

La pensée chrétienne et le mal

(3^e partie)

par Henri Blocher

Professeur à la Faculté de Théologie de
Vaux-sur-Seine

Résumé des articles précédents: (Hokhma n° 19, pp. 3-21 et n° 20, pp. 47-80).

L'homme éprouve le mal comme l'injustifiable réalité, dont il rougit, dont il s'indigne. Il bute sur la question de l'origine, du « pourquoi? ». Les tentatives d'explications que secrètent les paganismes, anciens ou modernes, reviennent toutes à escamoter le mal du mal. La pensée chrétienne a reconnu leur échec. Mais les solutions élaborées par de nombreux et fameux docteurs de la chrétienté résistent-elles mieux à la critique? Comprendre le mal dans et par l'ordre universel, comme attaché nécessairement à la finitude (au moins à titre de possible devant s'actualiser), et comme rançon de plus grands biens, enveloppe trop d'équivoques pour satisfaire; on ne peut suivre ni Leibniz, ni Teilhard, ni même les thomistes. Définir la liberté comme le pouvoir du mal en même temps que du bien, expliquer le surgissement mauvais par l'indépendance du libre-arbitre, et justifier par la valeur de la liberté ainsi conçue le risque impliqué par son existence, c'est montrer une sorte de myopie, c'est verser dans la pseudo-solution; Berdiaeff tend un miroir grossissant aux pensées de cette famille, qui va jusqu'à F. Schaeffer, en passant par les « Process theologians », Kant, E. Brunner, et beaucoup d'autres. Résoudre le problème par la dialectique, qui fait du négatif (originaire) un facteur positif, aboutit plus ouvertement à justifier l'horreur; il faut refuser les dialectiques abyssales (Boehme, Tillich), comme les dialectiques d'un vendredi saint dénaturé (Hegel, Moltmann); Karl Barth même fait illusion quand il discourt sur le mal ou « néant » produit par le non-vouloir divin lors de la création, redoutable et pourtant « d'avance dépassée », « liquidé de toute éternité ». Dans les trois grands efforts de théodicée rationnelle, l'analyse déceale avec les mythes et raisonnements païens d'irréremédiables affinités. La logique mise en œuvre tend toujours à inscrire de quelque façon le mal dans l'être: donc à le rendre plus excusable pour l'homme; et du même coup l'imputer à Dieu si (et dans la mesure où) l'être vient et dépend de lui.

L'écriture sur le mal, principalement son origine

L'échec des explications du mal exposées, scrutées, dans nos précédentes études selon leurs types fondamentaux, «se révèle», comme on dit, dans la confrontation à l'expérience et dans la dissection des concepts; mais c'est la Révélation qui révèle vraiment, avec une pleine certitude! L'Écriture, Parole de Dieu, «norme normante», permet seule de faire le partage entre les apports qui lui sont conformes et les fourvoiements trop humains dans les systèmes de pensée. A sa lumière, nous recueillons avec gratitude le fruit du discernement de ceux mêmes que nous ne suivons pas: nous apprenons des thomistes la nature privative du mal, et sa relation étroite au néant; et spécialement de l'apologétique d'auteurs évangéliques comme C.S. Lewis et F. Schaeffer, que le mal est le fait de la liberté créée, et ne peut provenir d'aucune autre source; nous concédons volontiers aux dialecticiens que le mal, suprématiquement représenté par le crime du Calvaire, entre dans le dessein de Dieu et sert la réconciliation; car cela est vrai, bibliquement attesté. Mais les discours qui s'emparent de ces vérités, s'imaginent les exploiter, et prétendent, au-delà, rendre raison du mal, se heurtent au roc de l'Écriture: ainsi font les théories naufrage... Le premier type de solution émousse la haine biblique du mal, irréductiblement opposé au bien, et il ne confesse pas d'une voix assez claire la parfaite bonté de tout ce que Dieu crée; nous dirons qu'il constitue *la tentation du sage*, du sage royal, respectueux des hiérarchies, zéléteur de l'ordre, admirateur des équilibres de la nature, soucieux d'intégrer les «accidents» dans le plan de la politique – lui qui a besoin de l'apostrophe prophétique comme d'une écharde dans la chair. Le deuxième type d'explication, par la liberté, ne peut tirer de la liberté une explication du mal qu'en «oubliant» la seigneurie du Seigneur, telle que la Bible l'enseigne; peut-être est-ce *la tentation du prophète*, qui doit en effet mettre en cause la liberté, le cœur, comme source prochaine du mal, et l'appeler à se convertir; mais le prophète biblique se rappelle qu'il dénonce et qu'il annonce en suivant la *tôrâ* de l'alliance, par la communication du conseil royal du Roi YHWH. Le troisième type, dialectique, s'attaque derechef, et plus brutalement que le premier, à l'entière bonté de Dieu et de son œuvre, ainsi qu'à l'affirmation de la malignité du mal; pouvons-nous discerner en lui *la tentation du prêtre*, habitué par le sacrifice aux effets propitiatoires du sang innocent? Le prêtre doit comprendre, par la *tôrâ*, par la prophétie, qu'aucun sacrifice n'opère en vertu d'une dialectique du renversement, qu'un *seul* sacrifice est réellement efficace, celui de l'Agneau de Dieu *librement* livré pour les siens, en accomplissement de la justice de Dieu. Contre les trois tentations, l'Écriture dresse une triple affirmation: du mal comme mauvais, du Seigneur comme souverain, et de Dieu comme bon, avec sa création bonne d'une semblable bonté.

Il convient d'étudier plus en détail ces trois branches, comme en forme le « T », de la doctrine biblique. Nous nous proposons de le faire pour chacune à son tour. Puis nous nous interrogerons (et nous interrogerons l'Ecriture) sur la combinaison, conciliation, ou synthèse; et nous méditerons enfin le résultat obtenu.

La réalité mauvaise du mal

L'Ecriture ne se lasse jamais de dénoncer la réalité et la nocivité du mal: le mal est mauvais totalement, radicalement, absolument. Les non-chrétiens « bien-pensants » se fatiguent ou s'agacent d'une telle insistance, de la troisième page de la Bible à la dernière, et parfois se choquent de l'horrible crudité du tableau: c'est l'abcès sous les lampes du chirurgien. Les auteurs bibliques obéissent à l'exhortation de l'apôtre: « Ayez le mal en horreur » (Rm 12,9).

Pour le mal « capital » qu'est le péché, le vocabulaire hébraïque, généralement restreint, se fait d'une richesse exceptionnelle (1). La Loi, expliquera Paul, sert à révéler la magnitude haïssable des transgressions (Ga 3,19; Rm 3,20; 5,20; 7,8 ss., 13, etc.). Les prophètes, comme Michée (Mi 3,8), au péril de leur vie, par la force de l'Esprit, libèrent les torrents de l'indignation contre les forfaits d'Israël. On les traite de perturbateurs (1 R 18,17); mais, face aux faux-prophètes démagogues, c'est leur étrange « obsession » du mal, c'est leur « rigidité » sans complaisance, c'est leur intransigeance sur ce chapitre (en fait les deux-tiers du discours!), qui authentifient leur ministère. Jésus, *le* Prophète, ne manque pas à la tradition; implacable aux hypocrites, il démasque l'infection mortelle du cœur sous les déguisements de la piété. Dès le jour de la Pentecôte, la prédication des apôtres accuse; elle exige la conversion de la conduite, qui désolidarise d'une race perverse (Ac 2,40); elle interprète la mort du Christ en relation d'abord avec les péchés. Jusqu'à l'Apocalypse, hallucinante de visions du mal, assourdissante de l'écho des cris du mal et de cris contre le mal... (2). Qui peut lire la Bible et prendre le mal pour un épiphénomène?

Avec une massive obstination, l'Ecriture s'en tient à l'antithèse du bien et du mal. Nul rêve vertigineux de descente jusqu'à la coïncidence des opposés, par-delà le bien et le mal: ce rêve qui hante presque tous les paganismes! Une lourde résistance à la séduction voltigeuse des

(1) Signalons parmi les études qui méritent lecture, celle de Louis Ligier, *Péché d'Adam, péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie* vol. 1 (coll. Théologie, Paris, Aubier, 1960) première partie.

(2) Il faut voir l'Apocalypse du peintre Sassandra.

retournements paradoxaux ! « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal ! » dit le prophète (Es 5,20). Avec une monotonie voulue, pédagogique, l'opposition revient entre l'obéissance et le péché, ou les catégories humaines correspondantes, le juste et le méchant, le fidèle et l'impie, l'humble et l'arrogant, le sage et l'insensé ; ce contraste, systématiquement poursuivi, est un trait original des Proverbes bibliques quand on les compare aux productions de la sagesse égyptienne (3). Jésus ne s'est pas privé de le reprendre (Mt 7,24 ss. ; cf. 12,36, etc.). La dernière page encore affirme la mystérieuse nécessité que les contraires se manifestent comme contraires, irréductibles, l'injustice et la justice, la souillure et la sainteté (Ap 22,11). On se rappelle la réaction de l'apôtre Paul contre la calomnie qui circulait sur son compte, contre ceux qui lui imputaient la thèse de la « fécondité du négatif », du mal source du bien (Rm 3,8) ; ou son empressement à expliquer que l'effet mortifère du commandement divin ne vient pas réellement de lui mais du péché (Rm 7,12 ss.). Paul refuse de dialectiser l'antithèse. Face à la bonté du bien se dresse, hostile, la malignité sans appel du mal, que signale enfin la concentration du mal dans le Malin, l'Adversaire, Prince des ténèbres opposé au Dieu-lumière, « dieu de ce siècle » (2 Co 4,4), menteur, en guerre contre le Dieu véritable.

Rien ne montre mieux la réalité mauvaise du mal que la colère de Dieu contre lui, et la perte éternelle de ceux qui le choisissent et lui demeurent attachés. Le jugement (dont la certitude domine la pensée de Paul en Rm 3,5 ss., justement), et l'exigence expiatoire pour qu'il soit levé, prouvent à quel point Dieu prend le mal au sérieux ; beaucoup de penseurs ont besoin d'entendre le refrain d'Anselme dans le *Cur Deus Homo* : « Tu n'as pas encore considéré ce que pèse le péché... » Que le mal soit vanité (*âwên*), manque d'un bien (privation), n'empêche pas le poids, car le mal emprunte la consistance d'une bonté créaturelle, détournée de sa fin, retournée contre son Créateur ; tel est le poids du *mensonge*, emprunté à la vérité travestie et pervertie. Abominable réalité qui attire le jugement de Dieu.

Ici, cependant, une première complication nous arrête. La peine, à laquelle sa condamnation assujettit le coupable, est-elle aussi un mal ? La chose passe pour une évidence : la souffrance et la mort qui suivent la faute comme son salaire dès Genèse 3 sont les *maux* mêmes dont se plaignent les hommes, et l'Écriture ratifie cette manière de voir. N'en déplaît à François d'Assise, la mort mérite le nom de « dernier ennemi » (1 Co 15,26). Des infiltrations païennes (et peut-être des mécanismes relevant de la psychanalyse) ont diffusé dans la spiritualité chrétienne traditionnelle le dolorisme, et l'ascétisme de la mortification pour la mortification, que la Bible ignorait (cf. Col 2,20-3,11 pour dis-

(3) André Barucq, *Le Livre des Proverbes* (coll. Sources bibliques, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1964), p. 34 : « On ne rencontre pas en Égypte l'opposition « fous » ou « insensés » et sages. L'opposition « bouillant » et « méditatif » ou « homme froid, placide » est d'autre sorte. »

siper les malentendus); mais la Bible ne juge pas bonnes les pertes, les frustrations, les infirmités, les maladies, les persécutions (Mt 10,23: «Fuyez,...» dit Jésus). L'analyse classique semble conforme à l'Écriture: le «mal physique» afflige l'humanité comme la conséquence et la sanction du péché (globalement considéré). Et, pourtant, comme exécution du jugement de Dieu, et restauration de la justice, l'infliction des peines doit être dite un *bien*. Elle est un bien pour Dieu, donc elle est un bien pour l'ordre du monde, pour toutes les créatures, pour celui même qui la subit (le bien d'une créature est toujours d'être d'accord avec son Créateur); le pécheur puni sanctifie et glorifie le Seigneur, atteignant ainsi la fin essentielle de tout homme (Lv 10,3; Ez 38,16); au dernier jour, tous le confesseront en effet (Ph 2,10 s. utilisant Es 45,23); c'est pourquoi le châtiment n'exclut pas une «réconciliation» universelle, mais y est inclus au contraire (Col 1,20) (4). Bien et mal se combinent ici *sans* dialectique: la mort (de l'homme) est mauvaise parce que Dieu ne la désirait pas, au sens d'Ezéchiel 18,32; mais *une fois le péché posé* elle est un bien sous le rapport de la justice satisfaite.

D'autres textes, alors, de surgir de la mémoire! N'enseignent-ils pas que le mal porte parfois, et non pas au titre des peines, des fruits de bénédiction? Ne remettent-ils pas en cause la thèse de l'entière malignité? N'avons-nous pas à considérer les épreuves «comme un sujet de joie complète» (Jc 1,2)? L'apôtre ne nous invite-t-il pas à rendre grâces en toute chose (Ep 5,20; 1 Th 5,18)? Jésus exclut le rapport qu'imaginent les disciples entre la cécité de l'aveugle-né et un péché particulier, et assigne à l'infirmité, ce mal physique, une finalité positive: «afin que les œuvres de Dieu soient manifestées» (Jn 9,3). Le mal moral lui-même paraît capable d'heureux effets: l'exemple le plus frappant en est peut-être celui des agissements criminels des frères de Joseph à son égard, dont Dieu a tiré du bien (Gn 50,20; cf. 45,8). De façon plus générale «la fureur même des humains» célèbre l'Eternel (Ps 76,11). Un pas de plus, semble-t-il, et l'on rejoint le cortège de ceux qui chantent «*felix culpa*», harmonieuse dissonance, paradoxale fécondité du négatif!

Et, pourtant, jamais l'Écriture ne fait ce pas, dont la tentation sollicite si facilement notre intelligence! Elle réproouve et déplore le péché, même quand Dieu a su renverser la situation. Si la colère de l'homme – qui n'accomplit pas la justice de Dieu (Jc 1,20) – aboutit à la louange divine, c'est de diverses manières, sans édulcoration du jugement: par son échec retentissant, déjà, et généralement quand le méchant se prend au piège de ses machinations (Ps 9,17, etc.); parce que tel mal, aussi, peut contrer tel autre mal, les atrocités des Babyloniens, par exemple,

(4) Pour éviter une digression, nous osons renvoyer, pour plus de développement, à notre article «La doctrine du châtiment éternel» *Ichthus* n° 32 (avril 1973), pp. 2-9, et au paragraphe sur «les conséquences du péché» dans notre cours *La Doctrine du Péché et de la Rédemption* (Fac-étude, Vaux-sur-Seine, 1982), pp. 43-62.

purgent le pays de Juda des crimes du roi Yoyaqîm (cf. Ha 1) (5); ou par des effets qui peuvent découler de l'acte mauvais, non pas de sa malignité même (la distinction est ici possible parce que le mal pervertit toujours une bonté créée préalable, la malignité d'un acte a pour substrat un fonctionnement créationnel). Cette dernière pensée éclaire le cas de Joseph: sa présence en Egypte est un effet de la perfidie, mais ce n'est pas comme telle qu'elle devient salutaire; ce n'est pas le mal de l'action qui engendre le bien. Le texte (Gn 50,20) ne dit d'ailleurs pas que le mal ait été «changé» en bien, contrairement à plusieurs traductions: seulement que «Dieu a pensé pour le bien» ce que les frères de Joseph avaient pensé (en) mal. L'histoire montre l'intervention de Dieu seule, maîtrisant tous les événements et remédiant au mal, à la source des effets bienfaisants. De même le mal de l'épreuve ne produit pas comme tel la patience ou endurance chrétienne: c'est un fruit de l'Esprit, un fruit de la grâce permettant de supporter. Jamais l'Écriture ne rend grâce pour les péchés ou les maux en tant que tels, mais, en toute circonstance, pour le secours très présent du Seigneur, et pour la direction souveraine qu'il conserve de tout ce qui arrive. Le mal ne sert jamais le bien qu'en *dépît* de sa malignité, une forme en chassant une autre, ou le mal donnant l'occasion d'une «plus grande grâce» (Jc 4,6).

Quand un mal fournit l'occasion à Dieu de manifester la suprématie de sa sagesse et la puissance de son amour, on présume qu'il l'a permis *à cette fin*. C'est à bon droit: le commentaire de Jésus sur l'aveugle-né l'autorise; d'autres paroles bibliques le confirment (par exemple, Rm 9,17 à propos du Pharaon obstiné ou Rm 11,32 pour la désobéissance des deux catégories humaines). On outrepasserait, cependant, l'enseignement des textes si l'on croyait trouver là l'explication dernière du mal. Dans tous les cas, en effet, le mal est *déjà* dans le monde; Dieu le canalise, l'oriente, le fractionne, dans ses expressions, pour que celles-ci servent ses desseins; la décision permissive que justifie rationnellement le but visé concerne seulement les cristallisations particulières, fautes et infortunes, et l'arrangement que Dieu leur impose. Mais on extrapole indûment si on suppose une décision pareillement finalisée pour la première permission, la permission *du* mal. La portée n'est plus du tout la même. Quand le mal, hélas! est déjà présent, si Dieu se sert de cette réalité ennemie comme d'une occasion d'agir, et même comme d'un moyen de punir et d'avertir, le fait n'atténue en rien la malignité du mal et n'insinue d'aucune façon l'idée d'un Dieu complice; plutôt c'est la victoire de Dieu sur le mal que l'on proclame. En revanche, si Dieu avait permis «le» mal *pour* l'usage qu'il allait en faire, *le mal*, contrepartie d'un bien, *s'expliquerait et s'excuserait*, au moins pour une

(5) L'aphorisme de Pr 16,4, que son elliptique brièveté rend énigmatique, se comprend assez bien de cette façon: l'Éternel a tout fait en vue de sa fin (la fin de l'œuvre? plus probablement la fin que l'Éternel s'est proposée), même le méchant pour le jour du malheur, pour servir de bâton à la Colère divine au jour du châtiment.

part; au lieu de l'avoir en horreur, nous devrions comprendre que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles... L'Écriture, si nous lisons bien, ne prend jamais ce dernier chemin; elle affirme que Dieu, dont l'habileté transcende infiniment l'habileté «diabolique» des adversaires, sait jouer le mal contre le mal et retourne pour sa gloire les stratagèmes de l'ennemi; mais toujours une fois le mal introduit, au titre de la riposte.

Aucune donnée biblique, soigneusement scrutée, ne permet de revenir sur la dénonciation de la malignité; on ne peut pas en émousser la rigueur en arguant que Dieu se sert du mal et le permet pour réaliser ses fins, car le bien ne procède pas du mal comme tel, et le rattachement aux fins divines n'est pas enseigné quant à la première permission, l'origine du mal. Celui-ci reste mauvais totalement, radicalement, absolument.

La souveraineté universelle du Seigneur

L'Écriture ne doute jamais de la maîtrise de Dieu sur tout événement, de sa détermination de tout ce qui arrive, globalement et «en détail»: Dieu est souverain totalement, radicalement, absolument. Certains ont cru saper cette certitude en critiquant la traduction du nom divin *Shadday* par «Tout-Puissant»: il est vrai que la vieille interprétation juive *shé-day* («qui-assez», le Suffisant, l'Autarcique), passée en grec (*ho Hikanos*, «Celui qui peut»), relève davantage du jeu de mots que de l'étymologie (6); mais ce n'est pas sur elle que repose l'affirmation de la souveraineté! Nous avons plaidé plus haut que celle-ci découle du monothéisme, et qu'il faut être victime d'un anthropomorphisme indéfendable pour ne pas le voir. Nous invoquons surtout l'attestation massive par les deux Testaments du gouvernement effectif du monde par l'Eternel des Armées (cosmiques), le Maître (*despotès*), le *Pantocrator*, le Seigneur, de qui, par qui et pour qui sont toutes choses, auquel appartiennent, au siècle des siècles, le règne, la puissance et la gloire.

La multitude des expressions spontanées, comme accidentelles, de la conviction de la souveraineté de Dieu éclipse les grands textes-preuves. Certes, on ne peut minimiser le poids de ces derniers: «Notre Dieu est au ciel, il fait tout ce qu'il veut» (Ps 115,3; cf. 135,6) oppose l'Eternel aux idoles; déjà les dieux du domaine sémitique sont beaucoup plus que les dieux grecs «volontaires» (on notera la richesse du vocabulaire de

(6) L'étymologie reste discutée. On se rappelle que les prophètes étaient coutumiers d'un autre jeu de mots, annonçant le *shôd* (racine *shâdad*) *Shadday*, la «dévastation de *Shadday*» (Es 13,6, etc.).

la volition), des «maîtres», des Baals; mais le Dieu d'Israël ridiculise les Baals par l'efficacité et l'universalité de sa seigneurie (cf. aussi Ps 103,19). Le théorème dogmatique de l'apôtre ne laisse guère d'échappatoire: «Il opère tout selon la décision de sa volonté» (Ep 1,11). Mais le langage constant de la piété biblique témoigne avec plus d'éloquence encore. Le Créateur ne se contente pas de fixer les temps et d'assigner les espaces (Ac 17,26); tout ce qui arrive relève de son vouloir. C'est lui qui fait luire le soleil pour tous, et c'est lui qui dispense ou retient la pluie (dans l'Ancien Testament, a-t-on dit, «Dieu pleut» remplace «il pleut»); c'est Dieu qui revêt l'herbe des champs, et c'est lui qui nourrit les oiseaux du ciel, comme les lionceaux qui le lui réclament et tous les animaux de la vaste mer. C'est Dieu, le Très-Haut, détenteur de la domination, qui fait et défait les rois, qui élève et qui abaisse, qui tue et qui fait vivre, qui ouvre et qui ferme la matrice... La liste des expressions familières de l'Écriture s'allongerait sans peine. Il va de soi de rapporter à Dieu non seulement le cours de la nature et la marche globale de l'histoire, mais les événements les plus particuliers: les infortunes familiales de Naomi (Rt 1,13.20), comme l'accident du travail ou de la chasse dont le responsable involontaire échappe au vengeur du sang (Ex 21,13) (7). Jésus, pour bien montrer que la sollicitude divine s'étend jusqu'aux faits infimes (comment nos mesures borneraient-elles le Seigneur?) enseigne qu'aucun moineau ne tombe indépendamment de notre Père (Mt 10,29) (8). La confiance comme la prière n'ont de sens que sur ce fondement.

L'exercice de la souveraineté absolue n'exclut pas le jeu «relatif» des causes secondes; il l'inclut au contraire et lui donne consistance. «Le monde n'est pas une horloge, déclare Jacques Maritain, mais, une république de natures; et l'infailible Causalité divine, par là même qu'elle est transcendante, fait arriver les événements selon leurs conditions propres, nécessairement les événements nécessaires, contingemment les

(7) Il est amusant que *L'Institution Chrétienne*, I, 18.3 cite le parallèle de ce passage, Dt 19,5, qui ne réfère pas l'accident à la volonté de Dieu; cependant, plus haut, I, 16, 6, Calvin cite bien Ex 21,13.

(8) C'est la traduction de la T.O.B., la plus exacte à notre avis, pour *aneu tou patros*. Le contexte – il s'agit de rassurer les disciples, de promettre protection – montre que le contrôle des situations par Dieu est en cause, et non un simple savoir; la philologie le confirme. Le Bauer-Arndt-Gingrich donne pour *aneu* «sans la connaissance et le consentement». Heinrich A. W. Meyer, *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus* (Göttingue: Vandenhoeck und Ruprecht, 1858-4), p. 239, commentait déjà fort bien: «la leçon *aneu tēs boulēs tou patros humôn* (sans la décision de votre père) est une glose ancienne et exacte. Voyez le classique *aneu theou et sine Diis*.» D'après Marvin R. Vincent, *Word Studies in the N.T.* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949 réimp.) I, p. 61, une *haggada* rapporte qu'un rabbin a pu observer des oiseaux, pris au piège ou s'en échappant selon qu'une voix céleste prononçait «grâce» ou «destruction»; qu'il a saisi ainsi à quel point Dieu décide du moindre événement, et *a fortiori*, pour sa consolation, du sort de l'homme. Le parallèle lucanien de Mt 10,29 (Lc 12,6) n'a pas un autre sens; car «oublier» et «se souvenir», quand Dieu est le sujet, ont trait à son action effective.

événements contingents, fortuitement les événements de hasard » (9). A condition que la « transcendance » ne soit pas le prétexte pour vider de son sens la « causalité » (ou mieux : la détermination seigneuriale, dans la « république » strictement monarchique de la création!), à condition que le hasard ne prenne pas l'allure d'un facteur indépendant, on peut souscrire à la proposition. C'est aussi ce qu'enseigne Calvin : bien des choses « nous sont fortuites », ou « quasi-fortuites : car elles ne montrent point autre apparence, quand on les considère en leur nature, ou quand elles sont estimées selon notre jugement et cognoissance » (10); il préserve aussi la distinction entre la nécessité et la contingence dans les modalités de réalisation du plan de Dieu : la nécessité que tout arrive selon l'ordonnance de Dieu ne rend pas tel événement, si certain qu'il soit, « nécessaire précisément ny de sa nature » (11). Calvin met en relief l'activité des causes secondes (12). Il s'accorde ainsi avec l'Ecriture, qui montre le Seigneur envoyant sans cesse et employant des *serviteurs*, doués ou non d'une âme, anges rapides comme les vents, vents dociles comme des anges... Dieu opère *par leur moyen*, il suscite plus souvent qu'il n'exécute, il fait jouer des lois, des constantes, des propriétés et capacités stables, ce que Maritain appelle des « natures ». Ce discernement écarte le spectre du fatalisme, et empêche de tirer de l'activité des créatures aucune objection contre la souveraineté du Créateur.

L'Ecriture englobe sous la souveraineté divine *aussi* les décisions des êtres libres. A vrai dire, si l'on exceptait les faits de cette catégorie, que resterait-il à Dieu, de l'histoire, à gouverner ? Les sages reconnaissent qu'à l'Eternel appartient le choix orientant la vie des hommes (Pr 16,1.9), et Jérémie leur fait écho (Jr 10,23). Plus précisément, ils enseignent que Dieu incline comme il veut le cœur, l'organe de la liberté, le cœur même du roi, homme libre entre tous : c'est comme de l'eau dans la main, qu'on fait couler à son gré d'un côté ou de l'autre (Pr 21,1). Ainsi Dieu a-t-il « changé le cœur » des Egyptiens à l'égard d'Israël (Ps 105,25). Ephraïm supplie donc, dans la prophétie de Jérémie : « Convertis-moi et je me convertirai » (Jr 31,18). Le Nouveau Testament confirme que Dieu *donne* la repentance et la foi qu'il ordonne. « C'est Dieu, précise l'apôtre, qui opère en vous *et* le vouloir *et* l'opération, comme il lui agréé » (Ph 2,13). Admirable formulation, qui

(9) « Réflexions sur la nécessité et la contingence », cité par Charles Journet, *Le Mal. Essai théologique* (Desclée de Brouwer, 1962-2), p. 122 n.

10. *Inst. chr.*, I, 16,9.

(11) *Ibid.*, *in fine*. Calvin distingue la nécessité « simple et absolue », celle qui s'attache à la nature des choses telles que Dieu les a créées, et la nécessité « selon quelque regard », par exemple il était nécessaire qu'aucun des os du Christ ne soit brisé. (Calvin semble suivre saint Thomas d'Aquin dans la *Somme*, Ia, q. 19, art. 3, sur la différence entre nécessité absolue et nécessité « ex suppositione ».) Calvin distingue encore « nécessité de ce qui s'ensuit et de la conséquence », c'est-à-dire de l'événement qui suit, en vertu du plan de Dieu, et nécessité du lien de conséquence lui-même (nécessité absolue, de nature).

(12) *Inst. chr.*, I, 17, 6.

bloque d'avance les tentatives de contournement : si Paul avait dit seulement «le vouloir», certains auraient expliqué que «la part de l'homme» est de faire aboutir l'impulsion suscitée par la grâce ; si Paul avait dit seulement «l'opération», certains auraient ajouté : «à condition que nous le voulions d'abord» ; Paul n'hésite pas : «et le vouloir et l'opération» ! Il peut aller jusqu'à friser la brutalité : «Ainsi donc cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde» (Rm 9,16). Cette parole est dure, à plusieurs ; douce, et savoureuse, à d'autres...

Les objections naissent plutôt d'*a priori*, tenus pour évidences, que de réelles difficultés bibliques. Dans l'orbite du grand malentendu anthropomorphique, de l'oubli de la relation *unique* au Créateur – «Dieu est tout autre qu'un autre» disait l'abbé J. Monchanin – on pré-juge que la liberté s'étrangle et la responsabilité s'évanouit si Dieu, infailliblement, détermine. Or la conviction subjective (et collective !) qui revêt ce pré-supposé ne remplace pas la sanction de l'Écriture ! Nulle part la Bible n'endosse cette prétendue «évidence» du sens commun. Certes, nos décisions sont libres (d'une liberté créaturelle) ; certes, nous en sommes responsables ; Dieu ne nous traite pas en marionnettes : «Qui est celui si insensé, s'écrit Calvin, qui estime l'homme estre poussé de Dieu, comme nous jettons une pierre ? Certes cela ne s'ensuit point de nostre doctrine» (13). Les appels et les reproches, les promesses et les menaces, dont regorge l'Écriture, s'expliquent parfaitement par là (14). Mais de l'idée de l'indétermination du vouloir comme implication nécessaire, nulle trace, nulle part. A tenter d'en conserver une bribe dans une doctrine généralement augustinienne, le thomisme de Ch. Journet montre son embarras (15). Nous ne dominons pas intellectuellement l'opé-

(13) *Ibid.*, II, 5, 14.

(14) Voir la synthèse si bien pondérée du Réformateur, *ibid.*, II, 5, 9-11.

(15) Journet, en citant saint Thomas et Maritain, pose, p. 162, que pouvoir pécher appartient à l'essence du libre-arbitre, selon la nature ; pp. 165 s., que la surélévation «par la grâce initiale» n'enlève pas cette «faculté radicale», car «la providence n'est pas corruptrice mais salvatrice des natures» ; c'est pourquoi, pp. 170 ss., «le mode d'agir normal et ordinaire» de la grâce est d'envoyer dans notre âme une «motion brisable», qui fructifiera en «motion salutaire souverainement efficace» seulement si nous l'accueillons bien ; c'est le «régime exigé par (la) nature» des créatures libres. Et, pourtant, dans l'état de gloire le pouvoir de pécher cessera, sans privation du libre-arbitre (p. 166) ! Surtout, Journet doit admettre un «mode extraordinaire» ou «exceptionnel», selon lequel Dieu envoie d'emblée une «motion imbrisable» (pp. 172 s.) : Dieu alors convertit les volontés rebelles, par miracle, comme «quand il éclaire un aveugle ou ressuscite un mort» (p. 174). Dieu le fait sans doute souvent mais ne pourrait pas le faire *toujours* dans le monde qu'il a choisi de faire (p. 183). Sans parler du contraste avec l'Écriture où la «résurrection» est l'œuvre même de la grâce salutaire («Vous êtes ressuscités...»), l'embarras de Journet nous paraît inextricable : si la motion imbrisable «corrompt» le libre-arbitre, comment Dieu peut-il en user, même une seule fois ? Que vient faire un rapport statistique, «souvent» mais pas «toujours» (sera-ce 40 %, 70 %, 95 %) pour résoudre une telle question de principe ? (Sur l'interprétation de saint Thomas, nous nous abstenons : les textes allégués par Journet ne nous semblent pas probants en sa faveur ; ils peuvent se lire dans le sens augustinien, pp. 174, 174-5n., 186.)

ration du Règne qui nous fait libres, nous ne démontons pas le mystère du «comment», mais nous recevons sans rechigner de l'Écriture la révélation de la souveraineté de Dieu sur nos choix les plus intimes, sur notre cœur.

L'Écriture englobe sous la souveraineté divine *aussi* les maux, les fléaux et les fautes. A vrai dire, si l'on exceptait les faits de cette catégorie, que resterait-il à Dieu, de l'histoire, à gouverner? Pour le mal du malheur, la thèse revêt une telle évidence, du déluge aux plaies de l'Apocalypse, qu'il n'est pas besoin d'insister. Les prophètes en témoignent: Amos 3,6 stigmatise la stupidité spirituelle de ceux qui ne discernent pas en l'Éternel l'auteur du malheur pour la ville; Esaïe 45,7 proclame que bien et mal procèdent de lui; Jérémie 31,28 (cf. 45,4 s.) rappelle la fidélité de Dieu à ses menaces. Les plaintes des Psaumes jaillissent de la même conviction; les Lamentations (3,38) reconnaissent que l'Éternel décide, et qu'il afflige, en effet, les humains (3,33). Moins facilement admise, l'attribution du mal moral aux décisions divines se rencontre plusieurs fois; Dieu semble même le *produire* d'après divers textes qu'il nous faudra considérer comme objections à l'affirmation de sa bonté. Jésus ne définit pas la nécessité des «scandales» (Mt 18,7); d'après l'analogie de ses autres *logia* en «il faut» (*dei*), on peut présumer qu'il a en vue la nécessité que s'accomplissent les Écritures, elles-mêmes expression du dessein de Dieu. En tout cas, Dieu «endurcit qui il veut» (Rm 9,18, qui renvoie au récit de l'Exode); le verset suivant (v. 19) démontre que les actes blâmables ne se font pas sans la volonté de Dieu (Paul sait que sa doctrine provoque l'objection qu'il formule, et pourtant ne l'écarte pas comme inexacte en ses prémisses; en effet, même le pécheur ne résiste pas à la volonté du Seigneur). Ainsi enferme-t-il successivement les nations et Israël dans la désobéissance (Rm 11,32). Les livres historiques abondent en illustrations: les fils d'Éli repoussent l'admonestation, «car l'Éternel avait décidé de les faire mourir» (1 S 2,25); Shiméi aboie méchamment contre David, et celui-ci comprend que l'Éternel le lui a commandé (2 S 16,10); c'est l'Éternel, dans sa colère, qui incite au dénombrement (2 S 24,1). Calvin cite encore à bon droit la révolte de Jéroboam (16). Dieu se rapproche de la position d'*auteur* avec le crime d'Absalom, dont Dieu dit: «Je ferai cela» (2 S 12,12), avec l'envoi du mauvais esprit qui agite Saül (1 S 16,14...), et de l'esprit de mensonge qui séduit les prophètes d'Achab (1 R 22,21 ss.; cf. 2 Th 2,11); à coup sûr, l'esprit malin ne se soustrait pas à l'autorité divine, il reste bien, comme disait Luther, «le diable de Dieu» (cf. Jb 1)! Chez Ezéchiel, l'Éternel va jusqu'à se dire lui-même le séducteur du faux prophète (Ez 14,9), et le donateur de l'abominable coutume de l'immolation des premiers-nés (Ez 20,25). Dans tous ces cas, la malignité du mal ne bénéficie d'aucune indulgence ou atténua-

(16) *Inst. chr.*, I, 18, 4.

tion; au contraire, le texte la condamne sévèrement. Ce qu'il exclut, c'est l'illusion de l'indépendance des créatures, jusque dans le mal.

La tradition augustinienne et réformée maintient qu'en un sens Dieu «veut» le mal, il décide que le mal arrivera. Calvin, qui l'emploie néanmoins lui aussi à ses heures, objecte au terme de *permission*: trop faible, et qui suggère un Dieu pur spectateur (17); en réalité, énonce-t-il, Dieu va jusqu'à *mouvoir la volonté* des mauvais. Plusieurs s'en scandalisent. Journet reproche amèrement à Calvin de parler de «vouloir» (18). Il ne peut tolérer que le langage de la «permission». Berkouwer critique son héritage sur le même point: même Bavinck aurait eu tort d'écrire que Dieu «veut», d'une certaine façon, le mal (19). Nous sommes obligés de débouter les accusateurs: tout d'abord parce que l'audace des écrivains sacrés, de Paul ou d'Ezéchiel, fait pâlir les formulations les plus éclatantes de Calvin: nos citations en font foi. Et puis pourquoi disputer sur les mots? «Ayant l'autorité d'empêcher et la puissance, quand il (Dieu) le permet, n'est-ce pas autant, plaide Calvin, comme s'il le faisoit?» (20). On ne «gagne» pas grand-chose à refuser le verbe vouloir, tant qu'on ne renie pas la souveraineté. Berkouwer est obligé de concéder que le péché ne se commet «jamais en dehors de (*praeter*) la volonté de Dieu» (21): n'est-ce pas l'aveu d'un certain vouloir? En vain Journet essaie-t-il d'opposer, sur ce point, Calvin à saint Augustin (22). Autant se calquer sur la dure franchise de l'Écriture: si le mal se produit sous le règne du Seigneur, sa volonté est engagée.

L'assurance de l'absolue souveraineté de Dieu contribuait à la «crainte de l'Éternel», elle qui manque tant aux hommes, aux chré-

(17) *Ibid.*, II, 4, 3, cf. I, 16, 8 («permettre» peut avoir pour Calvin le sens d'«abandonner»: en I, 17, 11, Calvin dit que nous pouvons nous «permettre à Dieu»). Nous avons trouvé l'expression de «permission» divine du péché dans le *Commentaire sur la Genèse* (Genève: Labor et Fides, 1961), p. 66, avec explication pour prévenir tout malentendu, et dans le 5^e Sermon de la Pentecôte, comme cité par Richard Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin* (Berne, Francfort et Las Vegas: Peter Lang, 1978), p. 278.

(18) *Le Mal*, pp. 176 ss.

(19) *Sin*, trad. Philip. C. Holtrop (Grand Rapids: Eerdmans, 1971) pp. 52 ss. Berkouwer est en tout cas injuste quand il assimile l'emploi du verbe «vouloir» à une tentative d'explication du mal.

(20) 8^e Sermon sur Job, comme cité par R. Stauffer, p. 148, n. 206.

(21) *Sin*, p. 148.

(22) *Le Mal*, loc. cit., avec n. 3. Journet néglige chez Augustin un texte comme celui de *De gratia et libero arbitrio*, avec trad. de Jacques Pintard (Bibliothèque Augustinienne n° 24; Desclée de Brouwer, 1962), XXI (43), pp. 196 s.; «Dieu agit dans le cœur des hommes pour incliner leur volonté comme il veut, soit au bien,... soit au mal...»; les pages qui précèdent donnent de nombreux exemples scripturaires, qu'on retrouve chez Calvin. Journet, d'autre part, n'a pas vu que pour Calvin, Dieu n'agit que d'une manière privative (Jb 12,16-25 à l'appui) et/ou punitive, sans que jamais la malignité procède de lui: de la puanteur montant de la charogne nul ne doit accuser les rayons de soleil (*Inst. chr.*, I, 17, 5; sur la chute de l'homme, sa non-nécessité, voir dans un autre registre, la fin de I, 15, 8, qui répond au contresens de Journet sur III, 23, 8).

tiens, de notre temps. Elle nourrissait l'humble confiance, elle versait le baume de la consolation : « Tu me piles, Seigneur, disait Calvin dans les tortures de la maladie, mais il me suffit que c'est de ta main. » Elle seule peut apaiser, au-delà du pardon, l'angoisse d'avoir péché, d'avoir causé des torts irréversibles : cela même est dans la main de Dieu : *etiam peccata* ; en le comprenant dans son plan, il nous décharge du souci insupportable d'être l'instance dernière (cf. Gn 45,8). Il est le Premier et le Dernier. Il règne.

La bonté sans mélange de Dieu et de son œuvre

L'Écriture rejette résolument, comme calomnie diabolique, comme blasphème, le soupçon que Dieu serait complice du mal : qu'il en hébergerait dans son sein le germe, ou, ce qui revient au même, l'incorporerait à ce qui procède de lui. Dieu est bon totalement, radicalement, absolument. Contre le mythe « tragique » de la méchanceté divine, contre la séduction de la dialectique, c'est le grand *a priori* biblique, comme l'appelle Berkouwer (23). Le témoignage à la parfaite justice et bonté de Dieu est une constante de l'Écriture (Dt 32,4...) : la louange s'en délecte et ne s'en lasse jamais ; les vainqueurs, dans le cantique de l'Agneau, en font leur thème éternellement (Ap 15,3 ss.). Plusieurs fois, l'affirmation s'aiguise, face au doute, à la fausse doctrine. L'Éternel qui envoie les Chaldéens féroces a « les yeux trop purs pour voir le mal » : il n'en supporte même pas la vue sans que bouillonne son indignation (Ha 1,12 ss.). Que nul pécheur n'imagine qu'il peut s'excuser en imputant à Dieu la causalité du mal : Dieu ne tente ni n'est tenté (Jc 1,13). Jean condamne massivement la spéculation des proto-gnostiques (et précurseurs de Böhme) sur la présence de ténèbres en Dieu (1 Jn 1,5). On ne saurait être plus net.

La définition biblique du mal viendrait corroborer, s'il en était besoin, cette attestation. Le mal « capital », comme nous l'avons nommé, est *anomia*, violation de la Loi divine (1 Jn 3,4) ; le mal dit « physique », qui en dérive, se mesure par l'écart avec l'intention originelle de Dieu pour l'homme (au sens d'Ez 18,32). Est mal, donc, ce qui s'oppose à la volonté de Dieu : à ses commandements et à ses « vœux » ou désirs, à sa volonté « préceptive » et à sa volonté « votive ». Au fond du mal, ressort décisif, se cache, prête à percer, l'hostilité contre le Seigneur ; David pénitent l'avait discerné (Ps 51,6). Les pécheurs sont les ennemis de Dieu (Rm 5,8.10, etc.). Or le Dieu biblique n'est pas divisé

(23) *Sin*, ch. II.

contre lui-même; il n'a aucune part au mal, et le mal n'a aucune part avec lui.

La création comme telle est à l'image de la bonté divine: car elle ne procède d'aucune autre source. Qu'elle soit *ex nihilo* ne signifie rien d'autre dans les perspectives bibliques: cela ne signifie surtout pas qu'un second principe, nommé néant, *mê on*, vaguement hypostasié se compose avec l'être donné par Dieu! La formule ne se trouve d'ailleurs que dans les apocryphes; dans les livres canoniques, tout est *ex Deo* plutôt qu'*ex nihilo*, ou le monde «provient» de la Parole de Dieu (He 11,3). L'œuvre de Dieu, à l'image de son auteur, est donc «bonne à l'extrême» (Gn 1,31), et cela vaut de chaque élément en particulier (encore souligné par 1 Tm 4,4). Dieu a fait toute chose belle en son temps (Qo 3,11), et surtout les hommes *droits* (Qo 7,29): leurs subtilités perverses ont une autre origine, comme la servitude de la vanité (Rm 8,20). Première est la pureté.

Ici se loge le débat sur la *possibilité*. Quoi de plus naturel, en apparence, que de conclure, puisque l'homme est tombé, qu'il était *faillible*, puisque le mal a surgi, qu'il était *possible*? Chez les auteurs qui cultivent avec le plus d'empressement cette pensée, la virtualité de la faute dans la création joue le rôle explicatif de la faiblesse et de la vulnérabilité, voire d'une fissure, d'une faille, d'un *germe* caché. La bonté de la création est donc bien en cause. Pour décrire entièrement celle-ci, il faut faire état d'un «possible réel» du mal, selon l'expression de Kierkegaard, dont il était inévitable qu'il s'actualise un jour; le choix contraire à Dieu spécifie *dès l'origine* un pouvoir réel dans la liberté réelle (24). Une telle façon d'évoquer le mal avant la chute nous semble rigoureusement absente de l'Écriture, et peu compatible avec son affirmation de la bonté. Nous nous félicitons à cet égard de la lucidité de Karl Barth: l'événement du péché «est sans aucune nécessité et donc aussi sans aucune possibilité internes ou externes» (25); que l'homme puisse perpétrer le péché «ne relève donc pas, comme on l'a si souvent prétendu, de sa liberté de créature raisonnable» (26); et Barth a bien saisi les enjeux: «Quoi qu'on fasse, lorsqu'on voit dans la liberté de désobéir une possibilité de la nature humaine, on saura toujours la déclarer excusable puisqu'on l'aura considérée comme fondée en l'homme tel qu'il est» (27). Ajoutons: pour excuser, on accuse, implicitement (la création et son auteur). La pensée dérape à la faveur d'une équivoque.

(24) Cf. nos deux premières études, surtout *Hokhma* n° 19, pp. 15, 20 et *Hokhma* n° 20, pp. 48 ss., 55 s., 62.

(25) *Dogmatique* IV, I **, trad. F. Ryser (Genève: Labor et Fides, 1966), p. 58.

(26) *Ibid.*, p. 57.

(27) *Ibid.* Ce qui a libéré Barth pour ce discernement biblique, c'est, bien entendu, son idée (inacceptable) du *Nichtige* comme corrélatif de la création mais ne lui appartenant pas, s'opposant à elle. (Autre cas d'un mal employé contre un mal: une idée erronée en chasse une autre et libère une intuition juste!)

Le péché est possible en ce sens seulement qu'il n'est pas impossible. Le glissement consiste à faire de cette non-impossibilité déjà, confusément, «quelque chose». «Au commencement», la notion du mal n'entre dans la pensée que comme la négation logique du bien *seul* réel, comme une abstraction; elle ne s'applique à rien dans la création, *étrangeté* radicale pour les forces *et* les faiblesses, toutes bonnes, de l'œuvre de Dieu.

Nous le confesserons loyalement: plusieurs fois le langage de l'Écriture paraît s'opposer à notre thèse – non pas, certes, à propos de la «possibilité» (ce qui est significatif), *mais à l'affirmation majeure* sur la bonté de Dieu et la bonté de la création. Nous avons cité les textes les plus forts, les plus choquants, comme preuves (qu'ils sont) de la toute-souveraineté de Dieu sur le mal. On pourrait ajouter peut-être la méditation de l'Ecclésiaste sur la disposition des temps, avec la place faite à la haine et la guerre (Qo 3,1-8), et l'éloge des monstres, du Bestial et du Tortueux, dans les discours de l'Eternel à Job... Mais, à mieux y regarder, on voit qu'ils figurent, plutôt que le mal, l'*incompréhensible* (pour que Job adore la transcendance); quant aux réflexions de l'Ecclésiaste, nous ne nous flatterons pas d'en avoir le fin mot! Elles ont en vue, croyons-nous, l'énigmatique diversité de l'expérience historique, non pas l'ordre créationnel. Pour le reste, on observe d'abord que le mal infligé à titre de *peine*, pour restauration de la justice, est sous ce rapport un bien; ce principe, que nous avons déjà établi, résoud la difficulté de nombreux passages. Lorsqu'il s'agit de péchés, cependant, même si la chute en ces péchés sanctionne des fautes antérieures (Dieu endurecit...), l'explication ne suffit plus; le Dieu dont «les yeux sont trop purs» ne peut «tenter» personne. C'est ici que «l'analogie de la foi» guide l'interprète. Pour respecter l'accord de la Parole de Dieu avec elle-même, il faut supposer des sens et des modes différents, des formes de langage qui s'écartent de la littéralité; les prophètes, quand ils choquent délibérément en attribuant le mal au Seigneur (Es 45,7; Ez 14,9; 20,25), veulent *uniquement* mieux faire éclater sa souveraine majesté.

Les théologiens distinguent entre la volonté divine de *décret* et la volonté *préceptive*, ou la volonté de *désir*: Dieu ne veut pas de la même façon. En outre, dans le décret, le mal n'est pas voulu *comme* le bien: c'est un vouloir souverain, certes, mais *permissif*, qui s'y rapporte. La causalité divine à l'égard du bien est *efficiente* (toute grâce et tout don, parfait, descendant du Père des lumières), et *déficiente* à l'égard du mal (Dieu *n'a pas* produit le vouloir et le faire opposés) (28). Alors que Dieu opère lui-même le bien en le faisant opérer, le mal est toujours le fait d'une créature. Ces précisions, que la Révélation prise comme un tout

(28) Sur cette disinction, cf. les dogmaticiens calvinistes Auguste Lecerf, *Introduction à la dogmatique réformée* I: *De la nature de la connaissance religieuse* (Paris: Je Sers, 1931), p. 253, et H. Bavinck, cité par Berkouwer, *Sin*, pp. 52 ss. L'origine est médiévale, mais les scolastiques appliquaient la distinction au vouloir humain.

autorise, trouvent des confirmations dans les exégèses «de détail». La condamnation qui accompagne la mention du mal «voulu» par Dieu indique la complexité du vouloir en cause, et suggère que la créature seule *produit* le mal. Cet agent pécheur apparaît souvent. Ainsi 1 Chroniques 21,1 explique 2 Samuel 24,1 : le Satan a été le tentateur effectif, mais comme il n'agissait pas indépendamment de la volonté décréitive de Dieu, le texte plus ancien avait usé du même raccourci qu'Ezéchiel 14,9 (29). Le caractère «déficient» plutôt qu'«efficient» ressort de plusieurs expressions : Dieu «livre» les pécheurs à leurs égarements (Rm 1,24.26.28); ils «n'ont pas reçu» l'amour de la vérité (2 Th 2,10); dans l'affaire du péché d'imprudence et de vanité du roi Ezéchias, «Dieu l'abandonna pour l'éprouver, afin de connaître tout ce qui était dans son cœur» (2 Ch 32,31 (30). En précisant que ce n'est pas «de bon cœur» (*millibô*) que Dieu afflige les humains, le poète inspiré accrédite l'idée d'un vouloir *permissif*, et paradoxal (Lm 3,33); même les énoncés si sévères de Romains 9 vont dans ce sens, car les «vases de colère», Dieu les *supporte*, avec longanimité, et il n'est pas dit qu'il les ait lui-même préparés à la perte (v. 22). Genèse 50,20, avec son accent sur la *pensée* impliquée (*hâshab*) favorise l'analyse de Calvin qui montre, dans la même œuvre, la différence d'*intention* et de *moyen* (de *fin* et de *manière*) entre Dieu et les agents du mal, différence qui sépare absolument Dieu de toute malignité (31). Le grand *a priori* biblique reste debout : il nous est permis de louer l'Eternel pour sa bonté sans mélange, qui s'étend à toutes ses œuvres!

L'écharde dans la raison

Le mal du mal, la seigneurie du Seigneur, la bonté de Dieu : trois thèses inébranlables, qui forment le T de l'enseignement biblique ! La souveraineté divine faisant le tronc, la dénonciation du mal et la louange du Dieu bon, les deux branches... Mais la difficulté est de les faire tenir *ensemble* ! Parce qu'ils y achoppaient, les penseurs chrétiens des trois groupes, que nous avons critiqués, ont obscurci, voire rejeté, l'une ou l'autre. Allons-nous, comme un prestidigitateur tire un lapin de son chapeau, faire paraître le secret de la synthèse ?

(29) Il ne s'agit pas ici d'un subterfuge de conciliation forcée ; quand Calvin dit « tout cela s'accorde bien » (R. Stauffer, p. 197), c'est le cœur de sa doctrine qu'il reconnaît dans la complémentarité des deux versets.

(30) L'anthropomorphisme est patent dans l'expression (ou bien il faudrait nier la connaissance que Dieu a du cœur) ; « connaître » doit signifier « faire apparaître ». Nous nous intéressons ici au caractère négatif : « Dieu l'abandonna ».

(31) *Inst. chr.*, II, 4, 2.

Nous maintiendrons qu'elles ne sont pas formellement contradictoires. Si l'on accorde les distinctions que l'Ecriture elle-même encourage, sur les modes du vouloir divin, nul ne peut prouver d'incompatibilité stricte. Il faudrait pour cela, présupposer cet axiome: un Dieu bon et souverain *ne peut* décréter permissivement que la créature choisira contre lui. Bien des gens prennent, sans critique préalable, cette proposition pour une évidence. Elle n'en est pas une, et se heurte au témoignage biblique. Extrapolation naïve de règles qui valent sans doute pour la conduite des hommes, elle serait bien plutôt la chose à démontrer. Mais avec quels moyens, quels critères? Comment l'homme (le pécheur!) statuerait-il sans ridicule sur ce que peut le Seigneur? Ecoutez rire Pascal... L'*homo* qui se décore modestement du titre de *sapiens sapiens* a fait avaler ces temps derniers à sa raison trop de couleuvres, et de vipères, pour ne pas se tenir coi.

Nous ne triomphons pas pour autant. C'est de justesse, avouons-le, que nous échappons à la contradiction. Le lancinant problème subsiste. Les distinctions nécessaires, légitimes, ne le résolvent pas, mais reviennent à le poser en d'autres termes. Comment ces volontés s'unissent-elles en Dieu (32)? Comment Dieu veut-il et ne veut-il pas en même temps l'endurcissement du pécheur et sa mort? Comment concilier la bonté parfaite de Dieu, son amour pour sa créature, sa haine du mal, avec le fait qu'il n'opère pas en tous le vouloir et le faire du bien? Que signifie permettre souverainement? L'écharde de ces questions s'enfonce dans la raison, même la raison renouvelée du croyant; à s'agripper au T de la doctrine, son esprit se sent distendre, souffre l'écartèlement.

L'Ecriture nous enseigne que nous ne trouverons pas, du moins en cette vie, la solution rationnelle tant recherchée. Elle ne nous la donne pas. Elle va plus loin encore: elle braque elle-même le projecteur sur la difficulté, et nous invite à une autre démarche. C'est au moins l'une des intentions du livre de Job. La sagesse des amis de Job vole en éclats sous la réprobation divine. La fonction authentique de la souffrance de Job, condition d'un témoignage qui glorifie l'Eternel, ne répond pas à la question dernière sur la première permission: c'est une fois le mal entré dans le monde que Dieu s'en sert comme il l'a fait dans ce cas; mais il serait odieux qu'il en ait permis l'origine à cette fin. C'est pourquoi Job ne saura rien des scènes célestes, c'est pourquoi le discours théophanique, couronnement du livre, n'en dira rien. Dans la Théophanie, pas de solution rationnelle, mais une Présence souveraine, humilante et, comme telle, apaisante, guérissante. Habaquq pose le problème de la théodicée: on trouve dans sa «doléance» les trois convictions scripturaires. Lui non plus ne reçoit connaissance ni du «pourquoi» ni du «comment» de la permission du mal: Dieu

(32) Calvin, I, 18, 3, affirme que la volonté de Dieu demeure simple en soi.

l'appelle, en son temps de ténèbres, à vivre *par la foi* (Ha 2,4). Et l'apôtre, qui n'ignore pas, bien sûr, les protestations du sens «naturel» (Rm 9,14.19) ne le satisfait pas davantage. Il remet à sa place la créature d'argile, comme s'il disait «Tu ne peux pas comprendre»; il glorifie la maîtrise du Souverain Potier. Il n'y a pas, pour les pèlerins que nous sommes (33), de solution rationnelle au problème du mal : au problème théorique de l'origine du mal (34).

De l'opacité, de la croix, de l'espérance

La douleur de l'intelligence chrétienne aux prises avec le problème du mal semble d'abord signe de faiblesse. Ne fait-elle pas l'aveu de son incapacité à résoudre la principale objection, à entamer le «roc de l'athéisme»? A la méditation, suggérons-nous, les choses apparaissent autrement.

Si le consentement à l'incompréhensible nous tirait d'affaire chaque fois que nous nous enfermons, il y aurait lieu de soupçonner le procédé irresponsable, la démission de la raison. «Le mystère a bon dos.» Mais nous plaçons que le mystère du mal est l'*unique* mystère opaque, unique comme le mal lui-même, *sui generis*. Et encore, il n'implique pas la contradiction. Tous les autres mystères qui nous dépassent, celui de la Trinité, de l'union des natures dans le Christ, de la liberté créée, sont des mystères de lumière : l'intelligence, si elle les aborde bibliquement, s'y ébat avec délices. Seule l'énigme «opaque» du mal lui fait mal.

Si les solutions qu'on propose, rivales de la réponse scripturaire, étaient capables de satisfaire l'esprit de l'homme, elles détiendraient une supériorité indubitable. Mais n'est-ce pas l'inverse que nous avons montré sur un échantillonnage respectable? Sous le nom de «solutions», l'analyse décèle autant de tentatives pour escamoter l'une des données du problème, pour nier le mal, pour «oublier» l'appréhension première, et plus véridique, que chacun a de la réalité du mal, dans l'indignation et la honte. L'Écriture *seule* ne le fait pas. N'y a-t-il pas dans cette «chasteté», un miracle? Aucune Parole ne prive d'excuse les coupables comme le fait celle-ci (atténuez une seule des trois vérités, et le mal devient peu ou prou excusable, comme nous l'avons mis en lumière); serait-ce vraisemblable si elle ne venait que des hommes?

Notre réflexion se prolonge : le sens du mal *requiert* le Dieu biblique. Dans un roman de Joseph Heller, «les personnages qui rejettent la foi

(33) Berkouwer, p. 131, l'exclut même pour l'état de gloire.

(34) C'est essentiellement la position de Calvin, comme l'indique R. Stauffer, pp. 123, 280.

en Dieu, se voient contraints de postuler son existence afin d'avoir un objet adéquat d'indignation morale» (35). L'objection élevée contre Dieu, à qui la dire sinon à *ce* Dieu? Sans le Dieu souverain et bon, la plainte est inane, le mal ne peut être nommé. John Lennon, le Beatle assassiné, l'avait-il compris? «God is a concept / By which we measure / Our pain», chantait-il (36). Arriverait-on à la preuve de Dieu par le sentiment du mal?

Nous ne comprenons pas le pourquoi du mal. Mais nous pouvons comprendre que nous ne pouvons pas comprendre. La raison est faite pour les continuités de l'œuvre de Dieu, elle tisse l'harmonie; comprendre, c'est unir. Une solution rationnelle du problème du mal signifierait nécessairement une intégration du mal dans l'harmonie issue de Dieu! De même, remonter du péché à sa «possibilité réelle», auparavant, c'est lui appliquer la logique de continuité qui prévaut dans le jeu de la création. Mais le mal est le scandale, la discontinuité, le désordre, l'étrangeté, ultimement innommable en termes de création (sauf de façon négative)! Chercher son explication causale, sa raison ontologique, son pourquoi, équivaut à chercher, de par l'essence de l'entreprise de recherche, à le réconcilier avec le reste, à le justifier. (Le «reste» est en effet le *juste*.) Comprendre le mal serait comprendre que le mal n'est pas mauvais (tout comprendre, c'est tout *excuser*).

Il n'y a pas à comprendre le mal, mais à le *combattre*. L'absence de solution au problème théorique du surgissement du mal est «l'envers» dont «l'endroit» est plus précieux encore que la juste dénonciation: la solution du problème *pratique* de la *suppression* du mal. Ce qu'on croit perdre au plan spéculatif, on le gagne au plan existentiel. Et nous pensons surtout à l'*horizon* de la tâche pratique: à la *fin* du mal plus intéressante que l'origine. Alors cesseront les «jusques à quand?» plus lourds que les «pourquoi?». Seul l'assemblage des trois thèses, le T de la doctrine biblique, assure de la victoire. Si, sous le mal, se déguisait un bien, pourquoi voudrait-on le faire disparaître? Si Dieu n'était pas souverain, comment maîtriserait-il ce qui ne dépendrait pas de lui? Si Dieu cachait en lui-même des ténèbres, comment ne seraient-elles pas éternelles aussi? Mais «le solide fondement de Dieu reste debout». Quand les espoirs écervelés volent et se perdent comme la balle dans le vent, le fondement de l'espérance se révèle, la souveraineté du Dieu qui combat le mal, et nous invite à le combattre avec lui.

Dieu combat le mal, et le vaincra. Dieu l'a *combattu* et il l'a *vaincu*. Nous avons réservé à notre conclusion la considération suprême: celle de cet autre T que formaient deux poutrelles sur la colline dite du Crâne, le lieu où l'opacité du mystère s'est épaissie, de la sixième

(35) Cité par E.L. Mascall, *Theology and the Future* (Londres: Darton, Longman, and Todd, 1968), p. 62; Mascall va dans le sens de notre remarque.

(36) Cité par l'art. de *Time*, 22 déc. 1980, p. 25.

jusqu'à la neuvième heure, le lieu d'où rayonne la lumière. A la lumière de la croix, comment douter des vérités enseignées? La *réalité abominable du péché* s'y démontre: comme haine dans le ricanement des criminels; comme haïssable dans le poids de culpabilité que seul pouvait enlever le sacrifice de l'Agneau de Dieu. Même si je pense au bénéfice pour moi, quand je vois mon Seigneur souffrir, je ne peux pas dire: «Felix culpa». Honte. Indignation, contre le mal, contre moi. La *souveraineté entière du Seigneur* s'y démontre: tout cela est arrivé «selon le conseil arrêté et la prescience de Dieu» (Ac 2,23), car il fallait que les Ecritures s'accomplissent, elles qui attestaient quel destin l'Eternel avait assigné au Serviteur. S'il est un «scandale» révoltant, c'est bien celui de la trahison de Judas, et comme l'infâme réconciliation d'Hérode et de Pilate, elle accomplissait «tout ce que la main et le conseil de Dieu avaient déterminé d'avance» (Ac 4,28). D'aucun événement il n'est attesté si abondamment que Dieu l'a «voulu». La *bonté sans mélange de Dieu* s'y démontre. A la croix, qui oserait le blasphème d'imaginer la moindre complaisance de Dieu pour le mal? Alors qu'en la Personne du Fils, il en meurt! La sainteté se révèle. L'amour se révèle, pur amour; il n'y a pas de plus grand amour. A cause de la croix, nous louerons sa bonté, la bonté de sa justice, la bonté de sa grâce, éternellement. A la croix, Dieu a retourné le mal contre le mal et réalisé la solution pratique du problème. Il a expié les péchés, vaincu la mort, triomphé du diable. Il a fondé l'espérance.

Qu'avons-nous besoin d'autre démonstration?

Ave Crux, spes unica.

Henri Blocher
(4^e article à suivre)