

Deuxième conférence donnée dans la semaine sainte 2011
Temple protestant de Brueys,
sur invitation de l'Église réformée de Montpellier

La réalité multiforme du mal et le Dieu vivant

Gérard SIEGWALT

En cette Semaine sainte, où nous commémorons la mort de Jésus que le christianisme confesse comme le Ressuscité, nous sommes invités à réfléchir à la réalité du mal. On parle à ce propos traditionnellement du *problème* du mal, pour dire que cette réalité du mal pose problème. Le problème se situe au plan théologique, c'est le problème de ce qu'on appelle la *théodicée*. Ce terme signifie littéralement « justice de Dieu » ; le problème de la théodicée est ainsi celui de la justice de Dieu face à la réalité du mal : Dieu est-il juste en laissant advenir, peut-être même en causant le mal ? Tel est ce questionnement traditionnel.

Je voudrais, dans une première partie, parler de l'impasse de cette manière d'aborder la réalité du mal, aussi bien pour ce qui est de la conception de Dieu que pour ce qui est du mal.

Une deuxième partie précisera, face à la méthode déductive de la théologie de la théodicée, le sens de la méthode inductive, laquelle correspond au témoignage biblique de Dieu.

Dans une troisième partie, je parlerai de la réalité multiforme du mal. Le mal n'a pas qu'une seule face, une seule forme ; il en a de nombreuses, et il importe d'en dégager quelques-unes qui sont particulièrement typiques, pour dépasser ainsi tout amalgame et donc la confusion, d'où ne peut sortir aucune clarté ou lumière.

Dans une dernière partie, j'essaierai de rendre compte du Dieu vivant tel qu'attesté par la foi chrétienne, en relation avec les faces du mal. Je parlerai à ce propos de l'œuvre de récapitulation, qui est l'œuvre de rédemption, de Dieu, en la mettant en correspondance avec les faces du mal.

I. L'impasse de la théologie du Dieu « cause première de tout » face à la réalité du mal

Ce qui est problématique dans la théologie traditionnelle de la théodicée, c'est essentiellement la *conception de Dieu* ; selon elle, Dieu est la cause première de toutes choses. Cette conception de Dieu induit une certaine *compréhension du mal*. On parle ici de « Dieu et le mal », selon cette succession des deux termes. Nous sommes si habitués à cette façon de poser la question qu'il faut en saisir le caractère discutable et donc la « déconstruire ».

Elle remonte à la philosophie grecque ancienne et plus particulièrement à Aristote, et elle est le cœur de la preuve dite cosmologique de l'existence de Dieu. Aristote part du mouvement, et il conclut de ce qui est, et qui est mû, à un premier moteur. Saint Thomas d'Aquin dont on sait qu'il s'est servi d'Aristote pour l'élaboration de son système théologique, reprend cette preuve aristotélicienne, disant que, pour expliquer le réel, « il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre, et un tel être, ajoute-t-il, tout le monde le reconnaît pour Dieu ». On peut appeler cette théologie aristotélicienne qui se retrouvera, par-delà l'orthodoxie luthérienne et réformée de la fin du XVI^e et du XVII^e siècles, dans le rationalisme du Siècle des Lumières, la théologie classique.

Je n'ai pas besoin de relever le caractère logique, et logiquement contraignant, de ce raisonnement. Il reste jusqu'à aujourd'hui le cheval de bataille en particulier de la théologie fondamentaliste créationniste qui, se basant sur les données bibliques, les interprète avec, à l'esprit, cette conception de la causalité divine première de toutes choses. Le Dieu créateur de la Bible devient un principe philosophique, et en son nom on entre en guerre avec la conception scientifique du devenir de l'univers, depuis le big bang, et de l'évolution du vivant sur terre, théorie qui se passe de Dieu (la science est méthodologiquement athée) ; on oppose à la science ainsi entendue l'affirmation de la causalité divine. Cette théologie instrumentalise, si je puis dire, ladite affirmation philosophico-théologique de « Dieu, cause première de tout », dans le sens d'une anti-conception scientifique : elle oppose à la science une croyance, laquelle marque la confusion, dans la compréhension des textes bibliques, entre leur visée réelle, qui n'est pas scientifique, mais théologique ou spirituelle, et ce que j'appellerai le matériau que ces textes utilisent pour exprimer cette visée et qui est le matériau de l'expérience empirique des choses ou, si on veut, de la « science » de l'époque.

Le Dieu d'Aristote, c'est le Dieu des philosophes de Pascal, il est une représentation mentale, un Dieu de la raison humaine. Il est un Dieu pré-donné à tout, il se situe « en haut », au-dessus, en dehors du réel et dans ce sens-là en dehors du « en bas ». C'est le Dieu de ce qu'on appelle le théisme dans le sens du *supranaturalisme*. Celui-ci est une certaine compréhension de Dieu, ou de la transcendance, dans le sens de l'extériorité de Dieu (*Deus extra nos*). Cette affirmation, au regard des données bibliques et de la foi chrétienne, n'est pas fautive, si elle est dialectiquement liée à celle de l'inhérence de Dieu (ou de la transcendance) à l'immanence, si elle est par conséquent liée à l'intériorité (ou intrinsécité) de Dieu au réel et donc aux êtres et aux choses (*Deus in nobis*). Mais le supranaturalisme est un unilatéralisme : il absolutise l'affirmation de l'extériorité (ou extrinsécité) de Dieu.

Dans le supranaturalisme, l'extériorité de Dieu est comprise comme la causalité absolue de Dieu (absolue au sens d'absolutiste) : Dieu, cause intégrale, répondant comme telle de tout. On est là dans ce qu'on appelle la *théologie déductive* : supranaturalisme et pensée déductive vont de pair. On pose un Dieu « *supra naturam* », au-dessus ou en dehors du réel, et on lui attribue les propriétés (ou qualités, ou perfections) qui ressortissent à un tel Dieu « cause première de tout » : les propriétés d'éternité, d'immutabilité, d'impassibilité, de toute-puissance, de toute-bonté, de perfection, etc. On voit l'impasse qui résulte de la pensée déductive : si Dieu est cause première de tout, comment rendre compte du mal ? Vu le « hiatus », l'opposition, entre Dieu et le mal, on doit alors « justifier » Dieu : c'est cela le problème de la théodicée. Mais comment, au regard des propriétés de Dieu, justifier Dieu face à la réalité du mal, ce qui reviendrait à justifier le mal, comment rendre compte du rapport entre Dieu et le mal ? N'est-on pas acculé soit à poser un deuxième principe à côté de Dieu, soit à nier Dieu ? Y a-t-il, à côté du dualisme (deux principes, un bon et un mauvais) et à côté de l'athéisme (le mal montre l'inanité de Dieu), une troisième possibilité ? Si le dualisme est rejeté au nom du monothéisme, et si on ne veut pas tomber dans l'athéisme, comment expliquer le mal ?

On a donné toutes sortes de réponses à cette question. On peut les regrouper dans les trois suivantes, selon qu'on met le mal globalement en relation avec Dieu, ou qu'on l'envisage dans le monde ou encore et particulièrement chez l'être humain :

– le mal relève du mystère de Dieu (*Deus absconditus*). Nous ne le comprenons pas, nous le comprendrons un jour, plus tard, lors de l'accomplissement de toutes choses dans le Royaume de Dieu. Il nous faut accepter ici de ne pas tout comprendre, et vivre dans la foi en Dieu qui dépasse notre entendement ;

– le mal tient au fait que le monde est en devenir. Il y a une sorte de pédagogie de Dieu : parfois nous pouvons percevoir un peu le mystère des choses, quand du mal sort du bien. Alors il nous apparaît que tout a un sens, doit avoir un sens, même là où ce sens ne devient pas encore manifeste pour nous ;

– le mal tient à l'être humain, à la liberté humaine. Dieu a voulu notre liberté ; c'est par nous, du fait de notre faute, donc du « péché », que le mal est entré dans le monde. Le mal n'est pas dû à Dieu, il n'est pas non plus dû au devenir du monde, il est dû à l'être humain ; la « chute » a altéré profondément le réel créé.

S'il est vrai que chacune de ces réponses apporte son brin de lumière, on voit cependant leur caractère insatisfaisant, en fait leur caractère d'impasse.

Impasse d'abord *pratique*. On connaît la critique de Karl Marx contre la pensée déductive qui est d'ordre spéculatif : au lieu de combattre le mal, cette pensée le fige en l'expliquant. Au nom d'une logique causale (la logique selon laquelle tout est effet d'une cause), elle pose comme un postulat un principe premier dont elle fait dériver tout le réel, et puisque le principe premier, ou la cause première, apparaît insuffisante, elle lui subordonne des causes secondes, soit le monde soit l'être humain. Mais cette explication ne fait pas changer les choses. Or, le mal est ce qu'il est, il faut y remédier le mieux possible. Marx marque le tournant d'une pensée spéculative, déductive, explicative, qui pose deux réels : la transcendance et l'immanence, vers une pensée immanentiste : celle-ci part de la seule immanence et cherche en elle la cause des choses. Procédant ainsi dans le sens d'une analyse causale à partir du réel empirique lui-même, cette pensée « scientifique » est à ce titre une pensée inductive (partant non « en haut », dans une transcendance, mais « en bas », dans l'immanence) ; repérant à ce niveau la cause, ou les causes, du mal, elle vise à changer le réel immanent. Il s'agit donc d'une pensée pratique, active dans le sens d'un engagement face à ce réel. Si Marx limite son approche du réel immanent aux plans social, économique et financier, disons au plan de la justice politique, s'il fait l'impasse sur d'autres formes du mal, il faut cependant constater la part de vérité et donc de pertinence de sa critique. Notre propos n'est pas ici de dire l'insuffisance au plan politique lui-même de la pensée de Marx, insuffisance que l'histoire de la mise en œuvre du marxisme dans le communisme (et pour autant que le communisme est cette mise en œuvre) a clairement fait apparaître. Ce que je veux pointer à la lumière de la critique marxienne, c'est le caractère d'impasse pratique de la philosophie et de la théologie spéculatives et déductives qui fait de Dieu la cause première de tout. On peut certes constater que le christianisme n'est pas réductible à la seule théologie déductive ; il n'a pas attendu la critique de Marx pour s'ouvrir à la nécessité, saisie au plan de la raison pratique, et puis à l'obligation morale, saisie au plan de la foi, pour combattre le mal. Mais ce versant pratique du christianisme vient s'ajouter à la théologie supranaturaliste, il n'en dérive pas, il a une autre source.

Impasse ensuite *théorique*, et cela triplement :

– Premièrement, pour ce qui est de la responsabilité, c'est-à-dire de la culpabilité humaine à propos du mal, on sait que le « dogme » augustinien (il remonte à saint Augustin) du péché originel s'est avéré toujours à nouveau, dans les effets qu'il a eus, comme cause (et donc responsable) de la culpabilisation aliénante de la conscience de l'homme occidental ; on peut dire qu'il a été contre-productif pour ce qui est de l'advenue à soi de l'être humain « adulte » (au sens de D. Bonhoeffer) ou autonome (au sens de libre et responsable).

– Deuxièmement, l'expérience nous apprend qu'il y a des formes de mal qui ne sont pas imputables à l'être humain : il n'y a pas seulement le mal du péché, il y a également, par exemple, un mal dans la nature. Nous en parlerons dans la deuxième partie.

– Troisièmement, non seulement le Dieu supranaturaliste de la théologie déductive est existentiellement aliénant (culpabilisation) et, comme nous le verrons encore, cosmologiquement peu probant, eu égard au mal dans la nature, il est scientifiquement inutile : le monde, nous l'avons dit, s'explique scientifiquement sans « l'hypothèse Dieu ».

D'où, face à cette double impasse, théorique et pratique, la question : quelle est la pertinence du Dieu des philosophes ? N'est-il pas une pure création mentale et dans ce sens une « représentation » humaine qui ne « colle » pas, n'est pas homogène avec la réalité : un Dieu qui n'apporte aucune lumière constructive concernant la réalité effective du mal ? À l'inverse, qu'est-ce que la réalité empirique du mal gagne à être éclairée par le Dieu supranaturaliste ? Le Dieu du supranaturalisme est le Dieu « en haut », le mal est vécu « en bas ». Toute mise en relation de l'un avec l'autre au plan de la théologie déductive (Dieu étant cause première de tout) étouffe, par l'explication, le réel qui est irréductible à toute explication de la sorte.

Le titre de cette première partie était : l'impasse de la théologie du Dieu « cause première de tout » face à la réalité du mal. Nous ne pouvons que reconnaître non seulement l'échec, au plan théorique, de toute tentative d'explication du mal à partir du Dieu supranaturaliste, mais aussi l'insuffisance voire l'aberration, au plan pratique, d'une telle démarche explicative. Par ailleurs, il reste le double fait suivant :

- d'un côté, la réalité du mal nous fait souffrir et nous fait crier (au secours),
- de l'autre côté, si certains tirent de l'impasse de la théologie de Dieu « cause première de tout » la conséquence qu'est l'athéisme, la question de Dieu n'en demeure pas moins indéracinable en l'être humain, précisément en relation à la réalité du mal.

D'où, devant ce double constat manifeste, la question : peut-on reprendre autrement, à frais nouveaux, les deux termes de la problématique du mal et de Dieu ? C'est le sens des trois parties suivantes. Nous y procédons selon une approche non déductive mais inductive, en commençant avec la réalité du mal et en la mettant en relation non avec un concept de Dieu mais avec la réalité effective de Dieu telle qu'elle s'atteste au plan de l'expérience de la foi.

II. À l'opposé de méthode déductive de la théologie classique, la démarche inductive de l'attestation biblique de Dieu

Cette partie a une double fonction. Il s'agit d'une part d'explicitier, par opposition à la théologie supranaturaliste déductive qui part d'« en haut » et qui est spéculative et explicative, ce qu'est la *théologie inductive* qui part d'« en bas », et qui est ainsi existentielle, ou encore expérientielle (non scientifiquement expérimentale mais existentiellement expérientielle). Il s'agit d'autre part, tout en notant la corrélation qu'il y a entre la réalité du mal en tant qu'expérientiel et celle de Dieu en tant qu'expérientiel, de rendre compte du pourquoi de l'inversion des deux termes, de Dieu et du mal, dans leur succession : nous parlons en effet, non pas de « Dieu et le mal », mais de « *Le mal et Dieu* » (le titre de notre réflexion d'aujourd'hui est, je le rappelle en abrégé : la réalité du mal et le Dieu vivant).

1. Alors que la théologie de la théodicée part d'« en haut » — nous l'avons qualifiée de supranaturaliste et dit que sa méthode est déductive : elle va « de haut en bas » —, la méthode inductive, qui commence « en bas » et qui voit que ce « bas » s'ouvre au « haut » (la méthode inductive va « de bas en haut »), est caractéristique de l'attestation biblique de Dieu. Le Dieu biblique, nous le savons, est, outre le Dieu de la nature, celui de l'histoire : il intervient dans l'histoire, il œuvre avec l'histoire et à travers l'histoire, et cela concerne autant la vie des personnes que celle des peuples. Il est le Dieu de la « visitation », celui qui visite son peuple, telle personne particulière, également les nations ; c'est la même chose de dire qu'il « se révèle », qu'il parle... Tous ces termes : révélation, parole, visitation... évoquent un Dieu qui s'atteste au ras du réel. Tout l'Ancien Testament l'atteste dans ce sens. La révélation de Dieu

qui concerne de manière universelle toute l'humanité noachique (de Noé, le père « historique » de l'humanité, Adam étant le père archétypique ou mythique) et qui, de manière particulière, s'adresse à Israël, s'accomplit pour le Nouveau Testament dans le Christ Jésus. Il est, comme le formule Christian Bobin, « le Très-bas », et il agit dans « le bas » du réel. On peut trouver confirmée cette affirmation à chaque page de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Mais je voudrais aller un pas plus loin, ou plus « en amont ». Nous sommes habitués à parler de Dieu, qu'il s'agisse dans la ligne ce que nous disions dans la partie précédente du Dieu des philosophes ou, dans la ligne de la présente partie, du Dieu de la foi. Mais Dieu est, si je puis dire, affaire de « découverte » ; c'est ce qui est impliqué dans le terme de « révélation ». Il est un « chiffre », selon le philosophe Karl Jaspers ; c'est-à-dire qu'il doit être « déchiffré ». Le théologien Karl Rahner parlait de « ce mystère que nous nommons Dieu ». Pour C. G. Jung, le psychologue des profondeurs, Dieu est un « symbole ». Nous comprenons ce terme à la lumière de cette affirmation bien connue de Paul Ricœur : « Un symbole donne à penser ».

Je voudrais illustrer cela grâce à un texte biblique. Il s'agit de *Genèse 4, 26* : « C'est alors que l'on commença à invoquer (litt. : crier) le nom de YHVH » (tétragramme, que le juif pieux ne prononce pas mais dit : Adonāi = mon Seigneur). Le sens de ce tétragramme sera seulement révélé dans Exode 3 (théophanie à Moïse). Le nom apparaît ici déjà (il est aussi utilisé dans le récit dit yahviste de la création de Genèse 2-3 et dans la suite de la tradition yahviste à travers le livre de la Genèse, mais cette tradition yahviste est marquée par Exode 3). Contexte de Gn 4, 26 : après le meurtre d'Abel par Caïn, c'est un contexte de violence (elle est représentée par Lémec, v. 23 suiv.) et de procréation (qui est représentée par Seth, v. 25 : Seth assure la suite de la généalogie, signe de la bénédiction divine). « C'est alors... » (v. 26). Certains exégètes voient derrière le tétragramme le mot « Yahou » = « C'est lui ». Ce n'est pas encore un nom propre, c'est la naissance d'un nom. Est désignée ainsi une réalité qui est pressentie, qui pour ainsi dire pointe le nez, qui accède à la conscience humaine : elle est réelle et en même temps insaisissable (le « mystère » au sens biblique = une réalité agissante et indicible à la fois). Cette réalité apparaît, se manifeste au ras du réel mais comme ce qui ouvre ce réel au-delà de lui-même, à ce qui l'éclaire, lui donne sens, le transfigure. Texte correspondant dans le N.T. : Jean 21, 1 suiv. (la pêche « miraculeuse » du lac de Tibériade, après Pâques) : « C'est le Seigneur » (v. 7), s'écrit le disciple bien-aimé à l'adresse de Pierre. Peut-être qu'aujourd'hui aussi, avec la crise de civilisation que nous vivons, une nouvelle sensibilité est donnée à beaucoup de personnes, voire à des peuples, à toute l'humanité, pour la manifestation, dans cette crise aux multiples facettes, de « C'est Lui ». Naissance, nouvelle naissance de Dieu, du nom de Dieu, dans la conscience humaine.

Nous parlons de Dieu « en bas », pas de Dieu « en haut ». Dieu certes n'est pas seulement en bas, il transcende aussi l'« en-bas ». Mais si nous ne parlons pas de lui là où nous sommes et donc « en bas », parlons-nous alors de Dieu ou seulement d'une « représentation », d'une image que nous nous faisons de lui, d'une sorte d'idole mentale ?

L'exemple donné éclaire l'affirmation que le Dieu biblique se situe aux antipodes d'un Dieu-principe. Il se révèle et, si on peut dire, s'impose à la conscience au ras du réel. Nous pouvons « amplifier » cela ici de deux manières.

D'une part, l'affirmation faite va à l'encontre de la doctrine augustinienne du péché originel. Si celle-ci donne aussi à penser (en relation avec ce qui sera explicité dans la troisième partie), elle ressortit néanmoins à la théologie de la rétribution, ou du jugement immanent selon lequel le crime appelle le châtement, au nom de cette « loi » empirique suivant laquelle « ce que l'homme sème, il le récolte » (Paul cite cette loi, Ga 6, 7). Certes ! Mais la Bible affirme clairement le caractère non « comptabilisable », non mathématique de cette loi.

Pensons à Job : la loi de la rétribution dont les amis de Job se font les porte-parole, est mise à faux. Pensons encore aux galiléens massacrés par Pilate et aux personnes tuées par la chute de la tour de Siloé, à propos desquels Jésus pose la question : « Croyez-vous que ces personnes fussent plus coupables que les autres habitants de Jérusalem ? » À quoi il répond : « Non, je vous le dis, mais si vous ne vous repentez, vous périrez également » (Lc 13, 1 suiv.). Pensons encore à l'aveugle-né et à la question posée par les disciples : « Rabbi, qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? », à quoi Jésus répond : « Ce n'est pas que lui ou ses parents aient péché, mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui » (Jn 9, 1 suiv.). C'est dire que le Dieu biblique n'est pas un Dieu de l'explication, mais un Dieu de la découverte, de la nouveauté.

D'autre part, l'affirmation faite du Dieu qui se révèle au ras du réel constitue le sens même de cette auto-nomination de Dieu comme « celui qui est, qui était et qui vient » (*cf.* Ap 1, 4, etc.). Il est le Dieu d'aujourd'hui et d'ici, le Dieu qui s'éprouve comme Dieu dans le réel tel qu'il est. Il suffit à ce propos de citer la phrase de Paul Claudel : « Jésus n'est pas venu expliquer la souffrance (= le mal), il n'est pas venu supprimer la souffrance ; il est venu l'habiter de sa présence, de telle sorte que l'on ne puisse plus dire à Dieu : tu ne sais pas ce que c'est... ».

2. La conclusion du point précédent, c'est que nous ne pouvons parler du mal, à l'instar du réel, qu'en premier lieu. Le mal est une réalité, il fait partie du réel. C'est dans ce réel, et donc aussi dans le mal comme réalité, que s'éprouve Dieu, la réalité de Dieu. Pour bien parler de Dieu et du mal, il faut en parler à partir du vécu, à partir de ce qui est. Partir du « bas », du « bas » du réel et donc aussi du mal, et voir si, et comment, ce « bas » est visité par le « haut ». Nous parlons de « Le mal et Dieu », selon cette succession des termes. C'est cela le sens de la méthode inductive.

III. La réalité multiforme du mal

Allons ici droit aux faits (« faits » au pluriel : nous parlons de la réalité multiforme du mal !)

1. *Les cataclysmes de la nature*. Prenons le cas du Tsunami en décembre 2004. Et puis, après tant d'autres tremblements de terre à travers le monde ces dernières années, celui à Haïti, l'an dernier. Nous savons aujourd'hui, grâce aux sciences de la nature, que les tremblements de terre, l'éruption de volcans, les cyclones, les pluies diluviennes ici et les sécheresses là, ont accompagné l'histoire de notre terre depuis toujours et qu'il s'agit de phénomènes naturels qui ne sont imputables comme tels ni à l'être humain ni à quelque intervention particulière de Dieu (même s'ils peuvent prendre un sens spirituel et donc théologique aux yeux de l'être humain, *cf.* par exemple Job). Ils ressortissent à ce qu'on appelle les lois de la nature ; ils rendent compte du fait que notre planète est en devenir dans le cosmos plus vaste. Il y a une histoire de la nature ; métaphoriquement on peut dire que, telle une femme qui met au monde son enfant, la nature est « en travail ». C'est sans doute cela que l'apôtre Paul a à l'esprit, quand il dit dans Rm 8, 22 : « La création toute entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement », ce qui veut dire qu'elle est en attente de quelque chose qui la dépasse et que la Bible et en particulier le livre de l'Apocalypse (après le dernier Ésaïe) appellent « les cieux nouveaux et la terre nouvelle » ou encore « la nouvelle création ». Selon Irénée de Lyon, la nouvelle création est l'accomplissement de la première création ; il dit que le Christ serait venu même s'il n'y avait pas eu de « chute », pour mener la création à cet accomplissement-là qui est, pouvons-nous dire, comme le « programme » de la première création (c'est dans ce sens que l'on interprétera alors l'affirmation de Gn 1, le premier récit de la création, concernant la bonté de l'œuvre créatrice de Dieu : elle voit par avance la création « protologique » selon son accomplissement « eschatologique »). Des souffrances terribles jalonnent le cours de l'histoire et jusqu'à nous ; elles sont inhérentes à la création même et ne relèvent donc pas du châtement de Dieu sur le péché de l'homme ; elles tiennent à l'existence

même qui comporte à côté du bien qu'elle est, à côté du cadeau, de la grâce qu'elle représente, aussi du mal. Saint Paul parle à ce propos des puissances, des dominations, des autorités qui interfèrent avec la volonté bonne du Dieu créateur. Dans le même passage (Rm 8, 20), Paul évoque le mal mystérieux inhérent à la création en disant que « la création a été soumise contre son gré » et donc à son corps défendant à un pouvoir destructeur qu'il désigne par le terme de « vanité » (« elle a été soumise à la vanité »). Quelle que soit la manière d'entendre cette affirmation, on peut employer à ce propos le terme de « *destin* » qui désigne ce à quoi nous sommes inéluctablement soumis : en plus des cataclysmes naturels, ce sont aussi des handicaps, des infirmités, des accidents, des maladies dont nous ne sommes pas responsables, et c'est ultimement la mort, qui peuvent être vus ainsi. Toutes ces données ont trait à l'aspect « tragique » du monde ; elles sont de l'ordre du *malheur*. Je sais bien qu'on les met parfois au compte de la « chute » et donc du péché. Mais avant d'être le salaire du péché, comme dit saint Paul, la mort est une donnée naturelle, liée à la finitude de l'être humain en tant que créature. Et les autres « désordres » mentionnés sont également inhérents à la nature, sans qu'on puisse y voir une conséquence due à l'être humain ; ils ont existé depuis que le monde est monde et depuis qu'il y a une humanité (la souffrance est de tous les temps). Pour certaines de ces données, la sauvegarde de la création ne peut rien contre elles : l'être humain peut au mieux les prévoir et ainsi prendre des dispositions contre leurs effets destructeurs. Pour d'autres de ces données, il peut les endiguer et à la limite les vaincre (telles certaines maladies), sinon il peut les soulager, peut aider à rendre digne d'être vécue une vie même avec un handicap lourd... Mais il y a en tout cela et par-delà tout cela un mal qu'on peut appeler *objectif* et à propos duquel on ne peut que dire : il faut faire avec ! Ce mal qui tient à la création, pour nous les êtres humains à notre qualité de créatures limitées, faillibles et mortelles, c'est un mal comme épreuve, un mal inéluctable pour chacun de nous.

2. *Les catastrophes naturelles et sociales imputables à l'être humain.* Des phénomènes naturels précédents, il faut distinguer les catastrophes naturelles imputables à l'être humain. Je ne vais pas maintenant m'étendre là-dessus, tant les exemples sont nombreux et variés, jusqu'au changement climatique, la désertification ou au contraire la « marinisation » de certaines régions. Mais il y a également les catastrophes économiques et sociales, liées ou non aux catastrophes naturelles indiquées : qu'on pense par exemple aux flux migratoires du Sud vers le Nord (lesquels ont encore d'autres causes) et également à la réalité du chômage. Ce qui est en cause, c'est notre système économique, à savoir le capitalisme libéral qui instaure le productivisme en absolu, sans égard, jusqu'à il y a peu mais toujours insuffisamment, pour le prix à payer non seulement au plan de l'environnement naturel mais également au plan de la justice et de la solidarité interhumaines. Car l'économisme, l'idéologie économique qui domine la civilisation occidentale (avec son implication, à savoir le colonialisme économique vis-à-vis des pays sans autonomie économique ou vis-à-vis des peu-nantis), conduit à l'enrichissement des uns et à l'appauvrissement des autres : cela est vrai à l'intérieur de nos pays dits développés et cela est encore plus vrai entre nos pays et les pays de l'hémisphère Sud. On a pu dire : « Nous récoltons aujourd'hui ce que nous avons semé il y a 30 ans. Et ce que nous semons aujourd'hui, nos enfants et leurs enfants le récolteront dans 30 ans ». — On peut mentionner aussi, en particulier, les catastrophes sanitaires, liées à l'administration de médicaments non suffisamment éprouvés et qui s'avèrent à l'usage des remèdes pires que le mal qu'ils sont sensés combattre. D'autres exemples pourraient être donnés.

Tous ces exemples ressortissent d'un côté à la problématique naturelle avec sa face toute élémentaire, donc indépendante de la civilisation, et de l'autre côté à la problématique écologique — et aussi sanitaire — avec sa face spécifiquement civilisationnelle. Ces exemples suffisent pour faire comprendre si et, le cas échéant, où et en quoi il y a culpabilité — ou faute — humaine mais surtout et en tout état de cause, qu'il y ait une telle culpabilité ou

non, où et en quoi notre responsabilité comme humanité est engagée. Elle l'est dans le sens qui a été dit, non de culpabilité mais de responsabilité, en relation avec les cataclysmes naturels, et elle l'est, dans le double sens de la culpabilité et de la responsabilité, en relation avec les désordres dus à l'être humain. Ces derniers entretiennent, du fait des rapports de force ainsi institués, la réalité de bien des guerres et la potentialité, comme on sait, de nouvelles guerres.

Réalité multiforme du mal : mal naturel et mal — disons — social. On peut parler à ce propos de *structures du mal*, même si elles n'ont rien d'univoque. Elles sont à la fois des structures du bien et des structures du mal : elles sont ambivalentes. Imputables à la nature et à l'humanité, elles sont, tout simplement (elles existent), et elles nous déterminent tous et toutes, tant collectivement qu'individuellement. Il y a un mal objectif comme il y a un bien objectif : c'est le bien et le mal de ces structures-là. Tantôt nous sommes au bénéfice de leur côté constructeur, tantôt nous sommes à la fois acteurs et victimes de leur côté destructeur. Il peut y avoir un lien entre le mal agi, ou commis, et le malheur subi, c'est-à-dire que le malheur peut être la conséquence de la faute (au plan collectif comme au plan personnel) ou peut être indépendant de la faute. Et même là où il y a une relation de causalité entre la culpabilité ou la faute d'un côté, le malheur de l'autre côté, le malheur dépasse toujours la faute et doit être pris en compte comme tel, aussi bien le malheur collectif que le malheur personnel.

Ainsi, le mal est inhérent au réel, lequel est foncièrement ambivalent : il y a le bien et le mal, la vie et la mort, l'harmonie et la disharmonie...

3. *Au plan anthropologique* à proprement parler. Après les cataclysmes naturels et les catastrophes imputables à l'être humain « collectif », il faut préciser les choses au plan de l'être humain personnel, individuel. Deux points apparaissent ici.

a) Il y a la *loi du vivant*, qui vaut également pour l'être humain ; elle est d'ailleurs à la fois loi et promesse, contrainte imposée au vivant et chance qui lui est donnée — loi ambivalente donc — ; elle se formule dans cette expression : « *mourir (meurs) pour devenir* ». Au plan de l'être humain, elle vaut depuis la naissance jusqu'à la mort dernière, et elle est signifiée dans toutes les cultures par les rites de passage qui entourent la naissance, l'accession à la puberté, le mariage, les grandes crises de l'existence, et jusqu'aux funérailles. Le Christ johannique formule cette loi-promesse dans cette parole : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits » (Jn 12, 24). Combien le Vendredi saint éclaire le sens de cette parole que le Christ applique à lui-même !

Nous ne pouvons, d'expérience, que constater le caractère de devenir, d'advenir de tout vivant, et particulièrement de l'être humain. La question décisive, c'est de savoir comment je me situe par rapport à cette loi, lorsque je l'éprouve, lorsque je suis frappé, moi, de manière particulière par elle, lors d'une crise particulière, d'une maladie, dans une infirmité, à l'occasion d'un « accident de la vie » ou d'un deuil. Il faut à chaque fois faire ce qu'on appelle un « travail de deuil » : il consiste à nommer et ainsi à déposer le mal qui m'arrive, pour ainsi laisser advenir, petit à petit, la réalité nouvelle (le *novum*) à travers ce qui m'est pris. Cela impose chaque fois une décision, conformément à cette parole du Deutéronome (30, 15) : « Voici, je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal... Choisis la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité. »

Pour cela, il faut accepter — apprendre ! — à endurer ce mal impliqué dans la loi du vivant et donc irréductible. L'endurer, c'est-à-dire durer en lui, jusqu'à ce qu'il mue, jusqu'à ce qu'il y ait transmutation, changement, transfiguration (comme dit la théologie de l'orthodoxie), dans le sens que dans, avec et à travers la loi de la mort se découvre la loi de la vie, de la vie nouvelle. Nous percevons, dans ce que je suis en train de dire, la thématique baptismale telle

que l'apôtre Paul en parle dans Rm 6, en donnant à comprendre que dans ma mort (ma mort à moi-même, à telle réalité de moi-même — mort au cœur de la vie et tout au long de la vie tout comme mort à la fin de la vie) —, c'est la mort du Christ qui advient en moi pour porter son fruit en moi, et que dans ma résurrection, dans mon accession à un nouveau moi, c'est la résurrection du Christ qui advient en moi et porte du fruit en moi.

Notons-le bien : cette loi-promesse du « meurs pour devenir » ne relève pas de la thématique du mal comme faute, mais de la thématique du mal, de la souffrance, comme épreuve à laquelle nul n'échappe et qui est la condition même de ce que la psychologie appelle « individuation », autrement dit de notre naissance à nous-mêmes, à notre vraie stature de personne.

b) Après la loi du vivant qui rend compte d'un mal subi, et qui est nécessaire à l'advenir de l'être humain, il faut parler encore du mal agi, donc de la *faute*.

Notons à ce propos d'abord — et tout ce qui vient d'être dit le montre à l'évidence — que la faute est *une* forme du mal ; le mal n'est pas réductible à elle. Cela ne diminue pas la réalité de la faute, mais cela évite tout rétrécissement de la théologie à l'affirmation de la faute, ou du péché (en latin : *peccatum*) et donc à la « peccatologie ». Si la théologie est l'affirmation du salut de Dieu en Christ par le Saint-Esprit, si elle est une « sotériologie » (du grec *sôtèria* = salut), elle ne l'est pas seulement par rapport au mal qu'est la faute, mais par rapport à tout mal, quel qu'il soit.

Notons ensuite la raison pour laquelle je parle de « faute » sans encore parler de « péché ». La faute est un *fourvoisement*. Selon le récit dit du paradis et de la chute de Gn 2-3, Adam et Ève se fourvoient, du fait qu'ils s'écartent du chemin de la vie, de ce qui construit la vie et qui est marqué par un interdit : « Vous ne mangerez pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn 2, 17). Adam et Ève succombent à la tentation représentée par le serpent, animal des champs, est-il précisé (Gn 3, 1), donc habitant un lieu qui est en marge du jardin remis à Adam pour le cultiver et le garder (Gn 2, 15). (Je renvoie à ce propos à Marie Balmory, *Abel ou la traversée de l'Eden*). Le serpent représente le non-nommé ou le mal-nommé. Souvenons-nous qu'Adam est appelé par Dieu à nommer les animaux, pour trouver une partenaire semblable à lui (Gn 2, 18 suiv.). Il ne la trouvera pas ainsi, mais l'épisode a aussi pour sens de dire que les animaux, du fait de leur nomination, sont apprivoisés et ainsi intégrés dans le jardin. Le serpent a certes reçu un nom (il s'appelle « serpent »), mais manifestement il mène une existence à part : dans les champs, est-il dit, pas dans le jardin. C'est par là qu'il est le tentateur, donne à entendre le récit. Nommé, mais insuffisamment nommé, ou mal-nommé : il y a du faux en lui. Adam et Ève succombent à ce qui est faux. La faute consiste à être trompé, à se laisser tromper. Le terme de « fourvoisement » rend compte du fait qu'on est alors pris, coincé pour ainsi dire, dans l'étau de la tromperie qu'est la tentation, dès lors qu'on y succombe. Il en résulte — nous connaissons l'histoire de Gn 3 — un choc du réveil pour Adam et Ève : « Les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent, est-il dit, et ils connurent qu'ils étaient nus ... et ils se cachèrent loin du Seigneur Dieu » (Gn 3, 7 suiv.). Ce choc du réveil est un appel à l'éveil, à s'éveiller. La faute, le fourvoisement de la faute, non un point d'aboutissement, non une fixation, un figement, mais un appel à l'éveil ! Éveil à qui ? À Dieu, le Créateur qui, dans le récit de Gn 2-3, est le Rédempteur. Certes, la faute a des conséquences objectives — elles sont indiquées (Gn 3, 14 suiv.) — mais l'essentiel n'est pas là. L'essentiel, c'est que le Dieu juge, en fait le Dieu du jugement immanent au sens dont nous en avons parlé, apparaît comme le Dieu qui justifie, qui met debout, grâce aussi aux conséquences de leur faute qu'Adam et Ève, comme des grands, ont désormais à assumer. Si la porte du paradis se ferme — Adam et Ève sont des exilés du paradis (Gn 3, 23 suiv.) —, dans un autre sens la réalité du paradis porte, par en-dessous, la réalité de l'exil et perce toujours à nouveau en lui: il n'y a pas seulement le chemin de Gn 2 (le récit du jardin d'Eden)

à Gn 3 (le récit de la chute), mais aussi de Gn 3 à Gn 2 : c'est le chemin de la faute au pardon, à ce que Lytta Basset appelle la grâce originelle. C'est pourquoi je parle ici de l'*évangile du péché*. C'est que « péché » est une notion théologique : le péché est pour ainsi dire la reprise, devant Dieu, de la faute : le péché c'est la faute placée dans la lumière de Dieu, dans la relation à Dieu. Et ce Dieu, à savoir le Créateur, s'atteste comme celui qui poursuit son œuvre créatrice, s'atteste donc comme Rédempteur : la rédemption, c'est la création continuée.

Notons encore que la faute, le mal agi, de par le choc du réveil qui est en fait un appel à l'éveil, à l'éveil à Dieu, par quoi la faute apparaît dans sa réalité de péché, est par là-même un appel à l'*aveu*, à la confession de la faute. C'est cela le sens des psaumes qu'on appelle pénitentiels et dont le *psaume 32* est un exemple particulièrement expressif. J'en lis les versets 1-5 :

Heureux celui, celle à qui la transgression est remise, à qui le péché est pardonné. Heureux l'être humain à qui le Seigneur n'impute pas l'iniquité, et dans l'esprit duquel il n'y a pas de fraude. Tant que je me suis tu, mes os se consumaient, je gémissais toute la journée ; car nuit et jour ta main s'appesantissait sur moi, ma vigueur n'était plus que sécheresse, comme celle de l'été. Je t'ai fait connaître mon péché, je n'ai pas caché mon iniquité ; j'ai dit : j'avouerai mes transgressions au Seigneur ! Et tu as effacé la peine de mon péché.

Psaume d'aveu, sous la pression du malheur engendré par la faute : le malheur, c'est ici la conséquence de la faute : c'est la maladie — la maladie somatique, physique comme la maladie psychique qu'est la névrose, *cf.* v. 2-4 — Et alors la libération du fait de l'aveu : « Tu as effacé la peine de mon péché. » Non pas : tu as effacé mon péché avec ses conséquences, mais la peine, c'est-à-dire le poids de mon péché, l'accablement lié à lui. La conséquence du péché doit être assumée, mais elle peut l'être par celui qui est libéré de la peine, du poids intérieur lié au péché, quelqu'un qui est mis debout, ou justifié au sens de l'affirmation paulinienne de la justification du pécheur par grâce.

L'aveu, donc la nomination, la déposition de la faute comme péché, devant Dieu. Il y a pour cela le chemin du « confessionnal », que ce soit dans la « chambre » du cœur ou que ce soit grâce au sacrement de réconciliation, comme il est appelé maintenant dans l'Église catholique-romaine, ou, comme nous disons en protestantisme, grâce à la cure d'âme avec un pasteur ou avec un frère ou une sœur à qui nous reconnaissons ce don et donc cette autorité. Mais le chemin de l'aveu et du pardon peut parfois présupposer et impliquer le chemin long (comme le qualifie Ricœur) d'une psychothérapie voire d'une psychanalyse, qui parfois permet seulement à la parole de pardon d'être vraiment reçue. Chemin court ou chemin long, c'est le chemin de la guérison intérieure et il se vérifie en l'effectivité de cette dernière, pour fragmentaire et toujours « provisoire » mais non moins réelle qu'elle soit.

Notons enfin la distinction à faire entre *aveu* et *plainte*. À côté des psaumes pénitentiels, il y a en effet les psaumes de plainte. Ils font référence à des malheurs dus non à la faute, mais à ce que j'ai nommé le destin ou le caractère tragique de la vie. Nous avons déjà évoqué les exemples bibliques de Job, ou les galiléens ou l'aveugle-né. On peut encore penser à l'apôtre Paul et à son mal-malheur qui l'a fait prier par trois fois pour en être délivré (*cf.* 2 Co 12, 7-10). La délivrance n'advient pas, mais il est dit à Paul : « Ma grâce te suffit, ma puissance est agissante dans ta faiblesse » (qui demeure). Les psaumes de plainte basculent quasiment toujours pour devenir des actions de grâce. Extérieurement, rien ne change, mais un changement intérieur se produit ; il y a un renversement non de situation, mais dans manière de la vivre.

Nous pouvons d'ailleurs préciser que tant les psaumes pénitentiels que ceux de plainte valent tantôt au plan de la personne individuelle et tantôt au plan collectif. Il y a aussi des fautes

collectives tout comme il y a aussi des destins collectifs. Ce que nous avons dit à propos des cataclysmes de la nature d'un côté, de la problématique écologique ainsi que du système économique dominant de l'autre côté illustrent suffisamment dans l'actualité ces données.

4. *La violence humaine*, autre forme du mal encore. Déjà notre système économique dominant, dont il a été question, est un système de violence : il fait violence à la nature — la problématique écologique en est le signe — comme il fait violence à l'humanité. Concernant ce dernier point, le fait se constate de plusieurs façons :

– violence faite à ceux qui sont exploités par le colonialisme économique comme aux laissés pour compte : les chômeurs et les « petits » de toutes sortes qui ne trouvent pas leur accomplissement humain dans ce système ;

– violence faite également à bien des bénéficiaires du productivisme et du consumérisme qui sont, avec « la croissance » toujours invoquée, l'idéologie de notre système économique, le dieu en étant le profit, la cupidité et donc l'argent : pensons aux maladies de civilisation de toutes sortes générées précisément par ce système ; pensons aussi à la déshumanisation de l'être humain qui en résulte toujours à nouveau, tant chez les instigateurs de ce système que chez ses acteurs et ses suiveurs : car l'être humain peut, pour citer le titre d'un livre de la théologienne allemande Dorothee Sölle, « mourir de ne manger que du pain ». Nous nous souvenons ici de la parole de Jésus face au Tentateur : « L'humain ne vit pas de pain seulement mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4, 4).

Mais il y a d'autres formes de violence que la violence économique, même si celle-ci peut être un facteur plus ou moins important dans telles autres formes. Violence dans les banlieues, de jeunes laissés pour compte et livrés à eux-mêmes et aux tentations qui se présentent alors comme d'elles-mêmes : leur violence est généralement réactive par rapport à une violence qui leur est faite par la société dominante. Violence de l'idéologie, que ce soit celle du nazisme ou du stalinisme ou du fascisme ou aussi du fanatisme politico-religieux tel qu'il a caractérisé jusqu'à il y a peu des pays dits chrétiens comme l'Afrique du Sud ou l'Irlande du Nord, tel qu'il caractérise aujourd'hui ce que, pour le distinguer de l'islam, on nomme l'islamisme, fanatisme politico-religieux qui a son équivalent aussi dans la tendance extrémiste juive en Israël. Violence aussi, parfois, du prosélytisme religieux, de quelque « bord » qu'il soit. On sait qu'en relation avec le national-socialisme et plus particulièrement Eichmann, un des hommes de main de Hitler dans sa politique d'extermination en particulier des juifs, Hannah Arendt parle de « la banalité du mal », tant Eichmann semble, dans son allégeance aveugle au régime nazi, avoir été inconscient, pensait H. Arendt, du mal horrible qu'il commettait. Expression appropriée ou non dans ce cas précis, elle s'applique en tout cas à bien des faits, comme le montre le documentaire de C. Nick, *Le Jeu de la mort*, diffusé sur France 2 en avril 2010 et qui montre une grande tolérance d'acteurs-cobayes instrumentalisés pour infliger des souffrances à d'autres êtres humains, victimes-cobayes¹. Parler de « la banalité du mal à l'heure de la télévision », c'est non seulement signifier notre passivité et même complicité, mais c'est encore nous renvoyer à ce que saint Augustin, en relation avec l'affirmation paulinienne du « mystère d'iniquité » (2 Th 2, 7) et avec celle de la faiblesse de la volonté (Rm 7), nomme le plaisir lié au désir du mal : désir de concupiscence, de possession ou de cupidité, enfin de pouvoir². Nous touchons ici à la source intérieure de la violence, dont le premier exemple est le meurtre d'Abel par Caïn, et qu'Augustin interpréta dans le sens du péché originel mais dont nous rendrons compte dans la dernière partie d'une autre façon.

¹ Cf. à ce propos l'article dans le journal *La Croix* du 21 septembre 2010, de D. Moysse. *La banalité du mal à l'heure de la télévision*.

² Cf. à ce propos A. Calcagno. « Hannah Arendt and Augustine of Hippo : On the pleasure of and desire for evil », dans *Laval théologique et philosophique*, n° 2, 2010, p. 371 suiv.

Trois choses se dégagent de cette partie sur la réalité multiforme du mal.

1. Il y a un mal irréductible qui relève de ce qu'on appelle la finitude de la création, en l'occurrence de notre terre et de l'humanité. La meilleure réponse à cet état de fait qui implique souffrance et toujours à nouveau révolte de la part de l'être humain, c'est, comme cela ressort du livre de Job et plus particulièrement du discours de Dieu vers la fin du livre (ch. 38-41), la conscience que la création est un combat de Dieu pour la création, pour son accomplissement, alors qu'il y a des forces adverses qui la compromettent. Nous éclairerons encore dans la dernière partie le sens de cette affirmation qui implique l'appel à l'être humain de collaborer avec Dieu dans l'œuvre de sa création et de ne pas soutenir ces forces adverses ni de baisser les bras devant elles. La création, aussi dans ce qu'elle est devenue du fait de l'intervention de notre civilisation avec ses aspects prédateurs, destructeurs, comporte en elle l'appel à ce que Hans Jonas appelle une éthique de la responsabilité.

2. Il y a le mal lié à l'être humain, donc la faute, collective et individuelle. Nous avons déjà évoqué la vraie place de cette faute : ce n'est pas le déni mais l'aveu, non le refoulement et la justification de l'injustifiable mais le retour sur soi, la nomination et la conscience de la puissance de renouveau du pardon et du changement de mentalité qu'il fonde.

3. Quant au mal qu'est la violence, son caractère réactif montre sa dépendance et donc son statut second par rapport aux autres formes de mal, et son intériorité d'origine renvoie, comme cela deviendra encore clair, à la source non déjà du mal, mais de la tentation qui, tentation au mal, n'est pas déjà elle-même le mal.

En conclusion à cette troisième partie, un mot concernant la dernière demande du Notre-Père, dans laquelle culminent toutes les autres demandes : « Délivre-nous du mal ». Cette demande a deux significations possibles :

– soit délivre-nous du mal, de tous les maux qui font partie du réel présent et qui prendront tous fin avec l'avènement glorieux — eschatologique — du Royaume de Dieu ;

– soit délivre-nous, dans le réel présent, non du mal, car cela est impossible, mais de la *puissance* du mal qui veut avoir raison de nous, non de la mort, mais de la puissance de la mort qui veut nous pousser au désespoir, non de la faute et du péché, mais de la puissance du péché qui veut nous retenir en lui et nous asservir, délivre-nous de la domination sur nous et sur autrui du mal, afin que le mal ne soit pas notre Seigneur, « car c'est à Toi qu'appartiennent le règne et la puissance et la gloire » maintenant et pour toujours.

IV. ... et le Dieu vivant

Le Dieu biblique — l'affirmation s'étend au Coran, et bien au-delà — est le Dieu vivant. S'il est le Créateur des cieux et de la terre, il l'est non seulement au commencement chronologique du réel (cette compréhension — chronologique — du commencement est tout à fait secondaire pour la Bible, en tout cas seconde rapport à l'autre), on peut préciser : il ne l'est pas tant au commencement chronologique du réel mais il l'est à son fondement permanent, et donc aujourd'hui, comme il l'a été hier et comme il le sera demain. Le Dieu créateur est celui de la création continue, qui est en cours, et à ce titre il est le Dieu rédempteur, celui qui accompagne sa création pour la mener à son accomplissement.

Parler de création continue et en ce sens de rédemption, c'est dire que rien n'est joué, que tout est en train de se jouer, et ce tant pour Dieu que pour le monde et pour l'humanité, y compris la personne humaine individuelle. L'affirmation se comprend pour le monde, notamment pour notre terre, ainsi que pour l'être humain. Mais que signifie-t-elle lorsqu'elle est appliquée à Dieu ? Elle signifie que sa « réalité », au sens de son effectivité (en allemand : *Wirklichkeit*)

se joue, pour le monde et pour l'humanité chaque nouveau jour, oui chaque nouveau jour que Dieu fait.

Pour éclairer cela, je me référerai successivement à deux passages bibliques.

– Le premier, ce sont les trois premiers versets du premier récit de la création : *Genèse 1, 1-3*. Verset 1 : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre ». Le sens de cette phrase initiale va bien au-delà, comme dit à l'instant, d'une affirmation chronologique ; ce verset exprime l'agir créateur de Dieu, du Dieu vivant, qui porte le réel et y fait irruption, pour qui a des yeux pour voir, chaque nouveau jour. Après ce verset du commencement, et l'éclairant dans sa signification pour ainsi dire « archétypale », d'un devenir toujours en cours, il y a le verset 2 qui spécifie le caractère de lutte, de combat de ce commencement. « Et la terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit (le souffle) de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. »

Il y a là certes une réminiscence d'un mythe babylonien (mais qui existe sous des formes variées un peu partout sur terre) concernant un combat entre les forces des ténèbres ou du mal et les forces de lumière ou du bien. Mais qu'a-t-on compris quand on a dit cela ? Il n'en va pas ici d'une explication intellectuelle, il en va dans ce verset d'une *initiation existentielle* : initiation au mystère du réel, plus particulièrement au mystère de l'être humain.

Il est question dans ce verset d'un *chaos* originel, ou plutôt originaire. Toute vie s'origine dans un tel chaos. Certains renverront à ce propos à la théorie cosmologique du chaos, du désordre : pour elle, le monde procède du chaos. C'est une théorie de physique et qui doit être prise en compte à ce niveau-là. Parlant ici du mal qui n'apparaît comme tel qu'à l'être humain, nous ne nous situons pas au plan scientifique — physique ou aussi biologique — mais au plan existentiel de l'être humain. L'être humain entendu comme personne humaine procède continûment d'un chaos originel au sens d'originaire.

Prenons l'exemple d'une personne qui fait une dépression psychique, quel que soit le nom qu'on lui donne ; je parle de dépression pour cause psychique, non pour cause neurologique : dans ce dernier cas un traitement médical est nécessaire. La dépression pour cause psychique est l'émergence, dans la conscience, d'un chaos dont la conscience n'est pas maître. On peut voir dans une telle dépression un temps de gestation : quelque chose y est en travail et s'y prépare, la régression qu'est la dépression (là où elle est accompagnée, ce qui est le sens de la psychothérapie, sous quelque forme que ce soit) est au service d'une progression, de l'advenue d'un nouveau soi. L'affirmation faite dépasse l'exemple de la dépression. Toute phase critique de la vie — passage de la première enfance à l'enfance proprement dite et puis à l'adolescence et à l'âge adulte, crises particulières au plan personnel, conjugal, familial, crise relationnelle dans un sens plus large, maladie etc., et certainement aussi la phase finale de la vie —, tout cela peut être vu, toutes proportions gardées, à l'image de l'exemple donné. Le chaos originaire est l'abîme permanent de l'existence humaine dans toute sa durée ; nul n'y échappe tant il est vrai que c'est dans la traversée de cet abîme, qui ponctue chacune de nos vies, que l'on découvre le fondement porteur du réel, en l'occurrence de nous-mêmes (Maître Eckhart parle du fondement — *Grund* — qui est au-delà encore de l'abîme — *Abgrund* — et qui n'apparaît qu'à travers ce dernier).

Temps de gestation, dis-je, ou encore d'enfantement, ce qui signifie toujours aussi douleurs d'enfantement. L'expression (en grec : *ôdinai*) se trouve dans la bouche de Jésus, dans son discours apocalyptique. Jésus parle de ce qu'on appelle les signes des temps à venir et qui annoncent la venue du Royaume de Dieu : ce sont des catastrophes de toutes sortes, naturelles, sociales, spirituelles aussi ; on peut parler plus sobrement de défis de toutes sortes. C'est dans ce contexte qu'il y a cette parole de Jésus : « Ce sera le commencement — en grec : *archè* — des douleurs de l'enfantement » (Marc 13, 8). Les catastrophes, les crises, les

défis : leur sens — dans le double sens de ce mot qui signifie à la fois direction et signification — (leur sens), à travers la souffrance, c'est l'enfantement, ce commencement-là, ce nouveau commencement par conséquent.

Le chaos n'échappe pas à Dieu ; il est le matériau de construction dans la main du Créateur. « Et l'esprit de Dieu planait — couvait — au-dessus des eaux », c'est ainsi que se termine le verset 2 sur le chaos. L'Esprit, le Souffle de Dieu, c'est l'Esprit créateur, celui que nos prières et nos cantiques de Pentecôte invoquent comme tel, disant : « Viens, Saint-Esprit créateur. » L'Esprit pentecostal est l'Esprit créateur de l'origine dans son advenue particulière dans l'histoire humaine.

Sur le chaos du monde, des peuples, de tel peuple, de tel pays ou de telle région, de tel groupe ou famille, aussi de l'Église, la communauté ecclésiale, grande ou petite, de telle personne individuelle également, se meut l'Esprit créateur de Dieu. Dieu crée avec le chaos, hors du chaos : cette affirmation est le sens — parlant, plastique — de ce qu'on nomme un peu abstraitement *creatio ex nihilo* (création hors du néant). Le néant, le chaos, non tant originel chronologiquement que originaire fondamentalement et donc originaire dans sa permanence existentielle. La création ainsi comprise apparaît déjà comme une rédemption. La création, c'est la rédemption du réel dans sa potentialité et toujours à nouveau sa réalité de chaos.

La suite, nous la connaissons. De l'Esprit créateur qui couve comme une poule couve un œuf, dont va sortir un nouvel être, surgit, émerge, émane une parole, la Parole créatrice : « Que la lumière soit. » « Et la lumière fut » (v. 3). Par la puissance créatrice de l'Esprit qui porte toutes choses, la Parole surgit qui donne à toutes choses leur lumière, leur sens, leur place. N'oublions pas que la lumière du premier jour de la création n'est pas la lumière visible, créée, laquelle, selon notre récit, est créée seulement le quatrième jour avec le soleil et la lune et tous les astres, mais est en tout état de cause une lumière invisible. Invisible, oui, mais agissante, efficiente. Qui d'entre nous ne peut dire, en pensant à tel épisode de sa vie qui l'a proprement rétabli en lui-même : la lumière, cette lumière-là, existe ; je le sais d'expérience, j'ai été illuminé, éclairé par elle ! Ou, si nous ne pouvons pas encore le dire, préparons-nous à pouvoir le dire, lorsque le temps (le *kairos*) en sera venu. Le dire et le redire, chaque fois que ce temps de grâce advient et nous devient conscient.

Interprétation existentielle de ce passage du tout début de notre Bible judéo-chrétienne, qui donne pour ainsi dire le ton de tout ce qui suivra. Ce ton est pascal, celui du matin de Pâques, où, dans la Vigile pascale, le premier texte biblique lu est Genèse 1. Texte de résurrection : la création, une résurrection, irruption du Dieu créateur, de la Parole créatrice, dans le réel, et singulièrement dans la potentialité et toujours à nouveau la réalité chaotique du réel.

– L'autre texte biblique, après Genèse 1, 1-3, c'est *Éphésiens 1, 10*. L'affirmation qui est faite ici se trouve dans l'hymne christologique avec lequel s'ouvre l'épître et qui évoque le dessein éternel de rédemption du Dieu créateur. Ce dessein, est-il dit dans ce verset, se réalise en Christ ; il a pour but, selon la version Segond, « de réunir toutes choses en Christ », selon la TOB, « réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ », littéralement : « récapituler toutes choses en Christ ». « Récapituler » contient le mot latin *caput* = tête, à l'instar du verbe grec ici employé : *anakephalaiôsthai* (de *anakephalaioomai*) qui contient *kephalè* = tête. Récapituler : donner leur tête, leur chef, à toutes choses en Christ.

J'applique l'affirmation à notre contexte où nous parlons du chaos, en disant ceci : la création consiste dans la *récapitulation du chaos*, et cela signifie : la rédemption, qui est la création continuée, la continuation donc de l'agir créateur de Dieu, consiste, tout au long de l'histoire du réel et celui-ci pris dans toutes ses dimensions, aussi concernant particulièrement la réalité humaine, dans la récapitulation de ce réel — qui, à chaque moment de l'histoire, est comme il est — en Christ : le Christ devenant tête, chef, du réel. Nous avons parlé hier du caractère

récapitulatif du Dieu d'Israël, en évoquant le *Shema Israel*. Nous avons ici l'actualisation néotestamentaire du monothéisme vétérotestamentaire. À l'instar de Adonai, le Seigneur confessé par Israël, le peuple élu en Abraham, le Dieu de Jésus le Christ est le Dieu récapitulateur : son œuvre créatrice-rédemptrice qui est son œuvre de récapitulation depuis le commencement et donc au fondement permanent du réel, il l'effectue de toute éternité et tout au long de l'histoire en Christ, par le Christ, avec le Christ. Je disais : la rédemption — mais l'affirmation vaut fondamentalement pour la création qui, nous l'avons vu, est déjà une rédemption — est la récapitulation du chaos (pas seulement de lui, car il n'y a pas que lui dans le réel tel qu'il est, mais dans notre contexte où nous parlons du mal, nous nous centrons sur lui). La récapitulation du chaos consiste dans le fait qu'il trouve son maître, sa tête.

Appliquons cela, concernant la réalité humaine, à toutes les potentialités personnelles et collectives qui s'y trouvent. Au plan personnel, individuel : la sexualité et tout ce qui concerne la pulsion de vie, le pouvoir ou la volonté de puissance (et cela peut concerner aussi le savoir), l'avoir ou la possession ... Au plan collectif : nous connaissons les potentialités de notre civilisation dominante que nous avons déjà évoquées hier. Toutes ces données contiennent en elles à la fois le chaos avec sa puissance destructrice, démoniaque *et* la promesse de créativité et donc la potentialité constructive figurée par l'Esprit créateur qui, en Christ, récapitule toutes ces données, leur donnant leur tête en lui.

De quoi en va-t-il alors ? Il en va de *soumettre le chaos à l'Esprit*. C'est en fait mal dit, car il lui est soumis. C'est ce qu'affirme déjà l'Ancien Testament dans le *Shema Israel*, et c'est là l'affirmation centrale du Nouveau Testament : la mort et la résurrection du Christ, dont nous parlerons encore demain, atteste la victoire de Dieu sur le chaos, c'est-à-dire sa récapitulation. Nous reconnaissons cette réalité, cette effectivité dans ce sens du Dieu vivant, dans la foi. La foi est elle-même l'attestation, ou le signe, du Dieu vivant en nous ; elle est sa présence en nous. La foi tourne notre regard vers l'agir créateur-rédempteur et donc récapitulateur du Dieu vivant. Et à ce titre elle implique une responsabilité, une tâche : celle de ce que l'apôtre Paul appelle le *discernement des esprits* (1 Co 12, 10). Il consiste à différencier entre l'esprit du chaos et l'Esprit de Dieu, entre ce qui est destructeur (de soi, des relations à autrui, à l'environnement, à Dieu) et ce qui est constructeur (de toutes ces relations). Nous sommes « les collaborateurs de Dieu », dit encore Paul (1 Co 3, 9). Mais attention : la récapitulation n'est pas une récupération ou une annexion, une soumission à quelque instance humaine, fût-ce aussi à quelle que théologie particulière que ce soit. Elle consiste, pour la foi, dans l'attestation de la récapitulation, laquelle est le fait du Christ, de Dieu en Christ par le Saint-Esprit.

En conclusion à cette quatrième partie, je dirai deux choses.

1. Nous avons parlé (dans la troisième partie) de la réalité multiforme du mal. À chaque face du mal correspond, ou fait pendant, la face du Christ récapitulateur. Il est pour nous le visage du Dieu vivant, c'est-à-dire du Dieu créateur-rédempteur, lequel crée dans, avec et à travers le chaos, et cela dans la continuité du temps et de l'espace. Cet agir du Dieu vivant n'est pas limité à l'Église chrétienne : il est universel, au double sens de cosmique (il concerne le cosmos) et d'œcuménique (il concerne toute l'*oikouménè* : terre habitée). Mais l'Église et les chrétiens qui vivent dans la foi au Dieu vivant, ont pour vocation particulière d'attester cet agir de Dieu, c'est-à-dire de confesser l'œuvre récapitulatrice de Dieu en Christ face à toutes les formes du mal.

2. Une distinction sémantique s'impose ici entre les deux *termes de chaos et de mal*. Le chaos n'est pas à proprement parler déjà le mal : il le porte en lui comme sa potentialité destructrice ou démoniaque, tout comme il porte en lui la potentialité créative-constructive, à cause de la puissance créatrice de l'Esprit de Dieu. Le chaos est prédonné au mal, il en est la source ou le

creuset, pour ainsi dire le *melting-pot*. La distinction entre chaos et mal correspond, pour ce qui est du mal agi, donc la faute, à celle entre *tentation et faute*. Le chaos en nous (ou hors de nous), c'est le lieu, la source de la tentation. La tentation est inévitable, nous avons à apprendre à l'affronter, à l'apprendre aussi à nos enfants, et c'est un apprentissage de chaque jour. Jésus aussi a été tenté en toutes choses, hormis le péché, dit l'épître aux Hébreux (2, 18 ; cf. Mt 4, 1 suiv.). La tentation, c'est la rencontre avec nos démons de toutes sortes. Jésus, dit le récit de la tentation, a rencontré les siens, mais il n'a pas succombé à eux. Il les a récapitulés, c'est-à-dire placés dans la lumière de Dieu, et c'est ainsi qu'ils sont devenus des forces de créativité : les démons récapitulés, puissances « angéliques » ou tout simplement positives ! Nous avons parlé, pour ce qui nous concerne — nous qui fautons et qui nous ouvrons à ce que j'ai nommé l'évangile du péché — de l'aveu et du pardon. Le pardon n'abolit pas la tentation, mais on peut dire que la repentance qui ouvre à l'absolution (pardon) entretient la croissance à la fois dans la confiance en la puissance de la grâce de Dieu et dans la vigilance du discernement des esprits, donc dans ce qu'on peut appeler le *combat spirituel* qui caractérise la vie de la foi.

Conclusion

La réalité multiforme du mal et le Dieu vivant. Ce sujet ne tourne pas notre regard vers le mal, pour nous y attarder voire nous y complaire, mais le tourne vers le Dieu vivant qui est le vainqueur sur la *puissance* du mal. Cette puissance s'atteste au ras du réel, donc de l'expérience vécue du mal selon ses différentes formes, et cela du fait que le mal n'est pas, comme dans la théologie déductive, d'une façon ou d'une autre dérivé de Dieu en tant que « cause première de tout », mais — dans le sens de la théologie inductive, qui part du réel vécu pour l'ouvrir à Dieu — est placé dans la lumière d'En haut, tourné vers l'Orient où se lève, comme dit la Bible, le Soleil levant. — Nous prolongerons cette réflexion demain, avec un dernier approfondissement.