentent intérieurement ce que nous disons là, à savoir que l'amour, une fois rompu, ne peut plus être rétabli tel quel : il faut qu'un autre amour intervienne, lequel ne peut être rigoureusement de même valeur que le premier. Dans le domaine spirituel, la notion d'égalité n'a guère de sens : toute différence qualitative entraîne une différence de valeur. L'amour offert par celui qui regrette sa faute est nécessairement inférieur ou supérieur à l'amour blessé. Pour avoir un prix supérieur, la nouvelle amitié doit assumer la conscience douloureuse de l'amitié rompue : dans cette mesure seulement peut-elle avoir plus de profondeur que cette amitié même.

Mais comment serait-il possible d'offrir à Dieu une amitié plus précieuse que l'amitié trinitaire brisée par le péché, puisque cette amitié a une valeur infinie ? Pour assumer tout le poids de cette amitié brisée, l'amour réparateur devrait être initié à la « conscience infinie du mal infini que nous faisons en refusant un bien infini ». À supposer qu'une telle initiation soit possible, elle serait littéralement insoutenable pour le cœur de l'homme : c'est pourquoi, au fond, elle n'est pas possible. La conscience divine du mystère du mal, si elle n'est pas proprement de la souffrance, a toute la profondeur objective de la souffrance : réfractée dans un cœur humain, elle y engendrerait une véritable mort. On ne voit donc pas comment l'homme pourrait offrir à

Dieu une amitié plus précieuse que l'amitié perdue.

Du fond de cette détresse, tournons alors nos yeux vers la Miséricorde...

II. LA DÉTRESSE DU CHRIST

La prédestination de Jésus dans son humanité, c'est de réfracter dans un cœur de chair ce que Dieu éprouve en face de la détresse des pécheurs : non pas directement cette détresse même, mais ce que Dieu éprouve, la communion infinie de sa Miséricorde à la mort spirituelle provoquée par le péché.

Ce faisant, le Christ ne subira pas moins profondément cette mort que s'il en subissait directement le poids. Car la communion de Dieu à une telle mort est tellement intime et viscérale qu'il est plus terrible encore pour un cœur de chair de subir le poids de la Miséricorde que celui du péché.

L'Amour, la Béatitude et la Sainteté de Dieu éprouve, en tant même qu'Amour, la détresse et le malheur d'être coupé de l'Amour... tout simplement parce que l'amour fait de l'ami un *alter ego* et qu'il éprouve comme sien le malheur de son ami. Ce que Dieu « subit » ainsi dans l'éternité en nous voyant pécheurs, Il veut l'éprouver dans le temps et dans un cœur de chair. Cela suppose qu'entre ce cœur et le cœur des pécheurs règne une solidarité charnelle, qui reflète à sa mesure (au fond très faible) la communion de l'amour divin à la détresse des pécheurs.

Cette solidarité placera Jésus dans une situation plus écrasante que celle des pécheurs eux-mêmes. Car le pécheur ne sait pas ce qu'il perd, ou il le sait très mal (même les damnés) : c'est précisément parce que Dieu est l'Amour infini qu'en se mettant à la place du pécheur (du simple fait qu'il l'aime) Il éprouve, beaucoup mieux que lui, son malheur. Cette vérité devra s'inscrire dans la chair du Christ, et elle s'y inscrira en termes de mort.

Le Christ a savouré la détresse des pécheurs, moins parfaitement que Dieu mais plus parfaitement que les pécheurs. La détresse du Christ n'est pas la sienne, pas plus que la détresse de Dieu n'est la sienne : c'est la détresse du pécheur humain comme tel. La situation qui fonde cette détresse n'est pas celle de Dieu, ni même celle du Christ en tant qu'il est Saint, c'est la situation du pécheur dont la vie divine à la fois peut et ne peut pas ressusciter. Dieu et le Christ éprouvent cette détresse comme la leur en vertu du mystère de l'*alter ego*, et Ils l'éprouvent infiniment plus que le pécheur lui-même (imaginons une mère dont le fils est devenu aveugle par sa faute : il peut oublier ce qu'il a perdu, mais elle le sait toujours...).

Sous la motion du Saint-Esprit et par obéissance à son Père, le Christ a voulu boire jusqu'au fond la coupe de cette détresse. Par conséquent, au-delà de sa mort physique et même de son agonie, ce n'est pas sa mort et son agonie dont Il a voulu subir le mystère, mais la mort même du pécheur en tant qu'elle est irrémédiable de soi sans l'être absolument.

Et en même temps, cet amour qui éprouve comme sien le malheur de l'ami (et qui connaît ainsi beaucoup mieux que l'ami les profondeurs de son malheur) veut infiniment le délivrer. Il importe de ne jamais séparer ces deux effets de l'amour : la communion au malheur de l'ami, et le désir de le délivrer. Si on ne retient que ce dernier point, on réduit l'amour divin à la bienveillance indifférente dont parle Lewis dans son livre *Le problème de la souffrance*, bienveillance dont les chrétiens voudraient précisément se contenter face au malheur temporel ou éternel de leurs frères. Les chrétiens ne comprennent pas que le désir de faire du bien est impuissant et dérisoire s'il ne procède pas d'un désir beaucoup plus profond qui est le désir de l'unité, et qui se traduit d'abord par la communion à la détresse et à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

selon maints prédictateurs objets de la colère de Dieu, *massa damnata* vouée à l'enfer dit saint Augustin, sans avoir commis la moindre faute, voilà qui passe les bornes ! D'où la tendance de nombreux pasteurs, non seulement à voiler ce dogme, mais à le contester plus ou moins franchement, déclarant qu'on ne sait pas ce qu'a voulu dire saint Paul quand il a parlé de ces choses...

Malheureusement le Concile de Trente a parlé aussi, et jamais Vatican II n'a eu la moindre intention de se couper des conciles précédents ni d'en atténuer la force, contrairement à ce que beaucoup ont prétendu. Or le Concile de Trente est aussi formel que saint Paul et plus précis encore, puisqu'il fut obligé de mettre les points sur les i face à l'hérésie protestante. Il faut donc une fois de plus nous mettre à l'écoute des saints pour entendre comment ils ont vécu et compris ce mystère. Ajoutons-y un effort de l'intelligence pour regarder les choses en profondeur, et reconnaître la part obscure inhérente à tout mystère révélé, mais spécialement celui-ci, en acceptant de patienter jusqu'à la vision face à face.

Que le péché d'Adam se transmette par voie de génération, voilà ce que le dogme enseigne incontestablement, et que les saints ne discutent jamais. Voilà aussi ce qui, en un sens, est parfaitement incompréhensible, beaucoup plus que le mystère de la sainte Trinité ou celui de l'Incarnation : la transmission du péché d'Adam par voie de génération ne semble pas un mystère métaphysique, et son obscurité n'a rien d'exaltant à première vue. Aussi l'Église et les saints ne présentent-ils jamais ce mystère sans le mettre en parallèle avec le mystère infiniment beau qui en est la contrepartie : notre solidarité dans le Christ Jésus. « De même que par la faute d'un seul, etc. » Il ne faut jamais dissocier ces deux mystères, c'est la seule façon de

pressentir la splendeur secrète du péché originel : il prépare la splendeur plus mystérieuse, mais combien plus éclatante, de notre solidarité dans le Christ Jésus.

Seulement, avant d'aller plus loin, je dois dénoncer une déviation fréquente : sous prétexte que le péché originel est indissociable de la Rédemption, beaucoup ont tendance à ne pas prendre au sérieux la gravité de notre solidarité en Adam, au profit de notre union avec le Christ. Mais notre union au Christ n'a aucun sens si notre solidarité en Adam n'est pas réelle, et terriblement grave. Bien mieux, ou bien pire, le mystère du Christ se définit à partir de la solidarité obscure et révoltante du péché originel, dont il a épousé la menace et le poids afin de pouvoir en offrir réparation : atténuer la gravité de ce poids et de cette malédiction, c'est dissoudre le mystère du Christ Lui-même.

Si on évite cette déviation mortelle, on peut soupçonner le sens du péché originel dans le plan divin : « Là où le péché (originel) abonde, la grâce (rédemptrice) surabonde ». Le même mystère de génération qui pèse sur nous et nous enferme dans la désobéissance pèse sur le Christ pour le définir comme Rédempteur : l'organisme accablant du péché originel est au service d'une grâce plus merveilleuse que la création de l'homme (*mirabilius reformasti*), et cette grâce montre toute sa profondeur dans la Personne du Christ.

VII. LA CONDAMNATION À MORT

La condamnation normale du péché de nos premiers parents, c'est l'enfer. De même que leur récompense eût été le Ciel s'ils avaient obéi, de même leur châtiment aurait du être l'enfer. Dieu les avait seulement menacés de mort (« Si tu manges de ce fruit, tu mourras »), mais le premier sens de la mort, le plus profond, c'est la mort éternelle – et c'est elle dont l'homme est condamné

à subir le poids à travers le signe sensible de la mort physique, sacrement en quelque sorte de la mort éternelle.

La condamnation de la Genèse n'est donc pas une simple condamnation à la mort naturelle. Elle signifie la mort éternelle, à la fois par l'abandon de Dieu qui retire la protection de la Justice originelle, et par le pouvoir de Satan auquel ce même abandon livre concrètement le destin de la vie et surtout de la mort humaine : celle-ci en reçoit pour toujours une coloration infernale qui provoque la terreur et le désespoir.

Ce sera donc un effet constant de la grâce rédemptrice, un effet immédiat dès le soir de la chute, de faire pressentir à l'homme que Dieu ne l'abandonne pas, que Dieu l'aime toujours, et que sa Miséricorde lui propose une version nouvelle de l'épreuve fondamentale présentée à toute créature intelligente – épreuve semblable en un sens à celle de nos premiers parents, mais assortie d'une différence considérable : faire confiance ou non à l'amour de Dieu.

Je dis qu'il y a une différence considérable, car nos premiers parents devaient surmonter la tentation présomptueuse de passer outre à l'interdiction du fruit défendu, grisés par la splendeur du Paradis terrestre, séduits par les promesses dangereuses de la gloire pressentie à travers le fruit défendu. L'humanité déchue doit résister, elle, à la tentation de se croire abandonnée de Dieu – tentation apparemment plus accablante et redoutable, secrètement moins dangereuse et plus belle. Moins dangereuse, parce que l'orgueil du désespoir n'est pas triomphant mais accablé, ce qui n'est pas sa pente naturelle : contrarié par une situation écrasante et misérable, il ne peut pas relever la tête sans l'aide de Satan pour entrer dans la logique de la révolte, et la nature humaine n'a aucune inclination spontanée vers ce mouvement malheureux qui se déchire lui-même.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l’apostasie... ou tout au moins le trouble et le doute. La réponse de Dieu ne pourra être dès lors que celle de Jésus à Pierre : « Arrière de moi, Satan ! »

Le choix entre ces deux attitudes est la seule lumière offerte ici-bas au problème du mal : il importe de savoir de quel esprit nous sommes. Si nous acceptons que le Christ soit crucifié, nous devons garder confiance devant des horreurs toujours moindres que celle de la Passion. Si nous n’acceptons pas que le Christ soit crucifié, rejoignons au moins saint Pierre et acceptons d’entendre la parole salvatrice : « Arrière de moi, Satan ! » et « Tu me renieras trois fois ! »

MARIE-DOMINIQUE MOLINIE O.P.

1 ABBE ARMINJON, *Fin du Monde présent et Mystères de la Vie future*, Office Central de Lisieux, 1964, p.173-175.

2 *Ibid.*, p.169-171.

LA CROISSANCE ESCHATOLOGIQUE DE L'ÉGLISE ET LA CONTRADICTION DU MAL

Yves Congar faisait remarquer, en 1949, dans la recension d'un ouvrage du P. Garrigou-Lagrange¹, que « l'eschatologie redevient, dans la pensée théologique contemporaine ce qu'elle est dans l'Écriture et ce qu'elle était chez les Pères : le sens même du mouvement de l'histoire, ce qui éclaire tout le mystère de l'Église. Il s'agit donc de quelque chose qui travaille l'ordre présent lui-même et qui ne peut être vraiment compris que comme le terme de son mouvement ».

L'eschatologie, note encore le théologien dominicain, a le plus manqué à l'ecclésiologie du XVI^e siècle telle qu'elle s'est constituée en traité spécial. On voyait moins en elle le terme et la consommation de l'économie qu'un ensemble de questions et d'éléments appartenant à l'au-delà de la mort.

La présente contribution voudrait mettre quelque peu en lumière le sens de l'eschatologie qui éclaire tout le mystère de l'Église, plus particulièrement sa condition d'itinérance vers son plein accomplissement. Or, dans sa croissance eschatologique, l'Église rencontre le mal comme contradiction : le mal ne saurait en effet être compatible avec ce qui signifie achèvement et plénitude. À partir de là, la réflexion théologique sur l'Église, l'histoire et l'eschatologie – spécialement au XX^e siècle – n'est pas sans se diriger vers une pensée par manière d'antinomies cherchant dans le procédé dialectique une structuration de sens.

À cet égard, un auteur protestant tel que Jean-Jacques von Allmen² distingue, à propos de l'orientation eschatologique de *Lumen Gentium*, un aspect critique de l'eschatologie et un aspect récapitulateur : le premier fait du Royaume proclamé par le Christ et de l'Église, dans laquelle il affleure déjà réellement,

la limite critique des hommes et du monde (*Krisis* : jugement) ; cette limite va jusqu'à la mort du Christ en croix et la persécution de l'Église. Selon le deuxième aspect, le Royaume est le lieu où le monde trouve sa plénitude. Cet aspect signifie la possession anticipée des biens de la gloire. Comment donc articuler ces deux aspects qui doivent être considérés inséparablement si l'on veut véritablement faire droit au sens de l'eschatologie ? Qu'est-ce qui fonde une telle articulation ?

C'est un aperçu de ce questionnement théologique que nous entendons proposer ici, en retenant trois points : 1° la croissance eschatologique de l'Église. 2° L'Église pérégrinante rencontre la contradiction du mal. 3° L'Église pour-le-monde, solidaire de l'homme en quête de sens.

I. LA CROISSANCE ESCHATOLOGIQUE DE L'ÉGLISE

Parler de la croissance eschatologique de l'Église, c'est considérer un "déjà et un pas encore" de la plénitude de l'Église dans la gloire : participant en effet déjà à la communion d'amour des trois personnes divines, elle aspire encore dans son pèlerinage sur la terre au Royaume consommé. Or, une telle aspiration manifeste et donne toute sa consistance à la dimension d'historicité de l'Église, Peuple de Dieu.

A. L'ÉGLISE PÉRÉGRINANTE PARTICIPE DÉJÀ À LA COMMUNION DE LA TRINITÉ

L'Église participe à la communion de la Trinité dès ici-bas en tant que réalité de grâce : par la grâce des vertus théologales, don de l'Esprit dans le Christ, elle est en effet constituée comme communion théologale. Celle-ci, en laquelle réside le salut, parvenue à sa perfection dans la gloire, sera seule la communion éternelle de tous les sauvés. Cela se comprend, car la grâce est déjà la gloire, mais à l'état de germe. La réalité en croissance

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Alors que le Christ, saint, innocent, sans tache (He 7, 6), n'a pas connu le péché (2 Co 5, 21), mais est venu pour expier les seuls péchés du peuple (He 2, 17), l'Église qui embrasse en son sein les pécheurs, est à la fois sainte et toujours à purifier (*sancta simul et semper purificanda*), et ne cesse de s'appliquer à la pénitence et à la rénovation. »

En GS 43, 6, le Concile affirme dans le même sens :

« De nos jours aussi l'Église n'ignore pas quelle distance sépare le message qu'elle révèle et la faiblesse humaine de ceux auxquels cet Évangile est confié. Quel que soit le jugement de l'histoire sur ces défaillances, nous devons en être conscients et les combattre avec vigueur⁵⁷. »

Le décret sur l'œcuménisme souligne le fait que l'Église a besoin d'être réformée de manière permanente en tant qu'institution humaine et terrestre⁵⁸. Comment comprendre cet enseignement du Concile ?

Il nous faut revenir au texte-clé de LG 8, 3 : le parallélisme entre le Christ et l'Église devient antithèse ; selon le témoignage constant de l'Écriture, le Christ est parfaitement exempt de toute faute ; trois citations viennent corroborer cette assertion. Cela n'est pas applicable comme tel à l'Église qui enferme en son sein des pécheurs.

Faut-il alors parler d'une Église pécheresse ? K. Rahner parle plutôt d'une « Église des pécheurs ». Peut-être serait-il préférable de parler d'une « Église pour les pécheurs ». Selon la position de K. Rahner, l'Église est composée non seulement des justes et des pécheurs, mais également de sainteté et de péché. Cela n'est pas sans rappeler la formule de Luther appliquée à l'Église : *simul justus et peccator*. Une telle solution accepte à juste titre la présence des pécheurs dans l'Église, mais elle circonscrit en quelque sorte par en-bas les conditions d'appartenance, lesquelles sont réduites à un minimum sociologique (absence de péché public).

Quelle est alors la signification de la formule *sancta simul et*

semper purificanda ? En fait, le Concile veut enseigner par là que la justification n'est pas imputée simplement de l'extérieur. L'Église est essentiellement sainte de la sainteté même de Dieu et elle est faite d'hommes pécheurs appelés à la sainteté. Ce n'est pas sous le même rapport que l'Église est sainte et toujours à purifier. En tant que communion de grâce, elle est indéfectiblement sainte, car il est impossible que le péché se mêle à la sainteté. Comme instrument de salut, confié à des hommes, l'Église n'est pas exempte de défaillances.

B. L'ÉGLISE AVANCE VERS LA CITÉ FUTURE À TRAVERS ÉPREUVES ET TRIBULATIONS

Le Concile met en relief la vulnérabilité de l'Église dans son cheminement vers la gloire : elle avance, en effet, à travers épreuves et tribulations, confortée par la vertu de la grâce de Dieu, pour que, dans la faiblesse de la chair, elle ne manque pas à la parfaite fidélité à son Seigneur⁵⁹. Par là, elle ne cesse de se renouveler sans cesse sous l'action de l'Esprit-Saint, jusqu'à ce qu'elle parvienne par la croix à la lumière qui ne connaît pas de déclin.

Sur ce chemin, l'Église est destinée à une configuration toujours plus totale au Christ en son mystère pascal :

« Comme le Christ a réalisé son œuvre de rédemption dans la pauvreté et la persécution, l'Église aussi est appelée à entrer dans cette voie, pour communiquer aux hommes les fruits du salut⁶⁰. »

L'avancée de l'Église à travers les peines du temps présent doit toujours être regardée à partir de l'*ephapax* de l'Acte salutaire de Dieu accompli en Jésus-Christ, parfait révélateur du Père et unique médiateur entre Dieu et les hommes. Un tel *ephapax* intervient au centre de l'histoire pour lui donner son sens plénier et la récapituler. L'Église, à la suite du Christ et unie à lui, devient signe de l'accomplissement du salut dans le monde,

à travers les contradictions inhérentes à l'histoire.

Cela implique alors que l'on puisse considérer de manière renouvelée la question de la contradiction du mal, c'est-à-dire à partir du point de vue de la fin, celle de l'accomplissement eschatologique de l'Église, plénitude du déploiement du mystère du Christ.

C. LA QUESTION DU MAL AU REGARD DE LA CROISSANCE ESCHATOLOGIQUE DE L'ÉGLISE

Ce qui vient d'être affirmé n'est pas une manière d'apporter quelque réponse toute faite à la question de la contradiction du mal ; il arrive en effet que l'on tente consciemment ou inconsciemment de proposer une réponse en faisant appel au schème des moyens ordonnés à une fin bonne.

L'histoire du XX^e siècle, marquée notamment par la *Shoah*, nous le permet d'autant moins. Auschwitz, souligne R. Badinter, est une question posée à Dieu lui-même⁶¹. L'ancien garde des sceaux français note avoir découvert dans les archives de Yad Vachem une photographie prise par un S.S. amateur de clichés rares à l'arrivée d'un train de juifs hongrois à Birkenau, au cours de l'été 1944. Les portes du wagon venaient de s'ouvrir, et le S.S. avait saisi dans l'encadrement les visages de deux rabbins qui découvraient le camp. Les traits creusés par la souffrance, la fatigue et la faim rendaient plus intense encore leur regard. Et dans les yeux de ces rabbins, l'on percevait, sans la voir, l'atrocité de ce qu'ils découvraient. Dans ce regard qui reflétait toute la souffrance humaine, se levait en quelque sorte, inexorablement mêlée à la douleur, la question : « Pourquoi cela, Seigneur ? ».

À partir de cette question, une théologie de l'après-Auschwitz s'est développée : dans un article intitulé *Die Grube* : “Wo war Gott ?”⁶², J. Moltmann considère que l'on ne peut répondre à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

APPROCHE CHRÉTIENNE DU MAL

PAR RAPPORT AUX NOUVELLES GNOSES

Depuis les temps les plus reculés, la pensée humaine a été confrontée au problème du mal. À ce problème dramatique, en raison de sa cause et de ses répercussions existentielles, les sages de ce monde ont cherché une réponse capable d'ouvrir la voie à un apaisement de l'intelligence et à une guérison du cœur. Il n'est pas dans notre dessein – on peut le comprendre aisément – de retracer ici cette longue recherche avec ses tâtonnements et ses balbutiements, recherche qui – aussi utile qu'elle puisse être – laissera toujours insatisfait celui que le mal atteint dans son âme et dans sa chair. Le mal, en effet, est un mystère : il dépasse toute compréhension humaine par son origine et par son absurdité. Son intensité effraye, son existence n'a aucune nécessité. Il peut être décrit – nombre de chefs d'œuvres de la poésie et de l'art l'ont fait – il n'est pas pour autant expliqué. Étant donné le mystère du mal, seul un autre mystère plus grand que lui l'éclaire et le maîtrise : celui de l'Amour infini qu'est Dieu, celui de l'épanchement gratuit de cet Amour sur les hommes, épanchement qui trouve sa plénitude en Jésus Christ, « le témoin fidèle, le premier né d'entre les morts, le chef des rois de la terre¹ ». C'est bien ce qu'affirme un grand théologien de notre temps, Ch. Journet : « La vision véritable du mal demande une très haute idée de Dieu, et, par un semblable retournement, une très haute idée de Dieu fait descendre dans les profondeurs du mal... Au plan de la vie, seule l'expérience de Dieu résiste à l'expérience du mal ; au plan de la connaissance, seule la découverte progressive de Dieu résiste à la découverte progressive du mal². » En révélant de manière ultime et définitive l'Amour divin, l'unique Sauveur du monde a

dévoilé, par sa mort et par sa résurrection, l'amplitude de ce dont il avait triomphé. Dans la lumière d'une victoire, celle de l'Amour plus puissant que la mort, l'homme découvre enfin les profondeurs ultimes du mal qui déchire son cœur. Certes, le caractère énigmatique du mal ne disparaît pas ; cependant la foi au Christ, vrai Dieu et vrai homme, la foi en « Celui qui nous aime et nous a lavés de son sang³ », n'enferme plus l'intelligence dans une contradiction insupportable, mais la jette au plus profond du mystère : « la coexistence du mal et d'un Dieu tout-puissant et infiniment bon représente un mystère... le mystère affirme la coexistence des deux abîmes, il ne cherche pas à les atténuer l'un par l'autre, il les éclaire et les approfondit l'un par l'autre⁴. »

I. LES GNOSES CONTEMPORAINES

À notre époque, la question du mal taraude à nouveau l'esprit de nos contemporains. À côté de progrès spectaculaires, notamment dans le domaine des sciences et des techniques, le XX^e siècle a connu d'effrayantes tragédies au point qu'il a été pour beaucoup un siècle de fer et de sang. Au même moment, l'affaiblissement, ici et là, de la foi chrétienne a favorisé l'émergence de nouvelles formes de gnoses, proposant, de manière ondoyante et diverse, un salut de l'homme par l'homme, un salut qui n'est plus reçu en Jésus Christ comme le don suprême de la miséricorde divine. Certes, dès le début de notre ère, la gnose s'est opposée à la foi chrétienne, par des chemins aussi compliqués que subtils et cette opposition n'a jamais cessé. Mais, s'il est vrai qu'au cours des siècles, les courants gnostiques diffèrent les uns des autres sur certains points, toutefois ils se retrouvent toujours dans une volonté commune qui, elle, n'a jamais varié : celle de mesurer le mal à l'aune d'une pseudo réflexion philosophique dont le but est de donner

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'éducation était inspirée par un athéisme de base qu'on retrouvait à tous les niveaux.

Une « religion séculière » était imposée à tous les habitants en empruntant de manière caricaturale des traits à la tradition orthodoxe. On avait là un exemple très remarquable de « structures de péché » –, l'athéisme était enseigné comme une évidence et l'Église persécutée ou asservie.

Ce n'est qu'aujourd'hui que l'on mesure la profondeur de cette entreprise de destruction. Ce qu'on pourrait appeler le corps social, qui a été soumis à un tel traitement, est comme exsangue. L'anarchie qui est en train de succéder au despotisme est une nouvelle forme de situation de péché par destruction des structures. Le système soviétique était contre nature en exaltant une dialectique de violence concrétisée par une formidable bureaucratie armée. Le critère de vérité se ramenait à l'intérêt du parti interprété par une idéologie ou une oligarchie d'apparatchiks.

Le nazisme offre aussi un exemple de « structure de péché » visant la croyance religieuse. La persécution fut moins directement religieuse qu'en URSS, mais en fait l'hostilité à la religion était aussi fondamentale. Dans les deux cas, on a des « structures de péché » de type idéologique systématiquement hostiles à la religion. Dans le cas du nazisme, certains traits suggèrent véritablement une manifestation d'antichrist qu'aucune explication purement humaine ne peut vraiment expliquer.

Il ne suffit pas de parler de mystère du mal, il faut tenter d'en suivre les cheminements dans les esprits et les structures.

Souvent, c'est par l'intermédiaire d'une personnalité charismatique que les idéologies dans leurs dimensions rationnelle et affective se concrétisent. Ces personnalités

traduisent une attente du grand nombre qui se reconnaît dans tel ou tel leader, nous sommes proches d'un phénomène idolâtrique qui inverse les gestes religieux. L'idéologique peut déboucher sur le satanique.

À côté de ces expressions brutales de la perversion sociale, il existe aussi des formes plus cachées comme certains types de courants libéraux et positivistes qui contribuent d'une manière ou d'une autre à ruiner les fondements doctrinaux de la foi.

Pour paraphraser Gide, disons que le satanisme peut prendre un visage très convenable et rationnel. La sagesse établie dans des pays de vieilles traditions démocratiques offre parfois des traits plus ruineux pour l'annonce de la vérité, que des mouvements ouvertement subversifs.

C. LE POUVOIR ET SES PERVERSIONS

Au plan politique, le mal connaît bien des « structures de péché » indépendamment des formes de constitution. La politique est le fruit d'une mentalité collective qui trouve ses sources dans la rencontre de passions et d'idéologies qui les informent. En fait, le mal peut contaminer aussi bien un régime autoritaire qu'un système démocratique. Le critère de la morale est la raison qui peut manquer dès que la politique n'est plus finalisée par le bien commun. Ce bien commun vise la communauté pour elle-même, mais ce n'est pas une finalité dernière. La politique est une fin intermédiaire qui l'emporte sur l'intérêt individuel, mais qui est subordonnée à la destinée éternelle de chaque personne. Ce délicat enchevêtrement des instances mentionnées offre de multiples occasions au mal de briser l'harmonie recherchée.

La démocratie, par exemple, a des maladies spécifiques qui peuvent en faire le plus implacable des totalitarismes, comme l'avait déjà prévu Tocqueville à propos de l'Amérique où les

minorités risquaient d'être marginalisées de manière parfaitement légale par des majorités toutes puissantes. Le système des partis respecte le pluralisme, mais menace constamment de briser le bien commun.

Les exigences de la loi naturelle sont reconnues aujourd'hui sous le nom des « droits de l'homme », mais la mémorable déclaration universelle de 1948 s'est bien gardée d'indiquer les fondements philosophiques et encore moins théologiques de ces droits. On peut se demander si cette position est durable tandis que la science permet tant de manipulations génétiques et médiatiques. Le relativisme imposé au nom du pluralisme démocratique est sans force pour faire face à l'irrationnel et peu à peu la coalition des passions devient la norme ultime. Dans l'Ancien Testament, Moïse parti chercher les Tables de la Loi qui rappelaient les exigences de la loi naturelle, ayant trop tardé, le peuple fondit l'or pour en faire un veau que l'on adora : les trois passions (pouvoir, argent, sexe) y sont symbolisées.

Le mal politique a trop de visages pour qu'on puisse les énumérer, mais il est possible d'indiquer une orientation fondamentale qui signale une proximité du mal, à savoir l'attitude à l'égard de l'Église. Les rapports entre l'État et l'Église n'ont jamais été vraiment satisfaisants. Tantôt les institutions ecclésiales sont trop influentes et l'anticléricalisme sanctionne cette situation, tantôt l'influence de l'Église est très faible et le plus souvent les chrétiens seront menacés soit d'exclusion soit même de persécution. Les hommes d'Église, les chrétiens peuvent avoir tort et le mal vient alors par leur intermédiaire, mais si on admet que l'Église visible est un instrument voulu par Dieu dans l'économie du salut, tout ce qui nuit à son témoignage, soit en son sein, soit à l'extérieur est générateur de mal aux yeux du croyant qui ne se borne pas aux

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'un autre niveau que sa philosophie sommairement matérialiste.

9 Freud sur un navire l'emmenant aux États-Unis aurait déclaré qu'il apportait la peste aux américains.

10 THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains* 5, 12, trad. Éditions du Cerf, 1999, p. 220. Voir aussi *Questions disputées De malo*, q.4 a.1. Le *Catéchisme de l'Église catholique* reprend cette interprétation (n. 404).

11 Nous nous permettons de renvoyer à notre étude : *L'Eschatologie*, « Que-sais-je ? », 1998.

IV

COMME A TRAVERS LE FEU...

LE PÉCHÉ, MALADIE DE L'ÂME

« C'est la connaissance que le Seigneur produisait en ses disciples, et c'est par elle qu'il guérissait les malades et détournait les pécheurs de leur péché¹. »

I. LES DIFFICULTÉS

Les deux maux qui empoisonnent l'âme sont la blessure et le péché. Mais ils l'altèrent très différemment. Je voudrais renouveler l'approche de cette différence en partant d'une question².

Les Pères de l'Église aiment comparer le péché à une maladie, voire identifier l'un à l'autre³. Mais si les Pères opèrent une telle identification, c'est que l'idée est évangélique. Jésus lui-même n'assimile-t-il pas les justes aux bien-portants et les pécheurs aux malades (Mt 9, 12 ; Mc 2, 17 ; Lc 5, 31) ? C'est lui qui cite à ses concitoyens incrédules de Nazareth ce dicton : « Médecin, guéris-toi toi-même » (Lc 4, 23). Le Christ lie péché et maladie⁴ non seulement dans ses paroles mais dans ses actions : il n'y a pas une seule guérison miraculeuse qui ne soit aussi une conversion, une sortie du péché. Et l'offre s'assortit à la demande. Jaïre demande à Jésus pour sa petite fille « qu'elle soit sauvée et qu'elle vive » ; quelques versets plus bas, la femme dite hémoroïsse pense : « Si je touche au moins ses vêtements, je serai sauvée », et Jésus lui répond : « Ma fille, ta foi t'a sauvée ; va en paix et sois guérie de ton infirmité. » (Mc 5, 21-34)

Or, cette assimilation péché-maladie est problématique. En effet, le péché est un acte mauvais voulu, alors que la maladie n'est ni un acte ni voulue : elle est un état subi. Il semblerait beaucoup plus cohérent d'identifier la blessure à une maladie,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sens, il en est de la maladie comme de la blessure. Ces deux termes semblent coextensifs. Leur signification embrasse les quatre champs du physique, du psychique, du volontaire et du théologal (il existe une blessure d'amour, à l'instar de la maladie d'amour chantée par Sardoux)³⁹. Ils traversent les trois ordres de Pascal : le corps, l'esprit, la charité.

Mais *maladie* n'est pas qu'un terme *anologue*. C'est aussi un *symbole* : ce terme est plus qu'une image mais moins qu'un concept. Appliqué au péché, en effet, *maladie* est riche d'une signification conceptuelle : qui dit maladie dit mal, négatif, celui-ci se déclinant comme privation, pulvérisation, désunité, etc. Toutefois, il exprime ce contenu formel sans quitter le terreau de la sensibilité : tout le monde a une expérience ou du moins une représentation de la maladie, quand bien même n'en aurait-il pas une définition explicite, une appréhension thématisée. Et on a vu qu'en toute rigueur de termes, *maladie* ne saurait s'identifier à *péché* dans son contenu formel.

Voilà pourquoi dire du péché qu'il est une maladie présente une valeur pédagogique, mais aussi symbolique. Paul Ricœur n'a-t-il pas montré que, pour parler du mal, il est nécessaire de faire appel à une symbolique⁴⁰ ?

Mais l'intérêt du symbole de la maladie apparaîtra encore plus clairement par la réponse à l'autre aporie.

B. L'OBJECTION DE L'OPPORTUNITÉ

La seconde difficulté faisait état de l'inopportunité de l'identification péché-maladie. Elle est conforme à la tendance actuelle à assimiler tout mal à une souffrance intérieure, tendance qui trouve son acmé dans la nébuleuse *New Age*, religion du moi, par moi et pour moi, où l'autre, et le Tout-Autre, n'interviennent qu'à condition de ne pas venir troubler le breuvage de notre vie narcissique.

Certes, notre époque est marquée par le psychologisme. Mais il ne faudrait pas oublier qu'elle succède à une période moraliste et légaliste, et il serait naïf de croire que le discours religieux en était l'unique détenteur voire le responsable principal. Le moralisme trouve notamment sa source dans la déconnexion opérée par Emmanuel Kant entre l'anthropologie et l'éthique. Pour le philosophe allemand, en effet, l'agir moralement recevable s'accomplit au nom du seul devoir, hors toute référence à un donné humain. C'est d'ailleurs une loi générale de la pensée : toute pensée extrême est toujours la réaction à une autre pensée extrême qui l'a précédée. Un fils voleur doit toujours faire penser à un père gendarme, au moins au plan de l'évolution des idées !

Le symbole de la maladie est donc précieux pour nous, aujourd'hui, car il recoud ce que les deux *Critiques* ont déchiré : l'union sans confusion, et la distinction sans séparation de la philosophie de l'homme et de la philosophie morale, et, au-delà, du vrai et du bien. Il cesse de désigner la seule sensibilité où Kant l'avait confiné pour s'étendre à la zone spirituelle de l'âme. Surtout, il permet d'enraciner anthropologiquement et de redécouvrir sous un nouveau jour et le péché et les remèdes que le Christ a donné à son Église, à commencer par les sacrements⁴¹.

Or, à la double tendance, plus anthropologique et plus éthique, répondent deux symboliques : plus médicinale et plus juridique. Il ne s'agit pas de nier l'apport d'autres approches symboliques comme celle que l'on trouve dans l'énumération suggestive faite par l'auteur de *l'épître à Diognète* : le Christ est « nourricier, père, maître, conseiller, médecin, intelligence, lumière, etc.⁴² » Mais la double symbolique de la maladie et de la dette couvre de manière complémentaire les aspects internes et externes, humain

et religieux du péché.

Néanmoins, il est significatif que l’Écriture puis les Pères aient davantage développé la symbolique médicale, alors que le judaïsme (notamment la version grecque de l’Ancien Testament, ce que l’on appelle la Septante) a largement répandu la symbolique juridique. « En assimilant ainsi le péché à une dette contractée envers Dieu, explique le P. Stanislas Lyonnet, le Judaïsme en soulignait incontestablement le caractère religieux d’offense de Dieu, dont la “remise” ne pouvait dépendre que de la pure libéralité divine. [...] Cette assimilation n’est cependant pas sans danger. La dette demeurant en fait extérieure à l’homme, il devenait à la rigueur possible de concevoir la remise du péché comme un acte tellement exclusif de Dieu que le pécheur pourrait être pardonné sans être changé intérieurement⁴³. »

De même, en traitant du Christ Bon Samaritain, Clément d’Alexandrie opposait l’efficacité absolue du Christ-médecin à l’efficacité relative de la loi. Ayant décrit la « multitude des blessures » qui accablent l’homme tombé sous les coups des brigands et qui sont autant de passions au sens ci-dessus défini de péchés, le remède entre en scène : « L’unique médecin de ces blessures (*trauma*), c’est Jésus, qui extirpe radicalement nos passions : à la différence de la Loi qui se contente d’enlever les bourgeons et les fruits des mauvaises plantes, il fait aller sa cognée jusqu’aux racines du mal⁴⁴. » Comment mieux dire la différence (et peut-être la hiérarchie) entre l’approche médicale et l’approche juridique ?

Une difficulté ne peut manquer de surgir. Toute survalorisation de la symbolique médicinale n’engendrera-t-elle pas tôt ou tard la même réaction, mais en sens contraire, que celle qui a vu naître le psychologisme ?

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

une infinité de degrés de clarté et d'intensité. Ce qui définit la condition paradoxale de l'homme est la coexistence de ces aspirations transcendantes et du sens de la corporéité ; en particulier, l'aspiration à la plénitude de vie contraste tragiquement avec le sens de la mortalité³.

Pour faire bref, disons que l'engagement éthique fondamental consiste à assurer l'harmonisation des différents niveaux de vie, tout en présupposant que là où se vérifierait une opposition, le niveau supérieur doit se subordonner le niveau inférieur. De son côté, le projet spirituel ne présente pas une structure différente de l'engagement éthique, mais il ajoute une nouvelle consistance au niveau des aspirations transcendantes : elles sont renforcées et surélevées par la conscience d'un rapport privilégié à Dieu comme fondement et terme de toute l'existence de la personne humaine. Il s'est lui-même révélé comme Créateur et en lui se réalisent les aspirations transcendantes. En outre, il soutient continuellement de sa grâce le dynamisme visant à la plénitude personnelle à laquelle il appelle et attire. Enfin, il se manifeste comme un Tu : non seulement en son être invisible, mais dans l'Incarnation du Fils dont la vie et le message appartiennent à l'histoire.

B. DISCIPLINE ET TRAVAIL

Si l'on envisage l'homme en sa situation concrète, il est clair que la recherche de l'harmonisation de la personne ne se fera pas sans peine : tout individu reçoit en héritage des dons, mais aussi des limites et des handicaps plus ou moins prononcés ; sa première formation leur donnera une forme plus ou moins accentuée ; si donc il veut assurer sa croissance, un effort sera nécessaire pour vaincre des limites et tendre au meilleur.

Dans cette perspective d'engagement, il faut tenir compte soigneusement d'une distinction souvent négligée : ou bien

l'individu se sent menacé en son intégrité, même si cette menace ne concerne que son monde relationnel, et il convient alors de parler de souffrance ; ou bien l'individu comprend que l'effort qui lui est demandé n'attaque pas son intégrité personnelle mais est orienté vers une croissance ; en ce cas, tout effort, même très onéreux, est accepté comme condition de maturation, et la peine qui s'ensuit est jugée positive.

II. SENS ET VALEUR DE L'ASCÈSE

Le thème de l'effort tendu vers la croissance commande évidemment le sens de l'ascèse chrétienne. Mais, d'après l'analyse précédente, il est clair que multiples peuvent en être les formes ; bien que celles-ci s'appliquent à toute personne, puisque, selon une remarque de Montaigne, « tout homme porte en soi la forme entière de l'humaine condition », leur application concrète dépend de la situation individuelle : chacun porte ses propres faiblesses qui se sont cristallisées au cours de son histoire.

A. LA RÉSISTANCE AU PÉCHÉ

Le principe d'individuation qui vient d'être rappelé s'applique en premier lieu à la lutte contre le péché. Certes, comme dit saint Paul, toute personne est vendue au pouvoir du péché (Rm 7, 14), mais la blessure ressentie et toujours opérante, doit être considérée dans l'ensemble de la personnalité. Or, celle-ci a reçu une héritérité plus ou moins porteuse de difficultés ; la première formation, si importante, a pu orienter la personne en un sens erroné de répression de toute spontanéité, ou au contraire, vers un laisser-faire qui prépare bien peu aux renoncements et aux disciplines que l'avenir imposera ; enfin, l'histoire personnelle est ce qu'elle est ! Il y a beaucoup d'illusion dans l'idée qu'elle puisse s'effacer définitivement ; la purification peut s'avérer très

onéreuse.

Celle-ci s'appuie habituellement sur le sacrement de réconciliation. Il apparaît important de prendre conscience que, outre la part de dévoiement intrinsèque que peut assumer l'acte peccamineux, requérant ainsi une réparation, le pécheur qui demande la réconciliation est avant tout une personne blessée. Parmi les titres attribués au Christ, on trouve celui de médecin : il guérit toute blessure. Il exerce donc son office de réconciliateur entre le pécheur et le Père qui en lui se réconciliait le monde ; mais aussi entre le pécheur et la communauté dont le lien est toujours distendu, sinon brisé, par le péché. Enfin, il réconciliera le pécheur avec lui-même : toute blessure requiert l'acceptation humble de la réalité personnelle, mais aussi la confiance que ses distorsions peuvent être redressées. De ce redressement, le confesseur et le père spirituel peuvent être des instruments privilégiés.

B. L'UNIFICATION

La réconciliation avec Dieu, avec les autres et avec soi-même constitue un premier pas sur le chemin spirituel et en fait accompagne toujours le voyage. Mais elle doit s'intégrer à un élan plus positif d'unification de l'existence en fonction des valeurs. S'agissant d'une existence chrétienne, ces valeurs sont avant tout des valeurs évangéliques.

C'est dire que l'effort de discipline personnelle présuppose un engagement de cohérence évangélique. Plus cet engagement sera clair et plus intense sera l'exigence de progrès, plus aussi l'effort sera accepté et même recherché ; et inversement, moins est ressentie l'exigence de progrès, moins consciente est la nécessité de l'effort. Comme l'enseigne l'expérience, c'est le propos de progresser qui fait prendre conscience des résistances intérieures à l'effectuation des valeurs. D'où les réactions

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« LE LIT FLEURI DU VERBE DIVIN »

Jouissance et souffrance dans le mariage spirituel chez saint Jean de la Croix

« Je me trouve très bien [...] bien que l'âme soit très pauvre. Le Seigneur doit vouloir que l'âme aussi ait son désert spirituel¹. »

Les descriptions sublimes qui exposent les splendeurs et les jouissances du plus haut état reconnu de la vie spirituelle sur terre, le mariage spirituel, éveillent les esprits et les cœurs aux merveilles que Dieu accomplit dans les âmes de ses amis, tout en suscitant le plus souvent une crainte révérencieuse accompagnée d'une modeste réserve : les ferveurs mystiques des saints sont certes admirables, fascinantes et attirantes, elles n'en paraissent pas pour autant imitables et semblent bien éloignées de la réalité quotidienne de bien des apprentis dans les voies de la sainteté. La célébration cosmique qui clôt la *Vive Flamme* de saint Jean de la Croix, le chant de l'harmonie rétablie entre l'âme et son Créateur, le « réveil des créatures », sont autant de grâces qui constituent un monde encore bien lointain pour beaucoup :

« Ce réveil est un mouvement que fait le Verbe dans la substance de l'âme, d'une telle grandeur, seigneurie et gloire, et d'une suavité si intime, qu'il semble à l'âme que tous les baumes, épices odoriférantes et fleurs du monde se mélangent et s'agitent, se retournant pour donner leur suavité, et que tous les royaumes et seigneuries du monde, et toutes les puissances et vertus du ciel se meuvent. Et non seulement cela, mais aussi que toutes les vertus, substances, perfections et grâces de toutes les choses créées brillent et font le même mouvement toutes en même temps et ensemble². »

La proximité expérimentée des Personnes divines, dans l'union transformante, peut relever de la même apparence d'inaccessibilité et rendre difficile l'appropriation du terme du

Cantique spirituel où se trouve décrite la participation à la vie trinitaire :

« Une telle aspiration de l’Esprit Saint dans l’âme, par laquelle Dieu la transforme en soi, lui est d’un délice si haut, délicat et profond qu’on ne peut le dire par un langage mortel, et que l’entendement humain comme tel ne peut en percevoir quelque chose ; car, dans cette transformation temporelle, ce qui passe lors de cette communication dans l’âme ne peut se dire, parce que l’âme, unie et transformée en Dieu, aspire Dieu en Dieu de la même aspiration divine par laquelle Dieu, puisqu’elle est transformée en lui, l’aspire en soi-même^{3.} »

Quelle proportion y a-t-il donc entre la perception douce et savoureuse du réveil des créatures dans l’âme, et l’expérience pénible et répétée des innombrables distractions qui s’opposent à la moindre tentative de recueillement ? Quel rapport entre la solide et définitive union de volonté dans laquelle l’âme participe à l’œuvre même de la Trinité, et les mille infidélités qui sont autant de preuves, pour la conscience chrétienne, que le chemin vers la terre promise de l’union d’amour sera encore long ? Ces interrogations ont une incidence pastorale immédiate, dans la mesure où elles mettent en question la pertinence, voire la crédibilité, du discours mystique le plus élevé pour la vie de prière la plus ordinaire, et par voie de conséquence son utilité pratique pour aider les fidèles à affronter les difficultés qui jalonnent leur itinéraire spirituel, ainsi que la réalité souvent douloureuse de l’existence quotidienne la plus banale.

Le témoignage personnel de saint Jean de la Croix doit pourtant ici être pris en compte car il nous montre que la plénitude comblante de l’état de perfection le plus achevé ne retire pas le spirituel de la voie commune. S’il faut bien évidemment distinguer les difficultés propres aux premières étapes de la vie spirituelle des grandes épreuves qui sont celles des contemplatifs, et ne pas confondre les distractions avec les purifications qui plongent l’âme dans le dégoût de Dieu, ou avec

les souffrances qui unissent au mystère de la passion rédemptrice, il n'en reste pas moins que c'est à la même réalité mystérieuse du mal, saisie sous des formes différentes, que tous les spirituels se trouvent communément affrontés. C'est pourquoi le lecteur qui a savouré les pages lumineuses du *Cantique spirituel* et de la *Vive Flamme* après avoir traversé celles relatant les épreuves purifiantes de la Nuit obscure ou les exigences dépouillantes de la *Montée du Mont Carmel*, ne devrait pas être autrement surpris de tomber sur un aveu du docteur mystique, fait comme en passant moins de quatre mois avant de mourir :

« Je me trouve très bien, gloire au Seigneur, et suis en bonne santé ; l'étendue du désert aide beaucoup l'âme et le corps, *bien que l'âme soit très pauvre*. *Le Seigneur doit vouloir que l'âme aussi ait son désert spirituel*. Qu'il en soit comme il lui plaira ; Sa Majesté sait ce que nous sommes de nous-mêmes⁴. »

Cette discrète remarque du chantre de l'union transformante oblige à s'arrêter autant que faire se peut sur sa signification et sa portée. Derrière les questions qui viennent d'être évoquées se cache en effet un autre problème, beaucoup plus radical et redoutable, qui se trouve précisément manifesté par la persistance de la présence de la souffrance dans l'existence concrète de personnes pourtant apparemment entièrement livrées à la grâce et à la volonté de Dieu sur elles. La question ne se pose plus alors seulement au niveau de la pertinence du discours mystique, mais bien au plan le plus profond de la structure et de la consistance propre de la réalité spirituelle elle-même, tissée paradoxalement de lumière mais aussi d'ombre : qu'en est-il véritablement du rapport entre le mariage spirituel et les souffrances dont personne sur terre, à commencer par les saints, ne peut être totalement délivré ? Saint Jean de la Croix est resté, dans ses écrits, très discret sur la question de la souffrance au

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

œuvrer en elle. C'est alors le désir exprimé par l'Époux qui devient la motivation principale de la vie spirituelle. Les facultés spirituelles portent en elles cette « marque » de la volonté de Dieu qui sollicite l'attention amoureuse de manière exclusive.

C'est ici que prend sens, dans sa signification la plus fondamentale, l'exercice de l'ascèse sanjuaniste qui peut alors devenir praticable jusque dans sa radicalité si caractéristique⁴⁵. Lorsque Dieu commence à faire sentir qu'il imprime sa « marque » dans l'âme, cette dernière doit accompagner l'action de Dieu en elle par une disposition active consistant à se désencombrer intérieurement et extérieurement de toutes pensées, compréhensions, images, formes, figures ou affections, naturelles ou surnaturelles, qui ne sont pas en soi Dieu. Par ce détachement, l'âme s'applique à mettre toutes ses énergies dans la seule volonté de Dieu et à ne prendre véritablement appui que sur la réalité de la vie théologale et non sur les moyens intermédiaires qui, malgré leur utilité temporaire⁴⁶, ne peuvent pas procurer l'union d'amour désirée.

B. LE CHANT DE LA DOUCE PHILOMÈLE OU LE DÉSIR ESCAMOTÉ

Cette ascèse vigoureuse, présentée souvent comme emblématique de la doctrine sanjuaniste, n'est rien d'autre que l'exercice de la foi pure qui libère l'âme et appelle la réalisation de l'union d'amour. Mais au moment où celle-ci semble enfin devoir être donnée comme une réponse à l'attente de l'âme, la tension spirituelle entre le désir de la claire vision et la réalisation du don de l'union va se trouver portée à son comble et ne parviendra en fait jamais à être résolue sur terre. Lorsqu'au seuil des fiançailles spirituelles, l'Époux tant désiré commence à se dévoiler, les effets visibles d'une telle communication surnaturelle apparaissent souvent, à cette étape, sous la forme de

phénomènes extraordinaire⁴⁷s. La « sortie de soi », tant célébrée dans la Nuit obscure, est éprouvée maintenant de manière physique, et non plus simplement comme une orientation de la faculté volitive : l'âme est bel et bien comme entraînée hors du corps – mais non hors de la condition charnelle – sous les formes diverses du ravissement et de l'extase. Or l'extase n'est pas d'abord une jouissance, mais un écartèlement douloureux de la nature humaine qui semble éclater sous l'excès de la grandeur de la communication de l'Aimé. C'est pourquoi le ravissement semble une promesse de la mort par laquelle il faut nécessairement passer pour voir Dieu, et l'âme demande à l'Aimé d'aller jusqu'au bout de son œuvre :

« Et ainsi, ne pouvant souffrir l'excès en un état si faible, elle dit dans la présente strophe : Eloigne-les, Aimé !, c'est-à-dire ces yeux divins qui sont les tiens, parce qu'ils me font voler, sortant de moi, à une très haute contemplation, par-dessus ce que peut souffrir la nature. Elle le dit parce qu'il lui paraissait que son âme s'envolait de la chair, ce qu'elle désirait ; c'est pourquoi elle lui a demandé qu'il les éloigne, c'est-à-dire qu'il cesse de les lui communiquer en la chair, dans laquelle elle ne les peut souffrir et en jouir comme elle voudrait, mais qu'il les communique dans le vol qu'elle a fait hors de la chair⁴⁸. »

Le désir de mourir est si vif, que l'extase semble devoir déboucher sur l'au-delà. Pourtant, un retournement capital se produit au moment de l'entrée dans les fiançailles spirituelles. L'Aimé lui-même va refuser clairement d'accéder au désir de l'épouse de le voir enfin face à face. Il va le détourner dans l'intention de faire découvrir à l'épouse un aspect de la réalité divine qu'elle n'avait pas encore perçu :

« L'Époux lui a empêché aussitôt ce désir et ce vol en disant : Retourne-toi, colombe ! car la communication que tu reçois maintenant de moi *n'est pas encore de cet état de gloire auquel tu prétends maintenant* ; mais retourne-toi vers moi qui suis celui que tu cherches, blessée d'amour ; car moi aussi, comme le cerf blessé de ton amour, je commence à me montrer à toi par ta haute contemplation et je prends

récréation et rafraîchissement dans l'amour de ta contemplation⁴⁹. »

La situation spirituelle ici décrite rappelle bien évidemment l'épisode de la rencontre de Marie de Magdala avec le divin jardinier au matin de la résurrection. Marie désire rejoindre son Aimé par delà la mort parce qu'elle n'a pas encore reconnu la nouveauté de la vie qui lui est proposée. Mais le Seigneur l'invite à un retournement qui a pour résultat l'établissement d'un face à face dans une distance infranchissable : « Ne me touche pas⁵⁰ ». De la même manière, l'âme qui entre dans les fiançailles spirituelles découvre qu'elle ne peut plus rejoindre, sur le mode du rassasiement de son désir, celui qui a franchi les portes de la mort. Mais ce dernier lui fait découvrir en contrepartie la qualité de son propre désir et de son amour, pour le lui faire partager de manière stable et définitive dans le mariage spirituel. La souffrance de la séparation, qui n'ira qu'en s'amplifiant jusqu'au terme de l'itinéraire terrestre, se trouve alors débordée par une nouvelle recherche, celle de la satisfaction du désir de l'Aimé. Le désir de Dieu s'inverse dans la plus radicale des conversions : ce n'est plus celui de l'âme pour Dieu, mais celui de Dieu pour l'âme⁵¹. L'âme est désormais invitée à vivre du désir que Dieu a pour elle.

Cette découverte de l'amour que Dieu porte à l'âme a pour conséquence d'orienter toutes les forces spirituelles de l'âme dans un tel oubli de soi que le désir initial s'en trouve escamoté, bien qu'en réalité il ne soit en aucune manière supprimé. Cet oubli de soi crée un nouvel élan dans la vie spirituelle. Il est un accueil de la joie que l'Aimé trouve à être dans la compagnie des enfants des hommes⁵², et la seule satisfaction de l'âme consistera dès lors à creuser toujours plus la capacité d'accueil que la grâce ouvre dans l'âme et à progresser toujours davantage dans le don de soi à l'image de l'amour infini qui se livre.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

TABLE DES SIGLES

BETL	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i>
BZNF	<i>Biblische Zeitschrift. Nem Folge</i>
C	THÉRÈSE DE JÉSUS, <i>Chemin de la perfection</i>
CJ	« Carnet jaune » de Mère Agnès de Jésus
CS	JEAN DE LA CROIX, <i>Cantique spirituel</i> (version A ou B : CS A ou CS B)
CSG	<i>Conseils et souvenirs</i> publiés par sœur Geneviève (Céline), « Foi Vivante », Éd. du Cerf, Paris, 1973
D	THÉRÈSE DE JÉSUS, <i>Les Demeures</i> (1D... 7D)
DBS	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i>
DC	<i>Documentation Catholique</i>
DS	<i>Dictionnaire de spiritualité</i>
EstBib	<i>Estudios Biblicos</i>
F	THÉRÈSE DE JÉSUS, <i>Les Fondations</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
JSOT	<i>Journal of the Society of the Old Testament</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
MC	JEAN DE LA CROIX, <i>Montée du Mont-Carmel</i>
Ms A	THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, <i>Manuscrit autobiographique dédié à Mère Agnès de Jésus</i> (1895)
NO	JEAN DE LA CROIX, <i>Nuit obscure</i>
PL	Patrologie latine
PG	Patrologie grecque
RSPT	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
RT	<i>Revue Thomiste</i>
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
SCG	THOMAS D'AQUIN, <i>Somme contre les Gentils</i> (<i>Contra Gentiles</i>)
TM	Texte massorétique
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i>
V	THÉRÈSE DE JÉSUS, <i>Autobiographie</i>
VF	JEAN DE LA CROIX, <i>Vive Flamme</i> (version A ou B : VF A ou VF B)
VT	<i>Vie thérésienne</i> , Lisieux
VTB	<i>Vocabulaire de théologie biblique</i>
ZATW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

Pour les références à la *Somme de théologie* (*Summa theologiae*) de saint Thomas d'Aquin, on emploie les abréviations usuelles, par exemple :

Ia q.1 a.6 ad 3 : *Prima pars*, question 1, article 6, réponse à la 3^e objection. Ia IIae q.17 a.6 : *Prima Secundae*, question 17, article 6.

TABLE DES MATIÈRES

Recherches Carmélitaines. Liminaire

Préface, *Mgr A.-M. Léonard*

Avant-propos, *M.-B. Borde*

I

REGARDS BIBLIQUES

Le mal dans la Genèse, *P. Gibert s.j.*

Le mal de Job, *J. Lévêque o.c.d.*

« Mes intimes (c'est) la ténèbre ». L'homme aux prises avec la souffrance à l'exemple du Ps 88, *Ph. Hugo*

La sixième demande du Pater, *S. Légasse o.f.m.c.*

Jésus et le monde dans l'évangile de Jean, *J. Dutheil o.f.m.*

II

APPROCHES PHILOSOPHIQUES

Le mal moral d'après le De malo de saint Thomas d'Aquin,
G. Reichberg

Aperçus philosophiques sur le mal dans la destinée morale de la personne, *Y. Floucat*

Le mystère du mal et l'athéisme moderne, *M. Clément*

La mort comme un mal. Défi épicurien à la lumière de la philosophie analytique contemporaine, *B. Schumacher*

Le défi du mal et son approche herméneutique selon P. Ricoeur, *A. Dartigues*

III

LE MAL ET L'INTELLIGENCE DE LA FOI

Un Dieu souffrant ? Immutabilité et théologie affective du Dieu vivant. Perspectives thomistes dans un débat contemporain, *M.-B. Borde*

La nature blessée par le péché originel, chez saint Thomas d’Aquin, *T.-D. Humbrecht o.p.*

L’homme pécheur, *J. Clapier*

La Rédemption ou la miséricorde de Dieu à la rencontre de l’homme pécheur, *M.-D. Molinié o.p.*

La croissance eschatologique de l’Église et la contradiction du mal, *D. Chardonnens o.c.d.*

Approche chrétienne du mal par rapport aux nouvelles gnoses, *Mgr H. Brincard*

Le mal. Aspects sociaux, *P. de Laubier*

IV

COMME A TRAVERS LE FEU...

Le péché, maladie de l’âme, *P. Ide*

Souffrance et progrès spirituel, *Ch.-A. Bernard s.j. (†)*

« Le lit fleuri du Verbe divin ». Jouissance et souffrance dans le mariage spirituel chez saint Jean de la Croix, *M.-J. de Gennes o.c.d.*

Table des sigles