

# LA PENSÉE CHRÉTIENNE ET LE MAL

(2<sup>ème</sup> partie)

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

## Résumé de l'article précédent :

Le mal est perçu dans l'expérience naïve comme l'injustifiable réalité, ce qui excite l'indignation et entraîne la honte. Comment comprendre ? Optimisme, dualisme, et pessimisme païens biaisent avec la difficulté, occultent en partie l'expérience et tentent d'éliminer le mal du mal : en le minimisant comme illusion d'optique ; en le transformant en pilier d'un ordre métaphysique bipolaire ; en le noyant dans la généralisation absurde. La pensée chrétienne a reconnu l'échec de ces voies. Cependant la plus traditionnelle des solutions chrétiennes, qui explique le mal par les nécessités de l'ordre universel, a des affinités avec l'optimisme païen (celui de Plotin en particulier). Leibniz et Teilhard de Chardin ont édifié des versions aisément critiquables de cette solution. Le thomisme offre une doctrine éprouvée ; son analyse du mal comme privation, absence d'un bien dû, reste un acquis précieux ; mais ses tentatives d'explication rationnelle échouent ; elle repose sur une idée païenne de « néant » (réel, efficace), sur une notion équivoque de la possibilité ; faisant du mal la rançon des biens visés par Dieu, elle ne peut en innocenter totalement le Seigneur.

## LA SOLUTION PAR LA LIBERTÉ INDÉPENDANTE

Les Grecs avaient conçu la liberté politique ; le message biblique, lui seul, a fait prendre conscience de la liberté **humaine**, de sa dramatique grandeur au carrefour des destinées, de son essentielle différence face au monde. Ainsi s'est opérée la promotion de la

personne, et les Pères de l'Eglise ont été d'autant plus portés à souligner le libre-arbitre qu'ils luttèrent contre le fatalisme astral de la Basse-Antiquité. La doctrine de la bonne création de Dieu, lui-même absolument bon, excluait d'autre part l'idée païenne de la matière mauvaise ; bien que les Pères aient glissé sous l'influence du néo-platonisme et qu'ils aient fait de lourdes concessions à l'explication du mal par un « néant » increé mais néanmoins (!) réel, frère jumeau de la matière au sens métaphysique, <sup>1</sup> c'est à la volonté qu'ils ont d'abord rapporté ce mal. Les conditions étaient réunies d'une **deuxième** doctrine censée résoudre le problème des problèmes.

L'explication **par la liberté** semble originalement chrétienne. Elle repousse l'excuse que fournit l'idée de la nécessité du mal dans l'ordre universel. Elle évite de confondre le mal avec un ingrédient métaphysique de la réalité. Elle plaît spontanément aux modernes. Il en existe de nombreuses versions, les unes hautement spéculatives, les autres banales mais populaires. Trois traits, cependant, se retrouvent d'un bout à l'autre de la gamme des versions. Le mal est considéré comme un **possible** de la liberté : il n'y aurait pas de sens à dire une créature libre s'il ne lui était pas possible, **a priori**, de faire le mal. Le **libre** choix de l'agent personnel, homme ou ange, ne saurait être (pour les défenseurs de cette solution) **déterminé d'avance** par Dieu. Enfin, la liberté prenant rang de **valeur** très prisée, sinon de valeur suprême, il était bon que Dieu « prenne le risque » de créer des agents libres ; Dieu n'est pas responsable s'ils ont mal choisi. De prime abord on imagine que cette doctrine respecte mieux que l'explication par l'ordre universel la parfaite bonté de Dieu et de ses œuvres, comme le sens du « mal du mal » ; mais on s'interroge sur le sort de la souveraineté divine.

Nous exposerons d'abord quelques versions fort éloignées de l'orthodoxie biblique, puis d'autres plus proches, et celles qui se placent sous le **Sola Scriptura**. L'analyse critique fera la fin du chapitre.

## **La liberté méonique**

### **Nicolas Berdiaeff**

La forme la plus exaltée, explosive (avec foudre et fumée), on la trouve sans contredit chez Nicolas Berdiaeff (1874-1948). Ce penseur russe dégagé des influences marxistes, « théosophe

---

<sup>1</sup> Cf. notre traitement de la doctrine thomiste (esquissée déjà chez Origène et fondée par Augustin) dans la première partie, spécialement nos citations du P. Sertillanges.

chrétien » comme il se classait lui-même,<sup>2</sup> a reçu le surnom de « captif de la liberté », <sup>3</sup> captif par la passion et le culte de la liberté ! Il le proclame, sans une hésitation dans la voix :

La liberté est l'unique solution au problème de la théodicée. Le problème du mal constitue le problème de la liberté. Si l'on ne comprend pas la liberté, on ne peut saisir le fait irrationnel de l'existence du mal dans le monde divin. <sup>4</sup>

Le fait **irrationnel**... Berdiaeff polémique contre la mentalité « euclidienne », et il qualifie aussitôt la liberté qu'il célèbre :

A l'origine du monde se trouve une liberté irrationnelle enracinée dans la profondeur du néant, un gouffre d'où jaillissent les sombres torrents de la vie, et où toutes les possibilités sont renfermées. (...) Elle engendre le mal comme le bien. <sup>5</sup>

Cette liberté est « la source du mal » <sup>6</sup> ; Berdiaeff l'appelle parfois « méonique » parce qu'elle jaillit du néant, du **mê on** paradoxal des Grecs (« ce qui n'est pas », mais d'une négation seulement relative, celle de la particule de négation faible **mê** au lieu de la négation **ouk**). <sup>7</sup> Le penseur intrépide se glorifie de ses antinomies, qui ne font qu'illustrer l'irrationalité de la liberté qu'il adore : « Je confesse presque un dualisme manichéen. Qu'il en soit ainsi. « Le monde » est le mal... » ; et aussitôt : « Je confesse ici presque un monisme panthéistique. Le monde est divin par sa nature, l'homme est divin par sa nature. <sup>8</sup> Avec Berdiaeff, inutile de chipoter sur les virgules !

Sur la liberté, Dieu même ne peut se vanter d'aucune maîtrise. « Dieu est tout-puissant par rapport à l'être, mais il ne l'est pas par rapport au néant, à la liberté ; et c'est pourquoi le mal existe. » <sup>9</sup>

---

<sup>2</sup> **Esprit et Liberté. Essai de Philosophie chrétienne**, trad. du russe par I.P. et H.M. (Paris : Je Sers, 1933), p. 23. Parmi ceux qu'il classe dans la même catégorie il y a surtout Jacob Boehme, son ancêtre spirituel le plus admiré.

<sup>3</sup> Titre du livre consacré à Berdiaeff par Matthew Spinka (1950).

<sup>4</sup> **Esprit et Liberté**, p. 177.

<sup>5</sup> **Ibid.** ; cf. p. 323 : « source abyssale », etc...

<sup>6</sup> **Ibid.**, p. 181 : « La source du mal n'est pas en Dieu, ni dans un être positif qui existerait parallèlement à Lui, mais dans la liberté irrationnelle, insondable, dans la possibilité pure, dans les puissances du ténébreux abîme, antérieur à toute détermination positive de l'être ». L'abîme est l'**Ungrund** de Boehme, mais Berdiaeff signale qu'il le place hors de Dieu alors que Boehme le place en Dieu (c'est pourquoi nous séparons Berdiaeff de Boehme dans cette étude) : cité par Charles Journet, **Le Mal. Essai théologique** (Desclée de Brouwer, 1962/2), p. 109 n. 1.

<sup>7</sup> Journet, p. 108, fait une erreur amusante sur le sens de « méonique », en le rattachant au latin **méo**, marcher, alors qu'un dérivé de cette racine aurait eu la forme « méatique », alors, surtout, qu'il reproduit à la page suivante une explication claire de Berdiaeff : l'homme, écrit celui-ci, est « l'enfant de la liberté, du néant, du non-être, du méon », (**De la destination de l'homme**, Paris : Je Sers, 1935, p. 42). Cf. **Esprit et Libération**, p. 146 : « La liberté est liée non à la forme mais à la matière... » (le dualisme grec classique).

<sup>8</sup> **Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme**, trad. du russe par Lucienne Julien Cain (Desclée de Brouwer, 1955), p. 36. (Pour ce livre, le nom de l'auteur est transcrit Berdiaev).

<sup>9</sup> **Esprit et Liberté**, p. 177.

« L'erreur fondamentale, ne se lasse de répéter Berdiaev, c'est de regarder Dieu comme le Créateur de la liberté. »<sup>10</sup> Le chantre de l'abîme sait fort bien à qui s'opposer : pour lui, face au rationalisme pélagien, « saint Augustin renonça à la liberté », et plus tard « saint Thomas d'Aquin rejeta, lui aussi, en fin de compte, la liberté. »<sup>11</sup> Avec ces deux docteurs, c'est toute la tradition qu'il réprovoque, sur la souveraineté de Dieu. Et il tire la conséquence de son refus : « La vie divine est une tragédie. »<sup>12</sup> L'intention de Dieu, en effet, se heurte à une causalité adverse, absolument indépendante de lui, de telle sorte qu'il peut connaître l'échec.

Expert en abîmes, Berdiaeff résiste cependant à l'attrait vertigineux du désespoir. Il sait le dénouement de la tragédie, et discerne que l'indomptable liberté, source du mal comme du bien, est indispensable au Sens du monde. « Sans ténèbres, il n'y a pas de lumière. Le bien se révèle et triomphe par l'épreuve du mal. »<sup>13</sup> « La chute du premier Adam eut une signification positive et une justification, en tant que moment dans la découverte de la créativité, sur la voie de l'apparition de l'Homme-Absolu. »<sup>14</sup> La dramatique histoire fait passer de la liberté primitive, ambivalente, à la liberté divine (de l'homme défié par le Christ), liberté pour laquelle « le mal n'existe plus », et qui s'oppose à la liberté diabolique.<sup>15</sup> Ainsi, malgré les antinomies qui affectent même ces propositions, Berdiaeff explique-t-il le mal par la liberté.

## Dieu à grand-peine Wilfred Monod

Dépouillons la solution berdiaevienne des ténébreux prestiges d'une théosophie à la russe, nous ne sommes pas très loin des vues du pasteur français Wilfred Monod. Celui-ci, figure de proue du « Christianisme social », orateur enclin aux effusions lyriques, les esquissait déjà dans une conférence de 1904, avant de les déployer dans **Le Problème du bien** (1934). Il faut exclure la toute-puissance de Dieu, en tout cas dans ce monde ; « Dieu s'efforce et ne réussit pas toujours. »<sup>16</sup> Il sort grandi moralement de cette diminution métaphysique ; la divinité est, en effet, conçue d'abord comme exigence morale — « Dieu, c'est l'effort pour transformer la réalité » — plutôt que comme Etre et cause de l'être : il abandonne même à

---

<sup>10</sup> Formulation de Journet, p. 107.

<sup>11</sup> *Esprit et liberté*, p. 147.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Le Sens de la création*, p. 195. Il ajoute : « La théodicée, qui justifie Dieu, justifie le sens du mal. »

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 195 ss. Cf. *Esprit et liberté*, pp. 200 ss.

<sup>16</sup> Charles Werner, *Le Problème du mal* (Paris : Payot, 1944), p. 62.

un démiurge l'action directe sur la nature. <sup>17</sup> La conviction de W. Monod se renforce en s'appuyant sur l'eschatologie et la christologie : le vrai Dieu est le Dieu « qui vient », et qui sera tout-puissant ; son impuissance se révèle et révèle son sens à la croix du Golgotha, démonstration de l'amour qui souffre, qui implore, qui se met à la merci de la personne aimée. <sup>18</sup>

Qui lit encore Wilfred Monod ? Les convergences sont frappantes avec le dernier courant théologique à la mode, celui de la « Process Theology » américaine. Certes, chez les émules du philosophe mathématicien Alfred North Whitehead (1861-1947), l'éloquence émue cède la place à la spéculation métaphysique et aux efforts de logique ; l'immanence divine dans le monde, dans la nature en évolution, thème cardinal de la « Process Theology », se substitue au messianisme social ; mais le rapport de Dieu au mal est à peu près semblable.

Au moins selon sa nature « conséquente », Dieu est limité, en devenant, il progresse avec l'univers, et ne peut influencer les agents historiques que par la persuasion. André Gounelle le compare très justement au chef d'orchestre, qui ne fait pas tout ce qu'il veut des instrumentistes et doit supporter leurs défaillances ! <sup>19</sup> Pour Whitehead lui-même, de Dieu vient la « finalité conceptuelle fondamentale » de tout être temporel, « mais avec des indéterminations que leveront les décisions propres de cet être ». <sup>20</sup> Daniel Day Williams, posant que Dieu se révèle par l'amour humain, lui attribue la limitation par la liberté d'autrui, donc la souffrance et l'exposition au risque. <sup>21</sup> David R. Griffin, traitant *ex professo* de la théodicée, énonce comme une sorte de théorème :

Tout le monde réel sera, de nécessité métaphysique, composé d'êtres dotés d'un certain pouvoir d'auto-détermination, même vis-à-vis de Dieu, si bien qu'il est logiquement impossible que Dieu empêche unilatéralement tout mal. <sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> D'après *ibid.*, pp. 62-65.

<sup>18</sup> Cf. Jean Baubérot, *Un christianisme profane ? Royaume de Dieu, Socialisme et modernité culturelle dans le périodique « chrétien-social » l'Avant-Garde (1899-1911)* (Paris : P.U.F., 1978) qui situe à merveille l'œuvre du « jeune » Monod, montre son évolution sur l'eschatologie d'abord marquée par une volonté de « réalisme biblique » (pp. 238 s.), évoque le thème de l'impuissance de Dieu (p. 277, n. 37).

<sup>19</sup> « Dieu selon la 'Process Theology' », *Etudes Théologiques et Religieuses* 55 (1980), pp. 197 s. (A. Gounelle présente cette théologie mais ne dit pas qu'il s'y rallie).

<sup>20</sup> *Process and Reality*, « Gifford Lectures » (Londres : Mac Millan, 1929), p. 317, comme cité par Carl F. Henry, « The Reality and Identity of God : A Critique of Process-Theology », *Christianity Today* 13 (1969), p. 582. Tout cet article, en deux parties, pp. 523-526 et 580-584, mérite lecture (à l'époque la théologie en cause avait déjà atteint son plein développement aux Etats-Unis).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 524, d'après *The Spirit and the Forms of Love* (New York : Harper & Row, 1968).

<sup>22</sup> *God, Power and Evil : A Process Theodicy* (Philadelphie : Westminster Press, 1976), pp. 201 s, comme cité par Stephen T. Davis, « God the Mad Scientist : Process Theology on God and Evil », *Themelios* 5 (1979), p. 20.

Sans indépendance, il ne saurait y avoir de réalité propre : tel est l'axiome sur lequel Griffin fonde son assurance.<sup>23</sup>

Toute l'école pense à peu près comme lui.<sup>24</sup>

Face au mal, l'impuissance de Dieu l'excuse. Il voudrait, il cherche, il essaie, il s'efforce, il « fait de son mieux » : plutôt que les reproches, il attire la sympathie, voire la pitié.<sup>25</sup> Comme la persuasion divine, cependant, a premièrement tiré le cosmos du chaos, on peut se demander si Dieu n'est pas coupable (par imprudence peut-être) d'avoir déclenché l'émergence d'un tel monde. John Cobb et David Griffin analysent le bien comme plaisir (**enjoyment**) et le mal comme ce qui prive de plaisir : soit la discorde (**discord**), soit la faiblesse, le manque d'intensité (**triviality**), quand cette faiblesse n'est pas nécessaire. Ces notions acquises, ils peuvent conclure :

Laisser le domaine du fini dans le chaos, alors qu'il pouvait le stimuler à devenir un monde, aurait été acquiescer à une faiblesse non nécessaire. Pour être aimant ou moral, l'objectif de Dieu doit être de vaincre la faiblesse non nécessaire tout en évitant autant de discorde que possible.<sup>26</sup>

Apparemment, Dieu se trouve justifié parce que la somme des plaisirs obtenus par l'intensification processive l'emporte sur le total des souffrances ainsi provoquées, ou, du moins, en l'absence de prédiction assurée, parce que le jeu en valait la chandelle.

## Dietrich Bonhoeffer

De ce côté-ci de l'Atlantique, c'est la méditation de Bonhoeffer sur « le Dieu faible parmi nous » qui semble reprendre et renouveler le paradoxe monodien : l'accent passe de Golgotha en Gethsémani. Mais Bonhoeffer ne cherche guère à expliquer le mal, et ses **Lettres de prison** sont bien connues : point n'est besoin que nous en traitions en détail. Rappelons seulement la double motivation de thèses nouvelles que le théologien ébauche dans sa cellule de Tegel et qu'il qualifie lui-même de « contestables. »<sup>27</sup> Spirituellement, Bonhoeffer réagit contre la piété païenne, contre la paganisation de la piété

---

<sup>23</sup> S.T. Davis, p. 21.

<sup>24</sup> D'après C.F. Henry, p. 582, Peter Hamilton exclut la résurrection du Christ parce que le tombeau vide et les apparitions corporelles auraient exercé une contrainte sur « le libre-arbitre des disciples », alors que « ni le libre-arbitre humain ni les processus normaux de la nature ne sont soumis à la contrainte divine, ou interrompus par elle. » (*The Living God and the Modern World*, 1967, p. 226).

<sup>25</sup> S.T. Davis, p. 22.

<sup>26</sup> *Process Theology : An Introductory Exposition* (Philadelphie : Westminster Press, 1976), p. 71, comme cité par S.T. Davis, p. 22 (pp. 20 s. pour les notions expliquées).

<sup>27</sup> *Résistance et Soumission : Lettres et notes de captivité*, trad. Lore Jeanneret (Genève : Labor & Fides, 1963), p. 177.

chrétienne ; geignarde et toute intéressée, la religion qui l'écœure tente d'exploiter Dieu, quand Jésus nous appelle à le suivre. Théologiquement, Bonhoeffer construit une version luthérienne de la concentration christologique de Karl Barth. Si le dualisme de la Loi et de l'Évangile, du Dieu « nu » et du Dieu « révélé », se combine à la concentration barthienne, le Dieu qui est identique à Jésus abroge le Dieu de la métaphysique traditionnelle comme l'Évangile abroge la Loi : on ne peut plus penser Dieu autrement, il est Celui qui a totalement renoncé à la puissance.<sup>28</sup> L'intention de Bonhoeffer n'est donc pas d'établir l'indépendance de la liberté, ni d'en faire le ressort de la théodicée. Toutefois, son témoignage, ses formules, son prestige, ont été « récupérés » comme on sait par une théologie séculière et libertaire. Une Dorothee Sölle conclut ses réflexions sur l'identité de Dieu dans le monde :

Si au XIX<sup>e</sup> siècle la douleur était encore le « roc de l'athéisme », on peut dire en notre siècle que rien ne nous montre Dieu autant que ses échecs dans le monde (...) Dieu est impuissant et a besoin d'aide (...) il s'est fait dépendant de nous... Le temps est maintenant venu de faire quelque chose pour Dieu.<sup>29</sup>

## La vision éthique Emmanuel Kant

Paul Ricœur, à coup sûr orfèvre en la matière, appelle « essence de la vision morale du monde et du mal » l'« explication » mutuelle du mal par la liberté et de la liberté par le mal : « le mal est une invention de la liberté », et la liberté « est révélée dans ses profondeurs » comme « capable de l'écart, de la déviation, de la subversion, de l'errance.<sup>30</sup> Dans le prolongement de l'Ancien Testament, il voit fort justement un exemple de cette vision éthique du monde, avec « l'idée d'une liberté entièrement responsable et toujours disponible pour elle-même, » dans le rabbinisme pharisien<sup>31</sup> ; on connaît la doctrine des deux penchants implantés par le

---

<sup>28</sup> Notre formulation veut marquer que la faiblesse divine tire son sens de la puissance niée ou abrogée : l'antinomie ne cesse pas d'être un lien, et c'est pourquoi le christianisme non-religieux n'est pas irrégion, c'est pourquoi du même coup Bonhoeffer veut restaurer la « discipline de l'arcane. » Luther suivait un autre chemin que Bonhoeffer parce qu'il admettait une première révélation naturelle, puis légale, (terrifiante pour le pécheur). Barth (« le grand Karl » pour Bonhoeffer) n'était pas, lui réformé, aussi dualiste : il investissait l'événement christologique du sens de la seigneurie divine, altérité majestueuse (d'où le reproche fait par Bonhoeffer : Barth a réintroduit un « positivisme de la révélation »).

<sup>29</sup> **La Représentation. Un essai de théologie après la « mort de Dieu »**, trad. par A. Liefvooghe (Paris : Desclée, 1969), p. 162.

<sup>30</sup> **Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique** (Paris : Seuil, 1969), p. 297.

<sup>31</sup> **La Symbolique du mal, Finitude et culpabilité t. II** (Paris : Aubier-Montaigne, 1960), p. 126.

Créateur, le **yétsér haṭṭob** et le **yétsér hâra'**, entre lesquels le libre-arbitre doit constamment choisir. C'est Kant, par-delà Augustin et Pélagé, qui porte cette doctrine à sa perfection.<sup>32</sup> Et Kant a suffisamment gardé l'empreinte du piétisme, suffisamment voulu défendre la « croyance » chrétienne, pour que nous le mentionnions dans notre survol.

Kant précise le **lieu** du mal. En dépit de l'hégémonie qu'exerce sur sa pensée l'antinomie de la raison et de la sensibilité, de la Loi et de la nature, Kant discerne que l'impulsion sensible n'est pas mauvaise en soi. **Le mal est de la liberté** : c'est le renversement par le libre-arbitre de la hiérarchie de ses mobiles qui mérite le qualificatif de mauvais. La subversion de l'ordre qui soumet l'intérêt personnel ou mobile naturel à la Loi morale, voilà seulement qui mérite qu'on s'indigne. Et la liberté, elle, ne cesse pas d'être conçue comme « l'absolue spontanéité du libre-arbitre » ; quand elle choisit mal, il semble bien qu'elle se révèle **Willkür**, « pouvoir des contraires » commente Ricœur,<sup>33</sup> c'est-à-dire qu'on n'est pas loin du mal comme possible essentiel de la liberté comme telle. Cependant la théorie du « mal radical » que développe, avec la précédente analyse, la première partie de **la Religion dans les limites de la simple raison** (1793), introduit une autre orientation.<sup>34</sup> Kant constate, dans tout le genre humain, un penchant au mal contradictoire de la destination au bien. Cette habitude de la liberté contractée par la liberté ne peut pas provenir d'un événement temporel (pas de chute historique) : elle est **inexplicable**, son origine est **inscrutable**. Le mal radical fait planer comme une ombre de mystère sur l'explication par la liberté. Il n'est pas pour autant un résidu théologique mal assimilé, une ébloussure dogmatique dont Kant, comme s'est plaint Goethe, aurait « souillé » son manteau philosophique.<sup>35</sup> Et l'assurance qu'a gardée Kant de la capacité du libre-arbitre à vaincre le mauvais penchant, à se convertir par ses propres ressources, montre qu'il n'est pas vraiment sorti de la « vision morale du monde et du mal ».

Si l'on cherche les penseurs originaux, la postérité de Kant, sur le mal, n'est pas très facile à désigner. L'œuvre de Jean Nabert vient à l'esprit, mais son auteur ne lui a pas accroché l'étiquette chrétienne.<sup>36</sup> Etienne Borne, dont le brillant essai en éclipse

---

<sup>32</sup> **Le conflit des interprétations**, pp. 297 ss., 422 ss.

<sup>33</sup> **Ibid.**, p. 424.

<sup>34</sup> Trad. J. Gibelin (Paris : Vrin, 1952).

<sup>35</sup> Cité par Werner Post, « Théories philosophiques sur le problème du mal », **Concilium** n° 56 (juin 1970), p. 97. Voici quelle pensée nous suggérons pour justifier la place du mal radical, malgré l'inscrutable, dans la doctrine de Kant : le Devoir comme tel implique un sujet (la volonté raisonnable, libre), mais aussi que son objet ne soit pas encore réalisé ; ce « pas encore » suppose une résistance ou une opposition, et cette opposition, puisque le Devoir (purement formel et rationnel) ne touche pas la nature, ne peut avoir d'autre lieu que le sujet.

<sup>36</sup> François Laplantine, **Le Philosophe et la violence** (Paris : P.U.F., 1976) lui donne l'attention voulue, IIe partie, chap. III et IV.

beaucoup d'autres, se rattacherait à la tradition kantienne par sa critique des « sagesse » englobantes, par l'appui qu'il prend sur le Cogito personnaliste pour faire éclater le Tout, par le sens d'une exigence qui appelle la foi au-delà de tout savoir, la foi que « la raison a raison ». <sup>37</sup> Mais le mal selon Borne est bien plus le mal de la mort que celui de la faute, bien plus le mal métaphysique que le mépris de l'impératif moral. <sup>38</sup>

## Kierkegaard

Et que dire de Kierkegaard ? N'est-il pas à la fois le penseur du péché et du choix ? N'a-t-il pas aiguisé la disjonction kantienne du savoir et de la foi, jusqu'à en faire la plus étincelante antithèse ? N'a-t-il pas été transpercé lui aussi par l'exigence du **devoir** : lors même qu'il présente la suspension (téléologique) de l'éthique, il peut le faire au nom d'un « devoir absolu envers Dieu », qui relativise ce qu'on nomme ordinairement morale <sup>39</sup> ? L'interprétation du rapport entre le mal et la liberté chez Kierkegaard nous paraît délicate au plus haut point. Au premier abord, la psychologie du **Concept de l'angoisse**, en dévoilant dans l'angoisse vertigineuse de la liberté « le possible réel du péché », <sup>40</sup> paraît aller tout à fait dans le sens de l'explication par la liberté indépendante. Traitant plus tard du désespoir, qui est le péché, la seule maladie à la mort, « Anticlimaque » (le pseudonyme « chrétien ») écrit :

D'où vient donc le désespoir ? Du rapport où la synthèse (qu'est l'homme) se rapporte à elle-même, car Dieu, en faisant de l'homme ce rapport, le laisse comme échapper de sa main, c'est-à-dire que dès lors, c'est au rapport de se diriger. Ce rapport, c'est l'esprit, le moi, et là gît la responsabilité dont dépend toujours tout désespoir... <sup>41</sup>

Un moi qui échappe à la main de Dieu semble une instance indépendante, possédant en elle-même le pouvoir du mal.

---

<sup>37</sup> **Le Problème du mal** (Paris : P.U.F., 1967/4). Voir, par exemple, pp. 80 s., 105 s., 113.

<sup>38</sup> Borne verse nécessairement du côté du tragique métaphysique quand il admet un conflit dernier des valeurs morales, avec le bien divisé contre lui-même (pp. 21, 92). C'est pourquoi il célèbre la passion et non pas la vertu.

<sup>39</sup> **Crainte et tremblement**, trad. P.H. Tisseau (Paris : Aubier-Montaigne, s.d.), p. 111. Cf. **Traité du désespoir**, trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau (coll. Idées ; Paris : Gallimard, 1949), p. 221 : le « Tu dois » est le « seul régulateur » des rapports de l'homme à Dieu.

<sup>40</sup> **Le Concept de l'angoisse**, trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau (Paris : Gallimard, 1935), pp. 34 (82), 61 ss., 90 («... la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse. (...) Au même instant tout est changé, et quand la liberté se relève, elle se voit coupable »), 113, 159 (« le rapport de la liberté à la faute est l'angoisse »).

<sup>41</sup> **Traité du désespoir**, p. 62.

Cependant, l'insistance inlassable de Kierkegaard sur le « saut qualitatif » quand le péché se pose montre que les choses ne sont pas si simples. Kierkegaard a vu le piège :

... le péché se postule lui-même comme la liberté et ne se laisse pas davantage expliquer par quelque prémisse. Faire de la liberté d'abord un libre-arbitre (ce qui est toujours faux, cf. Leibnitz) pouvant tout aussi bien choisir le Bien que le Mal, c'est dès le début rendre impossible toute explication. <sup>42</sup>

Il en a, dans cette page, contre l'idée que le péché serait nécessaire, comme réalisation du pouvoir du libre-arbitre. Si tant de gens trouvent l'explication plausible, « c'est que l'étourderie est la chose la plus naturelle pour bien des hommes », malgré Chrysippe, Cicéron, Leibnitz, auxquels Kierkegaard se joint, qui ont su y dénoncer un « argument nul », une « raison creuse », un « sophisme paresseux. » <sup>43</sup>

C'est seulement après le saut qualitatif, une fois le péché posé, que le néant de l'angoisse « apparaît comme la condition préalable où l'homme est entraîné au-delà de lui-même » : <sup>44</sup> rétrospectivement, pourrait-on dire, sans qu'on ait le droit de faire le chemin logique dans l'autre sens. Sur la liberté elle-même, « la formule qui décrit l'état du moi, quand le désespoir en est entièrement extirpé » a des résonances augustinienne : « en s'orientant vers lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé. <sup>45</sup> Certes, Kierkegaard continue de traiter le possible du mal comme une sorte de réalité préalable, et de faire du néant le corrélatif de la liberté, mais son intention n'est pas d'en glorifier l'indépendance, ni de dissiper l'énigme du surgissement mauvais.

## Le retrait de Dieu

Nombreux sont ceux, parmi les avocats de la solution par la liberté, qui voudraient concilier l'indépendance du libre-arbitre et la toute-puissance de Dieu. Ils se rencontrent surtout dans les parages de l'orthodoxie : on devine aisément pourquoi. L'idée médiatrice semble lumineuse : c'est celle du retrait volontaire de Dieu, de l'auto-limitation divine. Dieu **pourrait** déterminer tout ce qui arrive, mais **ne le fait pas** : librement il se retire pour que sa créature soit, surtout pour que sa créature libre soit libre.

---

<sup>42</sup> Le Concept de l'angoisse, p. 163 ; cf. p. 73.

<sup>43</sup> *Ibid.* ; cf. p. 162, note : la différence du Bien et du Mal n'est jamais pour la liberté in abstracto ; cf. p. 73, le libre-arbitre abstrait, une « inanité ».

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>45</sup> Traité du désespoir, p. 59.

La Cabbale, avec le sentiment du paradoxe, s'était approchée de cette pensée sous le nom de **zimzoum**.<sup>46</sup> Le dogmaticien « néo-orthodoxe » Emil Brunner évoque la **kénose**, et s'exprime sans ambages :

Le maximum de la limitation que Dieu s'impose à lui-même constitue le maximum d'être réel dont bénéficie le vis-à-vis — le **libre vis-à-vis** qui, dans la liberté, répond à la parole du créateur (...) Dès maintenant, nous pressentons à quel point Dieu a consenti à se limiter à se dépouiller lui-même pour atteindre ce but, pour le réaliser à l'égard d'une créature qui abuse, pour braver Dieu, de sa liberté de créature.<sup>47</sup>

François Laplantine abandonne le néo-calvinisme où il a puisé une large part de son inspiration pour conclure de façon typique :

Dieu crée non pas des robots, des pantins, ou des marionnettes, mais des hommes libres, libres même de se refuser à Lui, de lui dire non, de le mettre en Croix. Ce qui fut fait. Parce que le Dieu de Jésus-Christ n'est pas un despote, un monarque, un souverain aux pouvoirs illimités. Le Dieu de Jésus-Christ se retire de la création, renonce à l'achèvement immédiat de l'homme et du monde pour permettre à la liberté de l'homme de se déployer et de faire l'histoire. L'inachèvement du monde c'est la cause du mal.<sup>48</sup>

Ces exemples ne sont pas isolés.<sup>49</sup>

Dans les rangs « évangéliques », deux apologistes fameux recourent discrètement à la même pensée. Clive Staples Lewis, tout en décrivant avec autant de justesse que de finesse le ravissement délicieux de l'abandon à Dieu au Paradis, y trouve la possibilité du péché : « la simple existence d'un « moi » — le simple fait de dire « je » — implique dès l'origine le danger d'auto-idolâtrie » ; il appelle ce fait « le 'point faible' dans la notion même de la création, le risque que Dieu, apparemment, juge bon de prendre. »<sup>50</sup> Francis Schaeffer, par entorse à la tradition réformée dont il est issu, présente comme solution du problème du mal que Dieu « a créé l'homme comme une personne non-déterminée », comme un homme « qui pouvait choisir d'obéir au commandement de Dieu et L'aimer, ou se révolter contre Lui. »<sup>51</sup> Stephen T. Davis, tout critique qu'il soit de la « Process Theology », parle lui aussi du

---

<sup>46</sup> Cf. Charles Journet, **Connaissance et inconnissance de Dieu** (Paris : Eglhoff, 1943), pp. 32 ss., avec citation de P. de Menasce.

<sup>47</sup> **La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption, Dogmatique t. II**, trad. Frédéric Jaccard (Genève : Labor & Fides, 1965), p. 29.

<sup>48</sup> **Le Philosophe et la violence**, p. 197.

<sup>49</sup> Cf. Catherine Bergot, « Le Risque de Dieu », **Résurrection** n° 60 (1979), pp. 23-31 (les cahiers **Résurrection** sont publiés par Desclée de Brouwer).

<sup>50</sup> **Le problème de la souffrance**, trad. Marguerite Faguer (Desclée de Brouwer, 1950), p. 113.

<sup>51</sup> **The God Who Is There** (Londres : Holder & Stoughton, 1968), p. 103. Schaeffer sent bien la tension entre ses déclarations et la théologie réformée (calviniste), puisqu'il ajoute qu'aucun théologien réformé ne niera « qu'Adam, de cette manière

« risque » que Dieu a pris, à bon escient, lorsqu'il a créé ce monde ; il admet que « Dieu contrôle **virtuellement (potentially)** tous les événements » mais non pas « **effectivement (actually)**. »<sup>52</sup> Cette conciliation de la toute-puissance (ou seigneurie) de Dieu avec l'existence du mal, mal moral d'abord car le mal physique n'est qu'une conséquence, nous paraît très largement répandue.

## Evaluation

Annonçons sans timidité la couleur ! A notre avis, les efforts pour résoudre le problème du mal, en invoquant la liberté, échouent. Notre critique, toutefois, doit relever d'abord les points forts des propositions passées en revue. La plupart d'entre elles, au moins, comportent la dénonciation des interprétations métaphysiques du mal<sup>53</sup> ; on se refuse à faire du mal une nécessité ; on préserve l'antithèse du Bien et du Mal, sans récupération de la dissonance au nom de la symphonie. On respecte ainsi la vérité du mal comme l'inexcusable et l'injustifiable. Si le mal moral est **réponse** injuste (ingrate, insensée, etc...) au Créateur, et si la liberté est, dans la créature, **pouvoir de réponse**, prémisses que nous ratifions, on doit bien conclure que le mal vient par la liberté créée. L'Écriture le rattache premièrement au vouloir, au cœur (la faculté du choix). Les prophètes, particulièrement, mettent en cause la liberté :

J'ai appelé, et vous n'avez pas répondu,  
J'ai parlé, et vous n'avez pas écouté ;  
Mais vous avez fait ce qui est mal à mes yeux  
Et vous avez choisi ce qui me déplaît

(Es. 65, 12, répété à la 3e personne 66, 4)

Ainsi Zacharie résume-t-il ce qu'il reproche (Za 7, 11s). Jésus lui-même confirme avec force ; il se lamente sur le mauvais **vouloir** de Jérusalem (Mt 23, 37), et, surtout, fait sortir le mal moral **exclusivement** du cœur (Mt 15, 10-20). Le péché est le mal, c'est lui qui rend l'homme passible des maux physiques et vulnérables dans le monde (Gn 3, 16-19 ; Rm 5, 12). Enfin, malgré l'opposition apparente de quelques passages, nous croyons biblique la thèse selon laquelle Dieu n'est jamais l'**auteur** du mal, il ne le cause pas

---

était capable de changer fondamentalement le cours de l'histoire. » Voici l'équivoque : tout calviniste confessera qu'Adam a changé le cours de l'histoire (tel qu'il aurait été sans la faute !), et combattra les déterminismes mondains, chimique, psychologique, etc..., qu'attaque Schaeffer ; mais tout calviniste ajoutera que l'événement avait été souverainement décrété par Dieu — ce que Schaeffer se garde de dire — et il ne présentera donc pas le rôle d'Adam libre comme la clé d'une solution rationnelle au problème du mal. (Des témoignages personnels nous ont confirmé que Schaeffer a bien pour position celle que nous résumons).

<sup>52</sup> « God the Mad Scientist », pp. 22 et 18 (pour la distinction décisive).

<sup>53</sup> Schaeffer y insiste à bon droit, p. 104.

d'une manière directe ni ne le produit de lui-même ; le mal se définit par la disposition contraire à Dieu, la dissemblance d'avec lui, et Dieu n'a pour le mal aucune complaisance. Face aux pensées païennes et paganisées, la « vision éthique » du mal et les doctrines apparentées font preuve ici d'une inappréciable lucidité.

L'éloge ne s'étend pas au reste... Commençons par l'effort pour sauvegarder la toute-puissance, à l'aide de l'idée d'auto-limitation. On pourrait observer que Dieu doit se retirer d'une sphère très vaste, s'il veut vraiment laisser le libre-arbitre s'exercer sans lui ! C'est toute l'histoire du monde que les libertés aiguillent selon leurs choix (si Cléopâtre avait opté pour la chirurgie esthétique, la face du monde en eût été changée). Ou bien Dieu n'interfère pas, et il ne contrôle plus grand chose ; ou bien Dieu s'arrange pour limiter les conséquences des choix, et il ne joue plus « le jeu », il réduit le drame de la liberté à un effet de surface sans importance. Rares sont les théologiens du retrait qui mesurent l'ampleur du retrait qu'il leur faut. Ont-ils le droit, en outre, de parler d'une libre **auto**-limitation de Dieu ? Toute la logique de leur argumentation montre que Dieu **ne pourrait pas** déterminer la liberté (telle qu'ils la conçoivent) : Dieu pourrait, certes, contraindre, et supprimer la liberté, mais il ne pourrait pas déterminer l'acte libre comme tel, **même s'il le voulait**. Il y a là comme une loi qui s'impose à Dieu, une nécessité qui l'**oblige** à se limiter.<sup>54</sup> Cette loi ne serait-elle que l'expression de la nature divine, comme l'impossibilité pour Dieu de mentir, ou de faire des cercles carrés ? Nul ne l'a montré ; il est d'ailleurs significatif qu'on parle de retrait et d'auto-limitation, alors que ces mots ne viennent pas à l'esprit devant l'absurdité des cercles carrés. Dès lors, les penseurs les plus conséquents du groupe sont aussi les moins orthodoxes : ceux qui renoncent à la toute-puissance divine simplement. Dieu doit compter **d'emblée** avec un facteur indépendant de lui.

La fausse clarté de l'idée de limitation, comme la conviction que Dieu ferait un pantin de l'homme qu'il déterminerait dans ses choix, relève du caractère le plus profond de la défense du libre-arbitre indépendant : de l'**anthropomorphisme**, on pourrait dire du « cosmomorphisme ». Le rapport du Créateur aux créatures est représenté à la manière des combinaisons de forces mondaines. Une créature doit se retirer pour qu'une autre prenne la place (elles sont métaphysiquement extérieures les unes aux autres) ; une force mondaine, physique ou psychologique, déterminant mon choix annihile ma liberté ; et **l'on s'imagine l'action de Dieu sur ce modèle !**

---

<sup>54</sup> Le philosophe évangélique Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (New York : Harper & Row, 1974), p. 147 l'énonce clairement : « Dieu peut créer des créatures libres, mais Il ne peut pas les **causer** ou **déterminer** à faire seulement ce qui est juste. (...) Pour créer des créatures capables de **bien moral**, par conséquent, il doit créer des créatures capables de **mal moral** », comme cité par John S. Feinberg, « And the Atheist Shall Lie Down with the Calvinist : Atheism, Calvinism, and The Free Will Defense », *Trinity Journal* 1 N.S. (1980), p. 30.

On oublie ce que signifie « Dieu ». On oublie sa présence infinie qui pénètre toute créature et seule la protège de s'évanouir à l'instant dans le non-être (Ps 104, 29). On oublie qu'en lui seul toute créature a vie, mouvement et être, selon tous les aspects de cet être (Ac 17, 28, cf. 25). On oublie la seigneurie de Dieu, c'est le sens de son Nom, auquel il ne peut être infidèle. On oublie qu'avec Absolu il faut penser absolument : l'indépendance à son égard est indépendance **absolue**, c'est-à-dire, par définition, **divinité** rivale — et la supposition de plusieurs divinités sombre dans l'incohérence. On oublie ce qui signifie « Dieu », on emploie le terme, mais c'est une ratiocination privée de **pensée**. Un petit dieu fait de son mieux, mais il encourt le reproche tillichéen d'appeler un Dieu au-delà de lui-même, qui le transcende, digne de s'appeler Dieu. Berdiaeff seul a la surperbe de désigner les **mythologies** qui l'inspirent<sup>55</sup> ; c'est une défaite glorieuse bien qu'elle entraîne, ouvertement, la ruine de la raison : **défaite** à cause de l'asservissement au paganisme devenu évident, mais **glorieuse** parce que Berdiaeff mesure la portée démesurée de l'attribution de l'indépendance au libre-arbitre humain, lui, au moins, ne partage pas l'incroyable myopie de ceux qui prennent cette attribution comme si elle allait de soi, sans difficulté pour un croyant monothéiste !

La critique de l'anthropomorphisme s'appuie sur le sens biblique de Dieu : « Roi des siècles, incorruptible, invisible, seul Dieu » (I Tm 1, 17), Maître absolu (**despotés**, Ac 4, 24, Jude 4, Ap 6, 10), **Pantocrator**, c'est-à-dire « Souverain aux pouvoirs illimités » (neuf fois dans l'Apocalypse), pour ne rien dire du nom « Seigneur. » Bien entendu, ces titres ne comportent pas la nuance péjorative que leur attache Laplantine, pas plus qu'ils ne justifient l'image des robots et marionnettes pour les hommes (ne confondons pas les habiletés de rédaction avec des éléments de démonstration). Mais ce n'est pas seulement la vision globale, ce sont les données particulières de l'Écriture qui obligent à récuser la solution par la liberté indépendante. Là, bien sûr, se trouve le critère décisif. (Comme nous reviendrons sur ces données dans notre troisième étude, nous nous contenterons ici d'esquisser les grandes lignes). Nulle part l'Écriture ne suggère que Dieu suspende l'exercice de son souverain pouvoir à l'égard du moindre événement dans le monde ; lui, qui « opère tout selon le conseil de sa volonté », non seulement « produit le vouloir et le faire » chez ceux qui lui obéissent, mais inclut dans son Dessen jusqu'aux actes mauvais des transgresseurs de sa volonté préceptive ! Les textes le déclarent de façon générale et le montrent dans divers cas précis : les attaques **dont Il est ultimement la cible** relèvent néanmoins de la volonté décrétive de Dieu. Nulle part l'Écriture ne suggère que le choix de l'homme soit indépendant, d'une « absolue spontanéité » (cf. Pr 21, 1) ; ni que telle soit la

---

<sup>55</sup> F. Laplantine, pp. 181 ss., les met en lumière avec un bel éclat.

condition de la responsabilité (cf. Rm 1, 18-2, 16). Nulle part l'Écriture n'explique le surgissement du mal par sa présence à titre de possible dans la liberté originelle. Nulle part elle n'enseigne que la possibilité du mal était la rançon inéluctable de la création d'êtres libres. Nulle part elle n'introduit l'idée d'un « risque » pris par Dieu.

Les modernes se laissent attirer par le paradoxe de « l'impuissance de Dieu », sans doute parce qu'ils aiment le clinquant des paradoxes, et surtout parce qu'ils pensent : Golgotha, Gethsémané, la « kénose ». <sup>56</sup> Ils ne prennent pas garde que, sur ce chemin, de vieilles hérésies les guettent. En christologie même, le kénotisme est une pseudo-solution ; l'humiliation du Fils, dans « les jours de sa chair » n'a pas aboli son rôle de Soutien du monde, de Christ **comprehensor** alors distingué du Christ **viator**. <sup>57</sup> Et surtout — pour notre sujet — confondre les Personnes fait chavirer dans le gouffre du modalisme. Si le Fils n'a pas usé de sa toute-puissance divine dans la vie qu'il menait simultanément comme vrai homme, s'il a souffert et s'il est mort en homme, pour accomplir l'indispensable sacrifice expiatoire : cela n'est jamais dit du Père. En Gethsémané, le Fils renonce au désir humain spontané d'éviter la mort pour exécuter le Dessein du Père, qui pourrait lui dépêcher les myriades angéliques. Penser la Croix comme impuissance de Dieu, c'est commettre un court-circuit qui est énorme contre-sens ; pour la prédication apostolique elle est plutôt le triomphe de Dieu, selon le détour admirable de sa mystérieuse sagesse, en réalisation du plan arrêté « dès avant la fondation du monde ». Et il faut ajouter qu'on n'y voit pas la vertu des paradoxes, mais l'effusion du sang permettant le pardon.

Pourquoi la « solution par la liberté indépendante » jouit-elle d'une si grande popularité ? Parce qu'elle germe en un terreau tout préparé : son idée de la liberté constitue le grand présupposé de l'**humanisme**, consensus idéologique encore efficace aujourd'hui. Les héritiers, plus ou moins conscients, de l'humanisme, peuvent douter de la liberté ; ils sont sûrs que la liberté, si elle existe, requiert l'indépendance et l'indétermination. Ils ne réfléchissent pas plus loin quand on situe l'origine du mal dans le pouvoir de la liberté. Pourtant, sur la liberté non plus, on ne peut pas cacher le conflit avec l'Écriture (et l'expérience !). La glorification du libre-arbitre se heurte à toutes les attestations du **serf-arbitre**, pour adopter le mot de Luther ripostant au prince des humanistes. <sup>58</sup> De Jérémie à l'apôtre Paul, la mise en lumière de l'asservissement de la nature

---

<sup>56</sup> Il faudrait aussi faire la part de la dévaluation de l'autorité, et d'un ressentiment fort répandu envers le pouvoir comme tel. L'analyse de ces traits contemporains nous éloignerait trop de notre propos.

<sup>57</sup> Sur cette distinction, voir le beau livre de Jacques Maritain, **De la grâce et de l'humanité de Jésus** (Desclée de Brouwer, 1967).

<sup>58</sup> Nous n'ignorons pas que les « humanistes » de la Renaissance, dont Erasme fut le prince, ne sont pas nécessairement des adeptes de l'humanisme au sens moderne. D'après Sem Dresden, **L'Humanisme et la Renaissance**, trad. du hollandais par Yves

pécheresse, de l'esclavage de la chair, accompagne la dénonciation du vouloir mauvais. Dans ces conditions, l'hypothèse d'un libre-arbitre conçu comme indépendance, même avant le péché, devient invraisemblable. Kant a voulu tenir compte du « mal radical » ; cependant, comme Laplantine l'a bien discerné, Kant n'a pas sondé toute la gravité du mal ni sa méchanceté, il n'a pas pu, par humanisme, rejoindre la radicalité biblique.<sup>59</sup>

Réfutées par l'Écriture, les explications du mal réunies dans le deuxième groupe de notre classement révéleraient encore d'autres insuffisances sous une analyse approfondie. Elles sont incapables de maintenir jusqu'au bout leur opposition aux solutions métaphysiques (l'œuvre de Berdiaeff servirait de nouveau ici de miroir grossissant pour toute la famille). En effet, si la liberté comprend essentiellement, dès l'origine, le « possible réel » du mal,<sup>60</sup> c'est là un fait métaphysique, et le mal reçoit un statut ontologique (de **mê on**) dans la création. Le mal est tellement impliqué par la liberté qu'il faut en parler pour définir celle-ci, ce n'est pas rien ! Du coup, voilà le mal intégré, par implication, aux ingrédients de l'être.<sup>61</sup> Ou bien on accepte le dualisme, ou bien on admet que Dieu a créé le possible réel du mal, et Dieu ne peut plus en être excusé. (Comment déclarer encore la création **toute** bonne ?) On le pressent, et l'on se met donc en quête d'une... excuse. On glisse alors vers l'excuse déjà peaufinée par les systèmes rationalistes du premier groupe : Dieu avait raison de créer le mal potentiel **à cause du bien dont c'était le prix** — la liberté est si belle ! On aboutit à une justification « rationnelle » du mal, en posant que le mal devait être réellement possible pour que l'homme soit libre. Ne croit-on pas ainsi avoir ôté l'aiguillon scandaleux ? N'a-t-on pas évacué le mal du mal ?

Il est salubre de souligner que le mal est le fait de la liberté, mais toute théorie qui gonfle cette vérité en explication, en solution du problème, n'est que trompe-l'œil.

## LA SOLUTION PAR LA DIALECTIQUE

Le troisième discours tenu, en chrétienté, pour rendre compte rationnellement du mal s'éloigne davantage que les deux autres des façons communes de penser. Déconcertant, obscur par excès d'éclat

---

Huon (coll. « l'Univers des connaissances » ; Paris : Hachette, 1967), p. 215, le mot avec son sens moderne date de 1859 (Georg Voigt). Mais nous considérons qu'Érasme, défenseur du libre-arbitre, est bien un ancêtre de l'humanisme.

<sup>59</sup> Le philosophe et la violence, pp. 126 s. Il n'y a chez Kant que « penchant » et non servitude, et il sous-estime la malice de la mauvaise volonté.

<sup>60</sup> Nous réutilisons la formule de Kierkegaard. Elle est exacte pour la conception du possible dans les théories examinées ; le mal n'y est pas la pure antithèse logique du bien, mais il spécifie un pouvoir réel dans la liberté réelle.

<sup>61</sup> Chez les deux plus grands penseurs, Kant et Kierkegaard, l'influence d'une antithèse métaphysique interfère : celle de la raison et de la sensibilité, celle du temps et de l'éternité, respectivement.

ou de profondeur, il captive peu les foules (malgré sa présence diluée dans toute la modernité). Les intellectuels amateurs de spéculation se laissent facilement tenter : agiles d'esprit, voltigeurs, ils sont trop sensibles à la puissance agressive du mal pour accepter le discours « sage » des thomistes, trop lucides sur les liens de la liberté, sur l'inanité de la prétention à l'absolue indépendance, pour se contenter de la solution « éthique » ou indépendantiste. De la dialectique vient pour eux le salut.

Les penseurs du troisième type diffèrent entre eux, peut-être plus encore que les défenseurs des « solutions » déjà critiquées. Ils ont en commun deux affirmations principales. **Le mal est pour eux présent dès l'origine du monde**, comme une puissance unifiée qui s'oppose au Bien ; ce mal s'appelle souvent non-être ou néant — de nouveau le **mê on** — mais on lui prête une réalité actuelle, soit en Dieu, soit avec Dieu. Dans la tradition augustinienne et thomiste le néant n'est pas le mal lui-même, et se borne à rendre faillible toute créature, qui dès lors défailira ; chez Berdiaeff même, l'abîme du néant engendre une liberté ambivalente ; ici le néant est directement le négatif. Alourdissement pessimiste ? Le renversement du pour au contre, ou, plutôt, du contre au pour, permet l'aboutissement le plus optimiste ! C'est ici la seconde proposition-clé : **le mal**, ou du moins **l'affrontement** qu'il implique, **joue un rôle positif** : il y a « fécondité » du négatif, parce qu'il doit être nié à son tour, et ainsi le réel est mis en **mouvement**, l'être échappe à la mortelle fixité et connaît le progrès. Cet accent sur le dynamisme qui naît de la contradiction fait la pensée « dialectique » ; quand les représentants des autres familles philosophiques ou théologiques célèbrent la dissonance au service de la symphonie, considèrent le pouvoir de faire le mal comme la rançon des plus hautes valeurs, ils restent encore en-deçà de la dialectique (au sens moderne). Grâce à la dialectique, on peut, semble-t-il, pousser très loin le réalisme noir, sans édulcorer la force de l'agression mauvaise, et, pourtant, faire rebondir, rejailir, l'espérance : comme le message chrétien.

Nous distinguerons trois versions, selon le thème qui paraît prédominer. La postérité du mysticisme germanique se laisse fasciner par la profondeur abyssale ; elle se sent à l'aise dans le registre de la **Religionsphilosophie**. La deuxième tendance est hégélienne ; c'est celle de la dialectique la plus dialectique, avec au centre la kénose et la Croix du Christ ; à partir de ce centre on réinterprète la Trinité. Karl Barth se tient à part, beaucoup plus soucieux d'assumer l'héritage dogmatique de l'Eglise ; sa dialectique veut glorifier la libre grâce de Dieu en Jésus-Christ. Notre appréciation se permettra plus de brièveté que pour les grands types précédents d'explication du mal : en raison de la situation propre au dernier, le type dialectique.

## La dialectique de l'abîme Jacob Boehme

Le précurseur, voire le père, de la dialectique moderne s'est fait surnommer le « philosophus teutonicus », tout cordonnier qu'il fût de son état : Jacob Boehme (1575-1624). C'est lui, dans le foisonnement des métaphores grossières, qui a fait la percée ; avant lui, dans l'antiquité, Héraclite, Empédocle, avaient bien médité sur le jeu des contraires, mais ils avaient cru y deviner le secret de l'équilibre, non du progrès. Stimulé peut-être par quelques bribes de tradition gnostique, le génial théosophe a reçu sa révélation dans son échoppe de Görlitz : un dimanche matin, fixant une assiette d'étain au mur brillant d'un « bel éclat jovien » sur le fond sombre de la boutique, Boehme a compris que la lumière ne vit que par l'opposition des ténèbres.<sup>62</sup> Le non nécessaire au oui, le non qui pousse le oui : la dialectique était en train de naître ! Le premier livre de Boehme méritait bien de s'intituler **Aurora**.

Boehme consolide son intuition en descendant en lui-même : « le ciel et la terre et tous les êtres, et Dieu lui-même, reposent au fond de l'homme »<sup>63</sup> ; il y découvre le bouillonnement des contraires, qui était au commencement, dans l'**Ungrund** primordial. Dès lors il a l'audace d'écrire :

... Toutes les choses existent par oui et non, qu'elles soient divines, diaboliques, terrestres ou tout ce qu'on voudra. L'« un » en tant que oui est force et amour, il est la vérité de Dieu et Dieu en personne. Mais il ne saurait être reconnu pour tel sans le non, et sans le non il n'y aurait ni joie, ni grandeur, ni sensibilité.<sup>64</sup>

« Ainsi, il y a, au fond de Dieu, résume Bloch, un élément mauvais, diabolique ; l'autre face du divin, c'est le démoniaque... »<sup>65</sup> Et Boehme justifie, pour Dieu même, l'antithèse par sa fécondité : « l'un s'oppose toujours à l'autre non dans une intention hostile, mais pour qu'il se meuve et se manifeste. »<sup>66</sup> L'humanité, identifiée au Christ, change en bien l'œuvre de Lucifer ; ainsi sont aussi justifiées les défections et les révoltes, le péché du Paradis et celui de Babel.<sup>67</sup> Ernst Bloch décrit l'aboutissement :

Tout débouche donc sur un panthéisme qui porte en lui l'antagonisme postulé par la dialectique, antagonisme transposé

---

<sup>62</sup> Ernst Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Kamnitzer (Petite Bibliothèque Payot, 1974), p. 79 : « jovien » signifie « de Jupiter » (génitif **jovis**) ; cf. p. 77 pour l'influence gnostique. Nous suivons dans notre compte-rendu le grand philosophe néo-marxiste.

<sup>63</sup> Cité par Bloch, p. 85.

<sup>64</sup> Cité *ibid.*, p. 95 (texte tiré des *Six Points Théosophiques*).

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>66</sup> Cité par Bloch, *ibid.*, p. 87.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 93.

dans le centre divin de la nature (« centrum naturae ») en attendant que la nature divine s'abolisse dans le processus des sept forces foisonnantes — le feu étant la première métamorphose, l'homme la seconde et la quintessence des sept forces cosmiques — et avec elle la souffrance du monde, le désir avec toutes ses qualités (« Qualitäten »). Ainsi il y a à la fin la réconciliation, le retour à l'un, la suppression de toutes les dissensions.<sup>68</sup>

L'espérance de la réconciliation parfaite accompagne souvent la foi dialectique.

## Paul Tillich

Les romantiques allemands se sont enfoncés avec délices dans l'obscurité de l'**Ungrund** boémien, et parmi eux Schelling (1775-1854), le brillant cadet de Hegel, l'homme à la double carrière philosophique (avant et après la grande gloire hégélienne). Or la thèse de doctorat que soutenait en 1911, en Allemagne, un jeune universitaire luthérien nommé Paul Tillich, portait justement sur Schelling. Paul Tillich nous semble en notre siècle le grand penseur de la tradition de Boehme, de la dialectique abyssale. Son influence, qui n'a fait que s'étendre en Europe ces vingt dernières années, fournit une raison de plus de s'intéresser à ses vues.

L'être-même (**being-itself**) est à la fois le **fondement** et l'**abîme** de tous les êtres (ou étants), aime répéter Paul Tillich.<sup>69</sup> Il a sans doute pensé la formule en allemand, alliant les termes **Grund** et **Abgrund**, ou, dans un jeu plus boémien encore, **Urgrund** et **Ungrund**. L'être-même fonde ce qui est, mais transcende, donc nie, ce qui n'est que fini. La chose peut encore se dire autrement : pour Tillich, « l'être est essentiellement relié au non-être »<sup>70</sup> : « Il ne peut y avoir de monde sans participation dialectique du non-être à l'être. »<sup>71</sup> En effet, la finitude est abyssalement niée en tant qu'elle implique le mélange du non-être, nouvelle sorte de **mê on**.<sup>72</sup> Et

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>69</sup> Cf. *Systematic Theology* vol. I (Chicago : University of Chicago Press, 1951), p. 235 ; *Religion biblique et ontologie*, trad. Jean-Paul Gabus (Paris : P.U.F., 1960), p. 52.

<sup>70</sup> *Syst. Theol.* I, p. 202.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, p. 253 ; vol. II (1957), pp. 20 ss. ; cf. *Le Courage d'être*, trad. Fernand Chapey (Casterman, 1967), p. 46, la référence à la liberté « méontique » de Berdiaeff. P. Tillich fait une différence entre son « non-être » (**non being**) et le **mê on** des Grecs qui nous semble la suivante : Tillich ne conçoit pas le non-être comme **matière** (alors que les thomistes restent influencés par la pensée grecque précisément sur ce point) ; le non-être est plus dialectiquement agressif.

comme l'être-même n'est pas **un** être avec une existence distincte, la relation polémique de l'être et du non-être dans le monde doit se dire **en lui** : « l'être 'embrasse' lui-même et le non-être. L'être comprend le non-être 'à l'intérieur' de lui comme ce qui est éternellement présent et éternellement surmonté dans le développement de la vie divine. »<sup>73</sup> Dieu, donc (c'est l'autre nom de l'être-même), « est le processus éternel où la séparation s'opère et la réunion la surmonte », <sup>74</sup> où « le démoniaque, principe antidivin qui néanmoins participe à la puissance du divin »<sup>75</sup> doit être dompté.

Le théologien-philosophe germano-américain n'avait rien d'un mythomane, ni même d'un visionnaire. Que veut dire son langage aux résonances mythologiques ? Tillich est fidèle à son refus du supranaturalisme : si Dieu n'est pas un être au-dessus du monde, et si le négatif se fait sentir dans le monde, il faut se représenter Dieu aux prises avec ce négatif. Tillich opte surtout, pour une ontologie de la **puissance** : l'être est puissance d'être, ce qui suggère une résistance à vaincre <sup>76</sup> ; « nous ne pourrions pas même penser « l'être » sans une double négation : il nous faut penser l'être comme la négation de la négation de l'être. »<sup>77</sup> Le non-être est bien ce qui doit être nié, lui qui produit dans la conscience l'**angoisse**, l'angoisse aux trois visages comme le non-être lui-même : angoisse du destin et de la mort, angoisse du vide et de l'absurde, angoisse de la culpabilité et de la damnation.<sup>78</sup> Et si l'aliénation (que Tillich analysera en incrédulité, **hybris**, concupiscence) se distingue de la finitude angoissée, si la rupture d'avec le fondement attend le passage de l'essence à l'existence, <sup>79</sup> elle est « inévitablement liée » à la réalisation de soi comme **liberté finie**<sup>80</sup> ; « à ce point se rejoignent la doctrine de la création et celle de chute ». <sup>81</sup> A cause du non-être, le divorce existentiel, par la médiation de la liberté, est fatal. <sup>82</sup> La dialectique explique donc ce que nous appelons le mal.

Peu enclin aux prédications d'utopie, Paul Tillich ne promet pas aussi triomphalement la Réconciliation totale que ses collègues dialecticiens ne le font d'ordinaire. Il proclame le Nouvel Être

---

<sup>73</sup> *Le Courage d'être*, p. 47 ; cf. la même métaphore p. 175, ou *Syst. Theol. I*, p. 209, ou encore *Love, Power and Justice* (Londres : Oxford University Press, 1954), pp. 37-40.

<sup>74</sup> *Syst. Theol. I*, p. 242.

<sup>75</sup> *Le Courage d'être*, p. 46.

<sup>76</sup> C'est la thèse perspicace sur Tillich de Frederick D. Wilhelmsen, *Métaphysique de l'amour*, trad. R. Vilain (Paris et Fribourg : Ed. Saint-Paul, 1967), pp. 85-101 ; nous ne sommes pas prêt pour autant à suivre Wilhelmsen et à traiter Tillich en représentant exemplaire de la tendance du protestantisme (pp. 102-112 et au-delà).

<sup>77</sup> *Le Courage d'être*, p. 175.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 48, 52 ss.

<sup>79</sup> *Syst. Theol.*, pp. 201 s.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 255 ; « la créaturalité pleinement développée est la créaturalité déchuë. »

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 202.

vainqueur de l'aliénation, il use du symbole du Royaume de Dieu, mais il n'attend pas un âge d'or dans l'histoire ni rien au-delà de l'histoire : il s'agit plutôt d'appeler ici et maintenant au **courage d'être**. En dépit de l'absurde, du péché et de la mort, croyons que l'emportent le sens, l'acceptation, la vie ! Le renversement du mal en bien par la dialectique reste donc discret. On le discerne, toutefois, quand on apprécie l'affirmation courageuse à sa valeur tillichéenne (elle n'aurait pas lieu sans le conflit), et plus clairement quand on considère le **Modèle** du courage d'être, l'effort de l'être-même « dominant éternellement son propre non-être ». <sup>83</sup> En effet, « c'est le non-être qui fait de Dieu un Dieu vivant. Sans le Non qu'il lui faut surmonter en lui-même et dans sa créature, le Oui que Dieu se dit à lui-même serait sans vie. » <sup>84</sup> Chez Tillich aussi on aboutit à une justification du négatif par le bien que sa présence provoque, le mal travaille pour l'affirmation de la vie.

## La dialectique de la croix

### Hegel

Paul Tillich rattache le courage d'être, la victoire sur l'aliénation, aux symboles chrétiens : au « renoncement continu de Jésus qui est Jésus à Jésus qui est le Christ », dans l'image évangélique, c'est-à-dire à son auto-négation au profit de Dieu ; à la justification par la foi, qu'il faut comprendre comme « l'acte d'accepter d'être accepté sans personne ni quelque chose qui accepte », dans la nuit du doute et de l'absence de sens. <sup>85</sup> Mais le lien reste chez lui, à l'évidence, très lâche. <sup>86</sup> La deuxième tendance dialectique épouse plus étroitement les thèmes de la prédication biblique. Elle cherche son inspiration à la Croix.

Hegel ! Son nom domine, écrasant. C'est lui « notre Platon », affirme François Châtelet, c'est lui qui détermine notre modernité comme Platon a déterminé « la » philosophie. <sup>87</sup> Nous reculons devant la tâche « épouvantable » de rendre compte du système hégélien. <sup>88</sup> Mais on ne peut manquer de voir en son centre le rôle du mal. Chacun se rappelle de quelle fadeur écœurante, au goût de

<sup>83</sup> *Le Courage d'être*, p. 47.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 176. La Trinité est expliquée par la dialectique de cette vie, dans le rapport au monde, *Syst. Théol. I*, pp. 53-59.

<sup>85</sup> Respectivement *Syst. Théol. I*, p. 134, puis p. 133 ; *le Courage d'être*, pp. 181, puis 183 (Tillich parle alors de « l'Eglise au pied de la croix »).

<sup>86</sup> C'en est un signe que Tillich a fini par abandonner l'idée de la supériorité du christianisme sur les religions orientales, cf. *Le Christianisme et les religions*, trad. Fernand Chapey (Paris : Aubier-Montaigne, 1968).

<sup>87</sup> Hegel (Coll. « Ecrivains de toujours » ; Seuil, 1968), p. 13 (cf. p. 164).

<sup>88</sup> Rappelons que *Hokhma* n° 1 (1976) a publié, pp. 1-15, l'admirable introduction de Jean Brun, « Hegel et la théologie. »

Hegel, nous sauvent « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. »<sup>89</sup> L'Esprit toujours nie, et ainsi se réalise : il s'oppose à lui-même comme Idée en posant le fini, puis en niant cette négation, il se réconcilie avec soi-même, devenant infini **pour soi**, jusqu'à la plénitude de l'Universel concret. « La source et l'origine de la réalité humaine, résumé Kojève, est le Néant ou la puissance de la **Négativité**, qui ne se réalise et ne se manifeste que par la transformation de l'identité donnée de l'être en **contradiction créatrice du devenir** 'dialectique' ou historique. »<sup>90</sup> Hegel va jusqu'à parler de la « force magique » du séjour prolongé de l'Esprit auprès du Négatif.<sup>91</sup> Le Négatif inclut ce qu'on nomme ordinairement le mal. La souffrance et la mort : « la philosophie 'dialectique' ou anthropologique de Hegel est, en dernière analyse, **une philosophie de la mort** ». <sup>92</sup> La violence et la guerre : la reconnaissance des personnes exige la lutte sanglante, où il faut risquer sa vie<sup>93</sup> ; la guerre :

« préserve le santé morale (sittliche) des peuples... de même que le mouvement des vents préserve les eaux des lacs du croupissement... car ce qui est [comme l'Homme] négatif — ou — négateur de par sa nature (qui est Action), doit rester négatif — ou — négateur et ne doit pas devenir quelque chose de fixe — et — de — stable (Festes). »<sup>94</sup>

Toutes les passions qui bafouent le droit et la moralité : elles sont, à l'insu des acteurs par la ruse de la Raison, les instruments du progrès.<sup>95</sup> Hegel peut distinguer le « mal » de la négativité en général : comme la particularité obstinée de la volonté naturelle se choisissant, plutôt que l'universel ; mais ce mal même est nécessaire, stade historico-logique inévitable, et, s'il « doit ne pas être », c'est dans le sens qu'il doit être dépassé.<sup>96</sup> Non que Hegel se soit laissé aller à l'optimisme superficiel — loin l'eau de rose ! « Nul pessimiste n'a brossé un tableau aussi lugubre de l'histoire que celui que nous offre Hegel. (...) Ayant déblayé le terrain de toute morale et de tout eudémonisme... (il) accepte tout avec sa foi inébranlable dans la rationalité de l'événement ». <sup>97</sup> Puisque la blessure du mal est

<sup>89</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, I, p. 18, comme cité dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* (coll. Idées ; Paris : Gallimard, 1973), p. 11 ; également, avec toute la section, *Morceaux choisis* (de Hegel), trad. Henri Lefebvre et Norbert Guterman (coll. Idées ; Paris : Gallimard, 1969), I, p. 266.

<sup>90</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (coll. Tel ; Gallimard, copyr. de 1947), p. 574.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 541 (tiré et traduit de la préface de la *Phenomenologie*).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 566 ss (longues citations des *Conférences de 1803-04*).

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 560, d'un écrit sur le *Droit naturel* de 1802 (crochets de Kojève). Texte proche, *Principes de la philos. du droit*, pp. 353-355 (§ 324), avec l'additif publié dans les *Morceaux choisis*, II, pp. 235 s.

<sup>95</sup> *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou (coll. 10/18 ; U.G.E., d'abord chez Plon, 1965), pp. 100 ss.

<sup>96</sup> *Principe de la philos. du droit*, pp. 171 s (§ 139).

<sup>97</sup> K. Papaioannou, dans l'introduction à *la Raison dans l'histoire*, p. 17.

ontologiquement inévitable, qu'elle est la condition de la croissance de l'Esprit, et qu'elle guérira sans laisser de cicatrice, Hegel qui comprend tout pardonne tout :

Il prononce de la sorte le « oui » absolu de la réconciliation de l'esprit avec soi-même, à même l'action de l'histoire, désormais absolument comprise parce qu'absolument pardonnée. Cela, c'est le principe en acte de la théodicée hégélienne.<sup>98</sup>

Grâce à la négativité qui meut la vie de l'Absolu, qui englobe tout, il y a théodicée ; « le 'calvaire' de l'histoire, dit très bien Papaioannou, sera à la fois théogonie, théophanie et théodicée ». <sup>99</sup> Hegel définit par ce dernier terme l'œuvre qu'il propose, et souligne : « le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être compris et l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif. » <sup>100</sup>

C'est par plusieurs chemins, sans doute, que le philosophe « luthérien » (à sa manière) était parvenu à sa justification de Dieu et du monde (le monde est une phase de Dieu). La lecture de Fichte a pu lui suggérer la nécessité positive du négatif : le Moi se pose en s'opposant. Le sens très vif de la caducité de toutes choses, l'influence de l'entrelacs romantique de la vie et de la mort, ont porté Hegel à discerner dans le négatif le secret de toute vie ; et plus encore l'expérience de l'inquiétude de l'esprit, et de l'arrachement qu'implique l'acte libre. On pourrait montrer, croyons-nous, que la suppression de toute instance supérieure et judicatrice (« Dieu est mort ») appelle une conception dialectique, c'est-à-dire intégrant la contradiction.<sup>101</sup> Hegel a été ému par la noblesse du courage guerrier, il a perçu quelle promotion spirituelle constituait la victoire sur la peur, la claire décision de s'exposer au danger suprême et d'affronter la mort. Plus profondément, il illustre la nouvelle interprétation du travail comme réalisation de soi : sa dialectique est une absolutisation du travail, dont le Dieu ne connaît pas de sabbat ; <sup>102</sup> s'il n'y a de joie que par la peine qu'on a prise, le négatif est nécessaire, mieux : justifié. Cependant, l'inspiration première de l'ancien étudiant en théologie au Stift de

---

<sup>98</sup> Dominique Dubarle, « Absolu et histoire dans la philosophie de Hegel », in **Hegel et la théologie contemporaine**, sous dir. J.L. Leuba et C.-J. Pinto de Oliveira (Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1977), p. 110. Toute l'étude, remarquable, porte sur notre sujet (pp. 99-123) ; elle nous a été fort utile ; nous aurions souhaité que Dubarle mette ici en cause la notion de pardon, comme nous essaierons de le faire.

<sup>99</sup> **La Raison dans l'histoire**, p. 17.

<sup>100</sup> **Ibid.**, p. 100. Précisions : « La théodicée consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la puissance absolue de la Raison ; et « la raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel. »

<sup>101</sup> F. Châtelet, pp. 43-52, met en valeur la réalisation-négation de la métaphysique antérieure. Il ne doit plus subsister la moindre vérité supérieure à l'histoire ; la mort doit donc toucher les vérités aussi.

<sup>102</sup> Jürgen Moltmann, « Der Sinn der Arbeit », in **Recht auf Arbeit, Sinn der Arbeit** (Munich : Chr. Kaiser, 1979), p. 75.

Tubingue semble bien avoir été **chrétienne**, liée à l'Évangile : c'est le **Concept** voilé par la **Représentation** religieuse qu'il a voulu extraire, le christianisme élevant la religion à son point culminant.<sup>103</sup> L'**aliénation** nécessaire pour que l'Esprit accède au concret et se réalise traduit philosophiquement la kénose selon Philippiens 2. Le rôle du négatif opère un « vendredi saint spéculatif » : où donc, ailleurs que dans l'Évangile, le **crime** le plus horrible enfante-t-il la **réconciliation** la plus large, cette réconciliation effectuée communautairement par l'Esprit ? Ce n'est pas relâchement de style si Hegel parle de l'histoire comme du **calvaire** de l'Absolu. On ne saurait rêver théodicée plus glorieuse : **tout** le tragique est récupéré, son signe s'inverse, et cela à partir de la Croix !

## Jürgen Moltmann

D'œcuménique notoriété, le dogmaticien réformé de Tubingue Jürgen Moltmann fait aujourd'hui avec le plus d'éclat fructifier l'héritage hégélien. La multitude des références dans ses ouvrages majeurs atteste qu'il a beaucoup lu le philosophe. Certes, il chausse souvent pour le faire les lunettes des néo-marxistes, Ernst Bloch et les théoriciens de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer) ; il s'enrichit aussi d'autres lectures, comme celle de penseurs juifs ou du Dr bâlois Adrienne von Speyr. Son recours aux potentialités dans l'histoire, aux latences et tendances, teinte son discours de vitalisme ; son idée du non-être mêlé à l'être dans la création réveille de vieilles réminiscences grecques.<sup>104</sup> Mais avant tout et surtout, il est en dette envers Hegel. Prônant une **Realdialektik**, il a lui-même déclaré son intention de « ramener la notion de paradoxe liée à Kierkegaard, à la dialectique plus globale de Hegel et de Marx ». <sup>105</sup>

Sur le mal se révèle au grand jour la filiation hégélienne de Moltmann. Déjà dans la Théologie de l'espérance, l'emprunt de

---

<sup>103</sup> Jean-Michel Palmier, **Hegel. Essai sur la formation du système hégélien** (coll. Classiques du XX<sup>e</sup> siècle ; Paris : Ed. Universitaires, 1968), pp. 15 ss., 72 s., initiée à la découverte de cet enracinement. F. Châtelet, pp. 121 ss., cite les textes les plus éloquentes de la maturité. D. Dubarle, pp. 111 s., creuse le problème en montrant l'ambiguïté de la relation au fait historique de Jésus.

<sup>104</sup> « Résurrection as Hope », trad. Frederick Herzog, in **Religion, Revolution and the Future** (New York : Charles Scribner's Sons, 1969), p. 61 : dans la nouvelle création « l'être et le non-être ne seront plus entrelacés » (comme dans l'actuelle) ; « Toward a Political Hermeneutic of the Gospel », trad. Douglas Meeks, in *ibid.*, p. 106 : « L'ambivalence ontologique déterminée par la *creatio ex nihilo* est surmontée dans la *participatio in Deo* ». Même thèse dans « Théologie politique de la libération », in **L'Espérance en action**, trad. Jean-Pierre Thévenaz (Paris : Seuil, 1973), p. 174 (« la lutte entre l'être et le non-être »).

<sup>105</sup> Citation de « Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage », faite par Gerhard Sauter, in **Théologie de l'espérance II : Débats**, trad. par Sr. G.-M. Charlier et Jean-Pierre Thévenaz (Paris : Cerf-Mame, 1973), p. 320 note 11 (note de la p. 224 - Sauter y souligne la proximité de Hegel).

l'expression « croix du monde » — « croix de la réalité », universalise le sens des douleurs du Christ. <sup>107</sup>

Dans le **Dieu crucifié**, Moltmann déploie avec éloquences — à notre avis Moltmann est **d'abord** un orateur — sa nouvelle théologie dialectique dont le Crucifié est le « critère ». <sup>107</sup> Extrapolant à partir du cri de Jésus selon Marc, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », Moltmann affirme : « L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événement en Dieu lui-même, est dissension en Dieu — 'Dieu contre Dieu' — si on doit par ailleurs maintenir que Jésus a témoigné et vécu de la vérité de Dieu. » <sup>108</sup> Insistant sur la **dissension**, il discerne « une inimitié manifestée et surmontée en Dieu lui-même », ce qui a pour conséquence en politique théologique la suppression de l'inimitié. <sup>109</sup> Si Dieu est amour, c'est qu'il y a « une opposition intérieure à Dieu », « Dieu se surmonte lui-même. » <sup>110</sup>

Le thème de la kénose inspire Moltmann, comme les admirables spéculations juives sur la Shekhina (la Goire de YHWH) humiliée et cheminant dans la poussière. <sup>111</sup> Quoi de plus hégélien que cette description de la théologie de la croix ?

(Parce) qu'elle voit le néant lui-même passé dans l'être de Dieu se révélant dans la mort de Jésus dans le néant et s'y étant établi, elle convertit l'impression générale de caducité universelle en la perspective de l'espérance de la libération universelle. <sup>112</sup>

Et Moltmann de citer avec approbation la préface de la **Phénoménologie de l'Esprit** sur le « pouvoir magique » du séjour auprès du négatif. <sup>113</sup> Une telle théologie doit récuser la distinction traditionnelle entre « Dieu en soi » et « Dieu pour nous » : « Ce n'est pas une nature divine séparée des hommes, mais l'histoire humaine de Christ qui doit devenir 'l'être' de Dieu. » <sup>114</sup> De la croix procède la Trinité, comme chez Hegel ; il ne faut surtout pas penser « comme si la Trinité existait préalablement comme telle dans la nature divine. » <sup>115</sup> « Mais quel sens y-a-t-il alors à parler de

---

<sup>106</sup> **Théologie de l'espérance**, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz (Paris : Cerf-Mame, 1970), pp. 88, 181, 182.

<sup>107</sup> **Le Dieu crucifié**, trad. B. Fraigneau-Julien (Paris : Cerf-Mame, 1974), p. 11 ; dans la même page Moltmann parle à nouveau de « croix de la réalité », et dans le même souffle, évoque « l'histoire des souffrances du Christ et l'histoire des souffrances du monde. »

<sup>108</sup> **Ibid.**, p. 177.

<sup>109</sup> **Ibid.**, p. 178 ; Moltmann suit ici C. Schmitt.

<sup>110</sup> **Ibid.**, p. 220 ; cf. p. 261 : « L'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même parce que Dieu est amour ».

<sup>111</sup> **Ibid.**, pp. 233, 318 s., 381.

<sup>112</sup> **Ibid.**, p. 248.

<sup>113</sup> **Ibid.**, p. 293.

<sup>114</sup> **Ibid.**, p. 276.

<sup>115</sup> **Ibid.**, p. 283.

'Dieu'? Je pense, répond Moltmann, que l'unité de l'histoire dialectique, pleine de tension, du Père et du Fils et de l'Esprit à la croix du Golgotha peut — comme qui dirait, après coup — être désignée comme 'Dieu'.<sup>116</sup> Le Théïsme est dépassé grâce à la négation ; « une théologie trinitaire de la croix discerne Dieu dans le négatif et donc le négatif en Dieu, et, de cette manière dialectique, est 'panenthéiste' ; ce négatif comprend le mal le plus abominable : « Auschwitz aussi est assumé en Dieu même, c'est-à-dire pris dans la douleur du Père, dans le sacrifice du Fils, et dans la force de l'Esprit. »<sup>117</sup>

De la sorte, Moltmann rejoint Hegel : « Nous avons part au processus historique de Dieu-Trinité. »<sup>118</sup>

Sur le mal et son rôle, cependant, entre Hegel et Moltmann des différences se constatent, qui ne sont pas mineures. Moltmann paraît personnellement plus sensible au scandale de la souffrance innocente ; sa passion pour le problème de la théodicée est née de l'expérience des grands malheurs collectifs de notre temps.<sup>119</sup> Il souligne le mal politique, qui remplace au premier plan, pour notre génération, le mal cosmologique.<sup>120</sup> Il n'ignore pas cependant ses autres formes, comme la névrose, le non-sens métaphysique, **la mort** dont on ne se console pas par la pensée de la postérité heureuse.<sup>121</sup> Il ne voudrait pas en rester au Vendredi-Saint **spéculatif**, mais aller de là au Vendredi-Saint **historique**.<sup>122</sup> Il refuse, au fond, le panlogisme de Hegel, et c'est dans ce sens qu'à son avis, pour Maidanek et Hiroshima on ne trouve pas de consolation dialectique.<sup>123</sup> Ce n'est pas la nécessité de la Raison cosmique qui apaise le cœur tourmenté, mais la proclamation d'un Dieu qui se fait lui-même en assumant le mal par amour ; et lui seul capable ainsi de le vaincre, nous donne l'espérance.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 285 ; mais « on ne peut prier un événement »... en effet, « on prie en Dieu ».

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 323 et 324.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 295. Il faut noter que ces formules si fortes paraissent tempérées dans l'étude de 1977, « L'Absolu et l'historique de la doctrine de la Trinité », trad. Françoise et J.-P. Thévenaz, in *Hegel et la théologie contemporaine*, pp. 190-204 ; Moltmann essaie d'équilibrer (dans une symétrie critique) ce qu'il a dit en fonction de la Fin et de la croix, anticipation de la Fin, par un accent nouveau sur l'origine ; il parle cette fois d'un « ordre intratrinitaire originel » (p. 193), ce qui paraît peu compatible avec les propositions antérieures ; mais il ne rétracte pas celles-ci, et il n'est pas certain qu'empporté par son éloquence, il se soucie toujours d'être d'accord avec lui-même.

<sup>119</sup> Avoir dix-neuf, en Allemagne, en 1945... Moltmann évoque le souvenir de la guerre et aussi des déceptions qui ont douché ses espoirs de 1968, *le Dieu crucifié*, pp. 7 s.

<sup>120</sup> « Toward a Political Hermeneutic », p. 100.

<sup>121</sup> Cf. sur ce point sa réponse à E. Bloch, ajoutée à la *Théologie de l'espérance*, pp. 382 ss. ; contraster avec Hegel (Kojève, pp. 523 s., 538, 552 s.).

<sup>122</sup> Contribution à *Théologie de l'espérance II : Débats*, p. 268.

<sup>123</sup> Réponse à Bloch, p. 387, n. 48.

Dans la mesure où Moltmann s'écarte de Hegel, il n'y a pas de théodicée très distincte chez lui. Parce qu'il continue de dépendre si souvent, et dans l'économie globale de sa doctrine, des schèmes hégéliens<sup>124</sup> ; de la conviction que, sans le négatif, ne seraient ni vie ni amour ; parce qu'il aboutit clairement à un salut universel<sup>125</sup> ; nous considérerons qu'il y a chez Moltmann théodicée, solution selon Hegel : estompée, ébréchée, mais reconnaissable.

## La dialectique de la grâce

Karl Barth aurait froncé les sourcils de se retrouver en la compagnie que lui donne notre chapitre. Paul Tillich ? Il n'appréciait guère ; barthiens et tillichéens aux Etats-Unis n'ont pas fait bon ménage. Hegel ? C'est Barth qui a défini le système hégélien comme la plus grande tentative (Versuch) mais aussi la plus grande tentative (Versuchung), pour le penseur chrétien. La dialectique qui a donné son appellation courante à la théologie du « jeune » Barth, entre les deux guerres, venait de Kierkegaard, l'implacable pourfendeur de Hegel. Et pourtant... Hans Urs von Balthasar a cru percevoir dans la pensée barthienne « une sorte de congénialité » avec celle de Hegel.<sup>126</sup> Même si la dialectique est originale (elle l'est), elle fournit aussi une solution au problème du mal. Notre exposé se concentrera sur celle-ci, en supposant connue dans son ensemble l'œuvre du plus grand dogmaticien du siècle.

Nommer décide. Karl Barth aiguille le train de ses réflexions sur la voie qui le mènera au but dès le choix du terme. Il désigne principalement le mal comme le Néant, *das Nichtige*. D'après le traducteur, le mot implique en allemand « l'idée de nocivité, de nuisance, de puissance négative mais active. »<sup>127</sup> Nos dictionnaires mettent plutôt en valeur les connotations de vanité, de futilité. De toute façon, préféré couramment à *das Böse*, le nom de Néant indique l'adoption d'une perspective **ontologique** ; le problème du mal se traite en termes d'être, non-être, négation. Ce trait mérite d'être observé, car il est caractéristique de la pensée barthienne, mais passe parfois inaperçu sous le langage biblique repris par le théologien. Barth n'en est pas resté, certes, au thème du Tout-Autre et de « la différence qualitative infinie entre le temps et l'éternité »,

---

<sup>124</sup> « Dans la société moderne, écrit-il, une autonomie personnelle n'est possible qu'au prix de la réification de l'homme ; la liberté naît de l'effacement (*Selbstaussäuerung*), où se dépouille et s'extériorise », *L'Espérance en action*, p. 19. C'est la nécessité hégélienne.

<sup>125</sup> On trouve cet effet du renversement dialectique assez souvent, sans que la foi soit présentée comme le moyen nécessaire ; cf. par exemple, *le Dieu crucifié*, pp. 120, 200, 203, 221 s., 280.

<sup>126</sup> Cité par Henri Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine (2e partie)* (Aubier-Montaigne, 1957), p. 297.

<sup>127</sup> Note du traducteur, Fernand Ryser, *Dogmatique, III 3\*\** (Genève : Labor & Fides, 1963), p. 1.

problème métaphysique s'il en est ; mais, comme Henri Bouillard l'a remarqué, la conception de la **Dogmatique** offre un « parallélisme » frappant avec « celle du **Römerbrief** qu'elle entend dépasser. »<sup>128</sup> Au début de la doctrine de la réconciliation, le centre qui inclut le tout, Barth définit le salut de façon nettement ontologique : « l'accomplissement de l'être », « être dans la perfection par la participation à l'être de Dieu. »<sup>129</sup> Le message se résume : « Parce qu'il est Dieu, il agit dans sa toute-puissance afin d'être à notre place et en notre faveur l'homme que nous ne sommes pas »,<sup>130</sup> Le mal est donc d'abord conçu comme une certaine négation de l'être.

Les notions métaphysiques renvoient à l'**originaire**. D'où vient le mal — **Nichtige** pour Karl Barth ? Le théologien bâlois se soucie trop de fidélité scripturaire soit pour lui donner le statut de second principe éternel, soit pour le faire procéder de Dieu directement (à titre de phase de la vie divine comme à titre d'élément de la création) ; avec toute la vigueur voulue il dénonce l'erreur qui fait du mal une **possibilité** naturelle de la liberté créée : par cette erreur on commence d'excuser.<sup>131</sup> Et pourtant... le mal-néant ne saurait surgir **après coup** : il n'est pas seulement originel (issu de la liberté créée, après la création), il est originaire, radicalement contemporain de l'être créé lui-même. Seule une idée neuve permet à Barth de tenir cette thèse. Le **oui** divin, explique-t-il, que manifeste l'acte créateur, comporte nécessairement un **non** ; Dieu « dit oui, mais en même temps il dit non à ce qu'il n'approuve pas », et ce non fait surgir ce qu'il nie.<sup>132</sup> Dans la création, à main droite, comme disait Luther, Dieu affirme sa créature et la choisit ; du même coup il rejette et renie le chaos ou néant, et ce rejet « à main gauche », « action elle aussi puissamment déterminante », établit et fonde la réalité du néant.<sup>133</sup>

Barth ne craint pas de se répéter :

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 même. Car comme son vouloir, le non-vouloir de Dieu est efficace, et par conséquent il ne saurait exister sans que rien de réel lui corresponde.<sup>134</sup>

Il ne faut pas confondre le néant avec le « côté sombre » de la création, que signalent dans le monde de la Genèse la nuit et la

---

<sup>128</sup> Karl Barth, *genèse et évolution de la théologie dialectique* (Aubier-Montaigne, 1957), p. 238.

<sup>129</sup> *Dogmatique IV, 1\**, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1966), p. 7.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 12 (nous avons ajouté les italiques). Cette position du problème explique le refus barthien de la distinction traditionnelle entre la **personne** et l'**œuvre** de Jésus Christ, p. 134.

<sup>131</sup> *Dogmatique IV, 1\*\**, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1966), p. 57.

<sup>132</sup> *Dogmatique III, 3\*\**, p. 64.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 65.

mer.<sup>135</sup> Ce côté fait partie de la **bonté** de la créature. Cependant, c'est le côté « tourné vers le néant », qui « confirme au néant », et qui signifie la menace planant sur la créature du fait du néant. Le diable et les démons concrétisent, en quelque sorte, la puissance du néant : ils « existent », bien qu'« ils ne participent ni à l'être de Dieu ni à celui de la créature, céleste ou terrestre » ; « ils sont 'néant', et par conséquent ne sont pas rien. »<sup>136</sup> Quand les créatures, elles, commettent le mal, elles cèdent au néant.

On découvre sans peine le motif de cette construction barthienne. Puisque la concentration christologique oblige à tout déduire de l'événement de la réconciliation, puisque l'alliance (de grâce, de salut) est « le fondement interne de la création », il fallait doter l'œuvre du commencement d'une structure analogue. En Jésus-Christ le **oui** de Dieu, toujours accompagné du **non**, remporte la victoire, la libre grâce de Dieu, toujours accompagnée du jugement, triomphe du mal ; il convenait que la création aussi, prélude et type de la réconciliation apparaisse conquête libératrice, par la défaite d'un adversaire réel. Il faut même se rappeler que chez Barth le péché est logiquement postérieur à l'événement qui le supprime (et la loi fondée par l'Évangile) : comme le néant à l'égard de la création. Karl Barth est mécompris si on ignore ces renversements ; pour lui Jésus-Christ est toujours premier (selon Col. 1, 18, pense-t-il), aussi le premier transgresseur aux yeux de Dieu, quant au jugement : « Qu'Adam ait été aussi cet homme, et que nous le soyons nous-mêmes, cela est vrai à cause de ce qui s'est passé d'abord en Jésus-Christ, conformément au décret éternel de Dieu et dans l'événement du Golgotha. »<sup>137</sup> La thèse est paradoxale, mais à d'autres qu'à Barth la peur du paradoxe !

« Jésus est vainqueur », la gloire de sa victoire exige à la fois la reconnaissance de la force de l'ennemi et l'assurance qu'il n'en reste rien : mais pour Barth cette dualité opère dès l'origine, comprimée dans le même temps. Il oscille donc sans cesse entre la dénonciation solennelle ou véhémement de la nocivité du néant, de la gravité du mal, et la Bonne Nouvelle que l'irruption du néant est « totalement vaine, aux yeux de Dieu », un « épisode », que le péché est « d'avance dépassé », « liquidé de toute éternité ». <sup>138</sup> Il n'est « qu'une limite qui recule et s'estompe, qu'une ombre fuyante » ; « s'il est inévitable... il reste quelque chose de totalement provisoire et passager. »<sup>139</sup> En

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 8 ss., 65.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 240 (Barth rejette l'idée de chute angélique autorisée par Jude 6 ; cf. p. 249).

<sup>137</sup> Dogmatique II, 2\*\*, trad. Fernand Ryser (Genève : Labor & Fides, 1959), p. 238.

<sup>138</sup> Dogmatique IV, 1\*, pp. 47, 49 ; IV, 3\*, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides, 1972), p. 360 parle d'épiphénomène.

<sup>139</sup> Dogmatique III, 3\*\*, p. 74.

Jésus-Christ même cette « consistance fuyante » lui est ôtée, « la permission en vertu de laquelle le néant pouvait être quelque chose est abrogée. »<sup>140</sup>

« En regard de Jésus-Christ on ne peut en aucun cas dire du néant... qu'il doit encore être redouté, qu'il continue... de représenter un danger et de provoquer des désastres. »<sup>141</sup>

Pour tous les hommes et chacun, « l'incrédulité est devenue une impossibilité objective, réelle, ontologique », et la foi semblablement nécessité.<sup>142</sup> Tous les hommes déjà justifiés et sanctifiés ! Cette vérité « est comme le ciel des étoiles fixes brillant invariablement au-dessus de toutes les nuées produites par l'homme ». <sup>143</sup> Seulement ces nuées ont une redoutable efficacité quand on considère les hommes en eux-mêmes, leur mensonge est un danger mortel... Ainsi repart le balancier dialectique, même si Barth tient à nous assurer que le **oui** l'emporte. C'est pourquoi il ne s'est jamais résolu à embrasser la doctrine de l'**apokatastase** (rétablissement final de tous) tout en s'en approchant à l'extrême et en y conduisant ses disciples.<sup>144</sup>

Une fois l'origine du mal expliquée, sa défaite affirmée, Karl Barth dévoile-t-il sa finalité rationnelle pour parfaire la solution ? Après le « pourquoi » saurons-nous le « pour quoi » ? Barth voit le danger de gnôse-excuse ; il critique lucidement le fameux **felix culpa**.<sup>145</sup> Mais l'association du néant inévitable au déploiement de la libre grâce de Dieu comme telle est trop étroitement nouée pour que la dialectique barthienne n'aboutisse pas, elle aussi, à une théodicée. Un passage schématique important (souvent négligé) montre avec quelle assurance secrète Barth sait dérouler la logique du plan de Dieu à l'égard du mal :

(Dieu dit oui à ce qu'il veut et non à ce qu'il ne veut pas et) destine également l'objet de son amour et le signe de sa gloire au sein du monde qu'il a créé, à être un témoin de cette double intention, c'est-à-dire à attester son oui et son vouloir, comme aussi son non et son non-vouloir (...) Pour cela même cet homme **devait** être à son tour vraiment confronté avec ce que Dieu a renié... Mais on voit d'emblée ce que cette confrontation avec ce que Dieu a renié, c'est-à-dire avec le mal, signifie **nécessairement** pour l'homme, qui n'est pas Dieu et qui n'est donc pas tout puissant : elle signifie qu'il **doit** se mesurer avec une puissance qui lui est supérieure.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 76 ; il est inhabituel que Barth parle de « permission ».

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Dogmatique IV*, 1\*\*\*, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides, 1967), pp. 115 s.

<sup>143</sup> *Dogmatique IV*, 3\*\*, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides, 1973), p. 119.

<sup>144</sup> Nous n'estimons pas nécessaire de répéter ici la preuve de ce point, communément admis (cf. H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine (première partie)* pp. 243 s.). Signalons simplement dans l'avant-dernier tome de la *Dogmatique* deux références : IV, 3\*, pp. 391 s., IV, 3\*\*, pp. 122 s.

<sup>145</sup> *Dogmatique IV*, 1\*, p. 71.

C'est pourquoi la victoire sur le mal ne saurait avoir pour lui le caractère indiscutable qu'elle possède pour Dieu. Elle **doit** devenir un événement, marquer une histoire : l'histoire d'une détresse et de sa suppression (...) **Du fait** que Dieu veut l'homme, l'homme élu, il **veut** cette voie ; autrement dit, il **veut** la confrontation de l'homme avec la puissance du mal, il **veut** que l'homme soit aux prises avec elle et **qu'il ait le dessous**, dans cette lutte, puisqu'il n'est pas Dieu... il veut donc être Dieu de telle manière que l'homme **soit obligé** de vivre exclusivement **de sa grâce**.<sup>146</sup>

Il **fallait** donc le mal **pour** que règne la grâce : **Quod erat demonstrandum**. Malgré ses prudences, Barth offre autant que les hégéliens une solution dialectique au problème.

## Evaluation

La critique du troisième type, « dialectique », de discours « chrétien » sur le mal se permettra plus de brièveté que les précédentes. Les traits auxquels on objecte se voient à l'œil nu dans la plupart des systèmes en cause : leurs auteurs ont choisi de glorifier comme des forces ce que nous considérons des faiblesses. Il est significatif qu'aucun d'entre eux n'ait souscrit à la doctrine orthodoxe de l'Écriture, même pas Karl Barth si attaché aux textes.<sup>147</sup> L'idée d'un non-être (néant) réel, qui soit autre chose que la corruption ou perversion des actes d'une créature, ne trouve aucun soutien scripturaire : ce qui n'incline pas à respecter comme profondeur son obscurité (sa monstruosité ?) logique.

Alan Richardson attribue à « l'ambiguïté continuelle » du langage de Tillich l'admiration qu'il a suscité auprès des lecteurs américains, malgré l'aridité désertique du cheminement : « par une sorte d'hypnose, ils sont réconfortés par des oasis qui ne sont parfois que des mirages » !<sup>148</sup> Nous admirons chez Tillich la synthèse d'une grande tradition philosophique, mais nous enregistrons l'absence évidente chez lui du souci biblique. C'est avec une sérénité effrayante qu'il déclare professer « un **naturalisme** extatique ou auto-transcendant »<sup>149</sup> ; qu'il précise, en formulant son succédané de justification par la foi, « accepter d'être accepté **sans personne** ni quelque chose **qui accepte** ». Sa famille spirituelle se situe du côté de la gnôse, et il le sait, de la gnôse avec ses mythologies.

---

<sup>146</sup> **Dogmatique** II, 2\*, trad. F. Ryser (Genève : Labor & Fides 1958), p. 146 (les italiques viennent de nous, bien sûr).

<sup>147</sup> Cf. l'ensemble des études de **Hokhma** n° 11 (1979).

<sup>148</sup> **Le procès de la religion**, trad. Marie Tadié (Casterman, 1967), p. 51.

<sup>149</sup> Réponse, dans Charles W. Kegley et Robert W. Bretall (sous dir. de), **The Theology of Paul Tillich** (New York : Mac Millan, 1952), p. 341, (Nous soulignons).

La tentative de Hegel représente une plus forte tentation (il y eut des hégéliens « de droite », théologiquement). La prouesse en impose, et la volonté d'être chrétien, d'épouser les représentations spécifiquement chrétiennes, séduit. Cependant Kojève a bien vu l'anthropo-théisme qui en sort.<sup>150</sup> Jacques Maritain commente excellemment : « Un tel immanentisme absolu est plus panthéiste que le panthéisme vulgaire ».<sup>151</sup> La théologie évangélique doit protester contre le détournement de sens qu'implique la confusion des relations trinitaires éternelles avec la création et l'incarnation, et de celle-ci avec une mutation de la nature divine changée en son contraire. Et la grande trouvaille, la fusion de la logique et de la vie, qui est la dialectique ? Elle dessèche la vie, elle force le réel pour le faire entrer dans le moule rationnel, ou bien elle le *déguise* en procès logique ; elle casse la logique du même coup, la livrant à l'arbitraire et la preuve par le calembour.<sup>152</sup> Instrument « parfaitement agencé pour la supercherie dogmatique », commente Maritain.<sup>153</sup> L'arbitraire ressort aussi de l'identification du négatif et du mal moral ;<sup>154</sup> dans une belle étude, Paul Ricœur montre que le passage de l'altérité au tragique sous le nom commun de négatif « est un trompe-l'œil ».<sup>155</sup> Et si les procédés hégéliens ne doivent pas faire illusion, les effets ont de quoi faire horreur : puisqu'aucun critère ne permet ultimement de discerner le bien et le mal dans l'histoire, que tout ce qui arrive est essentiellement l'*œuvre propre* de de Dieu.<sup>156</sup> Et Dieu se réalise comme Etat universel ! Hegel est le « maître-penseur » par excellence, le père des totalitarismes abominables : on ne peut pas donner tort à Glucksmann sur ce point.<sup>157</sup>

Deux critiques particulières méritent encore d'être faites à la théodicée hégélienne. Il convient de protester contre le travestissement du *pardon* en justification du crime par le progrès de l'Esprit, voire en suppression absolue de l'événement comme tel par la dialectique.<sup>158</sup> Le pardon biblique implique au contraire la

<sup>150</sup> Introduction à la lecture...., pp. 572 s., etc...

<sup>151</sup> La Philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes (Paris : Gallimard, 1960), p. 236. Nous recommandons chaleureusement toute la section sur Hegel (sauf les contre-sens sur Luther), pp. 159-262, la plus intéressante du livre, et parmi les meilleures choses qu'ait écrites Maritain. Le vieux lion avait toujours le coup d'œil, et toutes ses dents !

<sup>152</sup> Nous résumons les critiques railleuses de Kierkegaard, Le Concept de l'angoisse, pp. 19s (déjà 16), avec exemple de calembour ; et de Maritain, pp. 162ss (174 pour les stratagèmes, dont le « déguisement »).

<sup>153</sup> Ibid., p. 175.

<sup>154</sup> Kierkegaard, Le Concept de l'angoisse, p. 21.

<sup>155</sup> « Négativité et affirmation originaire », in Histoire et Vérité (Paris : Seuil, 1964, 2e éd. augmentée), p. 320.

<sup>156</sup> Relevé (cité) par Maritain, p. 244 (n. 1).

<sup>157</sup> Et avant lui, à Jean Brun, depuis longtemps perspicace, et qui expose le secret de Hegel dans les vastes survols de ses ouvrages.

<sup>158</sup> Nous faisons allusion à la déclaration de la Philosophie de la Religion, selon laquelle « l'Esprit peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé (der Geist kann das

condamnation du péché, mais la restauration de la relation personnelle, concomitante de la repentance du pécheur.<sup>159</sup> Il convient d'observer enfin qu'une forme de mal n'entre pas dans la gigantesque récupération : le mal vraiment mauvais. Ce « mal », c'est l'objection de la conscience qui dit *non* à l'Etat, qui prétend juger par elle-même s'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes : cette résistance à l'Esprit dans son mouvement est le péché impardonnable.<sup>160</sup> La présence d'un résidu irrécupérable, d'un mal vraiment haï, est à elle seule un symptôme d'échec (on la retrouve dans d'autres systèmes, ceux qui dissolvent le mal dans le progrès haïssent, comme vrai mal, l'immobilité, la fixation) ; mais que ce vrai mal pour Hegel soit le plus noble des courages ! Si Hegel a, davantage que les autres philosophes, puisé son inspiration dans l'Évangile, c'est l'illustration de l'adage : *corruptio optimi pessima*. Si Hegel a conçu la théodicée parfaite, alors il y aura lieu de soupçonner toute théodicée...

Dans la mesure où Moltmann dépend de Hegel, la critique que nous venons d'esquisser vaut également pour lui. Dans la mesure où il s'en écarte la question est posée : est-il responsable d'emprunter une partie du système ? Le panlogisme et le travail du négatif ne sont-ils pas deux faces d'une même pensée ? Moltmann, décidément, laisse trop de notions « en l'air », ou dans le brouillard. Où est son Dieu ? Qui était-il avant d'assimiler le néant ?<sup>161</sup> Son « panenthéisme » — Tillich aussi affectionnant ce terme — ne saurait être admis.<sup>162</sup> Moltmann sait, avec une force émouvante, communiquer l'horreur du mal, mais sa construction doctrinale souffre de trop d'équivoques et de fragilité.<sup>163</sup>

---

Geschehene ungeschehen machen) », cité par Maritain, p. 231 n. 3. Il ne s'agit pas de « comme si », des conséquences ; la **vérité change** : la vieille vérité que telle faute a été commise cesse d'être vraie.

<sup>159</sup> Carlos-Joseph Pinto de Oliveira, « Conclusion », **Hegel et la théologie contemporaine**, p. 241 le fait valoir avec force contre Hegel.

<sup>160</sup> Mis en évidence par Maritain, pp. 207 s., 254.

<sup>161</sup> Ces questions ont surgi dans le colloque romand, **Hegel et la théologie contemporaine**, pp. 224, 225 (« La question est inéluctable : que se passe-t-il en Dieu avant l'événement de la croix ? Moltmann ne nous semble pas pouvoir le dire ».)

<sup>162</sup> Son étymologie, bien sûr, en ferait un terme acceptable pour l'orthodoxie (Tout en en Dieu, Ac 17, 28). Mais Tillich et Moltmann lui conjuguent le rejet du théïsme.

<sup>163</sup> Un exemple qui ferait rire s'il ne faisait pleurer : **Le Dieu crucifié** est bâti sur une interprétation rarement défendue du cri « Eli, Eli... », interprétation que Luc déjà exclut (p. 172), et alors que Moltmann considère la citation du Ps 22 par le Crucifié comme une tradition post-pascale probablement (p. 171) !

Karl Barth prononce avec une autre autorité, et il ne se rend pas complice des « justifications » hégéliennes. Sans remettre en cause tout l'édifice de sa dogmatique, il faut déplorer, cependant, qu'il ait glissé vers une gnôse pseudo-rationnelle du mal. Le mal chez lui aussi est métaphysiquement *nécessaire* : comment l'indignation ne s'amortirait-elle pas à l'entendre dire ? George Tavard, à propos de la thèse sur les démons, a bien vu que l'« explication ontologique » sape la vie chrétienne.<sup>164</sup> L'oscillation dialectique, malgré la puissance oratoire barthienne, aboutit à une neutralisation réciproque des thèses proclamées : Barth n'arrive plus à nous faire croire sérieusement à la nocivité du néant, même s'il nous empêche d'attendre avec certitude l'*apokatastase*. Quant à l'explication du surgissement premier du mal-néant, qu'est-ce donc sinon jonglerie de professeur ? On joue avec les vocables, mais l'idée d'un « non-vouloir efficace » reste irrémédiablement creuse. La doctrine de mal-néant est un lieu vulnérable de la construction barthienne dont elle est solidaire : peut-être donnera-t-elle l'idée d'une critique globale impossible à entreprendre ici.

La solution dialectique du problème du mal a le mérite de rappeler que le Seigneur sait ployer l'œuvre des méchants à ses desseins, la faire servir au bien, et surtout l'œuvre suprêmement méchante de la crucifixion du Fils. Mais quant au problème-posé, c'est une pseudo-solution, plus virulente encore dans la (mauvaise) excuse que celles qui invoquent l'ordre universel et l'indépendance de la liberté.

---

<sup>164</sup> **Les Anges (Histoire des dogmes II/2 b)** trad. de l'allemand Maurice Lefèvre (Paris : Cerf, 1971), p. 236.

La prière selon les  
Epîtres pauliniennes  
par O. CULLMANN

page 3

Théologie et contemplation  
par Elisabeth BEHR-SIGEL

page 17

Théologie et méditation  
par Pierre COURTHIAL

page 23

Point de vue d'un étudiant  
en médecine

par Michel KOCHER

page 35

Ecriture, prière, réflexion

ou de la théologie au Pastorat

par Claude Bernard COSTECALDE

page 41

La pensée chrétienne et le mal

(2<sup>e</sup> partie)

par Henri BLOCHER

page 47