

## LE MAL ET DIEU

### *Contribution à la question de la trinité ou quaternité de Dieu*

Dans sa *Réponse à Job*, C.G. Jung dit la nécessité d'élargir la trinité divine en y incluant aussi bien le pôle de la féminité que la réalité du mal. Il remplace la trinité par la quaternité. Or, les deux questions posées par Jung, celles de la féminité et du mal, ne trouvent-elles pas leur place à l'intérieur de la compréhension trinitaire de Dieu ? Pour commencer, il convient de prendre la mesure des insuffisances de la théologie classique dans le rapport qu'elle pose entre le mal et Dieu.

#### L'INSUFFISANCE DE LA THÉOLOGIE CLASSIQUE

La succession dans le titre surprend : Le mal et Dieu. Habituellement l'ordre est : Dieu et le mal. Au commencement Dieu, Dieu seul, Dieu en soi. Ce qui n'est pas Dieu vient de lui. C'est le même Dieu, celui qui est en lui-même et celui qui agit vers l'extérieur de soi. Ses qualités ou attributs sont la spiritualité, la simplicité, l'immutabilité, l'infinité, l'éternité, la toute-puissance, la sainteté, la bonté, la justice, la fidélité, la sagesse... Dieu est le Créateur de la bonne création. Le mal n'est pas de Dieu. Il est venu par après. Il est compris comme rupture avec Dieu. La théologie chrétienne parle de la chute. C'est par elle que le mal est entré dans le monde. Cette explication charge les êtres humains, tant comme cause du mal que pour ses conséquences. Celles-ci constituent le châtement, à savoir les maux : ceux qui sont dus aux êtres humains, depuis le péché originel, à travers les infirmités de l'existence jusqu'à la mort ; ceux qui sont répandus dans la nature, les cataclysmes naturels de toutes sortes.

Mais la théologie chrétienne parle aussi du serpent. La chute d'Adam et d'Ève n'est que la face visible, la conséquence d'un arrière-plan invisible : elle est liée à la chute dans le monde des anges. Satan, le diable, est le nom de ce mal occulte. Le lien entre le péché et Satan renvoie à la transcendance du mal. Une fois là, le mal dépasse le pouvoir de l'être hu-



On connaît aussi la distinction chez Luther du *Deus absconditus* et du *Deus revelatus*. Le livre de Job la décrit existentiellement. C'est également de manière existentielle que Luther était confronté avec elle. La distinction ne s'intègre pas à la théologie classique telle qu'elle a été esquissée. Celle-ci parle de Dieu de manière univoque alors que Job renvoie à l'ambivalence de Dieu, à une polarité en lui. La polarité est celle du mal et de Dieu. Le mal fait partie de Dieu. Il n'est pas Dieu lui-même ou Dieu comme Dieu ; sinon, on ne pourrait pas fuir du mal vers Dieu. Mais Dieu n'est pas seulement le Dieu sauveur, le *Deus revelatus*, le Dieu qui se révèle dans le Christ. Il est aussi le *Deus absconditus*, le Dieu caché. Il est aussi Dieu, comme dit Luther, sous « le masque » du mal, de ce qui détruit. Dieu opère une œuvre étrangère (*opus alienum*) et il opère son œuvre propre (*opus proprium*)<sup>3</sup>. Le livre de Job décrit le chemin d'un être qui fait l'expérience d'un passage du Dieu étranger vers le Dieu véritable. Le Dieu étranger n'est pas nié, il est récapitulé. Sa place, son plan, lui est assigné : le Dieu véritable, le Dieu sauveur, est la « tête » — dans *recapitulatio* il y a *caput*, tête — du Dieu effrayant, du Dieu de la colère. « Nous devons craindre et aimer Dieu », dit Luther, donnant ainsi à entendre que la polarité en Dieu ressortit à l'essence de Dieu : elle ne doit pas être comprise de manière dualiste mais de manière dialectique, dans le sens d'une dialectique dynamique, téléologique, qui a sa fin dans l'amour créateur et rédempteur de Dieu.

En comparant les deux approches, nous constatons d'abord que *la théologie classique* est marquée par la problématique du péché, donc du mal moral. Mais elle dépasse doublement celle-ci. D'un côté, elle a aussi à affronter la question du mal sous la forme du mal physique ou naturel. Même si elle tend à subsumer le mal ainsi compris sous le mal moral, y voyant une conséquence de ce dernier, elle doit néanmoins laisser ouvertes certaines questions : les catastrophes naturelles sont-elles toutes dues au péché humain, et cela vaut-il également pour chaque maladie, chaque infirmité, chaque accident ? Qu'on pense simplement à la réponse que Jésus donne à une question posée devant un aveugle-né : « Seigneur, qui a péché, celui-ci ou ses parents ? » (Jn 9, 1s. ; voir Lc 13, 1s.). De l'autre côté, la théologie classique questionne la réduction du mal au mal moral, donc au péché, dès lors qu'elle fait état d'une puissance occulte du mal qui est prédonnée à l'être humain. Ces deux interrogations ouvrent dans la théologie classique un espace et la font éclater de l'intérieur.

3. Luther développe cette thématique surtout dans son traité *De servo arbitrio* (1525) : « Du serf arbitre », trad. dans MARTIN LUTHER, *Œuvres*, t. V., Genève, Labor et Fides, 1958.

Nous constatons ensuite que *la théologie marquée par la problématique de Job* ne nie nullement le poids du mal moral ni de ses conséquences ; ce que la philosophie grecque entend par le jugement immanent. Mais elle reconnaît en même temps que les maux physiques ne sont pas tous réductibles au péché, qu'ils peuvent avoir une autonomie propre. Cette théologie connaît par conséquent la différence entre le mal agi et le mal subi. Ce dernier ne se limite pas au mal physique. Il y a également un mal moral subi, comme le montre de façon exemplaire la figure de Job : à cause du mal qu'il subit, ses trois amis, adeptes d'une idéologie stricte de la rétribution, le suspectent moralement ; pour eux, il a péché. Mais comme cette idéologie de la rétribution échoue ici manifestement, le livre de Job soulève la question du mal naturel et moral irréductible au péché personnel : c'est la question du mal métaphysique. On ne peut renvoyer à ce sujet simplement à Satan, comme si le problème était alors résolu. Satan n'est pas une explication ; il fait partie lui-même du problème. Le renvoi à Satan induit en erreur, car on le lie étroitement au péché, alors que le problème n'est pas celui du péché, du mal agi, de la faute, donc de Satan comme tentateur. Le problème a trait à un autre Satan, celui qui, dans le livre de Job, fait partie des fils de Dieu : il est du côté de Dieu ; il n'est pas l'ange déchu, mais celui qui agit de la part de Dieu. La question posée par le livre de Job est celle du mal et de Dieu.

Face à cette question, la théologie classique est démunie. La question posée par le livre de Job ouvre alors une brèche dans la théologie classique. Elle met le doigt sur quelque chose qui n'y apparaît que marginalement et indirectement. La théologie classique est une théologie peureuse, inconséquente : elle cherche à évacuer en dernier ressort le véritable problème. Elle ne tourne pas seulement en rond mais encore, ne pouvant nier la réalité du mal subi sans qu'il y ait faute de la part de celui/celle qui subit le mal, elle donne de fausses explications, comme celle de la doctrine du péché originel. Le livre de Job connaît la problématique que l'on peut définir comme celle du *destin et de la faute*. À l'intérieur du canon biblique il thématise la question du destin, celui-ci pouvant être simplement défini, selon W. Elert, comme « ce à propos de quoi on ne demande pas notre avis<sup>4</sup> ». Dans le livre de Job, « destin » a le sens tragique du terme : le destin désigne ce dont on n'est pas soi-même la cause mais qu'on a à subir. On peut certes aussi étendre le sens du terme et y inclure le jugement immanent, donc le châtement. Celui-ci n'est pourtant qu'un cas d'espèce de destin et non pas celui qui apparaît dans le livre de Job. S'il y a le destin tragique, il y a aussi le bon destin. Nous n'avons pas

4. « Wonach wir nicht gefragt werden » : W. ELERT, *Der christliche Glaube*, Hamburg, Furche, 1956<sup>4</sup>, p. 89 s.

de difficulté à le mettre en rapport avec Dieu. Mais le destin tragique ne trouve pas de place dans notre compréhension habituelle de Dieu. Le livre de Job, avec ce qui renvoie à lui aujourd'hui, pose la question du mal et de Dieu d'une manière incontournable.

#### L'AFFIRMATION DE L'UNITÉ DE DIEU

Avant de pouvoir pleinement nous tourner vers la question du mal et de Dieu, il faut nous entendre sur l'affirmation de l'*unité de Dieu*. Quelques indications brèves sur le monothéisme suffiront.

1. L'histoire des religions laisse indécise et peut-être indécidable la question de savoir comment le monothéisme et le polythéisme sont liés l'un à l'autre : lequel est venu d'abord et lequel après ? La vraie question cependant a trait à la relation essentielle entre les deux. Le polythéisme, en effet, est l'expression du fait qu'il y a, aussi bien dans la nature que dans l'histoire, aussi bien dans celle des peuples que dans une société particulière et dans l'individu humain, des puissances qui s'avèrent comme telles et qui sont expérimentables. Selon les religions et les cultures, ces puissances peuvent avoir d'autres noms. D'anciennes représentations de ces puissances peuvent être aujourd'hui caduques, mais les réalités qui leur correspondent demeurent. Sous d'autres noms, parfois aussi de manière anonyme, car nous avons perdu les noms des dieux, également sous des formes tout à fait nouvelles, elles continuent à être agissantes : non pas simplement comme résidus d'un temps révolu mais en tant que donnée constituante de chaque temps. L'apôtre Paul parle à ce propos des trônes, dominations, autorités et puissances. Le monothéisme biblique ne nie pas ces puissances mais les soumet au Dieu unique en tant que leur tête. Cela apparaît symptomatiquement dans le *Shema Israel*, la confession de foi juive selon Dt 6, 4. Telle en est la traduction littérale : « Écoute, Israël ! Le Seigneur (IHWH), nos dieux (*Eloheni*, de *Elohim*), un Seigneur ». De la même manière, Ép 1, 10 dit que Dieu « récapitule en Christ toutes choses » : le mot latin *recapitulatio* traduit le mot grec *anakephalaiôsis* (notion thématifiée chez Irénée de Lyon). En Christ, Dieu donne à toutes choses leur tête, donc aussi aux dieux ou aux puissances. Le monothéisme biblique n'est pas monolithique mais dialectique. Il ne s'agit pas d'un principe numérique mais du Dieu vivant.

2. Dieu en tant que vivant est le fondement et la fin de tout le créé. Il ne peut pas être réduit à son caractère personnel. Comme Créateur et Ré-

dempteur, non seulement de l'être humain mais de toutes choses, donc aussi de la nature et de l'histoire, il n'est pas seulement *personnel* mais aussi *transpersonnel*. Il ne peut pas être limité au *monos theos* du monothéisme compris de manière personnaliste ou au *unus deus* de l'unitarisme compris de la même manière. Le mot masculin *theos* ou *deus* induit facilement une compréhension unilatéralement personnaliste de Dieu. Ce monothéisme-là doit être ouvert à l'hénothéisme : Dieu est caractérisé ici comme *hen* (neutre de *heis*, un). Tertullien déjà dit : « *Deus non est unus sed unum*<sup>5</sup> ». Il ne faut certes pas voir une opposition entre les deux. Face au monothéisme, l'hénothéisme exprime l'irréductibilité de Dieu à sa compréhension personnaliste. À l'inverse, le monothéisme pose face à l'hénothéisme l'irréductibilité de Dieu à sa compréhension transpersonnelle. Le monothéisme et l'hénothéisme doivent être compris de manière dialectique : dans leur coordination l'un avec l'autre, ils attestent la transcendance de Dieu, par rapport au personnalisme et par rapport au transpersonnalisme. Dieu est l'un et l'autre simultanément. Au fond, ni l'expression « monothéisme » utilisée dans un sens absolu, ni l'expression « hénothéisme » employée seule ne sont satisfaisantes. Il serait plus juste de parler de « mono-hénothéisme ». Pour une raison de simplicité, nous en resterons au terme conventionnel de « monothéisme », mais nous l'ouvrirons à la dialectique de fond indiquée. À ce propos se pose la question de savoir si le monothéisme compris de manière dialectique est réductible aux deux aspects relevés, personnel et transpersonnel, ou s'il ne les transcende pas aussi, Dieu étant, comme personnel et transpersonnel, irréductiblement le Dieu transcendant.

3. Apparaît ainsi la question de la *relationnalité inhérente à Dieu* : la question trinitaire, l'affirmation du monothéisme trinitaire. On présuppose donc ici la reconnaissance des trois « manières d'être » de Dieu (K. Barth).

#### UNE POLARITÉ EN DIEU SELON C.G. JUNG

C.G. Jung reprend la question trinitaire dans sa *Réponse à Job*. Il y pose la question de la réductibilité de Dieu à la trinité, en avançant la nécessité d'un élargissement de la trinité dans le sens de la quaternité de Dieu. Ici nous touchons à notre sujet, celui de la relation du mal avec Dieu : la *question de l'intégration du mal en Dieu*. Or, Jung lie cette ques-

5. TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, 5,2.

tion à l'intégration du *féminin* en Dieu. Il apparaîtra implicitement comment le féminin et le mal sont liés, même s'ils doivent être essentiellement distingués.

La notion de la *quaternité* appliquée à Dieu est introduite par Jung en référence au dogme de l'Assomption de Marie promulgué en 1950 par Pie XII. À ses yeux, celle-ci exprime un enrichissement de la trinité par la reconnaissance en Dieu, compris unilatéralement de manière patriarcale et masculine, d'un pôle féminin. Si la notion de quaternité est référée au dogme trinitaire, Jung s'intéresse moins à l'affirmation trinitaire comme telle qu'à l'opposition, en Dieu, entre le Dieu de la colère que l'on doit craindre et le Dieu de l'amour que l'on peut aimer : d'abord dans l'Ancien Testament puis suivant sa portée (*Wirkungsgeschichte*), par-delà le Nouveau Testament, dans le christianisme historique jusqu'à aujourd'hui. C'est en anthropologue, plus particulièrement en psychologue, que Jung s'intéresse à cette dualité ou polarité du Dieu biblique. Dans le cas de Job, qui fuit de Dieu (le Dieu de la colère) vers Dieu (le Dieu de l'amour), celle-ci devient pratiquement un dualisme. Jung y voit alors une projection sur Dieu d'une donnée anthropologique, donc de l'âme humaine. Ce qui est dit de Dieu est le reflet d'une réalité humaine : l'être humain est une *complexio oppositorum*. Même s'il s'exprime apparemment de manière théologique, Jung parle plutôt en psychologue empirique qu'il est ; il part de l'expérience. Dieu est comme un « chiffre », au sens de K. Jaspers, de l'être humain lui-même. Même si Jung laisse ouverte la question de la réalité « objective » de Dieu et s'il donne toujours à nouveau à entendre que Dieu transcende l'être humain, renvoyant à une dimension de transcendance en l'être humain, il est confronté avec un état de fait anthropologique, une opposition. Celle-ci tient à l'absence d'une instance de médiation, ou d'intégration, de récapitulation. La colère, la rage, la haine, le ressentiment... , tout cela appartient à l'« ombre » (*Schatten*) de l'être humain : l'« ombre », c'est la partie non intégrée, le refoulé ou l'inconscient.

Dans la tradition judéo-chrétienne dominante, l'être humain refoule son pôle féminin. Or, il n'y a de *coincidentia oppositorum* que grâce à l'intégration de ce pôle. De là vient, pour Jung, l'importance du dogme de l'Assomption de Marie : il exprime l'intégration en Dieu lui-même, jusqu'à prototype d'une humanité patriarcale, du féminin. Ce dernier apparaît déjà dans l'Ancien Testament avec la figure de la *sophia* (sagesse), laquelle est attestée dans la littérature sapientiale comme la première des créatures de Dieu, avec la collaboration de laquelle Dieu a tout créé (Pr 8, 22-31 ; Si 24 ; etc.). Dans le Nouveau Testament, le féminin apparaît sous la figure de la femme de l'Apocalypse, qui enfante dans la puissance de Dieu la créature nouvelle (Ap 12, 1s). Par son Assomption, Marie incorpo-

re la *sophia* et donc le féminin en Dieu ; elle est la fiancée céleste dont la réalité terrestre est représentée par la foi et l'Église, celle-ci en tant que communauté de la foi, pour autant qu'elles sont expression et signe de l'intégration de l'« ombre ». Pour Jung, certes, la foi et l'Église forment des potentialités anthropologiques ; elles s'effectuent, peu importe que la relation au Dieu chrétien soit perçue ou non, là où s'effectue le processus d'individuation, qui opère l'intégration de ce qui, jusque-là, avait été exclu de la conscience. L'événement éminent qu'est, selon Jung, le dogme de l'Assomption de Marie – un événement qui marque toute une époque après la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, complétant cette dernière en dépit de sa compréhension habituelle – tient à la prise de conscience de l'accomplissement que la trinité trouve dans la quaternité grâce à l'intégration du féminin en Dieu. Cette prise de conscience implique de se détourner du dualisme, celui de la colère et de l'amour en Dieu. Jung voit dans la quadrature du cercle le symbole de la réconciliation des contraires. De même les noces célestes (*hieros gamos*) de Dieu, ou de l'Agneau, avec sa fiancée (surtout Ap 19,7 ; déjà Os 1-3) sont un symbole d'unité qui représente la perfection et la totalité. La même chose vaut pour les quatre fleuves du paradis (Gn 2), les quatre évangiles, les quatre êtres vivants autour du trône de Dieu (Ap 4-5), la forme carrée de la Jérusalem céleste (Ap 21). L'unification symbolisée par la quaternité est d'abord celle de la personne humaine, ensuite aussi celle du Dieu de l'être humain.

Avant de nous tourner vers l'autre aspect de l'écrit de Jung, indéniablement plus essentiel pour notre propos, nous en retiendrons la reconnaissance d'un élément féminin en Dieu. Le féminin transcende la sexualité, qui caractérise la temporalité. L'être humain est créé par Dieu comme « mâle et femelle » (Gn 1, 27) ; sous ses deux formes il est à la fois *animus* et *anima*. En tant que Créateur, Dieu doit comporter en lui-même ces deux éléments, même s'il faut le comprendre de manière symbolique et dépasser toute compréhension humaine. Certes, la reconnaissance de l'élément féminin en Dieu n'a pas besoin du dogme de l'Assomption de Marie, limité à l'Église catholique-romaine. D'un côté, ce dogme peut favoriser cette reconnaissance, en particulier si Marie, la fiancée de Joseph et, en tant que mère du Christ, la *theotokos* (Mère de Dieu), représente après le Christ et avec lui la nouvelle humanité en Dieu et renvoie par là à la présence symbolique, en Dieu lui-même, d'un pôle féminin. Il suffit de penser à la relation affirmée par saint Paul entre le Christ en tant que tête et l'Église en tant que corps. D'un autre côté, le dogme peut rendre plus difficile la reconnaissance du féminin, et même la pervertir, là où Marie monopolise pour ainsi dire le féminin et où, au lieu

de renvoyer au féminin en Dieu, elle le coupe de Dieu, lui donnant une autonomie par rapport à lui. Il ne reste plus pour Dieu que le masculin et Marie devient une sorte de déesse à côté de Dieu. Chez Jung, la polarité du masculin et du féminin, qui ne sont pas d'ordre sexuel, se trouve en Dieu lui-même, tout comme se trouve en lui une autre polarité dont il a déjà été parlé : celle du personnel et du transpersonnel. Une question alors s'impose : doit-on, à cause de ce féminin en Dieu, parler de la quaternité de Dieu ?

Le terme « quaternité », formé d'après celui de « trinité », désigne une réalité à quatre éléments ou pôles. Ainsi compris, il s'agit d'une addition. Mais Dieu n'est pas affaire de numération. Les différentes qualités de Dieu, dont plusieurs ont été nommées plus haut, s'accordent au Dieu un et unique selon ses trois « manières d'être » ; elles sont celles du Dieu tri-un. Sa trinité n'exprime pas une addition mais une unité. Là est la différence entre une triade et la trinité : une triade forme une addition, une juxtaposition ; la trinité détermine une dynamique, un mouvement avec une finalité. Si on entend par quaternité une addition de quatre éléments, on ne voit pas pourquoi la quatrième manière d'être de Dieu, le quatrième pôle en Dieu, devrait être, en plus des trois autres, le féminin ; ni pourquoi on devrait se limiter à quatre. Déjà la notion de triade renvoie à une totalité, mais ce qui lui manque, par rapport à la trinité, n'est pas tant l'idée de l'unité de cette totalité que l'idée d'une unité finalisée, c'est-à-dire orientée vers une fin, et donc récapitulée. C'est également ce qui manque à la notion de la quaternité comprise de manière additive. Si on comprend maintenant la notion de la quaternité non pas de manière additive, donc quantitative, mais, selon la notion de la trinité, de manière dynamique, donc qualitative, Jung indiquerait-il que le féminin est la finalité en Dieu ? Mais la finalité de Dieu peut-elle être autre chose que Dieu lui-même, le Dieu vivant, Dieu dans sa plénitude ?

Nous avons présupposé l'affirmation trinitaire. Selon sa compréhension dynamique, donc qualitative, elle n'est pas dépassée par la quaternité jungienne. Celle-ci ne met pas en question la trinité. Elle exprime simplement une addition, une juxtaposition, de données inégales. Le féminin ne se laisse pas comparer avec les trois manières d'être de Dieu. Il a son lieu dans le pôle personnel de Dieu, dont nous avons distingué le pôle transpersonnel. Dans le pôle personnel, le féminin reste pour ainsi dire un pôle partiel : le pôle personnel se compose lui-même d'une polarité, celle du masculin et du féminin. La quaternité ne signifie pas que le féminin est la finalité en Dieu. Jung veut simplement reconnaître le lieu du féminin en Dieu. Tout compte fait, l'expression « quaternité » est inappropriée à l'intention de Jung.

Sa préoccupation légitime ne peut être assumée qu'à l'intérieur même de l'affirmation trinitaire avec sa finalité dynamique : en inscrivant non seulement dans chacune des trois manières d'être de Dieu la polarité personnel – transpersonnel, mais en inscrivant également dans le pôle personnel la sous-polarité masculin – féminin.

Cette conclusion provisoire n'épuise pas le problème de la quaternité de Dieu, ni davantage le contenu de *Réponse à Job*. Le problème de Jung est celui de Job : le problème du mal. Qu'advient-il, à l'intérieur de l'affirmation trinitaire, donc selon la relationnalité inhérente à Dieu, de la réalité du mal ? Comment cette réalité, donnée de l'expérience humaine, se situe-t-elle par rapport à la relationnalité intérieure de Dieu ? Le mal peut-il être affirmé en Dieu lui-même ?

#### LA RÉALITÉ DU MAL EN DIEU

Nous arrivons au point final de la réflexion. Avec Jung, il semble inévitable d'affirmer la réalité du mal en Dieu lui-même. Mais cette affirmation se fait à partir de l'expérience humaine du mal, alors que le mal apparaît comme un pôle en Dieu relié à un autre pôle en lui.

#### L'expérience humaine du mal

À la suite de Jung, parlant du mal comme problème métaphysique, nous partons d'une réalité existentielle, donc d'un problème existentiel. Il ne s'agit pas tant du mal agi – le mal comme faute, celui dont je me rends coupable – que du *mal subi*. Si ce dernier peut être cause de faute, il n'est pas envisagé ici dans son effet mais en lui-même. En dernier ressort, le problème du mal est celui du mal subi. C'est le cas pour Job, l'homme juste devant Dieu, qui a néanmoins subi le mal de la part de Dieu : conformément à l'approche empirique du mal, il a compris ce qui lui est advenu comme lui advenant de la part de Dieu. Cependant, Job projette sur Dieu, donc en dehors de lui-même, une réalité ancrée en lui-même. Il voit une opposition en Dieu entre sa colère et son amour : d'un côté, le Dieu de la vengeance, de la rétribution du mal, voire le Dieu immoral, arbitraire et même criminel – selon Jung il y en a des exemples dans l'Ancien Testament — ; de l'autre côté, le Dieu juste et fidèle. Or, cette opposition est le reflet d'une opposition à l'intérieur de Job lui-même. Jung parle d'*énantiodromie*, un terme repris d'Héraclite, signifiant littéralement « course en sens contraire ». Ce phénomène repose sur la divergence entre deux pôles opposés : le lien unilatéral à l'un des pôles appelle de manière compensatoire la revanche de l'autre pôle. « Qui fait l'ange fait la bête », dit Pascal. Le moralisme trouve sa correspondance compensatoire dans l'immoralisme : au lieu d'intégrer le mal et ainsi de le transcender, le mora-

lisme le rejette et ainsi le libère pour ainsi dire. La sexualité débridée est la revanche du puritanisme caractérisé par le refoulement du mal ; la violence, la revanche de la frustration et de l'humiliation ; le laxisme, la revanche du rigorisme, etc.

L'opposition en Dieu renvoie d'abord à une opposition en l'être humain lui-même. Le mal est d'abord *mon* mal, non pas en tant que mal agi ou en tant que faute, mais en tant que mal que je subis en moi-même à cause de la non-intégration en moi-même d'une partie de moi-même. Ce peut être quelque chose qui m'est imposé de l'extérieur de moi, qui a par conséquent le caractère du destin, ou encore mon inconscient : dans les deux cas il s'agit de mon « ombre ». Le fondement du mal, chez l'être humain, se trouve dans la partie de lui-même non-intégrée, c'est-à-dire non récapitulée. Les oppositions, en Dieu ou dans la nature ou encore dans l'histoire et dans l'être humain, sont des polarités non intégrées, non récapitulées. Pour qu'elles deviennent des complémentarités, elles ont besoin de récapitulation, donc d'intégration, par l'instance du sujet conscient, qu'il s'agisse en l'occurrence, symboliquement parlant, de Dieu ou de l'être humain. La récapitulation implique la nomination de ce qui doit être intégré. Ce qui, non récapitulé, se manifeste comme mal, donc comme destructeur ou démoniaque, est inscrit, grâce à la récapitulation, dans une tension dynamique avec le pôle (positif) opposé et devient par là, en tant que pôle négatif référé au pôle positif, la source énergétique du bien (du pôle positif). Il devient donc constructif. Jung pointe ce que Job n'avait pas de soi intégré à soi : par exemple toute la vie ambivalente de ses fils et filles dont il pense devoir être le garant. Dès lors, il ne nie pas seulement leur liberté mais aussi leur responsabilité. Parce qu'il n'a pas intégré le fait que ses fils et filles ne lui appartiennent pas ou plus, mais qu'ils sont placés, comme lui-même l'est, devant Dieu, il est tenté de prendre leur place, aussi devant Dieu. Il occupe alors une place qui ne lui revient pas et mine la confiance en Dieu par la méfiance vis-à-vis de ses enfants : en offrant à Dieu des sacrifices, de peur, est-il dit, qu'ils n'aient péché. Certes, Job est « intègre et droit, craignant Dieu et se détournant du mal », comme il est dit au commencement. Mais le livre de Job, qui présente le drame de ce dernier – littéralement, ce qui se joue, ce qui est en jeu avec Job, dans le processus d'individuation de Job, dirait le discours psychanalytique – donne à entendre que la droiture de Job est un devenir, un apprentissage, un processus qui peut être lié d'un côté à une mort, la mort par rapport à une certaine représentation de soi-même, ou de la justice, ou de Dieu, de l'autre côté, à travers ce mourir, à une résurrection d'un soi plus profond, d'une justice plus authentique, d'un Dieu plus vrai, comme cela apparaîtra à la fin du livre de Job.

D'un point de vue anthropologique, le mal donné, réel, en ce sens subi, constitue une donnée incontournable. Il place aussi devant un choix décisif : soit celui de l'idéologie du dualisme qui assigne au mal son statut statique et le fige par conséquent comme mal métaphysique et par là comme puissance objective et destructrice insurmontable ; soit celui d'un défi à relever, qui voit dans le mal pour ainsi dire un « programme de vie » consistant à l'humaniser, à se l'intégrer, et d'abord à le nommer. Par cette nomination, le mal est relativisé dans son statut absolu, il est détrôné comme mal absolu.

Dans le premier cas, le dualisme n'est pas nécessairement pris dans un sens absolu, celui de deux dieux opposés, mais il peut, comme chez Job, être pris comme un dualisme pratique, donc comme un dualisme intérieur au Dieu un et unique : le mal demeure alors une grandeur ontologique autonome, même si c'est en Dieu lui-même. Cependant, ce dualisme intérieur à Dieu peut évoluer tout autrement que chez Job. S'il est chez lui en dernier ressort dépassé dans le sens dit, il peut aussi se figer, être idéologisé, ce qui se produit toujours à nouveau et jusqu'à aujourd'hui dans les trois religions monothéistes qui se réclament d'Abraham : judaïsme, christianisme, islam. L'idéologisation de la colère de Dieu produit le fanatisme, qui instrumentalise de manière politique la colère de Dieu. Celle-ci devient la motivation d'une action qui est et veut être consciemment destructrice et dans ce sens démoniaque, parfois expressément *ad majorem Dei gloriam*. Nous le savons : il y a des maladies de la foi qui sont la conséquence non pas nécessairement d'une théologie absente mais d'une théologie déficiente, unilatérale, erronée.

Dans l'autre cas mentionné, là où le mal subi est perçu comme défi, comme appel à ne pas se laisser emporter par le mal mais à l'affronter, tout autre chose se produit. Parce que je donne au mal auquel je suis confronté son nom chaque fois spécifique, ce mal précis devient un vis-à-vis par rapport à quoi je peux me situer. La nomination du mal me donne une distance critique et, partant, un certain espace de liberté, en tout cas intérieure, par rapport à lui.

Alors se pose la question : est-il approprié, du point de vue anthropologique, de parler de quaternité ? On peut amplifier la question : est-il approprié d'ajouter à la structure trinitaire de l'être humain comme corps, âme et esprit<sup>6</sup> le pôle du mal ? On peut répondre que le mal n'est pas un quatrième pôle mais qu'il se situe dans une relation polaire par rapport à chacun des trois pôles ou manières d'être nommés. Il est ce par rapport à quoi chacun se constitue en soi-même et par rapport aux autres pôles, grâ-

6. Voir le premier volume de notre *Anthropologie théologique* qui porte sur « La problématique scientifique et philosophique » (*D.C.E.* IV/1, 2004, p. 38 s.).

<sup>6</sup> Voir le premier volume de notre *Anthropologie théologique* qui porte sur « La problématique scientifique et philosophique » (*D.C.E.* IV/1, 2004, p. 38 suiv.)

ce précisément à la nomination et la récapitulation.

### **Le mal récapitulé en Dieu**

Le problème du mal métaphysique demeure. En effet, le mal subi ne peut pas être limité au seul mal individuel subi. Il y a le mal collectif subi : le fanatisme, dont il a été parlé, est, parmi d'autres, son instrument. Il y a aussi le mal dans la nature. Ainsi, le mal, déjà le mal individuel subi, apparaît comme une puissance transcendante, qui dépasse les possibilités réelles d'une intégration. Le mal contient un « noyau dur » non intégrable. On ne se laissera pour autant pas porter vers le dualisme, lequel capitule devant le mal puisqu'il l'absolutise, en ne le plaçant pas dans la lumière de Dieu et ne le soumettant pas à Lui. Dès lors se pose, face au monothéisme dans le sens de la trinité de Dieu, la question de la réalité transcendante du mal, donc du mal métaphysique. C'est dans ce contexte que doit être pris en compte le renvoi de Jung au thème biblique, pas seulement vétéro-testamentaire, de la colère de Dieu. S'agit-il là de la projection d'une donnée anthropologique ou aussi d'une donnée théologique, une donnée en Dieu lui-même ?

Platon affirme déjà la réalité, dans l'Être, d'un rapport au non-être, afin de rendre compte de la participation des réalités sensibles, visibles, et des réalités intelligibles, invisibles (les idées), à l'Être lui-même ainsi que de leur altérité par rapport à lui. Il distingue entre *ouk on*, le non-être absolu, et *mè on*, le non-être dialectique, posant la polarité être – non-être (*mè on*) dans l'Être comme tel. Il écarte par là le dualisme, en subsumant la dite polarité, ou dualité, sous l'Être en tant qu'Être. Un dualisme subsiste toutefois chez Platon puisqu'il explique le monde sensible non seulement grâce à la polarité être – non-être, mais encore en dédoublant la causalité (*aitia*) formelle de l'Être par une causalité instrumentale qu'il appelle *aition* et qui est le démiurge. Sous l'influence du mazdéisme, ce dernier devait devenir, dans le platonisme gnostique, un deuxième principe à côté de l'Être. Le marcionisme, qui oppose le Dieu de l'Ancien Testament, en qui il voit le démiurge, au Dieu du Nouveau Testament, seul vrai Dieu, est l'expression la plus caractéristique de ce dualisme.

Le platonisme dualiste n'est qu'une explicitation du platonisme selon son élément dualiste. Mais il y a un autre platonisme, celui qui tient à l'affirmation de la polarité, dans l'Être, entre l'être et le non-être. Il a influencé la théologie mystagogique des Pères grecs et s'est perpétué, à travers le Moyen Âge, en particulier chez les mystiques rhénans et chez Nicolas de Cuse, jusqu'à l'époque moderne, en marquant la pensée philosophico-théologique de Jakob Boehme et de la théosophie souabe

(Etinger), en trouvant finalement son expression la plus forte chez Schelling. P. Tillich s'inscrit lui-même dans cette ligne. Sur la base d'une part de l'ontologie platonicienne, d'autre part de l'affirmation du Dieu créateur et rédempteur, soit de l'affirmation monothéiste, Schelling distingue une polarité en Dieu entre Dieu en tant que positivité, celle de l'existence (de *ex-sistere*, surgir) ou du cœur de Dieu (son amour), et Dieu en tant que négativité, que Schelling appelle le fondement de l'existence ou la périphérie de Dieu (sa colère)<sup>7</sup>. Grâce à cette polarité, pensée en termes de potentialité et de réalité, Schelling introduit un dynamisme en Dieu qui situe la source du mal en Dieu lui-même. Pour autant, il ne démonise pas Dieu. Le mal n'est pas Dieu mais le pôle de la négativité en Dieu en tant que séparé de Dieu. Il y a une polarité en Dieu : celle du *mysterium tremendum*, le mystère qui repousse, et du *mysterium fascinans*, le mystère qui attire, comme le dit R. Otto ; celle aussi de la sainteté, voire de la colère de Dieu, et de son amour comme l'exprime Luther à partir de la Bible. Mais la polarité devient opposition lorsqu'un pôle est absolutisé par rapport à l'autre et donc coupé de lui. Le mal est, en langage schellingien, le fondement de l'existence ou la périphérie de Dieu dans son aliénation par rapport au cœur de Dieu, ou la sainteté de Dieu dans son aliénation par rapport à l'amour de Dieu : coupée de l'amour, la sainteté devient la colère, laquelle, absolutisée, séparée de Dieu, est le mal. Dans ce sens, Luther peut, à la suite de l'Ancien Testament, identifier quelquefois la colère de Dieu qui est destructrice, démoniaque, avec Satan. Le drame de Job se caractérise par son exposition à Satan, à la colère de Dieu en tant qu'autonome par rapport à l'amour de Dieu.

Dans sa *Réponse à Job*, Jung se débat, à la suite de Job, avec la question du mal en Dieu. Il se préoccupe de l'unification non seulement de l'être humain mais encore de Dieu lui-même, par l'intégration à lui de ce qui, coupé de lui, est désintégrateur. Jung donne à entendre, sans l'exprimer d'une manière vraiment systématisée, que le mal devient, qu'il est de l'ordre d'un devenir, dans le temps. Schelling l'exprime cependant plus clairement en faisant dériver le mal de la création. Suivant la ligne du dualisme platonicien, il fait provenir la création du pôle négatif en Dieu mais, selon la ligue de Genèse 1, 2, qui parle de l'Esprit de Dieu planant au-dessus de l'abîme informe et menaçant, il la rattache au pôle négatif en

7. Voir surtout *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), dans F.W.J. SCHELLING, *Werke*, éd. M. Schröter, 1927 s., t. VII, p. 331 s. ; sur le problème du mal chez Schelling, K. LÜTHI, *Gott und das Böse*, Zürich, Zwingli, 1961, p. 11-88.

tant qu'il est assumé, donc dominé et pris en charge par le pôle positif. La création est bonne, vue de Dieu, puisqu'elle est *sa* création, mais elle est ambiguë, vue depuis l'être humain se prenant comme indépendant de Dieu, parce qu'elle est considérée par cet être comme séparée de Dieu. Le problème du mal est ainsi, pour l'être humain, le problème de Dieu. C'est ce qu'exprime Luther quand, identifiant Satan et la colère de Dieu, il fait de Satan le « masque de Dieu<sup>8</sup> ». Luther porte une double appréciation de la création, selon la Loi et selon l'Évangile, la première selon la colère, la seconde selon l'amour de Dieu. Mais une relation dynamique de finalité unit la première à la deuxième : la colère est au service de l'amour, elle trouve en lui sa fin. Tant que cette finalité n'est pas perçue par l'être humain, il vit dans le règne de la colère de Dieu, lequel s'identifie au règne de Satan. L'être humain tend alors à avoir une compréhension dualiste de Dieu, laquelle n'est surmontée que par la perception de l'amour de Dieu récapitulant la colère et restituant celle-ci, en Dieu, comme sainteté.

Du point de vue ontologique et théologique, le mal métaphysique place devant un choix comparable à celui du point de vue anthropologique : ou le dualisme, ou le défi de comprendre le mal en Dieu et, partant, de le voir récapitulé en lui, donc surmonté comme mal. Face à la trinité de la transcendance, le mal n'est pas un quatrième pôle mais, pour ainsi dire, l'abîme de chaque pôle hors duquel chacun se constitue dans sa réalité : l'un de fondement (le Père), l'autre de déploiement du fondement (le Fils) et le troisième d'accomplissement du fondement en relation entre eux (le Saint Esprit). Le thème de la quaternité de Dieu proposé par Jung renvoie au problème incontournable du mal métaphysique, mais ce problème, qui est irréductible et auquel il n'y a pas de solution théorique, ne peut être assumé que dans la conscience et, au plan théologique, dans la foi : celle de l'unification dernière du mal en l'Être ou en Dieu, donc de son dépassement comme mal, de son auto-transcendance finale en l'Être ou Dieu. Récapitulé en Dieu, le mal apparaît comme le fondement de la puissance créatrice et rédemptrice toujours neuve, donc permanente, de Dieu. De même, le mal subi par l'être humain, lorsqu'il est récapitulé en Dieu, donc vu dans la lumière de la foi, est le fondement de sa créativité toujours neuve et par conséquent de la force de l'espérance, laquelle devient agissante dans l'amour.

8. Voir *supra*, n. 3. On consultera à ce sujet, en français, M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus Christ*. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur, Paris, Éd. du Cerf, 1973, p. 198 et *passim*.

Il a déjà été dit que, pour la foi chrétienne, la récapitulation du mal peut être « contemplée » dans la mort et la résurrection du Christ. La foi chrétienne n'est pas une solution théorique au problème du mal ; elle est une solution pratique. Elle est le fondement de la force de persévérer, dans l'expérience du mal subi, encore et encore comme être humain, et de croître en elle et à travers elle jusqu'à la fin. Dans l'expérience de la fin, qu'elle soit vécue au contact d'autrui ou en soi-même, dans l'expérience du brisement de l'être humain comme triomphe manifeste du mal, la foi chrétienne est l'attente de la grâce de Dieu, l'attente d'être porté à travers cette fin, à travers ce brisement, vers la réalité de la vie nouvelle comme dépassement du mal. C'est ainsi qu'est mort Dietrich Bonhoeffer, en 1945. C'est ainsi que sont mortes d'innombrables victimes à Auschwitz et ailleurs, jusqu'à aujourd'hui. Alors, n'avons-nous pas le droit de croire que ceux qui ne sont pas morts et ne meurent pas dans cette foi, mais qui se sont glacés et se glacent d'effroi ou qui tremblaient et tremblent de rage, de désespoir et de haine, étaient placés et sont placés dans leur fin, dans la victoire du mal comme expérience de l'impuissance de Dieu, au seuil d'une tout autre expérience dont nous ne pouvons rien dire, dont eux seuls peuvent dire quelque chose mais non pas à nous ?

Cela veut-il dire que toutes les réflexions ci-dessus concernant le mal et Dieu ont été vaines ? Mais s'agissait-il de donner une explication théorique du mal ? Ne s'agissait-il pas plutôt d'un commerce pratique et victorieux ou récapitulateur avec le mal, et cela aussi bien du point de vue anthropologique que théologique ? Comment Job a-t-il trouvé sa voie par rapport au mal tel qu'il l'a rencontré en Dieu ? Et comment nous-mêmes, après Job, trouvons-nous notre voie, aussi par rapport au mal en nous-mêmes et autour de nous ? Job, dans un long processus personnel, a « perlaboré » le mal en Dieu, et ainsi il a perlaboré le mal en soi-même et autour de soi. Le drame de Job est le drame de sa nouvelle naissance. Le livre de Job nous dit que nous rencontrons le problème du mal sur le chemin de notre rencontre avec nous-mêmes et, liée indissociablement à elle, de notre rencontre avec Dieu. Le problème du mal ressortit à notre chemin d'être humain, qui est le chemin de notre humanisation, le chemin de l'incarnation de Dieu en nous.

Ce chemin est celui de la récapitulation de la trinité humaine, en tant que corps, âme et esprit, grâce à la trinité divine s'effectuant comme un devenir et apparaissant ainsi comme vivante. C'est cette dernière qui est fondement *et* vitalité ou déploiement du fondement *et* fin, but, du fondement ; elle est ce fondement créateur et rédempteur et parachevant par rapport à tout ce qui est.

\* \*  
\*

Il s'agissait de penser le mal subi, que nous rencontrons en nous et autour de nous, avec les moyens disponibles, dont ceux de la psychologie des profondeurs, et de manière cohérente. L'approche n'est pas proprement spéculative mais existentielle. *L'intellectus fidei*, s'il ne se perd pas dans l'abstraction, procède toujours de l'expérience et est orienté vers la praxis. Ici, il en va de la relation spirituelle (cure d'âme) avec le mal subi à la lumière du Dieu tri-un. Celui-ci, vu à partir de l'être humain et conformément aux données bibliques, nous précède sur le chemin de l'intégration permanente et, partant, de la récapitulation de ce mal. La croix de Golgotha n'est pas seulement référée au mal agi, donc à la faute et au péché, mais également au mal subi. Ce qui a été dit dès le début prend maintenant tout son sens : devant le mal subi, la croix est le signe de la plus extrême impuissance de Dieu ; c'est ainsi, seulement ainsi, que la croix, traversée passivement active de cette impuissance, est le signe de la toute-puissance rédemptrice de Dieu. Cette affirmation ne peut être empiriquement démontrée. C'est une affirmation de foi, autrement dit un témoignage. Si elle tient seulement comme affirmation de foi, elle prouve sa force dans le commerce vigilant avec le mal dans la lumière de cette foi.

Gérard SIEGWALT  
Strasbourg