

LA PENSÉE CHRÉTIENNE ET LE MAL

par Henri BLOCHER
Professeur à la Faculté de Théologie de
Vaux-sur-Seine

Dans une série de quatre articles, M. Blocher nous propose une description critique des principales attitudes de la pensée chrétienne sur le problème du mal avant de nous présenter ses propres réflexions.

C'est trop peu d'affirmer que le mal « fait problème » : il est le problème, le *problēma opseōs*, c'est-à-dire l'obstacle qui bouche la vue (1), sur lequel bute avec irritation l'intelligence qui voudrait voir. Chaque génération, cependant, recommence l'effort pour comprendre. La nôtre n'a pas oublié les cris de Dostoïevski, ni les analyses de Camus, froidement indignées ; elle médite à son tour passionnément sur le mal ; le font en particulier les penseurs qui ont reçu l'empreinte du judaïsme. Les chrétiens ne sauraient esquiver : « Sans la question de la théodicée (2), interroge Jürgen Moltmann, où serait le risque de la foi ? »(3).

Le moment nous semble venu de faire le point sur les principales attitudes de la pensée chrétienne, « théologique » au sens étroit ou au sens large, aux prises avec le problème du mal. Nous ne voulons les décrire et les classer, bien sûr, que pour mieux les apprécier et faire ressortir l'enseignement de l'Écriture, la Parole de Dieu.

1 C'est J. Bernhart qui rappelle cette étymologie dans l'article « Mal », *Encyclopédie de la foi* édité sous la direction d'H. Fries, vol. III, p. 20.

2. La théodicée, conformément à l'étymologie, c'est la « justification de Dieu » : il s'agit d'expliquer la coexistence de Dieu et du mal. En français, sous la plume des catholiques, le mot a pris un sens plus large, qui englobe toute la « théologie naturelle ».

3. *Religion, Revolution and the Future*, trad. en anglais par M. Douglas Meeks (New-York : Charles Scribner's Sons, 1969), p. 55, avec allusion à Martin Buber ; cf. pp.62, 204.

Pour introduire l'étude (qu'on ne pourra faire que schématiser, forcément), il sera sans doute utile de rappeler quelles questions constituent l'énoncé du problème, et quelles grandes réponses ont revendiqué, parfois subjugué, les esprits hors de la zone d'influence biblique. Et, tout d'abord, nous devons situer la notion elle-même.

PHENOMENOLOGIE RUDIMENTAIRE

Toutes les langues ont nommé le mal. Que mettent-elles sous le mot ? Une « phénoménologie » rudimentaire permet de repérer le corrélat des jugements formulés et des sentiments exprimés, pour ainsi cerner la notion commune et brute. Même si la méthode n'est qu'approximative, il faut se garder de mépriser ce qu'elle atteint : c'est le sens du mal le plus proche de l'expérience vive, encore naïvement pur de tous les arrangements, maquillages, tours de passe-passe auxquels excellent les habiles... Que vise-t-on sous le nom de mal ? Quelque chose qui se produit dans l'expérience et ne le devrait pas, ce à quoi l'homme dit « non » par le meilleur de lui-même, en deux mots : *l'injustifiable réalité*. Le mal provoque *l'indignation*, et la peur, la révolte, la difficile acceptation, le dégoût ; le mal est suivi de la *honte*, du remords, de la confession pénitente, du pardon. Plus assurée, plus évidente, que la distinction classique entre le mal naturel, le mal moral et le mal métaphysique, on trouve celle du mal *subi* (le malheur) et du mal *commis* (la malice). L'indignation porte surtout sur le mal *subi* (mais il arrive qu'on s'indigne contre le mal qu'on a fait soi-même) ; la honte, sur le mal *commis* (mais il arrive qu'on rougisse du mal dont on est la victime, comme l'enfant battu par le père ivrogne). Les thèmes connexes et les symboles foisonnent : *ruine*, maladie, agression, échec, *nuit*, errance, perte, *désordre*, oppression, *souillure*, vanité. Dans tout le cycle du « discours » élémentaire, sans apprêt, sur le mal, il semble à la fois *positif*, le mal est quelque chose et non pas rien, on ne l'éprouve que trop ; et *négatif*, le mal tend à détruire, il représente un manque à l'égard de ce qui devrait être, un écart à l'égard d'une norme au moins implicite. Réalité / injustifiable !

LES TROIS QUESTIONS

Au cœur du problème du mal, on voit généralement la question logico-spéculative de l'origine, ou cause, ou raison. Pourquoi ? Pourquoi ? D'où vient le mal ? Les anciens Grecs s'interrogeaient déjà : *Pothén ta kaka* ? (4) Plotin, suivi par Saint

4. Comme les cite Paul Ricœur, *La Symbolique du mal*, t.2 de *Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier-Montaigne, 1960), p. 15.

Augustin ripostant aux manichéens, plaide la priorité de la question (métaphysique, si on veut) de l'essence ou nature du mal : *Quid sit malum* (5). La plus vieille question, pourtant, trop oubliée, pourrait bien être celle de la fin ou élimination du mal : *'ad mātay*, jusque à quand ? Cette formule stéréotypée des supplications de l'Ancien Testament, aussi présente dans les prières babyloniennes, donne l'occasion de dire que la question existentielle et religieuse mérite d'être appelée l'ultime question sur le mal, si elle n'est pas la première : en dernière instance, celle qui compte.

« SOLUTIONS PAIENNES »

Optimisme, dualisme, pessimisme : ces étiquettes scolaires restent commodes pour voquer les orientations (ou la désorientation ?) de la pensée non-chrétienne du mal (6). La première voie a pour elle le plus haut lignage, et le nom même de sagesse. La sagesse, écrit Etienne Borne,

... situe l'homme dans une belle totalité qui ne peut être autre qu'elle n'est et dont la connaissance a la vertu d'ôter le mal du mal, c'est-à-dire de retrancher ce qu'il paraissait avoir d'injustifiable (7).

La négation optimiste du mal va des formes extrêmes de la religion védique ou de la « Science chrétienne », le mal ne serait que *maya*, artificieuse illusion, à des formes mitigées plus communes, en passant par la réduction à la subjectivité qu'on trouve chez Spinoza (Parménide doit aussi faire sa part à l'opinion — apparence, mais ne distingue pas comme Spinoza le sujet). Les stoïciens donnent l'exemple d'un optimisme tendu, incapable d'ignorer le mal et qui, pourtant, veut le faire : par fidélité au dogme de la raison divine universelle, ce destin totalitaire et bon. Plotin, qui noue la gerbe de la philosophie antique, chante l'harmonie où le mal trouve sa place : le mal « se montre nécessairement pris dans les liens de la beauté, comme un captif chargé de chaînes d'or » ; à l'image de chaque instrument dans le concert du monde, « la méchanceté des âmes a sa place dans la beauté de l'univers ; ce qui, pour elles, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature. » (8). A l'évidence, la doctrine optimiste *réprime* le

5. Plotin, *Première Ennéade* 8, cité par Charles Journet, *Le Mal. Essai théologique* (Desclée de Brouwer, 1961/2), p. 27 ; Saint Augustin, *De Natura boni* IV, 4, avec la trad. de B. Roland-Gosselin (Bibliothèque Augustinienne n° 1 ; Paris : Desclée de Brouwer, 1936), pp. 196s.

6. Malgré la faiblesse des conclusions, nous recommandons le résumé simple et clair des systèmes fait par Charles Werner, *Le Problème du mal dans la pensée humaine* (Paris : Payot, 1944), 126 pp. Le brillant essai d'Etienne Borne, *Le Problème du mal* (Paris : P.U.F. 1958/1), 119 pp, contient des données historiques, en particulier sur les conceptions optimistes.

7. Op. cit., p. 67.

8. Ire *Ennéade* 8, 15 et III^e *Ennéade* 2, 17, cité par Journet, p. 21 nn. 1 et 2.

sentiment spontané devant le mal. Elle fait penser au conseil qui en dit long, à l'adresse du malheureux : « Il faut se faire une raison » ; et, dans ses versions outrées, elle peut ressembler à l'anesthésie que produit une douleur trop forte, ou que produisent certains états pathologiques.

Les dualistes purs sont rares. Comme le mazdéisme de Zoroastre et le manichéisme de Mani (rejeton de la famille royale perse), ils osent faire du mal un principe métaphysiquement premier. Le mal prend un caractère substantiel éternellement en guerre avec le bien (malgré l'espérance inconséquente d'une victoire de ce dernier). Le dualisme modéré, assymétrique, se rencontre fréquemment : tout en affirmant la supériorité du bon principe, il explique le mal par l'interférence d'un facteur métaphysiquement indépendant, souvent la résistance de la matière (même chez Aristote, et, bien sûr, dans la doctrine platonicienne du « réceptacle », substrat du monde sensible). Les systèmes évolutionnistes qui expliquent le mal par l'inertie d'une masse que l'Evolution pousse en avant ressortissent au dualisme dans la mesure où cette inertie figure dans le schéma comme donnée première, opposée à la tendance progressive ; ils se rattachent à l'optimisme quand ils minimisent la gravité du phénomène et l'interprètent comme indispensable au processus global. (9) Le dualisme paraît aiguïser, exacerber, le sentiment spontané du mal ; en réalité, il le détourne de son objet, remplace le désordre injustifiable par un ordre plus ou moins symétrique, et rend vaine l'indignation. Gerrit C. Berkouwer touche juste quand il commente : « Le dualisme n'est qu'une excuse universelle habillée de métaphysique ». (10).

Le pessimisme semble parfait dans le bouddhisme, puisque, pour lui, l'ultime réalité est le vide, et la réalité empirique, par le lien de l'attachement, douleur. Mais le Vide bouddhique ressemble comme un frère au Soi des Védas, de telle sorte que l'extrême généralisation du mal rejoint son extrême négation « optimiste » : ce qui s'accorde avec la posture de réformateur de la vieille religion indienne prise par Gautama (le Bouddha). (11).

Après que Schopenhauer a fait la brèche pour l'irrationalisme contemporain, c'est comme philosophie de l'absurde selon Camus et comme athéisme enfin conséquent (presque !) selon le premier Sartre que l'option pessimiste se propose à nous. Admirable autant qu'il est vain, le courage de Sisyphe ne saurait avoir

9. Les vues personnelles de Ch. Werner se rangent dans parages : le mal provient de la dissociation, chez les créatures, entre le désir (matière) et l'intelligence ; la soumission du désir à l'intelligence exige une longue évolution. Ce besoin, et déjà la dissociation, constituent un second principe métaphysique, cause du mal.

10. *Sin*, trad. du hollandais par Philip C. Holtrop (Grand Rapids : Eerdmans, 1971), p. 70.

11. Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, trad. de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye (coll. Idées ; Gallimard, 1949/1), pp. 69ss. ainsi p. 69 : « Le Bouddhisme semble différer d'autant plus du Brahmanisme, dont il est issu, qu'on l'étudie plus superficiellement ; mais plus on approfondit cette étude, plus il devient difficile de les distinguer l'un de l'autre, ou de dire sous quels rapports, s'il en est aucun, le Bouddhisme n'est pas réellement orthodoxe ».

aucun sens dans un monde qui n'en a pas, qui n'est qu'obscur et pénible désordre. Les auteurs plus récents — nous pensons spécialement à Michel Foucault — qui constatent la mort de l'homme après la mort de Dieu, semblent se complaire aux lisières du nihilisme, mais leur volonté de subversion du langage, et leur éloge du mensonge, ne facilitent pas l'interprétation de leurs thèses ; les « nouveaux philosophes » tendent à confondre le monde, toute « maîtrise », et, d'une certaine façon, toute loi, avec le mal, mais ils se dégagent du pessimisme en invoquant l'Intention transcendante, elle qui se révèle par l'horreur et se définit par son absence au monde, et ils attendent que « l'Ange vienne » (12).

Le pessimisme, en renchérisant sur le sentiment spontané du mal, le contredit en fait profondément : car il appartient à la perception du mal d'être mêlé au bien, d'affecter le bien ; en généralisant le mal, on coupe le nerf de la protestation ; les pessimistes modernes donnent excessivement dans l'indignation, mais ils suppriment tout point d'appui pour cette indignation, et leur excès, selon le mot célèbre, devient insignifiant.

ITINERAIRE PROPOSE

N'allons pas plus loin dans la critique des pensées non-chrétiennes. On admet généralement que le témoignage biblique ne ratifie aucune des trois orientations décrites. Sur l'arrière-plan que fournit notre esquisse, ce sont les doctrines « chrétiennes », désireuses au moins de tenir compte de l'Écriture Judéo-chrétienne, que nous voulons examiner, avant de faire la synthèse des affirmations scripturaires. Nous regrouperons autour de trois thèmes-clés les solutions proposées : selon que prédomine la vision d'un ordre englobant ; ou la passion de la liberté ; ou telle ou telle dialectique. Il va de soi que nous devons choisir un petit nombre de penseurs, ceux qui nous ont paru plus importants ou nous ont été plus accessibles ; l'exposé montrera que les types doctrinaux purs sont rares. On observera d'emblée les affinités du premier groupe avec l'optimisme païen ; point n'est besoin de creuser très profond dans l'histoire pour retrouver les lignes de communication ! Le deuxième groupe a en commun avec le dualisme l'idée

12. Dans le cadre de ce travail, il n'est pas possible d'entamer le débat avec les vues des « nouveaux philosophes », si passionnant qu'on puisse l'imaginer. Exceptionnel éclat du fond et de la forme, riche aliment pour la réflexion chrétienne, mais aussi légèreté de la voltige spéculative et tentation gnostique : voilà ce qu'on peut dire d'emblée. L'ouvrage le plus proche de notre sujet serait celui de Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris : Grasset, 1979), 247 pp. L'excès du mal, l'au-delà qui s'y révèle par rapport à toute solution technique (et ainsi la brèche faite au monde), réveille l'âme ; c'est l'intention de l'Intention, qui nous permet de découvrir alors le bien, le Père hors-monde, qui est une âme apparentée à la nôtre, et toute faiblesse — « il n'est, pour nous, rien autre chose que l'excès du bien et du mal inexplicablement confondus » (p. 194). Nous ferions d'abord valoir contre Nemo (et ses amis) que le mal n'est jamais que désordre, défection et perversion d'une norme bonne, violation et corruption de loi juste ; sans cette référence, le mot n'a plus de sens, feuille morte qui vole à tous les vents.

d'une causalité indépendante de Dieu, mais l'absolutisation de la liberté est un trait original. Le troisième ne correspond pas au pessimisme, sinon par la présence d'une négativité originaire : on perçoit une parenté avec l'optimisme, et même avec le dualisme, aussi bien. De toute façon, ces proximités ne permettent ni de commander ni d'absoudre : elles aident à la mise en place, mais la tâche critique reste entière.

LA SOLUTION PAR L'ORDRE UNIVERSEL

Le discours le plus vénérable sur le mal, dans l'Église, porte deux traits caractéristiques : le mal, quant à son origine et sa nature, est étroitement liée à la marque du *néant* imprimée sur toute créature comme telle (finie, elle fut créée *ex nihilo* et en garde l'empreinte) ; d'autre part, le mal comme phénomène ou événement est compris dans l'ordre universel, et il y contribue à sa façon.

Vient d'abord à l'esprit la version de Gottfried Leibniz, bien connue par la publicité fameuse que lui a faite Voltaire (13). Intelligence la plus vaste de son temps, luthérien œcuménique, Leibniz n'a traité à si grands frais, plusieurs fois, le problème de la théodicée que pour être conséquent avec la foi en un Dieu souverain et sage. Sauf à soupçonner le Seigneur de bévues ou de choix infimes, il faut bien supposer pour tout ce qui arrive *une raison suffisante*. Dieu devant *moralement* choisir le meilleur, ce monde ne saurait être que le meilleur des mondes possibles. Le mal est inéluctable dans les êtres finis : pure privation d'être, il est la rançon de l'inégalité des créatures. On ne peut l'attribuer à Dieu comme à son auteur, car il en va du mal comme de *l'inertie* des corps portés par le courant de la rivière : « Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ». Il « concourt à la beauté du tout », comme la dissonance heureuse en musique, ou ces apparences d'irrégularité dans les séries mathématiques qui entrent dans la loi.

Qui se laisse tenter aujourd'hui par la théodicée leibnizienne ? On est trop sensible à l'horreur du mal (qui est biblique) : l'optimisme qui se voulait chrétien nous paraît « naïf ou cynique :

13. Pour ce qui suit, voir Claude Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne* (Paris : Seuil, 1974), pp. 683ss, et l'admirable ouvrage de Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (coll. Idées : Gallimard, nouv. éd. 1962), 444 pp.

auschwitz avec un 'happy end' ? » (14) Nous démasquons la ruse qui domestique la liberté de Dieu au nom d'une idée préconçue de sa perfection morale, et fait bon marché, d'emblée, de son mystère. Derrière l'empressement juste un peu *trop* vigilant à prouver l'harmonie universelle nous devinons le doute refoulé ; Georges Friedmann nous convainc dans sa fulgurante perspicacité : « L'optimisme leibnizien est en réalité une des premières formes des modernes philosophies de l'angoisse et du désespoir. » (15)

Il est alors éloquent que Claude Tresmontant n'ait vraiment qu'un seul reproche essentiel à lui faire : Leibniz aurait ignoré la perspective génétique, c'est-à-dire évolutionniste, selon laquelle l'homme est appelé à coopérer à sa divinisation ; cette coopération exige que l'homme devienne « de plus en plus autonome », et le mal s'explique par là. (16) On sait que Tresmontant a fortement subi, jeune homme, l'influence personnelle du Père Teilhard de Chardin. Sa critique de Leibniz nous conduit naturellement au teilhardisme, qui représente avec le thomisme son « cousin » (Teilhard reçut en théologie et philosophie l'éducation scolastique), les deux doctrines du mal, dans notre premier groupe, qui demeurent actuelles.

LE MAL, DECHET DE L'EVOLUTION

Le prodigieux projet de Pierre Teilhard de Chardin se résume, on le sait, par la formule « christifier l'Evolution ». (17) Il fut le visionnaire de la convergence, de la synthèse, de l'union. La synthèse la moins surprenante pour le non-initié, c'est celle de l'Evolution et de la Création (Teilhard use toujours de majuscule !) ; d'autres, avant lui, l'avaient identifié, et cela va presque de soi pour un évolutionniste chrétien. Le teilhardisme émerge quand s'affirme l'équivalence avec l'Incarnation : celle-ci est une « s'affirme l'équivalence avec l'Incarnation : celle-ci est une « prodigieuse opération biologique » ; en Christ, Dieu se fait « élément » partiellement immergé dans les choses pour « créer, achever et purifier le monde », et prendre ainsi « la conduite et la tête de ce que nous appelons maintenant l'Evolution. » (18) La Rédemption ne saurait guère se distinguer dans pareille optique :

14. Werner Post, « Théories philosophiques sur le problème du mal », *Concilium* n° 56 (juin 1970), p. 96, n. 2.

15. *Op. cit.*, p. 32.

16. *Op. cit.*, pp. 685, (688), 694.

17. Teilhard va jusqu'à dire : « En vérité le Christ sauve, — mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Evolution ? », *Le Christique* (1955, dernier texte achevé par Teilhard avant sa mort) in t. XIII des *Ouvres* (Paris : Seuil, 1976), p. 107 : même symétrie « L'Evolution, pourrait-on dire sauve le Christ... le Christ sauve l'Evolution... », *Introduction à la vie chrétienne* (1944), in t. X (Paris : Seuil, 1969), p. 184.

18. *Le Phénomène humain*, t. I des *Ouvres* (Paris : Seuil, 1955), p. 327.

... le Christianisme, sensibilisé par les conquêtes de la pensée moderne, s'avise enfin du fait que ses trois Mystères personalistes fondamentaux ne sont en réalité que les trois faces d'un même processus (la Christogénèse) considéré, ou bien dans son principe moteur (Création), ou bien dans son mécanisme unificateur (Incarnation), ou bien dans son effort élévateur (Rédemption) : ce qui nous jette en pleine Evolution. (19)

On pourrait ajouter l'équation avec la divinisation — c'est le grand thème du *Milieu divin*, l'ouvrage mystique majeur (20) et même la transsubstantiation de l'univers, selon la vision du Monde-Hostie. (21) Pour faire lien entre toutes notions, celle de l'unification du multiple joue le rôle décisif : « Pluralité et Unité : problème unique, dit en effet Teilhard, auquel se ramènent, au fond, toute la Physique, toute la Philosophie et toute la Religion ». (22)

Qu'en est-il du mal, phénomène trop humain ? Teilhard, aux trois mystères déjà évoqués, peut ajouter la Chute : « ils deviennent, tous les quatre, co-extensifs à la durée et à la totalité du Monde ; ils sont, en quelque façon les faces (réellement distinctes mais physiquement liées), d'une même opération divine ». (23) La Chute aussi ! En effet, le péché originel « est l'envers de toute création » (24), il « tend à se confondre avec le mécanisme même de la Création ». (25) Osera-t-on parler de nécessité ? Jésuite intrépide, Teilhard n'hésite pas, et sa position a le mérite de la limpidité : « le Mal (non point par accident — ce qui serait peu — mais par structure même du système) apparaît nécessairement... » (26) ; c'est « un accompagnement *rigoureusement inévitable* de la Création. 'Necesse est ut adveniant scandala' ». (27) « Tout n'est pas absolument faux on le voit dans la vieille idée du Destin qui régnait jusque sur les Dieux ». (28) Le mal surgissant inévitablement avec la création, c'est « la vérité confusément exprimée dans tous les mythes où se trouvent associées les idées de naissance et de mal ». (29) Dans les divers passages en cause, Teilhard associe la

19. *Introduction à la vie chrétienne*, p. 183. (cf. p. 156 dans le même t. X).

20. *Le Milieu divin* (dès 1926-27), t. IV des *Ouvres* (Paris : Seuil, 1957).

21. Cf. la deuxième et la troisième des *Trois Histoires comme Benson* (1916), dans le t. XII des *Ouvres* et dans le volume *Hymne de l'Univers* (Paris : Seuil, 1961), pp. 48-56 ; et aussi bien en 1955 dans *le Christique*, p. 109 : « C'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une visible 'transsubstantiation' universelle ». (cf. *Le Milieu divin*, pp. 150s).

22. *Esquisse d'un Univers Personnel* (1936) in t. VI des *Ouvres* (Paris : Seuil, 1962), p. 73.

23. *Note sur quelques représentations historiques possibles du Péché originel* (1922), in t. X p. 69.

24. *Chute, Rédemption et Géocentrie* (1920), in t. X, p. 53.

25. *Le christ évolutif* (1942), in t. X p. 175.

26. *Le Phénomène humain*, p. 347.

27. *Note sur les modes de l'action divine dans l'Univers* (1920). in t. X., p. 43.

28. *Ibid.*, p. 44.

29. *Christologie et Evolution* (1933), in t. X., p. 103n.

douleur et la faute ou le péché ; il est d'ailleurs de l'essence de sa méthode de fondre ensemble le physique et le moral (30) ; les distinctions ne sont pas essentielles, mais relatives aux stades de l'Evolution.

Comment Teilhard conçoit-il la nécessité du mal ? Il la dit parfois « statistique ». (31) Mais il l'explique le plus précisément quand il parle de la résistance du multiple à la prise unificatrice de Dieu. « Nous avons tendance à nous imaginer la puissance de Dieu comme suprêmement à l'aise devant le 'Néant'. C'est une erreur. » (32) « Les lois générales du Devenir (réglant l'apparition progressive de l'être (créé) à partir d'un multiple inorganisé) » sont « des modalités s'imposant strictement à l'action divine ». (33) Le Néant créable est identifié au pur multiple, jailli aux antipodes de Dieu par le seul fait que Dieu se « trinitise » : créer, c'est-à-dire unifier ce multiple en arrangements toujours plus complexes, ne peut se faire, même pour Dieu, sans peine, sans déchets et sous-produits. (34) Le mal s'attache à nous en raison du multiple dont nous sommes issus et qui nous marque encore. Il ne disparaîtra qu'avec la parfaite unification, dans le « plêrôme ».

La solution théorique de Teilhard nous apporte la consolation de comprendre. Mais la vision ne s'en contente pas. Pour Teilhard, les déchets douloureux sont récupérés. Par un singulier retournement, ils se muent en facteurs de diminution : telle est la grande thèse sur les « passivités de diminution », souffrances physiques et morales, selon laquelle Dieu se rattrape et se venge « en faisant servir à un bien supérieur de ses fidèles le mal même... » (35) Le mal devient moteur, en quelque sorte auxiliaire, du progrès qui l'a engendré. Il sert d'aiguillon pour nous empêcher de nous fixer au stade présent de l'Evolution, pour nous détacher d'un monde encore imparfait, pour nous projeter et nous *excenterer* en Dieu. (36) Il faut un « arrachement » pour « s'unifier en soi, ou pour s'unir aux autres », et au-delà de l'arrachement à « l'inertie qui tend à les immobiliser », pour grandir encore les

30. Dans ses *Lettres à Léontine Zanta* (Paris : Desclée de Brouwer, 1965), p. 129, par exemple, il s'enthousiasme : « De proche en proche, tout se transforme, le moral se fond avec le physique... », selon la citation faite par Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne* (Paris : Desclée de Brouwer, 1966), p. 182.

31. Par exemple, *Réflexions sur le péché originel* (1947), t. X., p. 227 : « Statistiquement... il est absolument 'fatal'... » ; *Le Cœur de la Matière* (1950), t. XIII., p. 62.

32. *Notes sur les modes de l'action divine*, p. 42 n.4

33. *Ibid.*, p. 43.

34. L'explication est claire en de nombreux endroits, et déjà dans l'appendice sur le mal du *Phénomène humain*. En revanche, Teilhard ne s'explique guère, sur le premier surgissement du Néant-Multiple, que dans *Comment je vois* (1948), publié dans le t. XI des *Ouvres* et partiellement reproduit, avec commentaires, par Georges Crespy, *La Pensée Théologique de Teilhard de Chardin* (Paris : Ed. Universitaires, 1961), pp. 113-122.

35. *Le Milieu divin*, p. 89 (cf. toute la section).

36. *Ibid.*, pp. 92s, et encore *Le Cœur de la Matière*, p. 63.

hommes doivent s'abandonner à « l'agonie » d'une transformation totale. (37) La dernière partie de *Comment je vois* résume bien le retournement du négatif :

... les souffrances d'échec et de diminution (elles-mêmes !), transformées en facteur d'excentration unitive..., cessent d'apparaître comme un déchet de la Création pour devenir par une merveille d'énergétique spirituelle, facteur positif de sur-évolution : suprême et véritable solution du Problème du Mal. (38)

L'optimisme sera total si l'on peut prévoir la continuation du processus. Souvent, Teilhard en paraît assuré : « Sous la tension de personnalisation qui les presse, les éléments se poussent dans une direction infaillible... » (39) ; par effet de masse, malgré les tâtonnements, « le processus tend à s'infailibiliser ». (40) Cependant, Teilhard observe bien que la machine, pour l'instant, paraît travailler « à rebours ». (41) Il stigmatise les grandes villes modernes, « Molochs sans cœur et sans figure ». (42) Par moments, il envisage jusqu'à l'échec. Pourtant son optimisme, qu'on dirait ascétique comme le visage du jésuite, reprend le dessus. Puisque le Christ se trouve au terme du processus, en Oméga, puisque c'est son attrait (« amorisant ») qui meut toute l'Evolution, l'univers ne peut avorter ni l'humanité se mettre en grève. (43) Les difficultés présentes sont les remous d'une crise de croissance, le « passage critique à l'Equateur » (d'un globe symbolique) de l'onde d'humanisation ; celle-ci passe « de la Dilatation à la Compression ». (44) Mais la marée de la Vie, de l'Esprit, ne cesse de monter. L'optimisme semble s'alimenter à l'énergie du désespoir quand Teilhard, en 1942, parle de la guerre qui fait alors rage comme

37. *Esquisse d'un Univers Personnel*, pp. 107ss.

38. In Crespy, p. 231.

39. *Esquisse d'un Univ. Pers.*, p. 111.

40. *Le Phénomène humain*, p. 342.

41. *Ibid.*, p. 285.

42. *Esquisse d'un Univ. Pers.*, p. 99.

43. On peut suivre le débat laborieux de Teilhard avec lui-même dans la dernière partie de *La Place de l'Homme dans la nature. Le Groupe zoologique humain*, (coll. 10/18 ; Union Générale d'Éditions, 1962 ; Albin Michel, 1956), pp. 160-169. G. Crespy, pp. 100-105, pour ne pas imputer à Teilhard l'optimisme comme thèse scientifique, mais seulement comme espérance de la foi au Christ, s'appuie sur un texte de 1948, en reconnaissant que *Le Phénomène humain*, antérieur, « ne dispense pas encore toute la clarté désirable ». Crespy néglige *le Groupe zoologique humain*, sur lequel nous nous appuyons (comme déjà dans notre article « La Vision cosmique de Teilhard de Chardin », *Chantiers* n° 49, hiver 1966, p. 22), qui est de 1949 et parle le langage le plus « scientifique » possible. En 1955, Teilhard à partir de la forme de la Cosmogénèse, juge « que c'est forcément dans les sens où il s'enroule sur soi (et non suivant la direction inverse) que l'Univers prend consistance »... (*Le Christique*, p. 101). La foi de Teilhard et sa vue du phénomène se compénétrèrent intimement (l'âme de son œuvre est là) ; s'il a distingué parfois, c'est uniquement à titre de précaution de langage, pour que les scientifiques ne lui reprochent pas de leur imposer trop vite son Christ.

44. *La Place de l'Homme*, pp. 142s.

d'un phénomène « de signe positif », parce qu'elle est universelle, et souhaite la synthèse, par convergence, des trois grands courants démocratique, communiste, et nazi-fasciste. (45) Saluons le courage des teilhardiens quand ils publient semblables textes !

La critique du teilhardisme devrait être globale, mettre en cause, par exemple, le postulat d'homogénéité, lucidement formulé au début du *Phénomène humain*. Mais est-il besoin de critiquer ? Les énoncés suffiront (si la Bible sert de règle), et c'est pourquoi nous avons accumulé citations et références : celles que les lecteurs pressés ignorent, et que les avocats préfèrent ignorer. Quant au mal, nous nous contenterons de noter l'outrance des prétentions teilhardiennes : « le fameux problème *n'existe plus* » ! (46) Sur la nécessité, les parentés païennes sont avouées : le Destin supérieure aux Dieux, la vérité des mythes. Une seule « preuve » scripturaire est jamais invoquée : la parole de Jésus sur la nécessité des scandales (Mt 18,7), mais Teilhard n'en aborde pas l'exégèse ; si la nécessité dont parle Jésus n'est pas simplement celle de l'accomplissement des Ecritures, ou de la manifestation du péché latent, si elle se réfère au dessein de Dieu, ce n'est en tout cas pas à la création et à l'engagement dans le multiple. Jésus souligne aussitôt la responsabilité du pécheur, et celle-ci s'évanouit sous la nécessité teilhardienne. Etouffée, l'indignation des prophètes ! Renversé, le sens de la croix ! Défigurés, et le jugement et la grâce ! (47)

LE MAL, MORSURE DU NEANT

Avec la doctrine thomiste du mal, on n'affronte plus le rêve grandiose, et vulnérable, d'un solitaire ; le grand œuvre d'une puissante et durable communauté de penseurs, éprouvé par les controverses, ciselé par les siècles, mérite qu'on l'aborde avec crainte. Saint Thomas d'Aquin n'a construit que sur les fondements posés avant lui, par Saint Augustin surtout, voire par Origène ; et les thomistes de notre époque ne se contentent pas de répéter servilement ; leur originalité, pour être contenue par la fidélité, ne s'affirme pas moins et porte ses fruits. Le déclin d'influence subi par le thomisme depuis 1950, brutal après plusieurs générations d'hégémonie (du côté catholique), ne doit pas

45. Textes cités par Jean-Marie Domenach, *Esprit* n° 326 (mars 1964), p. 327.

46. *Comment je vois*, in Crespy, p. 121.

47. Pour le développement de la critique, cf. notre « La Vision mystique de Teilhard de Chardin », *Chantiers*, n° 50 (printemps 1966), surtout les pp. 20-25.

laisser croire que l'interlocuteur serait devenu négligeable. On peut se rappeler d'ailleurs qu'il existe un thomisme non romain, anglican ou protestant. (48)

Le discernement capital reste celui que Saint Augustin oppose aux manichéens : le mal n'est *rien*, ni principe, ni substance, ni entité ; il est rigoureusement relatif au bien, défaut, manque, *privatio boni*. (49) Etienne Gilson parle eloquemment « d'une irréalité foncière, déterminée et comme encerclée de tous côtés par le bien qui la limite ». (50) Avec cette compréhension, non seulement on évite le dualisme, mais on fait voir que le mal ne peut procéder de Dieu, ni exister à part des créatures, bonnes comme telles. Mais il faut prévenir les malentendus. La privation n'est pas n'importe quelle absence : il n'y a mal dans le manque que si le bien était *dû* ; Saint Thomas distingue clairement entre la *privation* qu'il prend dans ce sens, et la pure *négation* (l'homme n'a pas l'agilité de la chèvre ou la force du lion), qui ne mérite nullement d'être appelée mauvaise. (51) Ainsi les inégalités entre les créatures sont-elles lavées de l'accusation, et le mal ne se confond-il pas avec la finitude comme il le fait chez Leibniz. (52) D'autre part, l'analyse anti-dualiste ne conduit nullement à minimiser le mal : comme privation le mal existe, dans les choses ; « le paradoxe du mal, c'est la *terrible réalité de son existence privative* ». (53) On n'édulcore aucunement la dénonciation du mal du mensonge en définissant que c'est la privation de vérité, du mal de cécité, en rappelant que c'est la privation de la vue.

D'où vient la privation, cependant ? L'origine du mal se trouve dans la « morsure du néant », l'expression est de Jacques Maritain, qui marque toute créature. (54) Tout être fini, venant du néant, garde avec le néant une sorte d'affinité : il est mutable, corruptible, *faillible*. La tendance au néant « est nouée à ses entrailles », peut écrire Journet. (55) Les thomistes s'accordent ici

48. Nous pensons à l'anglican E. L. Mascall (tendance *High Church*, polémique brillante contre les modernismes dissolvants) ; le pasteur Henry Chavannes et les théologien évangélique américain Norman L. Geisler ont des positions philosophiques thomistes mais nous ne les avons pas lus sur le mal.

49. Ch. Journet, pp. 31ss, présente les témoignages patristiques en ce sens, en particulier ceux d'Origène (*soudén esti*) d'Athanase, de Basile (*ni hypostasis ni ousia*), de Grégoire de Nysse, avant Augustin.

50. *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris : J. Vrin, 1932), t. I., p. 119.

51. *Somme théologique* (Ed. de « la Revue des Jeunes » ; Paris-Tournai-Rome : Desclée, 1927), fasc. « la Création » trad. et annoté par A.D. Sertillanges, la. qu. 48. articles 2, 3 et 5, pp. 132, 136, 148.

52. Ch. Journet, p. 44, critique la confusion du penseur allemand. On remarque cependant que Gilson, p. 116, expliquant saint Augustin, semble admettre : « le moins bon, en un sens, c'est le mal » (il ne parle que des inégalités créationnelles).

53. Ch. Journet, p. 49.

54. *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale* (Paris : Hartmann, 1947), p. 295.

55. *Le Mal*, p. 165.

très bien : « Dieu ne peut... pas faire de créature naturellement impeccable, pas plus qu'il ne peut faire ce cercle carré ». (56) Selon le P. Sertillanges (membre de l'Institut, l'une des plus hautes figures du thomisme français dans les premières décennies du siècle) cette analyse de la nature et des causes du mal repose

... sur une doctrine d'émanation ontologique dont l'influence anime d'ailleurs tout le système thomiste. Le mal y est présenté, en dernière analyse, comme une conséquence de la descente de l'être dans le multiple, par suite dans l'imparfait, à partir de l'Un et du Suprême. Celui-ci réalise l'être à l'état plein, sans imperfection aucune ; mais à sortir de lui l'être, nécessairement, se dégrade, et avec l'être, le bien, qui lui est réellement identique. La multiplicité des natures limitées et par suite faillibles a sa compensation dans l'unité d'ordre, et c'est en vue de cet ordre qu'est permis le mal. Par là, le mal rentre dans le bien... (57)

Tous les thomistes ne ratifieraient peut-être pas les termes de cette déclaration, mais nul ne peut contester la représentativité de Sertillanges.

A-t-on suffisamment expliqué le mal ? Qui dit *faillibilité* et *corruptibilité* ne dit pas encore *faute* et *corruption* ! Les thomistes doivent faire un pas de plus. Saint Thomas en appelle à un principe pour lui indiscutable : « Il est de la nature des êtres que ceux qui peuvent défaillir défaillent en réalité quelquefois ». (58) Les thomistes le suivent, (59) et Sertillanges explique que le pouvoir en cause (la créature *peut* pécher) ne serait pas, autrement, « réel, objectif » ; « le pouvoir posé, dans une nature qui est en mue perpétuelle, où la *roue de fortune* entraîne tout, il est fatal qu'un jour ou l'autre le pouvoir déclenche le fait, que le numéro de loterie réellement pris sorte ». (60)

Saint Thomas traite de façon conjointe du mal de la nature et du mal moral ; justifiant la présence des maux par les biens qui en résultent, il offre dans le même souffle ces trois illustrations :

Le feu ne serait pas engendré, si l'air ne se corrompait ; le lion ne pourrait vivre, si l'âne ne mourrait, et on ne louerait ni la justice vengeresse, ni la patience de l'homme persécuté, si disparaissait l'iniquité du persécuté. (61)

56. J. Maritain, p. 280 ; même image chez Gilson, p. 124.

57. Note doctrinale dans le fascicule cité de la *Somme*, p. 276.

58. Ia, qu.48, art. 2, p. 134 (et déjà p. 132) ; cf. qu.49, art. 2, p. 164.

59. Maritain, p. 274 ; Journet, pp. 280s.

60. Note fasc. citée, p. 218. (Les italiques sont de Sertillanges).

61. Ia, qu.48, art. 2, p. 134.

Si Gilson reconnaît qu'avec les êtres raisonnables « le problème paraît se compliquer », il estime « qu'il n'y a pas lieu d'introduire de principes nouveaux » pour la solution (62). Maritain et Journet, au contraire, creusent la différence. Le prince des thomistes laïcs avertit que « si on lisait mal..., on pourrait confondre la position de saint Thomas avec celle de Leibniz... corruption rationaliste des vérités chrétiennes » (63) : la machine du monde ne consolera pas la mère qui pleure son enfant, oppose-t-il avec force. (64) Quand on considère les *personnes*, qui sont chacune un tout, un univers, « l'existence du mal dans les choses pose dans l'être une disconvenance dont rien ne peut consoler. *Et noluit consolari* ; » c'est une « incompréhensible anomalie ». (65) Le futur cardinal (Journet) n'est pas moins énergique : « Le mal du péché, au contraire (du mal de la nature), n'est lié de soi et inséparablement à aucun bien ; il ne va qu'à détruire l'œuvre divine ; » s'il est permis, « cela ne peut donc signifier qu'il serait accepté, consenti, toléré, bref voulu indirectement, parce qu'il serait l'envers d'un bien cherché par Dieu ». (66) Certes, Journet admet l'idée du mal envers d'un bien (*Felix culpa*, rappelle-t-il, comme le chante la liturgie romaine, « Bienheureuse faute qui nous a valu un tel rédempteur ! »), « mais croire le péché voulu pour la rédemption serait donner dans le blasphème de la perspective hégélienne ». (67) Il est bien entendu, en tout cela, avec saint Thomas, que le mal de la peine (punition) n'est pas tellement un mal, puisqu'il rétablit l'ordre, et que le mal de nature est, pour l'homme, tout entier mal pénal : s'il souffre et meurt physiquement, c'est pour sa faute. (68)

Les accents nouveaux de nos néo-thomistes ne s'ajustent pas aisément, nous semble-t-il, aux thèses simultanément défendues par les mêmes auteurs. Selon eux, Dieu permet (sans vouloir) le mal du péché parce qu'il en tirera du bien : n'est-ce pas là une « consolation » qui s'imagine dissoudre « l'incompréhensible » ? Maritain explique que « le péché d'Adam a été permis pour l'Incarnation rédemptrice », et ne recule pas devant la formule : « Le péché, — le mal, — est la rançon de la gloire ». (69) Rappelant l'illustration de saint Thomas sur la mort de l'âne utile au lion, Journet écrit : « La réponse vaudra encore, mais transposée sur un plan beaucoup plus mystérieux, pour la permission du mal de la faute ». (70) L'axiome augustinien-thomiste selon lequel

62. *L'Esprit de la philos.*, p. 120.

63. J. Maritain, p. 274.

64. *Ibid.*, p. 275.

65. *Ibid.*, p. 277.

66. Ch. Journet, p. 160 ; cf. p. 87.

67. *Ibid.*, p. 161.

68. *Ibid.*, pp. 56s, 201, 240s ; cf. saint Thomas, Ia, qu. 48, art. 5 et 6, surtout pp. 151ss.

69. *Op. cit.*, pp. 278 et 282.

70. *Op. cit.*, p. 87 ; voir les pp. suivantes, en partie p. 90.

Dieu permet parce qu'il fait sortir le bien du mal « vaut encore, mais d'une manière transposée, proportionnellement semblable mais essentiellement différente, quand on passe du mal de la nature au mal du péché » ; (71) « ...l'ordre de la liberté et de la moralité est un ordre particulier fait pour rentrer, par une voie ou par une autre, dans l'ordre ». (72) Que reste-t-il, alors de la considération de la personne comme un tout, et non comme la partie d'un tout ? Assaisonner l'énoncé des mots « transposée », « mystérieux », « par une voie ou par une autre », c'est manifester plus d'embarras que d'assurance élucidatrice : la structure de l'argument n'est pas affectée par ces atténuations impuissantes.

Jacques Maritain s'attache en outre à un texte de saint Thomas, trop peu remarqué à son avis. (73) Il s'agit de « la cause d'où résulte qu'une action libre est mauvaise » : « problème particulièrement difficile » ; « la solution qu'il (saint Thomas) en propose est une de ses découvertes philosophiques les plus originales ». (74) Il faut que la source du mal moral soit dans la volonté, et cependant ne soit pas elle-même fautive (« ce qui serait un cercle vicieux ») (75). La solution est simple dans sa subtilité ; parce qu'il n'a pas regardé sa règle, le menuisier coupe de travers ; de même, *parce que* la volonté ne regarde pas la règle (la loi divine), qu'elle ne lui prête pas attention comme elle est libre de le faire ou non (« c'est là que réside l'essence de la liberté ») (76), elle commet la faute quand elle procède à l'acte de choix. Le défaut d'attention, la non-considération de la règle, *n'est pas une faute, n'est pas un mal*, « parce que l'âme n'est pas tenue, et ne serait du reste pas capable, de faire attention toujours en acte à la règle ». (77) C'est bien une négation, mais non pas d'un bien dû, de telle sorte que le néant créaturel se révèle bien la cause du mal : initiative de ne pas agir, de ne pas regarder la règle, « il n'est pas encore le péché mais la racine du péché ;... c'est une pure absence, un pur néant, mais qui est la racine propre de l'action mauvaise » (78) Saint Thomas et Maritain n'ont pas tout à fait les mêmes intérêts quand ils déroulent cette démonstration : si nous lisons bien le premier, il combat surtout le dualisme, il veut éviter qu'en remontant du mal à une cause mauvaise, on arrive à un *principe* du mal ; Maritain

71. *Ibid.*, p. 160.

72. *Ibid.*, p. 306.

73. *Op Cit.*, pp. 282-298 ; Maritain commente le *De Malo* I, 3, auquel correspond dans la *Somme théol.* (Ia) la qu.49, art. 1 (p. 161). Gilson, pp. 264ss, note 25, se réfère au même passage, et Journet brièvement, p. 76.

74. *Ibid.*, pp.284ss.

75. *Ibid.*, p. 285.

76. *Ibid.*, p. 287.

77. *Ibid.*, p. 288.

78. *Ibid.*, p. 293.

souligne qu'ainsi la première initiative du mal vient de la créature seule, Dieu n'en étant cause d'aucune manière. (79) Cette différence, cependant, ne rend pas Maritain infidèle à son maître.

Pour le reste, on reconnaît chez Maritain et Journet des bribes de la théodicée du deuxième type, que nous allons examiner plus loin, quand celui-là exclut un plan divin qui serait « un scénario écrit d'avance » (80), et celui-ci lance ses accusations contre Calvin. (81) Mais ces éléments ne sont guère caractéristiques de la doctrine thomiste du mal, qui résoud le problème par l'ordre universel et l'efficace du néant.

EVALUATION

Rendons hommage aux labours des Pères ! L'analyse du mal en termes négatifs, de privation du bien, constitue un acquis irréversible. En expulsant toute confusion du mal avec une substance ou une forme, elle rend un service libérateur. Elle laisse resplendir la dépendance absolue de toute chose à l'égard du Dieu très bon ; elle dénonce le mal comme parasite et perversion. Elle s'accorde avec l'expérience vive, et surtout avec l'Écriture : le langage biblique interprète le mal à l'aide de termes évocateurs du néant (quatre d'entre eux dans un seul verset, Za 10,2), (82) et l'on remarque le préfixe privatif dans le vocabulaire néo-testamentaire du mal : *adikia*, *anomia*, *asébéia*, etc. Avec les thomistes, nous souscrivons aux trois beaux vers de saint Augustin :

Haec tua sunt ; bona sunt quia Tu bonus ista creasti.

Nil nostrum est in eix, nisi quod peccamus amantes,

Ordine neglecto, pro Te, quod conditur abs Te. (83)

Le danger qui accompagne cette précieuse lucidité, c'est celui de la sous-estimation du mal : s'il n'est rien, le mal ne pèserait plus très lourd... (84) Ce piège peut être déjoué. Quand on reconnaît avec Journet le paradoxe de la positivité de ce négatif, et sa « terrible

79. *Ibid.*, p. 298.

80. *Ibid.*, p. 300.

81. *Op Cit.*, pp. 88s, 176s.

82. Cf. notre étude « La foi et la tentation du néant », in *Pour une Réforme permanente* (Rencontres Protestantes 1973 ; Genève : Société Évangélique de Genève), p. 28.

83. Cité par Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme* (coll. Maîtres spirituels ; Seuil, 1955), p. 141 et ainsi traduit par lui : « Toutes ces choses sont à Toi ; et elles sont bonnes parce qu'elles ont été créées par Toi qui est Bon. Il n'y a rien en elles qui vienne de nous, sinon le péché par lequel, au mépris de l'ordre, nous aimons, au lieu de Toi, ce qui vient de Toi ».

84. En héritier de la Réforme, nous soupçonnons un glissement dans ce sens quand Gilson polémique contre l'idée de « nature corrompue » (p. 126 : Luther, Calvin, Jansénius), et affirme que la nature n'est même pas altérée, pp. 128s.

réalité », on peut se mettre au diapason de l'horreur du mal préchée dans l'Écriture, en discernant que la positivité du mal se pose par emprunt (frauduleux !) à la bonne création de Dieu. (85)

Les thomistes consolent en vérité quand ils proclament le renversement par la rédemption : Dieu faisant servir le mal à sa gloire et au salut des hommes — *etiam peccata !* Il est certain que sa souveraine sagesse inclut même dans son dessein les agissements pervers des créatures libres, et d'une certaine façon tire le bien du mal. Mais pouvons-nous suivre plus loin ? La permission du mal se justifie-t-elle par l'ordre sage, l'ordre universel, qui l'englobe ?

Il faudrait d'abord dissocier plus décidément le mal dit « de la nature » et celui du péché, avec ses conséquences. A coup sûr, le cycle des phénomènes physiques est admirable, et justifie les destructions perpétuelles qu'il implique. Mais où est le mal ? Par quelle règle le définirait-on ? (86) N'en déplaise à saint Thomas, il est abusif d'appeler *mal* l'union de l'oxygène de l'air au carbone ! Pareillement, pour la cellule, la mort, c'est la vie ! Même pour l'âne dévoré par le lion, le terme de « mal » est contestable : nous ne confondons avec un mal qu'en fonction d'une projection anthropomorphique sur la victime, d'une identification imaginaire (qui a peut-être ses raisons !). Il n'y a de mal proprement dit que pour les personnes : Maritain et Journet en ont eut l'intuition, mais n'ont pas osé aller jusqu'au bout de cette pénétration. Et le mal de la peine devrait être encore mieux distingué : en tant qu'il y a peine, satisfaction de la justice, restitution de l'ordre, il s'agit d'un bien ; en tant qu'il coule du péché, c'est un mal, exactement un effet de mal car *le* mal est la volonté contraire à Dieu. « Car le propre du christianisme, c'est justement qu'il pose cette différence infinie entre ce que l'on appelle le mal tantôt une chose, tantôt une autre, d'une manière propre à jeter la confusion ; le christianisme consiste justement à parler de la souffrance de la temporalité avec toujours plus de franchise et de joie victorieuse, parce que pour lui le péché, et le péché seul, est la corruption » (87).

Quant au mal spirituel et moral, c'est une chose de dire que Dieu est capable d'en tirer du bien, une fois qu'il est posé (88) ;

85. Encore que Journet ne semble pas sonder l'insondable méchanceté du péché quand il affirme que le pécheur veut *toujours* un bien (mais qui le détourne de sa fin dernière), p. 82. Dans l'amertume suicidaire de la haine contre Dieu, veut-il un bien ? Peut-être, si l'on conçoit qu'il le fait pour s'affirmer lui-même (est-ce le plus *profond* ?). En tout cas, l'analyse négative tient toujours ; le grand dogmaticien orthodoxe H. Bavinck y souscrivait, selon Berkouwer, *Sin, op. cit.*, pp. 63s.

86. Le thomisme tend à traiter, subrepticement, les *essences* comme des *normes* ; mais ce vestige de platonisme ne s'impose pas.

87. Soren Kierkegaard, *Discours chrétiens*, trad. P.-H. Tisseau (Paris-Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1952), p. 101.

88. On remarquera qu'aucun texte biblique ne dit que Dieu *change le mal* en bien, strictement ; Gn 50, 20 littéralement : vous aviez pensé le mal, l'Éternel l'a pensé pour le bien... Nuance ?

c'en est une autre de conclure que Dieu l'a permis *en vue de* ce bien. On passe de l'émerveillement devant la Nouvelle de l'inouïe et renversante sagesse, à la possession d'une « raison » qui fait *comprendre* le décret de Dieu. Jamais l'Écriture ne fait ce pas, qui enjambe un abîme qualitatif. Si le péché est vraiment, comme dit Maritain, « la rançon de la gloire », peut-on exonérer le Seigneur d'une part de la culpabilité ? Il n'est pas l'auteur du mal, mais il est l'auteur de la loi qui fait du mal la rançon du bien ou son « envers » ! N'est-il pas ainsi lié au mal ? Rançon, envers, ces images ne sont pas éloignées de la notion de *moyen* : lorsqu'un agent permet (souverainement) une chose *pour* qu'elle serve à ses fins, quelle différence y a-t-il avec l'usage d'un moyen, et l'agent n'est-il pas responsable des moyens qu'il se procure ? Nous n'aurons pas la « démagogie » d'évoquer les formes les plus horribles du mal pour faire sentir ce qu'a d'atroce la suggestion d'un Dieu les choisissant pour ses moyens. Le mal de la personne, scandale, fait éclater la justification par l'ordre universel.

Quant à l'explication du surgissement du mal par le néant créaturel, ses attaches païennes sont si manifestes qu'on s'étonne de l'assurance de ses avocats chrétiens. Sertillanges va jusqu'à l'aveu tranquille : « Notre auteur concéderait à Plotin que l'être même est la source du mal, si on l'entend de l'être commun » (mêlé de puissance) (89). Le néant qui est quelque chose, le néant substantialisé qui, antérieur à la création, entre dans la composition des créatures, c'est le *mê on* des Grecs ! L'argument sur la faillibilité qui entraîne inévitablement la faute illustre à merveille les équivoques de la notion de *possible*, liée à celle du néant : quand les thomistes disent l'homme faillible, ils ne veulent pas dire seulement qu'il n'est pas infaillible-comme-Dieu, il s'agit d'un « pouvoir réel », d'une tendance à l'œuvre en lui, comme un germe de mal présent dès la création. La notion de possibilité sert ici à calomnier la bonne création de Dieu. Et, puisque les mots « nécessaire », voire « fatal », viennent sous la plume du thomiste, comment le pécheur ne se jugerait-il pas excusé de sa faute ? Ou bien, c'est Dieu, responsable de tout l'être, et de toutes les lois de l'être, qu'on doit rendre responsable de cette nécessité, ou bien c'est une loi supérieure (un Destin comme chez Teilhard) qui s'impose à Dieu. Sertillanges n'évoque-t-il pas aussi « la roue de fortune », le super-Dieu Hasard ?

La tentative de Jacques Maritain pour expliquer l'origine de l'acte mauvais participe du même effort pour faire sourdre le mal de la nature créée comme telle, pour établir une *continuité*, au lieu

89. Fascicule cité de la *Somme*, p. 277.

de la discontinuité du honteux scandale. On peut critiquer la démonstration en soulignant que la discontinuité demeure entière, béante, pour qui regarde avec la lumière de l'Écriture. Supposons qu'il soit en effet légitime, en un temps donné, de ne pas considérer la règle divine : cela n'explique en aucune façon le péché de se mettre à agir sans considérer cette règle ! Dans cette seule démarche, il y a l'ingratitude monstrueuse, la désobéissance criminelle, l'arrogance abominable, de la créature qui doit tout à son Créateur, et *doit* considérer sa volonté dès qu'elle agit ! Il y a de nouveau abîme qualitatif entre une inattention antérieure permise, et l'inattention *quand Dieu a commandé le contraire*. Et pouvons-nous accorder même qu'est légitime la « non-considération », celle que Maritain traite en premier stade ? Il est troublant que l'agent qu'il décrit paraisse comme suspendu dans le vide moral. A-t-on oublié que le premier et grand commandement, c'est d'aimer le Seigneur, de *tout* son cœur, de *toute* son âme, de *toute* sa pensée, et de *toute* sa force ? Cela ne veut-il pas dire une orientation *permanente* du vouloir et de l'intelligence vers la Volonté divine ? Si elle cesse un seul instant, c'est *anomia*, violation de la loi, péché. Certes, ce que nous appelons « orientation » n'est pas sans cesse une concentration consciente, méditative, sur les commandements particuliers ; mais J. Maritain, d'abord, ne décrit pas la « considération » dont il parle (qu'il dit non-exigée), et il se place, ensuite, à un tel niveau d'analyse métaphysique, que notre objectif porte. Du sein de l'amour total (qui est l'obligation minimale de la créature !) aucune continuité ne peut mener au péché. Le mal surgit comme l'étrangeté sans raison — sans excuse.

Malgré les richesses et les finesses de la doctrine thomiste du mal, nous sommes contraints de conclure à son échec. Comme les systèmes plus grossiers de Leibniz et de Teilhard, elle tend à excuser le mal par une fausse nécessité, à farder son horreur en le considérant, horriblement, comme un moyen des fins divines, permis *pour* ainsi servir. Comme l'optimisme stoïcien, plotinien, spinoziste, elle tend à éliminer le mal du mal. Non ! Ce désordre n'entre pas dans l'ordre, qui le justifierait ! Le thomisme fait un précieux apport en dévoulant la réalité privative du mal ; mais il faut refuser l'explication de son origine. Écoutons plutôt la « voix de la vérité », la voix de *Job*, selon Philippe Nemo : elle

... dit que le mal n'est pas un étant du monde, étant dans le monde, coordonné au monde dans un Ordre unique. L'être du mal, dit-elle, est d'être horreur, jetant l'âme dans le combat contre l'horreur. (90).

90. *Job et l'excès du mal*, op. cit., p. 28.