NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 6 1991

Le christianisme et le problème du mal

Michel FÉDOU (s.j.)

p. 824 - 838

https://www.nrt.be/es/articulos/le-christianisme-et-le-probleme-du-mal-162

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le christianisme et le problème du mal

Dans un roman fameux, Albert Camus évoque le fléau de la peste qui s'abat tragiquement sur la ville d'Oran. Alors que la maladie fait rage, un prêtre monte en chaire pour éclairer les fidèles sur le sens de la catastrophe: «Mes frères, vous êtes dans le malheur, mes frères, vous l'avez mérité... Dieu qui pendant si longtemps a penché sur les hommes de cette ville son visage de pitié, lassé d'attendre, déçu dans son éternel espoir, vient de détourner son regard. Privés de la lumière de Dieu, nous voici pour longtemps dans les ténèbres de la peste!» Plus tard, le prédicateur est à son tour gagné par un mal mystérieux; son cas est perçu comme «douteux»: «C'était la peste et ce n'était pas elle[1].»

Un tel «doute» n'avait-il pas valeur de symbole? En présentant la peste comme le juste châtiment du péché, le prédicateur n'avait pu pleinement rendre compte de la catastrophe en cause; ou s'il avait prétendu expliquer ce drame, c'est peut-être qu'il n'en avait pas éprouvé toute l'horreur. Son attitude paraissait donc ambiguë. Il est vrai qu'elle entendait rendre justice à Dieu; mais était-ce rendre justice à Dieu que de lui imputer la responsabilité d'un châtiment aussi redoutable?

Le christianisme contemporain ne peut évidemment se satisfaire de la position que Camus attribuait au personnage de son roman. Cette position invite plutôt à percevoir, *a contrario*, la requête essentielle d'une réflexion théologique sur le problème du mal: comment aborder ce problème de façon crédible, c'est-à-dire d'une manière qui ne revienne pas à nier ni même à relativiser les drames du monde et les tragédies de l'histoire?

La question est d'une extrême difficulté. D'abord parce que le concept de «mal» est utilisé dans des situations très différentes — fautes individuelles, actes de guerre, maladies, tremblements de terre... Ensuite parce que le problème du mal est envisagé, à l'intérieur même du christianisme, selon des voies assez diverses: il est au

1. A. CAMUS, *La Peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 111 s. et 256. — Le présent article est la reprise d'une conférence qui a été donnée en janvier 1991 au centre des «Fontaines» (Chantilly, France), lors d'une session sur «le mal et la faute dans les différentes cultures».

moins courant de distinguer la tradition occidentale, marquée par un sens aigu du péché, et la tradition orientale qui, sans ignorer le mal, le situe plutôt par rapport à la perspective centrale d'une «divinisation» de l'homme. Mais la difficulté tient surtout à la «chose» même dont il s'agit: qu'est-ce que le mal, et comment la théologie chrétienne peut-elle aujourd'hui en traiter?

Le sujet exige pour une part que nous retrouvions les principales insistances de la tradition ancienne et que nous en percevions les enjeux: ainsi étudierons-nous l'opposition du christianisme au gnosticisme et au manichéisme (I), la définition du mal dans son lien avec la liberté (II) et la conception augustinienne du péché originel (III). Mais nous devrons nous demander si les approches précédentes permettent d'«expliquer» toutes les formes de mal; qu'en est-il, en particulier, des catastrophes dites «naturelles» (IV)? Nous préciserons enfin l'éclairage spécifique que le mystère chrétien projette sur l'énigme du mal et qui, sans résoudre cette énigme, répond du moins aux exigences contemporaines d'une réflexion sur le tragique (V).

I. - L'opposition au gnosticisme et au manichéisme

On ne saurait trop souligner l'importance qu'a revêtue, sur le sujet qui nous retient, le débat de l'Église ancienne avec le gnosticisme et le manichéisme.

Ceux-ci se présentaient en effet, fondamentalement, comme une tentative de réponse au problème du mal. Ainsi les gnostiques considéraient-ils que Dieu, en raison même de sa perfection, n'avait pu créer une matière selon eux mauvaise; ils attribuaient celle-ci à l'intervention d'un «démiurge», inférieur au Dieu suprême, et expliquaient de la sorte l'imperfection du monde et la réalité du mal. Certains d'entre eux en venaient à une distinction tranchée entre le monde des esprits et celui de la matière. Mais c'est le manichéisme qui, à partir du III^e^ siècle, allait pousser ce dualisme jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes et en faire l'élément essentiel d'une nouvelle religion. Pour Mani, son fondateur, il existe de toute éternité deux principes ou plutôt deux royaumes radicalement opposés: celui de la Lumière (où règne le Dieu suprême) et celui des Ténèbres (d'où est sorti Satan); le monde est composé d'une matière mixte, et l'humanité est en proie au conflit des deux principes adverses.

Or c'est dans une large mesure par réaction au gnosticisme et au manichéisme que s'est développée, aux premiers siècles, la réflexion chrétienne sur le problème du mal. Cette réflexion tient avant tout dans les deux propositions suivantes: d'une part, il n'y a pas une substance du mal qui s'opposerait à la substance du bien; d'autre part, l'existence du mal ne saurait être attribuée à Dieu.

La première proposition s'éclaire d'abord par une réflexion philosophique sur l'être de Dieu: dire qu'il existerait de toute éternité une substance du mal, ce serait méconnaître la vraie nature de Dieu. Une telle considération est elle-même soutenue, chez les auteurs chrétiens des premiers siècles, par l'enseignement biblique sur la création. L'Écriture empêche en effet de se représenter une matière qui préexisterait à l'origine du monde, ou même une matière qui se constituerait parallèlement à cette création. «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre» (*Gn 1,* 1): il n'y a pas de matière antérieure au ciel et à la terre que Dieu a créés, et l'on ne peut donc a fortiori imaginer une réalité du mal qui serait dès l'origine concurrente du Bien. Tel est le sens de la formule fameuse sur la création *ex nihilo.*

Faut-il dire alors que l'existence du mal — puisque malgré tout il existe — doit être attribuée à Dieu? C'est ici qu'intervient la seconde proposition, très souvent formulée par les Pères des premiers siècles: Dieu n'est pas l'auteur du mal. Ainsi Basile de Césarée écrit-il au IV^e^ siècle: «On ne saurait dire sans impiété que le mal ait son origine en Dieu, parce que rien de contraire ne vient de son contraire. Ni la vie, en effet, n'engendre la mort; ni les ténèbres ne sont une source de lumière; ni la maladie, une cause de santé; mais, tandis que les dispositions changent en passant du contraire à son contraire, dans les générations chaque être procède non de son contraire, mais de son semblable[2].»

On perçoit sans peine le lien entre les deux thèses qui sont ainsi opposées aux gnostiques et aux manichéens. En effet, refuser la substantialité du mal, c'est reconnaître qu'il ne vient pas de Dieu (puisque toute substance n'est substance que par Dieu); inversement, si l'on tient que Dieu n'est pas l'auteur du mal, on admet du même coup que le mal n'a pas de substance propre (car seul ce qui vient de Dieu est doté d'une telle substance).

2. *Homélies sur l'hexaéméron,* II, trad. S. GIET, coll. *SC* 26, Paris, Cerf, 1949, p. 159.

La confrontation du christianisme avec les gnoses dualistes et avec la doctrine manichéenne lui a donc permis d'énoncer très tôt des convictions majeures. Ces convictions ne valaient pas seulement dans le contexte historique des premiers siècles; elles valaient aussi face aux résurgences du dualisme à des époques ultérieures (au Moyen Âge, par exemple, sous la forme de la doctrine cathare). Le renouveau même des gnoses dualistes en notre temps devrait être l'occasion de retrouver l'enjeu fondamental de l'argumentation contre le manichéisme. Certes, le christianisme ne doit pas ignorer que telle ou telle de ces gnoses, aujourd'hui comme hier, entend répondre à un problème éminemment réel; mais pas plus qu'hier il ne saurait admettre une réponse qui consisterait à ériger le mal en substance concurrente du bien ou à considérer qu'il a sa source dans la divinité même.

Il ne peut toutefois s'en tenir là. Car même si l'on juge que le mal n'est pas une substance au même titre que le bien, il reste que le mal existe dans le monde avec son visage d'énigme et de ténèbre. La critique du gnosticisme et du manichéisme a montré que l'origine du mal ne devait pas être mise du côté d'une matière éternellement viciée, pas plus qu'elle ne devait être attribuée à Dieu; d'où vient pourtant que ce mal se manifeste réellement dans le cosmos et dans l'histoire?

La tradition chrétienne a fait face à une telle question en soulignant le rapport du mal avec la liberté.

II. - Le mal et la liberté

Ce rapport peut être ainsi précisé. Si Dieu n'est pas l'auteur du mal et que le mal n'existe pas depuis toujours, on doit comprendre que le commencement de ce mal n'était pas une fatalité (car s'il était une fatalité, il aurait été impliqué par l'acte même de la création, ce qui conduirait de nouveau à l'imputer à Dieu). Le mal est donc apparu comme le fait d'une volonté libre qui s'est détournée du bien. Le raisonnement s'impose du point de vue philosophique, si du moins l'on admet au départ que toutes choses ne subsistent que par Dieu et que Dieu, radicalement bon, n'a pu vouloir le mal. Il se fonde en outre sur une lecture des premiers chapitres de la *Genèse*: la Bible ne commence pas avec le péché, mais avec la création — et la création est bonne; c'est seulement dans un deuxième temps que le péché surgit, au moment où la femme et

l'homme abusent de leur liberté en transgressant l'interdit initial et, par là, permettent au mal de s'introduire dans le monde des humains.

Cette perspective est inlassablement développée par saint Augustin dans son ardent combat contre les manichéens: le mal n'est pas substance, mais accident d'une substance; il est privation de bien, détournement de Dieu, et ce détournement n'a d'autre origine que la volonté libre — pleinement libre, c'est-à-dire sans autre cause qu'elle-même[3]. À la source du mal il y a donc le péché, qui est perversion de la créature. On remarquera qu'une telle conception ne s'oppose pas seulement à la doctrine manichéenne d'une matière éternellement mauvaise, mais aussi à toute tentation d'imputer à Dieu l'origine du mal. Elle a donc par là même valeur de théodicée[4]: dire que le mal vient de la volonté pécheresse, c'est reconnaître que Dieu, radicalement bon, ne saurait être compromis dans la genèse du mal. C'est lui rendre justice malgré l'existence du mal, ou au-delà du mal qui existe[5]. Il faut en outre reconnaître l'enjeu d'une telle approche pour l'existence humaine: en soulignant le rapport du mal à la responsabilité, elle pose que les hommes ne sont pas soumis à un destin inexorable; ceux-ci sont bien plutôt exhortés à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour l'avènement du bien.

Mais la question surgit: pour défendre Dieu et lui rendre justice malgré l'existence du mal, ne sera-t-on pas conduit à faire peser sur l'homme une écrasante responsabilité? La théodicée n'aura-t-elle pas pour prix une tragique insistance sur la perversion de la volonté humaine? La tradition chrétienne fait droit à cette question en tenant que l'homme, bien que responsable, est d'une certaine manière dépassé par les forces du mal. Elle invoque ici le récit de *Gn 3*, qui ne parle pas seulement d'Ève et d'Adam, mais fait aussi intervenir

3. Cf. *La Cité de Dieu*, XII, VI-VIII, coll. Bibliothèque augustinienne, 35, Paris, DDB, 1959, p. 163-175.

4. On sait que le mot «théodicée» a été utilisé pour la première fois par Leibniz. En l'employant dans cet article, nous désignerons toute tentative pour «rendre justice à Dieu malgré l'existence du mal» — aussi bien dans le passé qu'à l'époque moderne.

5. Précisons dès maintenant que l'expression «péché originel», dont il sera bientôt question, ne contredit pas une telle perspective. «Cette expression, écrit P. BEAUCHAMP, a pu donner à penser que le péché occupait la place de l'origine, alors qu'en réalité l'homme est créé bon et juste. Mais elle sert à exprimer que c'est exactement sur la relation de l'homme à son origine qu'il prend place, d'où son caractère transmissible» (*L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 144, n. 24).

la figure mystérieuse du serpent tentateur; elle rappelle que la Bible mentionne le rôle des démons, parle de «Lucifer» ou «Satan», décrit dans l'*Apocalypse* l'image terrifiante du «dragon». Certes, à trop s'arrêter sur cette diabolique série on court le risque de se rapprocher dangereusement des antithèses manichéennes entre le Bien et le Mal (au prix d'ailleurs d'un contresens, puisque, si puissant que soit Lucifer ou Satan, il n'est jamais présenté dans la Bible comme un Dieu concurrent mais comme une créature déchue). L'évocation de cette série est pourtant d'une grande portée, dans la perspective même d'une réflexion sur la responsabilité humaine. Car, sans nier cette responsabilité, elle empêche d'accabler l'homme seul du poids écrasant de l'origine du mal. La théodicée n'a pas pour prix la pure et simple condamnation de l'homme, car l'homme lui-même fait l'expérience d'être tenté par un autre que lui[6]. La référence au diabolique attire au moins l'attention sur le caractère énigmatique et mystérieux du mal. Elle ne contredit pas la doctrine d'un lien entre le mal et la liberté, mais elle atteste plutôt la profondeur de ce lien: si d'une part on entend lier le mal à la responsabilité, si l'on perçoit d'autre part que tout le mal existant dans le monde ne peut être simplement imputé à la volonté pécheresse des êtres humains, il faut bien penser une dimension suprahumaine de cette volonté pécheresse — sauf à retomber dans le mythe manichéen d'un principe du mal qui serait à l'œuvre de toute éternité.

III. - Le péché originel

Il reste que, selon la tradition chrétienne, l'homme est directement impliqué dans l'existence du mal. C'est ici qu'intervient la fameuse doctrine du péché originel, sous la forme que lui a donnée saint Augustin. Celui-ci ne s'est pas seulement opposé aux manichéens qui érigeaient le mal en principe substantiel, il s'est par la suite opposé à Pélage qui, aux antipodes du manichéisme, soulignait le pouvoir de la liberté humaine selon lui capable d'échapper au péché. Le débat portait notamment sur l'interprétation de *Rm 5*, 12: «de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché...» Cette phrase

6. Aussi bien IRÉNÉE semblait-il atténuer, pour cette raison même, la responsabilité et le châtiment d'Adam; cf. *Contre les hérésies*, III, 23, 3, coll. *SC* 211, Paris, Cerf, 1974, p. 451-455.

ne signifiait pas pour Pélage que tous les hommes péchaient «en Adam», mais qu'ils péchaient «comme Adam» ou «à l'imitation d'Adam»: en d'autres termes elle n'impliquait pas une participation universelle au péché d'Adam, et il fallait en réalité tenir que tout être humain avait le pouvoir de ne pas pécher. Or Augustin, réagissant contre les excès de Pélage, mais suivant aussi la ligne profonde de sa pensée et plus encore de son expérience[7], développe l'idée d'une faute héritée, antérieure à toute faute personnelle et remontant au premier homme. Il comprend que tous ont péché «en Adam», que tous sont dès leur naissance marqués par la transgression originelle. Dans sa doctrine se nouent, de plus en plus, la notion biologique d'une faute transmise par génération et la notion juridique d'une culpabilité qui mérite condamnation[8].

Il est devenu aujourd'hui courant de souligner les difficultés d'une telle approche. Elles ne portent pas seulement sur l'interprétation textuelle de *Rm 5*, 12[9]. Elles viennent plus radicalement de ce qu'Augustin est conduit, par sa doctrine même du péché originel, à des représentations qui seront parfois lourdes de conséquences pour l'histoire ultérieure du christianisme occidental — voire de l'Occident tout court. Certaines formules laissent craindre que la théodicée n'ait pour corollaire l'inculpation en masse du genre humain. En outre, l'idée d'une transmission biologique du péché originel risque d'induire un lien étroit entre sexualité et souillure, et de favoriser les tourments liés à la conscience malheureuse d'une culpabilité héritée[10].

Mais il ne faudrait pas que ces objections occultent la vérité essentielle qui se dit dans la doctrine augustinienne du péché originel. De fait, le mal n'est jamais réductible aux actions mauvaises que je peux vouloir ou commettre ici et maintenant, non seulement

7. Rappelons que le problème du mal occupe une place majeure dans l'itinéraire des *Confessions*.

8. Cf. P. RICOEUR, «Le 'péché originel': étude de signification», dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 274.

9. L'expression grecque *eph'hô pantes hêmarton* était traduite, dans le latin de la Vulgate, par les mots *in quo omnes peccaverunt:* «(Adam) en qui tous les hommes ont péché». Or nous comprenons aujourd'hui: «du fait que tous ont péché» (*Bible de Jérusalem*), ou «parce que tous ont péché» (*TOB*). De plus, chez saint Paul déjà, la formule «un seul homme» désignait moins un individu de l'histoire passée que l'«anti-type» du nouvel Adam. G. MARTELET a particulièrement souligné le point de départ christologique de la doctrine paulinienne en *Rm 5*; voir *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986.

10. Cf. P. RICOEUR, *Le conflit...*, cité n. 8, p. 276.

parce que d'autres hommes accomplissent également le mal, ni même seulement parce que ce mal en vient à informer et déterminer des institutions ou des structures (on parle aujourd'hui de «structures de péché»), mais parce qu'il atteint mystérieusement ma relation même à l'origine. Une fois délivrée de ses ambiguïtés et de ses déviations, la doctrine d'Augustin apparaît comme parfaitement cohérente avec le récit de la chute au début de la *Genèse* : elle revient à dire, tout à la fois, que le mal est imputable à la volonté et non pas à la nature, et que cette volonté pécheresse n'est pas seulement la nôtre mais celle de tous les hommes qui nous ont précédés, parce qu'elle affecte le rapport de tout homme à son Créateur. Paul Ricœur a remarquablement décrit cette portée du «mythe adamique», dont la doctrine du péché originel est pour ainsi dire la transcription conceptuelle: «le mythe adamique révèle... cet aspect mystérieux du mal, à savoir que si chacun de nous le commence, l'inaugure — ce que Pélage a bien vu —, chacun de nous aussi *le trouve,* le trouve déjà là, en lui, hors de lui, avant lui; pour toute conscience qui s'éveille à la prise de responsabilité, le mal est *déjà là*; en reportant sur un ancêtre lointain l'origine du mal, le mythe découvre la situation de tout homme: cela a déjà eu lieu; je ne commence pas le mal; je le continue; je suis impliqué dans le mal; le mal a un passé; il est son passé; il est sa propre tradition[11].»

Mais une nouvelle question se pose alors: comment la doctrine chrétienne du péché rendrait-elle compte de toutes les formes du mal dans le monde? Comment expliquerait-elle des phénomènes physiques tels que les tremblements de terre, ou le fléau de la peste, ou simplement l'expérience de la mort «naturelle»?

IV. - La question du mal «naturel»

Sur ce point le christianisme a été et demeure marqué par deux lignes d'interprétation, l'une plus pessimiste, l'autre plus optimiste.

La première tendance considère que toutes les formes du mal — y compris celles qui prennent l'allure de phénomènes dits «naturels» — s'expliquent en profondeur par les effets dévastateurs du premier péché. Celui-ci aurait pour ainsi dire détraqué la nature, et serait en tout cas responsable de la mort physique (qui ne serait donc jamais, en rigueur de termes, un événement «naturel»). Cette représentation est en rapport avec un souci très net de théodicée:

11. *Ibid.*, p. 280.

Dieu ne peut être tenu pour responsable des catastrophes qui surviennent dans le monde. À moins qu'on ne dise: Dieu a suscité de telles catastrophes, ou tout au moins les a «permises», en raison des péchés accomplis par les hommes; mais il s'agit finalement d'une autre version du même thème, qui consiste à maintenir une relation (directe ou indirecte) entre le mal physique et la volonté pécheresse. Si l'on tente d'évaluer cette première tendance, on reconnaîtra sans peine qu'elle peut conduire à des affirmations difficiles à entendre: même si le mal subi est souvent l'effet d'un mal commis (par exemple dans le cas de la guerre), n'est-il pas excessif d'imaginer dans tous les cas un rapport du mal physique avec le péché? L'explication peut-elle légitimement rendre compte de ce qu'on appelle les fléaux naturels? Indépendamment même de ces fléaux, la mort peut-elle être simplement perçue comme conséquence du péché? On voit bien les difficultés auxquelles se heurte cette première tendance; on voit en même temps le poids qu'elle fait porter à la responsabilité de l'homme. Mais elle a pour elle un point d'appui majeur, le fameux verset de *Rm 5,* 12, où il est dit que «le péché est entré dans le monde et par le péché la mort».

La seconde interprétation est plus optimiste, au sens où elle n'explique pas toutes les formes du mal par la référence au péché. Elle souligne davantage le caractère naturel de la mort, qui s'inscrit dans la loi de la vie et qui est un passage nécessaire. Elle laisse entendre qu'une telle expérience était de toutes façons inévitable, même au cas où l'homme n'aurait pas péché. Certes, elle ne nie pas le drame que représentent des catastrophes «naturelles», mais elle ne les impute pas plus à l'homme qu'à Dieu, et tend à les considérer comme les inévitables crises d'un monde en croissance. Elle se réclamerait plutôt d'Irénée que d'Augustin, et certains la diraient volontiers «teilhardienne». Cette dernière formule appelle sans doute des réserves, non seulement parce que l'auteur du *Phénomène humain* a été personnellement sensible au problème du mal, mais parce qu'il a clairement affirmé que le mal inhérent à l'évolution ne pouvait être simplement expliqué par les lois scientifiquement observables[12]. L'œuvre de Teilhard témoigne cependant de la seconde inter-

12. «Est-il bien sûr que pour un regard averti et sensibilisé par une autre lumière que celle de la pure science, la quantité et la malice du Mal *hic et nunc* répandu de par le Monde ne trahisse pas un certain *excès,* inexplicable pour notre raison si, à *l'effet normal d'Évolution,* ne se sur-ajoute pas *l'effet extraordinaire* de quelque catastrophe ou déviation primordiale?» (*Le Phénomène humain,* Paris, Seuil, 1955, p. 347).

prétation ici évoquée. Le mérite d'une telle interprétation est de faire droit à l'autonomie des phénomènes et des lois qui marquent l'évolution du monde; il est plus encore d'éviter la représentation trop immédiate d'un lien de causalité entre péché et mort. Mais si cette seconde position est poussée jusqu'à ses extrêmes conséquence, elle se heurte à son tour à des objections. D'une part, rend-elle suffisamment compte de ce qui, dans le mal subi, est ressenti comme injuste et scandaleux? Surtout, que fait-elle du lien si ferme que saint Paul établit entre la mort et le péché?

Nous n'avons pas à trancher entre les deux interprétations ainsi présentées. En effet, jusqu'à un certain point, elle apportent chacune un éclairage précieux, et l'on peut penser que leur tension même est non seulement inévitable mais stimulante et féconde. Mais chacune d'elles manifeste aussi ses limites dès lors quelle prétend, à partir de ses intuitions propres, donner une explication totalisante du mal. Paul Ricœur n'a pas hésité à dire que le christianisme avait été tenté, dans son opposition même à la gnose, de substituer à celle-ci une sorte d'explication qui, par sa forme même, risquait d'aboutir elle aussi à un système englobant: «Anti-gnostique à son origine et par intention, puisque le mal reste intégralement humain, le concept de péché originel est devenu quasi gnostique à mesure qu'il s'est rationalisé... C'est en effet pour *rationaliser* la réprobation divine — qui n'était chez saint Paul que l'anti-type de l'élection — que saint Augustin a construit ce que je me suis risqué à appeler une quasi-gnose»; et P. Ricœur de comparer ensuite ce processus de pensée à celui des amis de Job, prétendant expliquer au juste souffrant la juste raison de ses souffrances[13]. Pareille tentation guette également toute approche qui, en inscrivant le mal physique et l'expérience de la mort dans l'ordre naturel de l'évolution, entendrait donner une explication systématique de ces phénomènes.

À ce stade, ce n'est plus seulement la question du mal «naturel» qui est en cause; ce sont plutôt les manières mêmes de parler du mal, de quelque mal qu'il s'agisse. Les deux tendances que nous distinguions plus haut sont l'une et l'autre légitimes, mais à condition qu'elles n'en viennent pas à imposer une interprétation globale, qui reviendrait à justifier les drames du cosmos et de l'histoire — soit par leur manière de les rapporter immédiatement à la volonté pécheresse, soit par leur manière d'y voir les inévitables crises

13. Cf. P. RICOEUR, *Le conflit...*, cité n. 8, p. 276; cf. aussi ID., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 22 ss.

d'un univers en croissance. Là est sans doute le point décisif. Si la pensée chrétienne s'est à bon droit opposée au dualisme gnostique ou manichéen, n'a-t-elle pas été tentée d'expliquer à son tour le mal, *tout* le mal, en oubliant par là même un trait caractéristique du mal qui est précisément son visage radicalement énigmatique et nocturne? Le mal n'est pas substance, mais n'y a-t-il pas dans le mal un résidu qui échappe à toute tentative d'explication systématique — y compris donc à celles que l'apologétique a régulièrement fournies au long de l'histoire? La question, on le voit, vaut pour toute forme de mal — mal physique ou mal moral, mal commis ou mal subi. Aucune théodicée ne pouvait venir à bout de l'effroi suscité au XVIII[e] siècle par le tremblement de terre de Lisbonne. Aucune théodicée ne saurait rendre compte de l'horreur liée aux guerres mondiales, sauf à ne pas entendre le cri de leurs victimes. Quelles voies s'ouvrent dès lors au christianisme, s'il doit tenter non seulement de s'opposer aux manichéismes de tout temps, mais de renoncer lui-même à une explication totalisante, qui ne respecterait pas l'énigme du mal?

V. - Le christianisme face à l'énigme du mal

Précisons d'abord que les réflexions précédentes n'invitent nullement le christianisme à une attitude de résignation. D'une part, comme l'a montré Paul Ricœur, l'échec des explications totalisantes peut être le tremplin d'une nouvelle approche, qui prend en compte la «symbolique du mal» et qui réfléchit à partir de cette symbolique même[14]. D'autre part, si le christianisme est conduit à s'interroger sur l'origine du mal, on ne doit pas oublier qu'il exhorte aussi (et même bien davantage) à une lutte pratique contre toutes les formes de mal qui peuvent être l'objet d'une telle action — maladie, injustice, misère, etc. Il y va d'une fidélité essentielle au témoignage de Jésus, qui chassait les démons, guérissait les malades, proclamait la libération des captifs. Ajoutons que le christianisme, à défaut même d'une action sur le mal, perçoit au moins celui-ci comme un appel à la conversion — non pas certes au sens d'une mauvaise apologétique, qui justifierait le mal par la nécessité d'une telle conversion, mais au sens où l'épreuve du mal devrait toujours raviver

14. P. RICOEUR étudie en effet les «symboles primaires» de la souillure, de la culpabilité et du péché, puis les «mythes» du commencement et de la fin, avant de développer la fameuse conclusion: «Le symbole donne à penser»; voir *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

l'urgence d'une vie plus juste et plus sainte; ainsi Jésus disait-il à propos des dix-huit personnes sur lesquelles était tombée la tour de Siloé: «pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière» (*Lc 13,* 4-5). Occasion de repentir, le mal peut être encore perçu comme purificateur — à condition là encore que cette perspective n'implique pas une justification du mal lui-même, mais qu'elle indique plutôt la possibilité d'un progrès spirituel au cœur de l'épreuve.

Des chemins demeurent donc ouverts, que ce soit dans l'ordre de la pensée, de l'agir ou de l'expérience spirituelle. Il importe cependant de faire un pas de plus et de découvrir comment, sans céder à l'écueil d'un système d'explication qui ne respecterait pas l'énigme du mal, le christianisme apporte sur ce mystère même un éclairage inouï.

Repartons, pour en prendre conscience, du verset évangélique que nous citions plus haut: la parole de Jésus selon laquelle les victimes de la tour de Siloé n'étaient pas plus coupables que les autres habitants de Jérusalem. Cette parole s'inscrit en faux contre une logique de rétribution, qui rattacherait immédiatement la quantité de mal subi à la quantité de mal commis («ils n'ont que ce qu'ils méritent...»). Elle invite par là même à retrouver, en amont du Nouveau Testament, la grande figure de Job. Les interlocuteurs de celui-ci essayaient de le convaincre de sa faute: les malheurs qu'il subissait devaient être le châtiment de son injustice. Mais Job, tout à la fois, protestait de son innocence et demeurait fidèle à sa foi: la théodicée ne servait pas ici à justifier le mal, pas plus que le mal n'était prétexte à s'éloigner de Dieu. Attitude qui respectait vraiment le mystère du mal, puisque d'une part Job ne voyait pas ce qui dans sa vie antérieure pouvait expliquer son malheur présent et que, d'autre part, loin d'imputer à Dieu l'origine de ce mal, il continuait de croire en lui et de s'adresser à lui comme à Celui-là seul qui était à même de le délivrer:

> Il peut me tuer: je n'ai d'autre espoir
> que de justifier devant lui ma conduite.
> Et cette audace annonce ma délivrance,
> car un impie n'oserait comparaître en sa présence (*Jb 13,* 15-16)[15].

15. Voir P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament...* cité n. 5, p. 109-110.

Le *Livre de Job* n'expliquait donc pas le mal, mais il en révélait le mystère. Plus encore, il signifiait que la foi en Dieu n'impliquait pas l'écrasement de l'homme; et il dénonçait d'avance le lien que l'on établirait parfois entre la théodicée et la justification du tragique. Job croyait *malgré le mal* que Dieu est juste, et qu'un jour sa parole se ferait entendre au-delà de la nuit.

Un doute pouvait néanmoins subsister. Job ne semblait pas responsable du malheur qui s'était abattu sur lui, mais n'était-il pas marqué comme chacun par une complicité avec la faute d'Adam? Cette question n'était-elle pas légitime, si du moins l'on admettait la tradition biblique qui, depuis le livre de la *Genèse*, avait souligné l'universalité de la faute?

Mais le doute est définitivement levé le jour où un homme radicalement innocent est à son tour victime du mal le plus radical. Ce jour est celui de Jésus. Il s'agit bien d'une nouveauté par rapport à l'expérience antérieure de l'humanité: le christianisme discerne dans la Passion de Jésus l'accomplissement réel de ce que préfigurait déjà l'expérience de Job, ou de ce qu'annonçait encore la prophétie deutéro-isaïenne du Juste souffrant (*Is 52, 13 - 53, 12*). Un homme qui est parfaitement innocent — puisqu'il vient de Dieu, puisqu'il est le Fils bien-aimé du Père — partage notre condition d'hommes jusqu'à subir la plus violente Passion. La nouveauté ne tient pas seulement à ce que Jésus se révèle comme absolument juste; elle est dans le fait que Dieu même, en son Fils, se manifeste comme n'étant pas spectateur mais victime du mal. C'était déjà beaucoup que Dieu répondît par sa parole à la souffrance de Job; mais en Jésus, Dieu va jusqu'à prendre la place même du juste souffrant.

La Passion de Jésus, pas plus que celle de Job, ne donne l'explication du mal. Mais elle est pour le christianisme ce foyer lumineux qui, tout à la fois, dévoile la profondeur de ce mal et, plus encore, le mystère abyssal du Dieu de Jésus-Christ. D'une part en effet, s'il est vrai que le mal n'est pas une substance concurrente du bien, il faut oser dire qu'il ne peut être perçu dans toute son horreur qu'à la lumière du bien absolu; c'est précisément la révélation du Christ en croix, comme manifestation suprême de l'amour de Dieu pour l'humanité, qui projette sur l'énigme du mal une lumière jusque-là inconnue. D'autre part cependant, la perception que Dieu a du mal n'est pas le savoir froid et distant d'un Être suprême qui ne partagerait pas la souffrance des victimes; la Passion de Jésus révèle au contraire la compassion de Dieu, qui non seulement mesure la radicalité du mal, mais qui accepte d'en être lui-même victime.

Dieu connaît le mal comme cela même qu'il refuse de toute éternité; mais ce refus, loin de prendre la forme d'un retrait hors du monde, s'exprime bien plutôt comme un engagement dans le monde aux côtés des victimes.

Ainsi le mystère du Juste souffrant, sans résoudre le problème du mal, répond aux exigences contemporaines d'une réflexion sur le tragique. Avec lui, l'affirmation de Dieu n'est pas manière de contourner l'épreuve du mal (puisque le Fils de Dieu est lui-même victime de cette épreuve), de même qu'inversement l'expérience du mal ne constitue plus une objection contre l'affirmation de Dieu (puisque la Passion du Christ, démentant à jamais nos images d'une divinité indifférente ou lointaine, nous révèle le visage jusque-là inconnu d'un Dieu crucifié).

Il faudrait aussitôt ajouter qu'une telle révélation est inséparablement le lieu de l'espérance: si Dieu s'est engagé dans le monde jusqu'à être victime des hommes et des femmes tragiquement atteints par les diverses formes du mal, c'est que le mal va irrémédiablement à sa perte et que ses victimes se voient offrir un avenir en Dieu — l'avenir même qui, pour le chrétien, se trouve déjà inauguré par la Résurrection de Jésus.

Mais ne quittons pas trop vite la ténèbre lumineuse de la Croix. C'est elle qui dévoile la contribution décisive du christianisme aux incessantes recherches sur la question du mal. Elle indique en même temps ce que peut être, sur cette même question, le véritable terrain de rencontre entre la tradition chrétienne et les autres traditions culturelles ou religieuses de l'humanité. Car si le christianisme contemporain n'a rien à renier de son opposition traditionnelle au dualisme gnostique ou manichéen, s'il reste fidèle à l'affirmation du «péché originel» (à condition d'en bien comprendre la portée), s'il est par ces voies mêmes conduit à certaines divergences de fond avec des croyances ou doctrines développées par d'autres traditions, il doit se montrer par contre attentif à tout ce qui, dans l'expérience de l'humanité, renvoie de quelque manière à la figure du Juste souffrant. La Passion du Christ est unique, mais il est des hommes qui — avant le Christ ou après lui — ont eu part à l'épreuve de l'Agneau immolé. Et cela en dehors même du peuple élu: faut-il rappeler que Job n'est pas présenté comme Israélite, mais comme un patriarche qui vivait jadis aux confins de l'Arabie et du pays d'Édom? Faut-il encore rappeler que, dans les siècles mêmes où le *Livre de Job* était écrit, un païen nommé Socrate avait connu

l'expérience d'une mort injuste, et que peu après un texte fameux de Platon avait dessiné, en face de l'homme injuste, le portrait d'un homme juste que l'on dépouillerait de tout «excepté de la justice» et qui resterait «inébranlable jusqu'à la mort»[16]? Les chrétiens peuvent penser que les figures de Job et de Socrate habitent encore l'expérience culturelle et religieuse de l'humanité. Il leur incombe sans doute de discerner ces figures et de percevoir en elles, sous le voile de l'obscurité et de l'horreur, les traces lumineuses de la Passion du Christ qui, sans expliquer le mal, a pour toujours dévoilé le visage inouï de l'Amour crucifié.

F-75015 Paris Michel FÉDOU, S.J.
128, rue Blomet

Sommaire. — Le christianisme contemporain ne saurait renoncer à sa traditionnelle critique du manichéisme, pas plus qu'à une saine compréhension du péché originel. Mais il ne peut prétendre à des formes d'explication qui, par leur caractère global et systématique, ne rendraient pas vraiment compte des drames de l'existence. Il trouve plutôt dans la Révélation du Juste souffrant le chemin d'une pensée qui respecte à la fois l'énigme du mal et la justice de Dieu.

16. *République*, II, 361 c-d, trad. E. CHAMBRY, coll. Les Belles Lettres, Paris, PUF, 1932, p. 54-55.