

# SUR LE MAL

Au terme de l'œuvre créatrice, « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (Gn 1, 31). Or le moins qu'on puisse dire est que dans le monde dont nous faisons l'expérience quotidienne, tout n'est pas pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Notre monde est gangrené par le mal et un mal dont les métastases sont partout diffuses. Dans le monde physique, les substances ne cessent de se détruire les unes les autres - *generatio unius est corruptio alterius* : le feu pour s'étendre consomme la forêt, le lion pour vivre tue et mange la tendre gazelle... Quant à l'homme, il est en proie aussi bien au mal moral, c'est-à-dire le mal commis, la faute, qu'au mal physique, c'est-à-dire le mal subi. L'une et l'autre forme de mal engendre généralement tristesse et souffrance, qui sont la perception psychologique du mal<sup>1</sup>. D'où la question : le monde dans lequel nous vivons est-il le même que celui dont nous affirmons qu'il est sorti bon des mains de Dieu ? Parlons-nous vraiment de la même chose ?

Oui et non. Oui, parce que cette oeuvre si bonne comportait déjà en elle certaines formes de mal. Quand bien même les lions étaient végétariens, ils détruisaient les salades ! D'ailleurs, saint Thomas d'Aquin traite du problème général du mal (*Ia*, q. 48-49) juste après le traité de la création, lorsqu'il aborde les questions relatives à la distinction des créatures, c'est-à-dire aux diverses composantes de l'univers, preuve que le mal, un certain mal, fait partie de la texture même de l'univers. Pourtant, ce monde n'est pas tout à fait le même, car la foi chrétienne nous enseigne qu'une certaine prolifération du mal résulte d'un mal originel, d'un péché originel. Quelqu'un a semé l'ivraie dans le champ (cf. *Mt* 13, 27).

Face au mal, des questions vitales surgissent : D'où vient le mal ? Pourquoi le mal ? Puis-je échapper au mal ? Question du salut qui ouvre sur la dimension proprement religieuse du problème. Toutes sortes de systèmes philosophiques et religieux ont tenté d'apporter une réponse, à la fois spéculative et pratique, à la question :

\* Le mal existe-t-il réellement, ou bien n'est-il qu'un trompe l'oeil, une illusion de perspective, dont il faut se dégager par une ascèse mentale ?

\* A supposer que le mal existe réellement, vient-il de l'extérieur ou bien de l'intérieur de l'homme ? L'homme est-il victime ou responsable du mal ?

\* Si le mal vient de l'extérieur, vient-il de Dieu ou d'un principe distinct de Dieu ? Vient-il d'un Dieu mauvais ? De la fatalité ? De la société ?

\* S'il vient de l'intérieur, vient-il du dualisme de la chair et de l'esprit, ou bien sa cause première est-elle la liberté de l'homme ?

Dans la perspective théiste, la question du mal prend une acuité particulière dans la mesure où elle remet en cause l'existence d'un Dieu créateur, bon et tout-puissant. Elle prend la forme d'un « scandale », c'est-à-dire une occasion de chute dans la foi. En effet, comment concilier l'existence d'un Dieu bon et l'existence du mal ? Le lecteur de la Bible pense immédiatement à Job, mais un scandale du même type accable le philosophe Boèce dans sa prison :

---

<sup>1</sup> On peut subir un mal sans en éprouver de souffrance, en vertu d'une anesthésie physique ou morale qui déconnecte la réalité objective de sa perception subjective. On peut aussi éprouver de la tristesse sans mal subi, mais alors la tristesse elle-même est déjà un mal.

« Ce qui est peut-être la raison majeure de notre découragement, c'est que malgré l'existence d'un être bon aux commandes de l'univers, le mal puisse tout simplement exister et même demeurer impuni ; et tu ne peux pas ne pas voir tout l'étonnement que cette seule constatation ne manque de susciter<sup>2</sup>. »

Dans le célèbre a. 3 de la q. 2 de la *Prima pars*, où il établit l'existence de Dieu, saint Thomas ramène à deux - et deux seulement - les objections de l'athéisme. Or, la première repose sur l'incompatibilité présumée entre l'existence de Dieu et l'existence du mal :

« Si l'un des contraires est infini, l'autre sera totalement détruit. Or le nom 'Dieu' signifie un certain bien infini. S'il existait donc un Dieu, on ne rencontrerait aucun mal. Or on rencontre du mal dans le monde. Donc Dieu n'existe pas. »

Certes, pour saint Thomas, l'objection est d'ordre métaphysique ; elle fait jouer une incompatibilité *métaphysique* : celle entre le Bien absolu et son contraire<sup>3</sup>. La pensée moderne est plus sensible à l'incompatibilité *morale* : comment un Dieu bon et tout-puissant, s'il existait, pourrait-il tolérer la présence du mal ? La seule excuse de Dieu est de ne pas exister ! Nous butons en fait sur le fameux dilemme d'Epicure : « Si Dieu ne veut point ôter le mal, il est envieux ; s'il ne peut l'ôter, il est faible<sup>4</sup>. » Dieu méchant ou bien Dieu faible ?

L'affirmation philosophique et/ou croyante de Dieu est donc mise au défi de rendre raison de la compossibilité de Dieu et du mal. C'est la tâche traditionnellement assignée à la « théodicée<sup>5</sup> ». Or, la théodicée classique, qui n'a jamais fait l'unanimité (qu'on pense aux railleries voltairiennes), fait l'objet aujourd'hui d'un rejet massif même chez les chrétiens. Plusieurs traits de la mentalité contemporaine l'expliquent : 1°- L'homme contemporain éprouve une méfiance instinctive à l'égard de tout discours rationnel abstrait qui n'est pas en prise directe sur l'expérience. Seul celui qui fait l'expérience existentielle du mal peut parler du mal et, comme cette expérience est indicible, on est condamné à se taire, d'autant que les discours abstraits sur le mal sont « un second scandale, pire que celui du mal même » (J.-P. Jossua). Songeons aux amis de Job. Mais ne faut-il pas distinguer ? Une chose est le discours de l'intelligence qui cherche la lumière ; autre chose est l'attitude et (éventuellement) le discours face à celui qui est aux prises avec le mal.

2°- Les théodicées classiques mettent volontiers en oeuvre la dialectique du tout et de la partie. Ce qui est un mal du point de vue de la partie est, en réalité, la condition d'un bien plus grand pour le tout. Les couleurs sombres sont nécessaires à la beauté d'ensemble du tableau. La théodicée classique insistait sur la primauté de ce bien général qu'est l'ordre du monde sur les biens particuliers ; les théodicées historiques, de type hégélien, justifiaient le mal par la fin de l'histoire. La marche grandiose de l'histoire ne va pas sans piétiner quelques marguerites. Aujourd'hui, on se scandalise volontiers de la facilité avec laquelle, dans ces grandioses perspectives, on sacrifie le bien de l'individu à l'universel. Reste à savoir ce qu'on entend par « bien de l'individu ».

3°- La théodicée se heurte enfin à l'expérience contemporaine de l'excès du mal. Le caractère massif du mal - manifesté dans les grandes tragédies historiques du XX<sup>e</sup> siècle - emporte toutes les digues que la raison peut édifier. Il rend vain tout essai d'explication. D'ailleurs, expliquer le mal serait lui enlever son caractère injustifiable. La seule réponse au mal est de le combattre.

---

<sup>2</sup> BOECE, *Consolation de Philosophie*, IV, 1.

<sup>3</sup> A quoi il faut répondre que deux contraires ne s'excluent que dans un seul et même sujet. Si Dieu est le Bien absolu, alors il ne peut y avoir de mal *en Dieu*. L'existence du mal dans un sujet autre que Dieu ne contredit pas directement la Bonté infinie.

<sup>4</sup> EPICURE, ed. Usener (n° 374).

<sup>5</sup>Le terme a été introduit par Leibniz dans ses *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710). La théodicée [du grec « *theos* » qui signifie Dieu et « *dikè* » qui signifie justice] est un plaidoyer, une défense, en faveur de la justice et de l'innocence de Dieu; elle vise à concilier l'existence du mal avec l'existence d'un Dieu bon.

Pour sauver le Dieu chrétien du naufrage de la théodicée, certains théologiens contemporains en sont venu à penser qu'il fallait le dissocier radicalement du Dieu de la métaphysique, quant bien même cela impliquerait une remise en cause radicale de la représentation « classique » de Dieu. Mais n'est-ce pas une chance pour libérer l'authentique visage du Dieu chrétien, trop longtemps masqué par l'usage intempestif de la philosophie grecque ? En particulier, puisqu'on ne peut plus tenir ensemble, d'une part, l'existence du mal et, d'autre part, l'existence d'un Dieu tout-puissant, sage et bon, il faut revoir notre conception de Dieu et sacrifier éventuellement l'un de ses attributs classiques : la puissance, la sagesse ou la bonté. Le philosophe juif Hans Jonas a clairement posé le problème dans son célèbre opuscule sur *Le concept de Dieu après Auschwitz*.

« La toute-puissance divine ne peut coexister avec la bonté divine qu'au prix d'une condition : il faut que Dieu soit totalement insondable, c'est-à-dire énigmatique. Devant l'existence du mal [...], nous devrions sacrifier la compréhensibilité en Dieu à la conjonction des deux autres attributs. C'est seulement d'un Dieu complètement inintelligible qu'on peut dire qu'il est à la fois absolument bon et absolument tout puissant, et que néanmoins il tolère les maux tel qu'il est. En termes plus généraux, les trois attributs concernés - bonté absolue, puissance absolue et compréhensibilité - se trouvent dans un tel rapport que toute union entre deux d'entre eux exclut le troisième. »

Or, pour un esprit religieux, poursuit Jonas, il ne peut être question de sacrifier la bonté ou l'intelligibilité de Dieu : *exit*, donc, la toute-puissance. Le seul Dieu qui passe l'épreuve du mal en toute innocence est un Dieu faible. Sans entrer dans une réfutation en règle, je ferai seulement observer que l'idée que Jonas se fait de l'intelligibilité de Dieu est pour le moins teintée de rationalisme : il ne conçoit qu'une intelligibilité pour nous. Or, la confession de l'insondabilité de Dieu est inhérente à la *foi* chrétienne. Le chrétien fait suffisamment confiance à Dieu pour se convaincre que les desseins de Dieu sont a priori intelligibles en soi, même s'ils ne le sont pas directement pour nous.

Dans une perspective similaire, le théologien J.-P. Jossua invite les chrétiens à renoncer à l'idée d'une providence universelle, notion directement liée à celle d'un Dieu tout-puissant :

« Ce qui fait surtout difficulté face au mal, c'est la providence : l'idée qu'une volonté divine gouverne directement ou indirectement tout ce qui advient, selon un ordre qui ne peut être que bon. »

Or, pour Jossua, la notion de providence n'appartient pas à l'essence même du christianisme : c'est une idée d'origine stoïcienne, qui, en outre, s'avère aujourd'hui complètement dépassée par la science moderne<sup>6</sup> ! Bien plus, la croyance en une providence universelle est psychologiquement suspecte ; elle pourrait bien n'être qu'« une forme très élaborée de la crainte instinctive de l'enfant devant le hasard, qui lui fait supposer une volonté même dans les choses où il se heurte ». Bref,

« dans cette nouvelle compréhension du monde, l'esprit religieux doit faire son deuil d'une certaine immédiateté de la présence divine dans les événements. En revanche, l'état du scandale du mal se desserre un peu : il n'y a pas lieu d'imputer à Dieu, comme étant l'effet d'un vouloir exprès, tout ce qui se produit que ce soit bon ou mauvais<sup>7</sup>. »

Le prix à payer au regard de l'orthodoxie chrétienne est décidément trop lourd :

---

<sup>6</sup>Affirmation ahurissante sous la plume d'un théologien qui a pourtant fréquenté assidument saint Thomas et n'ignore pas sa théorie non-concurrentielle de l'articulation entre la causalité divine et les causalités créées.

<sup>7</sup> *Le Dieu de la foi chrétienne*, p. 106-107.

\* 1°- Ces « nouvelles théodicées » rompent en visière avec la conception traditionnelle de l'harmonie entre la raison et la foi. Elles prennent congé du Dieu de la métaphysique et lui substituent un Dieu prétendument plus chrétien : un Dieu inutile, un Dieu marginal, un Dieu faible. Mais, si Dieu n'intervient plus ni dans la marche du cosmos, ni dans celle de l'histoire, s'il n'est même plus nécessaire à l'intelligence intégrale du réel, quelle *réalité* objective conserve-t-il encore ? Est-il davantage qu'un doux rêve de la subjectivité ?

\* 2°- Un Dieu faible est un Dieu incapable de sauver l'homme du mal qui le détruit : or l'annonce d'un salut venant de Dieu est au coeur du message chrétien. On tourne parfois la difficulté en insistant sur l'effet psychologique provoqué chez le croyant par la souffrance de Dieu : Jésus-Christ souffre *avec* nous, Dieu lui-même souffre *avec* nous. « Où est Dieu dans tout ça ? », demande un prisonnier en camp de concentration qui assiste à une pendaison. Il est là, lui répond-on en montrant le pendu. Certes, l'idée que Dieu souffre avec nous (ce qui est vrai en Jésus-Christ) peut être consolante, mais le salut chrétien, la grâce, n'est pas réductible à une pure modification psychologique chez le croyant. Elle est un principe ontologique réel.

\* 3°- La croyance en la providence à la fois universelle et particulière de Dieu, loin d'être un accident, constitue le coeur même de la foi et de l'expérience spirituelle du chrétien. L'adhésion et le consentement à la volonté de Dieu manifestée dans les événements est un thème central de la sainteté chrétienne. « Rien ne peut arriver que Dieu ne l'ait voulu. Or, tout ce qu'il veut, pour mauvais que cela puisse nous paraître est cependant ce qu'il y a de meilleur pour nous<sup>8</sup>. »

4°- L'idée d'une providence limitée réintroduit une forme de dualisme (il y a quelque chose qui échappe à la Seigneurie de Dieu) qui contredit radicalement le mouvement même de la foi monothéiste.

Avant d'en arriver à ces extrémités, il serait donc judicieux de vérifier si les théodicées classiques sont aussi « dépassées » qu'on le prétend après les avoir réduites à leur caricature. Pour ma part, je persiste à penser qu'il faut tenir ensemble tous les termes du problème : le mal existe, Dieu est tout-puissant, sage et bon. La cause première du mal, tant moral que physique, qui affecte l'homme est la défaillance de la liberté humaine, c'est-à-dire le péché. Le péché personnel mais aussi le péché originel qui est un élément essentiel de la théodicée chrétienne : « Il faut que nous naissions coupables ou que Dieu soit injuste » (Pascal). La liberté humaine n'est toutefois pas une cause première, un absolu, et ce serait simplifier indûment le problème (et sombrer dans le dualisme) que de soustraire la liberté à l'action de la volonté toute-puissante de Dieu, comme on le fait dans l'apologétique courante quand on pense avoir tout dit quand on a dit que Dieu respecte la liberté. En vérité, la réflexion sur le mystère du mal conduit en dernière analyse au seuil du mystère adorable de la volonté de Dieu : d'un Dieu qui veut le bien mais qui, dans sa souveraine sagesse, permet le péché et ses conséquences alors même qu'il pourrait l'empêcher. à défaut d'apporter une « solution au problème du mal », cette approche traditionnelle a le mérite de situer le mystère là où il est vraiment : dans les desseins - pour nous incompréhensibles mais infiniment sages - d'un Dieu aimant et tout-puissant. Il n'y a pas d'autre voie pour le monothéisme strict. C'est d'ailleurs celle qu'indique l'Écriture sainte.

## **Première leçon : Le mal vu par l'Écriture**

On cherchera en vain dans l'Écriture un développement tant soit peu systématique sur le mal, sa nature, ses causes... L'Écriture n'est ni un ouvrage de philosophie ni même un traité de théologie. Pourtant, comme l'écrit Jean-Paul II dans *Salvifici doloris*, « l'Écriture sainte est un grand livre sur la souffrance ». Elle exprime la souffrance des hommes ; elle en propose des explications en cohérence avec la Révélation de Dieu ; surtout, elle ouvre un chemin de libération.

Dans le vocabulaire de l'AT, un seul et même mot (*ra'*), opposé à *tôb* (ce qui est bon), exprime la souffrance (l'expérience subjective) et le mal (réalité objective). Le mal, c'est ce qui fait mal. C'est

---

<sup>8</sup> Saint Thomas More, cité en CEC n° 313.

seulement en passant au grec qu'on distinguera davantage l'expérience du mal (*paschô* = je souffre) de la réalité objective du mal (*kakos, poneros*).

Qu'est-ce qui fait mal à l'homme ? La Bible connaît la souffrance physique : la faim, la soif, la maladie, la mort... La souffrance morale provoquée par la mort des proches, la perspective de la sienne propre, l'exil, la persécution, l'hostilité du milieu, la solitude, le remords, l'absence de Dieu... Mais, comme pour l'AT, l'homme est un tout psychophysique, la souffrance morale ou spirituelle est exprimée en termes psychosomatiques : les os se disloquent, le coeur est pareil à la cire, il fond au milieu des viscères (*Ps 22, 15*)...

D'où viennent ces maux ? Beaucoup sont dus à la méchanceté des hommes. Quant aux misères qui accablent l'homme et font de sa vie une « corvée, un service militaire (*militia*) » (*Jb 7, 1*), et qui culminent dans la mort, elles sont, dans un premier temps, envisagées comme des fatalités, des aspects inévitables de la condition humaine - « C'est la vie ! » - auxquels il faut se résigner. Du moment que l'on meurt rassasié de jours, à un âge mathusalémique et en bonne santé, le scandale de la mort est atténué. Mais la mort prématurée - « Au midi de mes jours, je m'en vais ! » (*Is 38, 10*) - et, de façon générale, l'irruption du mal dans le cours « normal » de l'existence, posent question.

Le grand enseignement de la Bible est que ces misères sont des conséquences du mal moral qu'est le péché<sup>9</sup>. Elles en sont le châtement. Le péché, rupture avec Dieu, est donc pour l'homme la source de tous les maux.

Ce qui permet de préciser le rapport complexe de Dieu au mal. D'une part, Dieu n'est pas méchant : il ne commet pas le mal moral. Il ne ment pas, ne trahit pas, ne trempie pas dans l'injustice (*Gn 18, 25*)... Il ne le veut pas non plus chez l'homme, ainsi que le manifestent les commandements qu'il donne. « Ne dis pas : 'Le Seigneur est cause de mon écart', car ce qu'il hait il ne le fait pas. » (*Si 15, 11* ; cf. *Jc 1, 13-15*). D'autre part; la Bible n'hésite pas à affirmer que Dieu est l'auteur du mal : « Arrive-t-il un malheur dans une ville sans que le Seigneur en soit l'auteur ? » (*Am 3, 6* ; cf. *Qo 7, 14*) ou encore : « Je forme la lumière et je crée les ténèbres ; je fais la paix et je crée le malheur » (*Is 45, 7*). Certes, ces textes peuvent s'entendre du châtement, qui est un bien. Ils veulent induire une attitude spirituelle pratique de soumission aux desseins mystérieux de Dieu : « Si nous accueillons le bonheur comme un don de Dieu, comment ne pas accepter de même le malheur » (*Jb 2, 10*). Mais il est d'autres textes qui semblent impliquer une causalité de Dieu vis-à-vis du péché lui-même : Dieu endurecît le coeur de Pharaon ; il excite David contre les Israélites en le poussant à recenser le peuple (*2 Sam, 24, 1*)... En fait, l'intention profonde de ces textes est de couper court à tout dualisme et de manifester la maîtrise absolue de Dieu sur toutes choses, y compris sur le mal qui ne se produit jamais sans que Dieu ne le permette. Mais ils ne suppriment pas la responsabilité de l'homme.

Le lien entre le péché et la souffrance a d'abord été mis en valeur pour les fautes collectives : chaque fois qu'Israël oublie le Seigneur, trahit l'Alliance, il est frappé par le malheur. Le principe est clairement énoncé en *Lv 26* ou *Dt 28* qui détaillent les bénédictions promises à la fidélité et les malédictions attachées à l'infidélité. « Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie » (*Dt 31, 19*). Ce principe fournit une clé d'interprétation pour comprendre l'histoire d'Israël :

« Alors les Israélites firent ce qui est mal aux yeux du Seigneur et ils servirent les Baals [...]. Alors la colère du Seigneur s'enflamma contre Israël. Il les abandonna à des pillards qui les dépouillèrent, il les livra aux ennemis qui les entouraient... » (*Jg 2, 11-19*).

Ainsi s'expliquent les grandes calamités qui frappent Israël : les épidémies, les famines, les défaites militaires, l'exil à Babylone (*Jr 9, 12-15*). Chaque fois, Israël confesse : « Tu as porté une sentence de vérité en toutes les choses que tu as fait venir sur nous et sur la ville sainte de nos pères Jérusalem. Car

---

<sup>9</sup> Cf. O. J. BAAB, *The Theology of the Old Testament*, New-York, 1949, ch. 4.

c'est dans la vérité et dans le droit que tu nous as traités à cause de nos péchés » (*Dn gr. 3, 24-31*, Cantique d'Azarias). Le NT présente la ruine de Jérusalem comme la conséquence du refus d'accueillir Jésus (*Mt 23, 37-38*).

Avec le développement progressif de l'idée de la responsabilité personnelle, les Sages d'Israël ont ensuite appliqué ce principe de la rétribution à l'histoire personnelle de chacun. Dieu rend à chacun selon ses oeuvres (cf. *Ps 62, 13*). Le bonheur terrestre est la récompense du juste et le malheur le châtement du méchant, qui est ainsi la victime de son propre choix : « Le méchant est pris à ses propres méfaits, dans les liens de son péché, il est capturé » (*Pr 5, 22*). Toutefois, sans que la liberté soit jamais supprimée, la Bible sait que le choix de l'homme est faussé dès le départ. Il y a tout d'abord les facteurs extérieurs qui poussent l'homme au péché, par exemple les divers tentateurs : le Satan et ses instruments, comme Eve, la femme de Job ou les prophètes habités par l'esprit de mensonge (*1 R 22, 22*). Mais c'est surtout à l'intérieur de lui-même que l'homme éprouve une inclination au mal. En effet, le coeur de l'homme est mauvais. « Et le coeur des hommes est plein de méchanceté, la sottise est dans leur coeur durant leur vie » (*Qo 9, 3*). « Pécheur ma mère m'a conçu » (*Ps 50*). L'homme est « vendu au pouvoir du péché » (*Ro 7, 14*) et saint Paul a bien décrit le conflit que l'Esprit dont mener en nous contre les tendances de la chair (cf. *Ro 7*).

Ce lien étroit entre le péché et la souffrance est peu à peu étendu aux aspects de la condition humaine qui, avec le dévoilement du plan divin, apparaissent désormais non plus comme des fatalités mais comme des « anomalies ». « Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. Il a tout créé pour l'être ; les créatures du monde sont salutaires, en elle il n'est aucun poison de mort » (*Sg 1, 13-14*). La mort physique devient la conséquence et le signe de la mort morale du péché : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort » (*Ro 5, 12*) ; « le salaire du péché, c'est la mort » (*Ro 6, 23*). C'est ainsi que dans le récit de la chute, les maux qui accablent l'humanité (la mort, le caractère pénible du travail, les douleurs de l'enfantement...) sont explicitement présentés comme des conséquences du péché : « Parce que tu as fait cela... ».

Pourtant, l'expérience inflige de sévères démentis au principe de la rétribution, fondé sur la liberté humaine et la foi en la justice de Dieu. Le lien entre le péché et la peine ne s'impose pas toujours avec évidence. Tantôt le péché reste impuni et les impies prospèrent (scandale du bonheur des méchants), tantôt le malheur s'acharne sur l'innocent (scandale du malheur des justes). Face à ce dysfonctionnement, le principe doit être quelque peu aménagé. On fera valoir en particulier la possibilité d'un décalage chronologique entre le péché et le châtement : Dieu n'est pas pressé ; il prend son temps, mais le pécheur ne perd rien pour attendre (*Si 5, 4-6*). Le bonheur du méchant est forcément éphémère, tandis que le malheur du juste est temporaire (*Ps 37*).

Mais ce réaménagement ne suffit pas et le principe de l'identification du mal subi au châtement traverse une grave crise, dont témoignent tout spécialement deux écrits de l'AT. Pour Qohélet, le désabusé, le principe ne résiste pas à l'expérience :

« Il y a une vanité qui se fait sur la terre : il y a des justes qui sont traités selon la conduite des méchants et des méchants qui sont traités selon la conduite des justes » (*Qo 8, 14*)

« Ainsi tous ont un même sort, le juste et le méchant, le bon et le mauvais, le pur et l'impur, celui qui sacrifie et celui qui ne sacrifie pas ; le bon est comme le pécheur [...] C'est un mal, parmi tout ce qui se fait sous le soleil, qu'il y ait un même sort pour tous » (*Qo 9, 2*).

Mais la contestation la plus radicale vient de Job. Alors que ses amis appliquent de façon mécanique le principe de la rétribution et s'obstinent par conséquent à accuser Job d'une faute cachée - seule réponse possible, selon eux, à la catastrophe qui l'accable -, celui-ci plaide non coupable. Il n'hésite pas à retourner l'accusation contre Dieu : c'est Dieu qui est injuste ou méchant en agissant comme il le fait. Au terme du récit, Dieu intervient pour mettre les choses en ordre. Certes, il félicite Job et critique ses amis (*42, 7*). Mais, face à la transcendance de la sagesse toute-puissante de Dieu,

manifestée dans ses oeuvres, Job lui-même reconnaît qu'il a parlé à la légère (40, 3). En effet, Job n'est peut-être pas aussi innocent qu'il paraît. Il y a dans son plaidoyer *pro domo* des accents pré-pélagiens suspects, une tendance à l'autojustification qui est l'indice du « mal secret » : l'orgueil. Quoi qu'il en soit, même parfaitement innocent, Job a eu tort de prétendre discuter avec Dieu d'égal à égal : Dieu est Dieu et il sait ce qu'il fait, même si ses voies restent incompréhensibles pour l'homme. A supposer donc que Job soit innocent, la question de la valeur de la souffrance du juste reste ouverte. A ce stade de la révélation, son sens reste caché et ne se dévoilera que dans le mystère de la Passion du Christ, l'Innocent, dont Job est la figure<sup>10</sup>.

La crise théologique - dont Job et Qohélet sont les manifestations - est surmontée selon plusieurs directions. *Primo*, le principe de la rétribution différée retrouve toute sa validité avec l'émergence de la croyance en l'au-delà (résurrection, immortalité de l'âme). La perspective d'une compensation dans le monde qui vient (qui prend le relais de la compensation différée attendue d'abord pour l'âge messianique temporel) atténue l'apparence d'injustice dans la répartition du mal et du bien ici-bas.

« Aux yeux des insensés, ils ont paru mourir, leur départ a été tenu pour un malheur [...] mais eux sont dans la paix. S'ils ont aux yeux des hommes subi des châtements, leur espérance était pleine d'immortalité ; pour une légère correction, ils recevront de grands bienfaits. Dieu en effet les a mis à l'épreuve et il les a trouvés dignes de lui » (Sg 3)

Cette ligne aboutit à saint Paul : « J'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous » (Ro 8, 18).

*Secundo*, la Bible approfondit la signification du châtement. Outre sa valeur pour rétablir la justice, le châtement présente une fonction éducative, pédagogique, purificatrice. Elle vaut pour les méchants qu'il invite à la conversion. « Ces persécutions ont eu lieu non pour notre ruine mais pour la correction de notre peuple » (2 M 6, 12) et le prophète Osée annonce à propos d'Israël, l'épouse infidèle : « C'est pourquoi, je vais obstruer son chemin avec des ronces, je l'entourerai d'une barrière afin qu'elle ne trouve pu ses sentiers [...] Alors elle dira : je veux retourner vers mon premier mari, car j'étais plus heureuse alors que maintenant » (Os 2, 8-9). Mais elle vaut aussi pour le juste pour qui la souffrance est une épreuve qui l'affermir dans la vertu. « Nous nous glorifions encore des tribulations, sachant bien que la tribulation produit la constance, la constance une vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance » (Ro 5, 3-5)<sup>11</sup>.

*Tertio*, apparaît déjà dans l'AT l'idée que le mal subi et librement accepté par l'innocent peut avoir valeur rédemptrice, valeur d'expiation pour les fautes d'autrui en vertu d'un principe de solidarité entre les membres du peuple. Les textes décisifs sont ici ceux du quatrième chant du Serviteur souffrant en Isaïe<sup>12</sup> :

« Ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé. Et nous nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. Mais lui, il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes. Le châtement qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison » (Is 53, 4-5).

Cette valeur rédemptrice de la souffrance librement assumée est au coeur du NT. C'est par sa Passion, par son sang, que Jésus-Christ réalise la rédemption des péchés. « Le Christ est mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes » (1 Pi 3, 18). Dès lors, les souffrances des croyants, assumées en union avec le Christ dans l'obéissance à la volonté du Père, ont valeur de rédemptrice : « Je trouve ma joie

<sup>10</sup> Cf. *Salvifici doloris*, n° 10-12.

<sup>11</sup> Cf. *Jc* 1, 2-4 ; *1 P* 4, 14-14, *Ap* 1, 9.

<sup>12</sup> Cf. *Salvifici doloris*, n° 17-18

dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète de ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son Corps qui est l'Eglise » (Col 1, 24 ; cf. 1 Pi 2, 19).

## Deuxième leçon : Saint Augustin et la question du mal

Le *Catéchisme de l'Église catholique* fait observer qu'« il n'y a pas un trait du message chrétien qui ne soit pour une part une réponse à la question du mal<sup>13</sup> ». Une réflexion, plus ou moins explicite, sur le mal se trouve donc intégrée à l'immense effort d'intelligence de la foi déployé par les Pères de l'Église pour penser le mystère du péché, de la grâce rédemptrice et tout ce qui concerne notre participation personnelle au salut acquis par la Croix du Christ. Mais la question du mal est aussi traitée, de manière peut-être plus directe, en lien avec la théologie de la création, et en réaction contre les doctrines dualistes comme la gnose et le manichéisme. Deux questions essentielles et étroitement connexes se posent : 1°- Qu'est-ce que le mal ? 2°- Comment rendre raison de la présence du mal dans l'oeuvre bonne d'un Dieu bon, c'est-à-dire : pourquoi le mal ?

Nul parmi les Pères n'a pris ces questions vitales davantage à coeur et ne les a traitées avec autant de précision théologique que saint Augustin. Il est, pour la pensée théologique latine, le « Docteur du mal » par excellence. La solution au problème du mal est chez lui inséparable de l'ensemble de sa théologie : Jésus-Christ, le péché, la grâce, mais il y a aussi une réflexion plus « philosophique », plus abstraite, sur la nature du mal et sur son origine. Aussi est-ce en retraçant l'itinéraire, indissociablement intellectuel et spirituel, de saint Augustin sur la question du mal que je dégagerai quelques grandes lignes de la réflexion patristique sur le mal<sup>14</sup>. Pour ce faire, je prendrai d'abord appui sur le livre VII des *Confessions* (vers fin 397-401) dans lequel Augustin décrit le cheminement intellectuel par lequel il s'est progressivement détaché du manichéisme pour adhérer à la vérité de la foi chrétienne. La question du mal n'y est pas seule en cause, mais elle y occupe une place de choix. Ce texte gagne évidemment à être éclairé par d'autres oeuvres de saint Augustin, surtout en ce qui concerne le pourquoi du mal, où les oeuvres postérieures, comme l'*Enchiridion*, marquent un certain approfondissement par rapport aux *Confessions*. Chemin faisant, nous verrons que saint Augustin récapitule les doctrines sur le mal que l'on trouve chez d'autres auteurs chrétiens de l'époque patristique.

### I. Qu'est-ce que le mal ?

Dans le *De libero arbitrio*, I, ii, 4, Augustin avoue que la question du mal l'a préoccupé dès son adolescence. Peut-être dès lors qu'il prit conscience du caractère scandaleux et pourtant invincible de sa conduite. En tous cas, c'est la recherche d'une solution au problème du mal qui le pousse vers le manichéisme et sa pensée dualiste<sup>15</sup>. Deux principes irréductibles sont à l'origine de deux univers bien distincts à l'origine : le Père des lumières, principe bon, est la source de la lumière et de l'esprit, et le Prince des ténèbres, principe mauvais, est source des ténèbres et de la matière<sup>16</sup>. Le drame est que ces deux univers se sont mélangés, suite à une attaque des Ténèbres contre la Lumière. Il s'agit désormais de sortir de la confusion, en séparant de nouveau le Bien et le Mal. Dans cette perspective, le mal apparaît comme « quelque chose », une réalité substantielle, à l'instar du bien, mais qui lui est contraire.

---

<sup>13</sup> CEC, n° 309

<sup>14</sup> Cf. G. PHILIPS, *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*, « Museum lessianum, sect. theol., 17 », Louvain, 1927 ; R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1936 ; G. R. EVANS, *Augustine on Evil*, Cambridge, 1982 ; I. SCIUTO, « Interiorità e male nel pensiero di Agostino », dans *La felicità e il male*, Studi di etica medievale, Milan, 1995 ; N. J. TORCHIA, *Creatio ex nihilo and the Theology of St Augustine, The Anti-manichaean Polemic and Beyond*, New-York, 1999, ch. 4.

<sup>15</sup> Sur le manichéisme, cf. H. Ch. PUECH, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1945 ; ID., *Sur le manichéisme*, Paris, 1979 ; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, « Que sais-je ? », Paris, 1981.

<sup>16</sup> Notez que ces deux principes et les réalités qui en dépendent sont tous d'ordre matériel, car le manichéisme est spontanément matérialiste, incapable de concevoir la réalité d'un ordre spirituel, ce qui sera aussi une des difficultés majeures du jeune Augustin.

Plusieurs raisons expliquent l'adhésion d'Augustin au manichéisme. *Primo* - cause lointaine -, la chrétienté d'Afrique du Nord a toujours été tenté par un certain radicalisme rigoriste : il y a les bons (les martyrs) et les méchants. Terrain propice à une « vision manichéenne ». *Secundo*, le dualisme manichéen préserve en apparence l'image « chrétienne » d'un Dieu bon, innocent du mal, à laquelle adhérerait Augustin : « Une certaine piété me poussait à croire que le Dieu bon n'avait créé aucune nature mauvaise<sup>17</sup> ». *Tertio*, dans le dualisme, la réalité du mal est antérieure et extérieure à l'homme : elle l'affecte sans qu'il en soit la cause. Le mal est subi plutôt que commis, de sorte que le dualisme innocent l'homme et le déculpabilise : « Je croyais encore que ce n'est pas nous qui péchons, mais je ne sais quelle autre nature qui pêche en nous ; et il plaisait à mon orgueil d'être en dehors de la faute, et quand j'avais fait quelque mal, je ne voulais pas confesser que je l'avais fait<sup>18</sup>. »

Assez vite, toutefois, Augustin perçoit les contradictions de la théorie manichéenne sur le mal. En particulier, elle méconnaît un aspect du mystère de Dieu auquel Augustin est, lui, très attentif : l'incorruptibilité de Dieu, le fait que Dieu n'est pas susceptible d'être atteint par le mal. Un ami de saint Augustin, Nébridius, avait mis le doigt sur le problème en formulant le dilemme suivant : soit les forces du mal peuvent nuire à Dieu, soit elles ne le peuvent pas. Si elles le peuvent, c'en est fait de l'incorruptibilité de Dieu. Si elles ne le peuvent pas, alors quel est le sens de ce combat entre Lumière et ténèbres qui est au centre de la mythologie manichéenne<sup>19</sup> ?

Toutefois, « malgré l'impossibilité que j'affirmais et sentais fortement d'une souillure et d'une altération et d'un changement quelconque en notre Dieu [...], je ne possédais pas d'explication et de dénouement pour le problème de la cause du mal<sup>20</sup> ». Une double rencontre va débloquent la situation.

C'est tout d'abord l'audition des sermons de saint Ambroise sur l'*Hexaemeron* qui contiennent des pointes anti-manichéennes<sup>21</sup>. De l'enseignement de l'évêque de Milan, Augustin retient, sans les comprendre pleinement, deux vérités chrétiennes fondamentales et connexes : « Je fixais mon attention sur ce que j'entendais : à savoir que le libre-arbitre de la volonté est la cause du mal que nous faisons, et ton juste jugement celle de nos souffrances<sup>22</sup>. » Ainsi, 1°- le mal n'est pas extérieur à l'homme mais c'est notre volonté libre qui est la source du mal. Affirmation constante de la Tradition chrétienne : le mal a sa source dans le mauvais usage que l'homme fait de sa liberté. Elle coïncide d'ailleurs avec l'expérience personnelle d'Augustin qui ne s'était jamais totalement résolu à se déculpabiliser. 2°- Le mal subi, la souffrance, est pour l'homme une conséquence du mal commis, le péché.

Pourtant, Augustin persiste à concevoir la volonté mauvaise de la personne à la manière d'une substance, quelque chose de mauvais en nous, dont émanent les actions mauvaises. Il lui faut donc continuer à chercher une cause positive à ce « quelque chose » qu'est la volonté mauvaise. Est-ce Dieu ? Mais Dieu est bon. Comment pourrait-il me pousser au mal ? Est-ce le diable ? Mais à l'origine la volonté du diable lui-même était bonne. Comment est-elle devenue mauvaise ? Pour sortir de sa perplexité, Augustin tente deux chemins qui se révèlent vite deux impasses. Le premier consiste à nier l'existence du mal. Saint Augustin - qui en reste encore à une vision matérialiste de Dieu - s'imagine la création comme une éponge toute imbibée de la présence d'un Dieu bon infini comme la mer. « Où est donc le mal ? D'où et par où s'est-il glissé ici-bas ? [...] Ou bien serait-ce qu'il n'existe absolument pas<sup>23</sup> ? » La réalité psychologique de la crainte vient le détromper. A supposer que le mal que l'on redoute n'existe pas dans la réalité, la crainte, elle, existe réellement et elle est un mal objectif pour l'esprit.

---

<sup>17</sup> *Confessions*, V, 10, 20.

<sup>18</sup> *Confessions*, V, 10, 18.

<sup>19</sup> Cf. *Confessions*, VII, 2, 3.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 3, 4.

<sup>21</sup> Sur l'influence d'Ambroise sur l'évolution de saint Augustin, cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, ch. 3 : « Aux sermons d'Ambroise : la découverte du néoplatonisme chrétien ».

<sup>22</sup> *Confessions*, VII, 3, 5.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 5, 7.

Le second chemin conduit Augustin à identifier le mal à la matière, dans la ligne du dualisme grec classique depuis au moins Platon<sup>24</sup>. Mais il a beau tourner et retourner la question dans tous les sens, l'idée d'une matière mauvaise et indépendante de Dieu se heurte en définitive à la foi monothéiste. Il n'y a pas place en christianisme pour deux principes irréductibles. « Il ne faut pas dire que cette matière, que les anciens appelaient *hyle*, est mauvaise<sup>25</sup>. »

Avec l'approfondissement de l'enseignement d'Ambroise, c'est la découverte et la méditation des écrits néoplatoniciens (d'origine plotinienne) qui orientent Augustin vers une explication satisfaisante de la nature et de l'origine du mal. Deux doctrines semblent l'avoir particulièrement frappé : le mal n'est pas « quelque chose », une réalité substantielle, mais un non-être ; l'existence du mal particulier se justifie par l'harmonie générale de l'univers.

La définition du mal comme « privation du bien » a permis à saint Augustin de dépasser les apories du dualisme. Avec le néoplatonisme, Augustin comprend enfin la structure ontologique du réel. Elle comprend comme trois degrés. Deux extrêmes, l'Être et le non-être, et un degré intermédiaire, celui, extrêmement diversifié, des créatures qui sont un mélange d'être et de non-être. « J'ai vu qu'on ne peut dire ni absolument qu'elles sont, ni absolument qu'elles ne sont pas ; elles sont, à vrai dire, puisqu'elles sont par toi ; cependant elles ne sont pas puisqu'elles ne sont pas ce que tu es. Car ce qui est vraiment, c'est ce qui demeure immuablement<sup>26</sup> ». Le mal n'existe que dans le degré intermédiaire, les deux degrés extrêmes ne peuvent, eux, pour des raisons bien diverses, être affectés par le mal, c'est-à-dire la corruption, ce qui détruit.

\* Au sommet, Dieu est l'Être par excellence, immuable donc incorruptible.

\* Au plus bas degré, le néant, absence de tout bien. Or ce qui ne possède aucune espèce de bonté ne peut pas se corrompre, ne peut pas être affecté par le mal. Le néant n'a en effet rien à perdre. « C'est chose nuisible que la corruption et, si elle ne diminuait pas le bien, elle ne serait pas nuisible. Donc [...] tout ce qui se corrompt est privé d'un bien. Mais si on prive une chose de tout bien, elle ne sera plus du tout. [...] Donc aussi longtemps qu'elle est, elle est bonne. Donc tout ce qui est, est bon (*Quaecumque sunt, bona sunt*) ; et le mal dont je cherchais l'origine, n'est pas une substance, parce que s'il était une substance, il serait bon. » Augustin découvre donc le lien entre le bien et l'être (et la substance) et le mal et le non-être. Le mal est un parasite du bien. N'ayant de lui-même aucune réalité, il ne peut se trouver que dans un sujet qui existe et donc qui est bon.

\* Bref, seules les choses bonnes - mais pas absolument bonnes - peuvent se corrompre. « Et il m'est clairement apparu que les choses qui se corrompent sont bonnes<sup>27</sup>. » Le mal n'existe donc qu'au degré intermédiaire, entre Dieu et le néant, là où se trouvent les créatures. Mélangées d'être et de non-être, les créatures sont soumises à la corruption ; elles sont affectées par le mal.

Cette approche du mal comme privation s'applique aussi mal moral qu'est le péché. Celui-ci n'est pas une substance mais une perversion : « J'ai cherché ce qu'était le péché, et j'ai trouvé, non une substance, mais détournée de la suprême substance, de toi, ô Dieu, la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures<sup>28</sup>. »

L'affirmation de la non-substantialité du mal permet de tenir ensemble et l'affirmation de la bonté radicale de la création (tout ce qui existe est bon) et l'affirmation du monothéisme créationniste (Dieu, qui est bon, est cause de tout ce qui existe). Elle entraîne aussi deux conséquences majeures :

\* Il ne peut y avoir de mal absolu, car le mal absolu s'autodétruit nécessairement.

---

<sup>24</sup> Cf. S. PETREMENT, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

<sup>25</sup> *De natura boni*, 18

<sup>26</sup> *Confessions*, VII, 11, 17

<sup>27</sup> *Confessions*, VII, 12, 18

<sup>28</sup> *Confessions*, VII, 16, 22

\* Le mal n'a pas de cause efficiente puisqu'il n'est pas « quelque chose ». Mais il a une cause déficiente. Augustin y insiste en particulier pour le mal moral : la volonté mauvaise est absolument première dans l'ordre du mal<sup>29</sup>.

La thèse de la non-substantialité du mal, fermement mise en valeur par saint Augustin, appartient au patrimoine de la tradition chrétienne<sup>30</sup>. Même si elle n'est pas affirmée comme telle par l'Écriture, elle découle directement d'exigences théologiques tirées de la Révélation. D'ailleurs, l'Église l'a par la suite dogmatisée. Déjà, saint Léon le Grand, dans une lettre de 447 à l'évêque Turribius d'Astorga, condamne ceux qui voit dans le diable un principe de soi mauvais et rappelle à cette occasion que « la substance de toutes les créatures spirituelles ou corporelles est bonne, et que *le mal n'a pas de nature* parce que Dieu qui est créateur de l'univers n'a rien fait que de bon<sup>31</sup> ». Surtout, dans le décret pour les jacobites du concile oecuménique de Florence (1442), l'Église enseigne que « le seul vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est le créateur de toutes choses, visibles et invisibles, qui, quand il l'a voulu, a créé par bonté toutes les créatures tant spirituelles que corporelles, bonnes assurément parce qu'elles ont été faites par le souverain Bien, mais muables, parce qu'elles ont été faites à partir du néant, et elle affirme qu'aucune nature n'est du mal, car toute nature, en tant que nature, est bonne<sup>32</sup>. »

La première réflexion explicite sur le mal comme privation se trouve sans doute chez Origène. « Tout a été créé par Lui », dit saint Jean du Verbe, mais, précise Origène, le mal ne fait pas partie de ce « tout » parce qu'il n'a pas d'existence propre, qu'il est un non-être<sup>33</sup>. Et dans son *Traité des principes*, Origène insiste sur le fait que les natures raisonnables, dotées de liberté, peuvent choisir de demeurer dans le bien ou de s'en éloigner « par aversion et négligence à l'égard des valeurs supérieures ». « Or s'éloigner du bien, n'est pas autre chose que tomber dans le mal. En effet il est certain que le mal c'est manquer de bien (*malum esse bono carere*)<sup>34</sup>. »

En Orient<sup>35</sup>, cette approche du mal comme manque se retrouve, dans le contexte de l'antimanichéisme, chez Titus de Bostra († av. 378), auteur d'un traité en quatre livres *Contre les manichéens*, qui déclare, mettant bien en lumière le lien entre la confession de la création *ex nihilo* et la thèse de la non-substantialité du mal : « Les manichéens demandent : d'où viennent les maux ? Nous, nous répondons, avec une entière confiance : comme il n'y a qu'un seul Dieu qui a tout fait, il n'y a rien qui soit mauvais quant à la substance. Toutes choses sont bonnes quoi que diversement bonnes, car elles sont faites pour des usages divers<sup>36</sup> »

Saint Basile de Césarée († 379) apporte à cette approche la précision philosophique souhaitable. Dans une Homélie intitulée *Dieu n'est pas l'auteur du mal* il affirme : « Tu ne voudras pas supposer que Dieu soit cause de l'existence du mal, ni t'imaginer que celui-ci aurait une substance propre (*hypostasis*). La perversion n'existe pas comme quelque chose de vivant ; sa substance (*ousia*) ne pourra jamais se voir comme quelque chose qui existerait vraiment, car le mal est la privation (*steresis*) du bien<sup>37</sup>. »

---

<sup>29</sup> Cf. *La Cité de Dieu*, XII, 6.

<sup>30</sup> Cf. Ch. JOURNET, *Le mal*, p. 28-36.

<sup>31</sup> Dz 286.

<sup>32</sup> Dz 1333.

<sup>33</sup> Cf. *Commentaire sur saint Jean*, II, § 91-97.

<sup>34</sup> Cf. *Traité des principes*, II, 9, 2.

<sup>35</sup> *Dieu et le mal selon Basile de Césarée*, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, « Les Pères dans la foi », Migne Brépols, Turnhout, 1997

<sup>36</sup> *Contre les manichéens*, II, 1, 2 (PG 18, col. 1132).

<sup>37</sup> PG 31, col. 341 B. Pour l'Orient, cf. aussi METHODE D'OLYMPE, *De libero arbitrio*, PG 18, col. 256 ; ATHANASE, *Oratio contra Gentes*, 6 ; GREGOIRE DE NYSSE, *Macrine ou De l'âme et de la résurrection*, PG 46, 93 B ;

Cette doctrine passe en Occident spécialement par saint Ambroise. Dans le traité *De Isaac et anima*, elle intervient à plusieurs reprises : « Qu'est-ce que la malice, sinon l'absence de bien ? » ; « les maux sont nés des biens. En effet sont des maux ceux qui sont privés des biens »<sup>38</sup>.

On a souvent attribué à l'influence du néoplatonisme cette idée que le mal est privation de bien. Mais les Pères ont réinterprété la thèse plotinienne, ainsi qu'il ressort d'une comparaison entre l'enseignement de saint Augustin sur le mal et celui de Plotin, tel qu'on le trouve par exemple dans le traité VIII de la première Ennéade (*peri tou tina kai pothen ta kaka*)<sup>39</sup> : les points d'opposition sont au moins aussi nombreux et importants que les points de convergence.

Dans ce traité, Plotin commence par exiger que l'on s'interroge sur la nature du mal avant de se mettre à la recherche de son origine. Cette nature du mal ne peut d'ailleurs apparaître que par contraste avec son contraire : le bien. Or le bien est, selon Plotin, la mesure, la forme, bref ce qui détermine. Le mal sera donc l'absence de mesure, l'in-forme, l'in-fini, l'in-déterminé. Ce mal ne se rencontre pas dans le domaine des êtres supérieurs qui seuls méritent vraiment le nom d'êtres, mais seulement dans celui des « choses mélangées de non-être et participant au non-être » (3). Jusque là, rien à quoi Augustin ne puisse souscrire.

Mais Plotin poursuit : si les choses mauvaises participent au mal, il doit y avoir un Mal en soi. « Il faut donc qu'il y ait un illimité en soi, un informe en soi... » Où le trouver ? Le mal en soi ne peut être une nature corporelle, car une telle nature est certes mauvaise en raison de la matière qui est en elle, mais elle est bonne puisqu'elle a une forme. Ce n'est pas non plus une âme. En effet, l'âme en elle-même est bonne mais elle devient mauvaise en se liant au corps. Ce Mal en soi, c'est la matière. « La matière n'a pas même l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien ; si on dit qu'elle est, c'est par équivoque ; la vérité, c'est qu'elle est un non-être. » Mais ce non-être, s'il ne peut exister par lui-même, s'il n'est pas à proprement parler une substance, est une nature, une sorte de substrat qui reçoit des formes (il est comme « un captif couvert de chaînes d'or ») et communique à la substance sa « tare », la rend mauvaise. Augustin admet que le mal est non-être mais il n'identifie pas le non-être à la matière : le non-être n'est pas une nature ou un sujet, comme la matière de Plotin<sup>40</sup>

Or - nous l'avons signalé - cette identification du mal à la matière est inassimilable par le christianisme. D'une part, elle contredit le monothéisme. D'autre part, elle place le mal hors de l'esprit. « Si j'ai raison, dit Plotin, il faut conclure que nous ne sommes pas le principe de nos maux et que le mal ne nous vient pas de nous-mêmes, mais que les maux existent avant nous ; le mal possède l'homme et il le possède malgré lui » (5) En effet, c'est la matière qui rend compte de tous les maux qui afflige l'univers sensible (maladies, mauvais désirs...)

Pour Plotin, l'existence du mal est nécessaire. En effet, le Bien ne peut pas ne pas engendrer, mais dans la série des choses qui procèdent du Bien, il faut un terme, une limite, au delà duquel la génération n'est plus possible parce que le bien y est exténué. Ainsi la matière résulte-t-elle par une nécessité naturelle de la procession qui part de l'Un.

La lecture de Plotin a donc joué un rôle de stimulateur dans l'évolution d'Augustin, mais celui-ci a su prendre ses distances : « Le mal, c'est le non-être : voilà sans doute ce qui a frappé Augustin en 386 quand il abordait la lecture de Plotin. Mais quand il revint à la doctrine plotinienne, pour la juger à la lumière de la foi chrétienne retrouvée, il remarqua mieux tout ce qu'elle comportait d'incompatible avec les données de la foi, selon laquelle la matière est une créature de Dieu, et, à ce titre, belle et bonne, selon son degré d'être, comme tout ce qui est<sup>41</sup>. »

<sup>38</sup> c. 7, n° 60 (PL 14, col. 525).

<sup>39</sup> Résumé dans R. JOLIVET, *Le problème...*, p. 139-144.

<sup>40</sup> Saint Augustin n'a peut-être pas été directement confronté aux textes les plus inassimilables de Plotin Cf. introduction de A. Solignac aux *Confessions*, p. 106-107.

<sup>41</sup> R. JOLIVET, *op. cit.*, p. 145.

## II. Théodicée augustinienne

Si le mal n'existe pas comme substance, s'il n'a pas de cause efficiente, il n'en est pas moins terriblement présent. Comment concilier la bonté de la création, oeuvre d'un Dieu bon, et l'existence ou présence en elle de ce cancer qu'est le mal ? La clé de la théodicée augustinienne est la notion d'ordre. Considéré d'un point de vue particulier, de façon isolé, le mal est injustifiable, inexplicable, mais il trouve sa raison d'être dès lors qu'il est considéré d'un point de vue universel, c'est-à-dire comme partie d'un ensemble, d'un tout, d'un « ordre » qui, lui, est bon. En son fond, cette doctrine trouve son origine chez les stoïciens<sup>42</sup>. Pour eux, le mal est nécessaire à l'harmonie d'un univers qui consiste dans l'équilibre des opposés. L'existence du mal est en définitive un bien. Cette idée a été reprise par Plotin<sup>43</sup>.

Sous l'influence du néoplatonisme (et sans doute aussi du stoïcisme), Augustin reprend à son compte la dialectique du tout et de la partie. Il « relativise » donc le mal. Le mal n'existe que d'un point de vue particulier. Dès qu'on s'élève à un point de vue général, le mal en quelque sorte s'évanouit. Chaque créature, prise en soi, est bonne en tant que substance créée par Dieu et l'ensemble qu'elles forment est très bon (*valde bona*, selon *Gn 1, 31*). Il n'y a donc de mal ni pour Dieu ni pour l'ensemble de l'univers comme tel, dont l'*ordo* imposé par Dieu est bon. Le mal n'apparaît que par rapport à certaines parties de la création :

« Dans les parties de la création, il y a certains éléments qui, par rapport à certains autres ne conviennent pas [cette disconvenance est le mal] et pour cela sont appelés mauvais. Ces mêmes éléments conviennent à d'autres et sont bons et, en eux mêmes, ils sont bons<sup>44</sup>. »

Le mal est donc *relatif* à une partie de l'univers. De soi, le poison est une substance bonne, mais il se trouve qu'elle est mauvaise pour l'équilibre vital du corps animal.

Pour rendre raison de la présence du mal dans l'univers, Augustin développe une approche « esthétique ». La présence du mal est *nécessaire*<sup>45</sup> à la perfection et à la beauté du tout qu'est l'univers créé par Dieu. Comme les ombres dans un tableau<sup>46</sup>, comme les contrastes dans un discours<sup>47</sup>, comme le silence dans un poème, le mal contribue à mettre le bien en valeur et participe ainsi à la beauté de l'univers.

« Par cette Trinité souverainement, également et immuablement bonne ont été créées toutes choses, qui, sans être souverainement ni également, ni immuablement bonnes, ne laissent pas de l'être même isolément, et qui, prises dans leur ensemble, sont 'tout à fait bonnes', parce que leur somme constitue l'univers avec son admirable beauté. Dans cette création, il n'est pas jusqu'à ce qu'on appelle mal qui, bien ordonné (*ordinatum*) et placé en son lieu, ne fasse mieux ressortir le bien, qui plaît davantage et devient plus digne d'éloges quand on le compare au mal<sup>48</sup> »

Cette théorie demande à être bien comprise, car il est facile de la caricaturer : les hurlements des damnés font un agréable contraste musical avec les chants des élus ! Dieu ne veut pas le péché

---

<sup>42</sup> Cf. O. V. BYCHKOV, « *Decor ex praesentia mali : Aesthetic Explanation of Evil in thirteenth-Century Franciscan Thought* », *RTPM* 68 (2001), p. 245-269 [sur les origines du thème, p. 245-249].

<sup>43</sup> Cf. B.A.G. FULLER, *The problem of Evil in Plotinus*, Cambridge, 1912.

<sup>44</sup> *Confessions*, VII, 13, 19.

<sup>45</sup> *De ordine*, I, 8, 18 : « Cet ordre et cette disposition, parce qu'ils conservent par contraste l'harmonie de l'univers, font que les maux eux-mêmes sont nécessaires. »

<sup>46</sup> Cf. *De civitate Dei*, XI, 23.

<sup>47</sup> Cf. *De civitate Dei*, XI, 18.

<sup>48</sup> *Enchiridion*, III, 10-11 (BA 9, p. 118-119) ; cf. *De Genesi contra manich.*, 1, 21 ; *De vera religione*, 40, 76 ; *De Genesi ad litt.*, 3, 24...

comme tel. Pour saint Augustin, la peccabilité, la possibilité de faire un choix libre mauvais, est inhérente à la créature libre, dans la mesure où, tirée du néant, elle a en elle comme une inclination au néant<sup>49</sup>. Mais la possibilité de pécher n'est pas le péché. Le péché n'est pas même la conséquence de la peccabilité, sinon l'ordre moral serait fonction directe de l'ordre ontologique. Non, le péché est une initiative d'ordre spirituel, une *aversio*. Cette *aversio*, Dieu ne la veut pas. Cela dit, une fois le péché posé, contre la volonté de Dieu (mais non sans sa permission), le principe d'ordre intervient. Dieu réintègre le péché dans un ordre supérieur d'une plus grande beauté, puisqu'il en tire un bien (par exemple, la manifestation de la miséricorde ou de la justice). Dieu

« puisqu'il est souverainement bon, ne laisserait jamais un mal quelconque exister dans ses oeuvres s'il n'était assez puissant et bon pour faire sortir le bien du mal lui-même (litt. : pour faire bien même à partir du mal)<sup>50</sup>. »

On trouverait difficilement chez les Pères Grecs une réflexion de ce type sur la justification du mal. Ils se préoccupent davantage de l'attitude pratique à adopter face au mal que d'une réflexion sur l'origine du mal. Chez saint Jean Chrysostome, par exemple, très marqué par le stoïcisme, il faut distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Le seul vrai mal est celui qui vient du dedans, à savoir le péché. « Je n'ai pas cessé et je ne cesserai pas de dire qu'une seule chose doit nous affliger : le péché. Tout le reste est poussière et fumée<sup>51</sup>. » Le malheur ne peut d'aucune manière nuire à celui qui l'affronte héroïquement : « Les victimes ne subissent de tort de personne d'autre que d'elles-mêmes [...] personne ne peut nous faire le moindre tort ni nous imposer le moindre dommage, si nous ne nous y abandonnons nous-mêmes ». Au contraire, il est une occasion de manifester sa force d'âme et de progresser dans la vertu.

---

<sup>49</sup> Cf. *De civitate Dei*, XIV, 13.

<sup>50</sup> *Enchiridion*, III, 11. Cf. aussi VIII, 27 : « Il a jugé meilleur de tirer le bien du mal que de ne permettre l'existence d'aucun mal », et XXVIII, 104.

<sup>51</sup> *Lettres à Olympias*, IX, 4e.

### Troisième leçon : L'existence paradoxale du mal (q. 48, aa. 1-2)

Nous avons pris connaissance, surtout à travers l'enseignement de saint Augustin, de quelques thèses essentielles de la Tradition chrétienne sur le mal. Il nous faut maintenant tenter, à l'école de saint Thomas d'Aquin, une approche doctrinale plus systématique. Notre texte de référence sera les questions 48 et 49 de la *Prima pars*. L'originalité de ce petit « traité du mal » réside dans le fait que saint Thomas aborde la question de la façon la plus abstraite et générale qui soit. Il ne s'attache pas à une forme particulière de mal (les multiples formes de mal physique et de mal moral) mais envisage ce qui est commun à toutes. Il ne faut donc pas s'attendre à y trouver une étude exhaustive du problème : pour cela, il faudrait voir comment les principes premiers mis ici en lumière se déploient ailleurs à propos du péché (de l'ange et de l'homme), de la rédemption, de la pénitence...

En raison de cette visée scientifique, qui va au plus abstrait, saint Thomas n'aborde plus le mal dans le contexte jusqu'alors traditionnel de la théologie morale et de la question du péché, ni même, comme dans la *SCG*, dans le contexte d'une réflexion sur le gouvernement divin. Non, l'étude du mal se situe logiquement, selon l'*ordo disciplinae*, dans le prolongement immédiat de l'étude de la création (ce qui lui confère aussitôt une tonalité plus métaphysique que morale) : la distinction entre le bien et le mal est comme la première diversité qui se manifeste dans le monde créé. Elle apparaît comme une sorte d'opposition trans-catégoriale. Le mal est comme un « transcendantal » inversé qui parcourt tout l'ordre créé ; il n'est pas limité à une catégorie ou à une classe particulière d'étants. Mais pourquoi saint Thomas ne traite-t-il pas aussi ici du bien, alors qu'il annonce qu'il va examiner la distinction *du bien* et du mal ? Tout simplement parce que le bien est un vrai transcendantal qui, comme tel, se réalise analogiquement en Dieu, comme c'est aussi le cas de l'unité ou de la vérité. C'est pourquoi saint Thomas a traité du bien en général (q. 5) en prélude à la question de la bonté divine (q. 6). Le mal, lui, n'apparaît qu'avec les créatures. C'est donc après le traité de la création qu'il convenait de l'examiner.

Le « traité du mal » ne compte que deux questions. L'une est consacrée au mal comme tel (q. 48), l'autre à la cause du mal (q. 49).

La structure interne de la q. 48 est la suivante. L'auteur commence par définir, de façon large et générique, ce qu'est le mal : une absence de bien, pour en déduire que le mal ne peut être une nature, un « quelque chose » (a. 1). Pourtant le mal existe et saint Thomas rend raison de son existence (a. 2). Les deux articles suivants concernent le sujet du mal. Dans l'a. 3, où il approfondit la définition du mal - il est une privation -, saint Thomas établit corrélativement que le mal a un sujet et que ce sujet ne peut qu'être un bien. Dans l'a. 4, il démontre que cette présence du mal ne va jamais jusqu'à détruire totalement le bien qui l'héberge. Les aa. 5 et 6 traitent de la division fondamentale du mal (du moins chez les êtres spirituels) en mal de faute et mal de peine, c'est-à-dire mal commis et mal subi. Là encore a joué la tendance de saint Thomas à traiter du général (le mal, aa. 1-4) avant le particulier (le péché et la peine, aa. 5-6).

#### I. Le mal n'est pas « quelque chose » (q. 48, a. 1)

La définition précise du mal, comme privation d'un bien dû, ne sera donnée qu'à l'a. 3. Pour l'instant, il s'agit d'établir que le mal n'est pas quelque chose.

Comment procéder ? Notre intelligence est faite pour l'être, comme l'oeil est fait pour la lumière. Comment, dès lors, penser le mal qui, justement, n'est pas de l'être ? La connaissance du mal ne pourra jamais être qu'une connaissance indirecte. Le mal sera connu et nommé à partir de ce à quoi

il s'oppose, à savoir la réalité positive du bien, comme la ténèbre est connue au moyen de la lumière<sup>52</sup>. « Il faut donc aussi tirer de la notion de bien ce qu'est le mal »<sup>53</sup>.

Partant donc de la définition nominale du mal comme ce qui s'oppose au bien, saint Thomas va montrer que le mal ne peut être une nature, un « quelque chose ». Il raisonne à partir de la convertibilité des transcendants : l'étant, le bien, le « quelque chose » (*res*).

On appelle « transcendants » les perfections qui sont des propriétés, des « modes », de tout étant en tant qu'étant, qui accompagnent tout étant et ont même extension que l'étant. Elles se retrouvent, par conséquent, dans toutes les catégories, d'où l'appellation de transcendants. Les propriétés transcendantales sont convertibles *secundum supposita*, c'est-à-dire que tout sujet ou supôt qui est, est bon, et inversement<sup>54</sup>. Pourtant les transcendants ne sont pas de purs synonymes. Il y a, par exemple, entre l'étant et le bien une distinction de raison ou distinction notionnelle, c'est-à-dire une distinction qui n'existe comme telle que dans et par l'esprit. Elle a pourtant un fondement dans le réel (c'est pourquoi on parle d'une distinction de raison raisonnée). Les deux concepts - étant et bien - expriment en effet deux aspects qui sont virtuellement présents dans une même réalité mais cette réalité est trop riche pour qu'un de ces concepts l'exprime à lui seul. Le bien « ajoute » donc quelque chose à l'être, c'est-à-dire qu'il explicite au regard de l'intelligence un aspect du mystère naturel de l'être, que nous allons préciser.

Pour rendre manifeste cette convertibilité de l'étant et du bien, saint Thomas raisonne ainsi :

\* Majeure : Est bon tout ce qui est objet d'appétit, tout ce qui suscite le désir. Le bien est « ce que toutes choses désirent (*quod omnia appetunt*) », disait Aristote<sup>55</sup>. C'est la « définition » classique du bien. Ou plutôt la description du bien à partir de ses effets, car, comme toutes les notions fondamentales, le bien n'est pas définissable comme tel<sup>56</sup>. L'effet propre du bien est d'attirer, de mobiliser, de polariser l'appétit ou le désir<sup>57</sup>. En effet, une chose est objet de désir dans la mesure où elle est parfaite. Si une chose est parfaite, c'est-à-dire pleinement en acte, elle est aussi source de perfectionnement pour autre chose, car ce qui est parfait tend de soi à se communiquer, à faire participer autre chose à sa propre perfection. D'où le fameux axiome néoplatonicien : *bonum est diffusivum sui*, le bien tend à se diffuser. Toute chose encore imparfaite, c'est-à-dire encore en puissance, tend donc vers ce qui est déjà parfait, dans la mesure où elle en reçoit sa propre perfection vers laquelle elle ne peut pas ne pas tendre : toute chose désire, en effet, sa perfection.

\* Mineure : Toute nature désire son propre être et sa perfection. La nature désigne en effet plus particulièrement l'essence en tant que principe d'activité, en tant que dynamisme. Or le dynamisme de toute nature la porte 1°- à sa propre conservation (*esse* ; perfection première), 2°- à son accomplissement (*perfectio*. Entendons : perfection seconde).

\* Conclusion : L'être et la perfection de toute nature sont donc bons.

Tout étant est donc bon. Or, tout étant est une nature, une certaine perfection, un « quelque chose » (*res*). Dès lors, en vertu d'une sorte de transitivité entre *bonum, ens, res*, toute nature est

---

<sup>52</sup> Exemple classique que Denys avait employé pour rendre compte de la science divine du mal : « La lumière contient d'avance en soi, en tant que cause, la notion des ténèbres, n'ayant de connaissance des ténèbres qu'à partir de la lumière » (*Noms divins*, VII, § 2).

<sup>53</sup> Notez qu'il s'agit de connaître la notion du mal, son « essence » en quelque sorte. Le processus de la connaissance de la « réalité » concrète du mal, de son « existence », affectant un étant déterminé, est plus complexe.

<sup>54</sup> Cf. J. A. AERTSEN, « The Convertibility of Being and Good in St Thomas Aquinas », *The New Scholasticism* 59 (1985), p. 449-470.

<sup>55</sup> *Ethique*, I, 1 (1094 a 3).

<sup>56</sup> Cf. *In Ethic.*, I, lect. 1, n° 9 : *Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus*. Cf. Banez, *In Iam*, q. 5, a. 1, p. 180 ss : *la ratio appetibilitatis ne définit pas formellement le bien mais est une propriété du bien. En effet, « cum differentiae rerum nos lateant, saepe utimur nominibus propriarum passionum ad significandas differentias ut fundamenta talium passionum : sicut dicimus, equus est animal hinnibile ».*

<sup>57</sup> Le terme de désir est cependant équivoque, car il renvoie pour nous à une donnée psychologique, alors que saint Thomas veut désigner une réalité métaphysique : la tendance, consciente ou inconsciente, qui pousse tout être à s'accomplir. L'arbre, par exemple, « désire » sa croissance.

bonne et tout ce qui est bon est une nature. Il s'ensuit que le mal - qui est le contraire du bien - n'est pas une nature. Il est une absence : absence d'être, absence d'essence, absence de bien.

Les objections à la définition du mal comme non-être ne manquent pas. En fait, comme le mal est toujours logé dans un bien, nous attribuons assez spontanément à ce mal une certaine réalité en raison du bien qui lui est lié. Ainsi qualifions-nous de mauvais un oeil qui est privé de la vue. Pourtant, cet oeil existe. Mais le mal, formellement, n'est pas l'oeil mais l'absence de vue dans l'oeil. De même pour le mal moral - un acte de médisance est un acte réel qui a une réalité positive -, il faut distinguer le support ontologique qui est réel et la privation ou difformité qui définit formellement le péché.

Quant à la douleur - un mal de dents, c'est quelque chose ! -, il faut répondre que la douleur n'est pas le mal : elle est la perception d'un mal présent, c'est-à-dire d'une privation. Au risque du paradoxe, on peut même affirmer que la douleur est bonne, au sens où elle signale l'existence d'un mal.

Les arguments que s'oppose saint Thomas sont assez techniques. Je ne retiens que le deuxième qui nous oblige à préciser le statut du mal moral, ainsi que le quatrième.

L'arg. 2 peut s'énoncer sous la forme d'un syllogisme<sup>58</sup> :

\* *Majeure* : La différence constitutive d'une espèce (la différence spécifique des logiciens) est une note intelligible qui renvoie toujours à une perfection déterminée, une certaine nature, laquelle « s'ajoute » réellement à la perfection du genre pour constituer la perfection de l'espèce. Par exemple, la rationalité est la différence spécifique qui constitue l'humanité au sein du genre animal.

\* *Mineure* : Or, en morale, on distingue à l'intérieur du genre « habitus » (= qualité spirituelle) les habitus bons qu'on appelle les vertus (la tempérance) et les habitus mauvais qu'on appelle vices (la gourmandise). La « malice » joue donc le rôle de différence spécifique.

\* *Conclusion* : La malice est donc quelque chose de positif qui s'ajoute au genre habitus pour le déterminer.

La réponse de saint Thomas comporte deux parties bien distinctes. Dans la première, il affirme que c'est seulement dans l'ordre moral (et non dans l'ordre métaphysique) que bien et mal sont des différences spécifiques et il explique pourquoi. Dans la seconde, plus technique, il précise en quel sens - différent de celui du bien - le mal joue le rôle de différence spécifique.

*Primo*, par ordre moral, nous entendons ici le domaine des actions humaines (ou angéliques) *volontaires* qui engagent les deux facultés spirituelles que sont la raison et la volonté, ainsi que les principes de ces actions (les habitus). Dans l'ordre moral, le bien et le mal se réalisent d'une autre manière que dans l'ordre physique. Un adultère peut conduire à la naissance d'un beau bébé : c'est un acte réussi et bon dans l'ordre physique, mais il est mauvais au plan moral.

L'action morale est une action volontaire. Or, l'objet de la volonté est le bien, qui constitue la fin objective de l'action. C'est donc le type de bien objectivement poursuivi par la volonté qui spécifie directement l'acte moral, c'est-à-dire qui lui donne son espèce, sa définition : un acte de courage, un acte de charité...

Pourtant, la volonté peut ne pas agir conformément à son vrai bien - celui que lui indique la droite raison. Dans ce cas, il manque quelque chose à l'acte moral. Il lui manque pour être réussi cette qualité d'être conforme à la droite raison, c'est-à-dire au vrai bien que lui indique la droite raison. En ce sens, il est mauvais.

*Secundo*, si donc je me porte volontairement vers un objet mauvais, mon acte sera mauvais. Mais ici saint Thomas nous met en garde contre une manière simpliste de concevoir la spécification de l'acte (ou de l'habitus) mauvais. En effet, l'objet mauvais comme tel (l'infidélité à ma femme) ne peut constituer une fin pour la volonté. La volonté, qui a le bien pour objet, ne peut pas vouloir la privation

---

<sup>58</sup>Cet argument se rencontre en *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, arg. 3 ; *CG*, III, 8, n° 1922 (où saint Thomas précise que ce qui vaut pour les habitus vaut aussi pour les actes) ; *Comp. theol.*, c. 116 ; *De malo*, q. 1, a. 1, arg. 12 (où saint Thomas se réfère à Aristote pour établir que toute différence spécifique est un étant ; cf. *Métaphysique*, III, 8 [998 b 26])

comme privation, le mal en tant que mal. Ce qu'elle veut, c'est un certain bien qui se trouve, par accident, lié à la privation d'un autre bien, c'est-à-dire à un mal. Par exemple, ce que veut l'adultère, ce n'est pas directement le désordre moral de l'infidélité, c'est un certain bien : les différents plaisirs qu'il trouve à rendre visite à Mme Lulu, qui se trouvent - hélas ! - liés par accident au désordre moral de l'infidélité.

Ce n'est donc pas le mal en tant que mal qui est principe spécificateur dans l'ordre moral : c'est un bien (le plaisir d'être avec Mme Lulu) qui est lié à la privation d'un autre bien. Le P. Labourdette peut donc écrire : « Dans la moralité mauvaise, spécifiquement opposée à la moralité bonne, il y a donc deux choses : a- sa spécification de l'acte par un objet contraire à l'exigence de la raison ; b- et, par suite, la privation de cette rectitude qui ferait son intégrité humaine. C'est par cette privation que l'acte mauvais entre dans la grande catégorie du mal au sens transcendantal ; mais ce n'est pas cette privation comme telle qui spécifie l'acte mauvais ; ce qui le spécifie, c'est l'objet positivement contraire à la raison, sur lequel cette privation se fonde<sup>59</sup> »

Si donc le bien est par soi principe spécificateur de l'acte moral, le mal ne l'est qu'indirectement, par accident. C'est le mal pris concrètement (c'est-à-dire lié à un bien) qui est principe de spécification. Il n'y a donc pas parité.

L'arg. 4 se fonde sur la tendance du langage courant à substantifier le mal, à en faire un sujet d'action : le mal me ronge, la grippe a frappé... Or, c'est un principe métaphysique bien connu que l'action révèle l'être. Toute action suppose à son principe une réalité en acte (*omne agens agit in quantum est in actu*)<sup>60</sup>. Or il semble bien que le mal exerce une certaine activité puisqu'il combat et détruit le bien<sup>61</sup>. C'est donc que le mal est quelque chose<sup>62</sup>.

La réponse<sup>63</sup> de saint Thomas fait, une fois encore, jouer la distinction entre le mal pris abstraitement ou formellement et le mal pris concrètement, c'est-à-dire le sujet mauvais. C'est en tant qu'unit à un certain bien que le mal agit. Seul le mal pris concrètement agit, ainsi que nous aurons l'occasion de le préciser. Prenons une comparaison. Lorsqu'un peintre peint un mur en blanc, il faut distinguer, d'une part, la cause formelle du blanchissement du mur qui est la forme blancheur que le peintre communique au mur et qui rend le mur blanc, et, d'autre part, la cause efficiente qui est le peintre, qui applique la forme à la matière. Ce n'est pas exactement de la même manière que le blanc et le peintre blanchissent le mur. De même, le mal en tant que mal, le mal pris abstraitement, n'« agit » qu'en privant *formaliter*, ce qui n'implique aucunement d'ailleurs que le mal soit une forme ou nature. C'est en sens que la cécité aveugle. Dans l'ordre de la causalité efficiente, par contre, il est impossible que le mal en tant que mal, le mal pris abstraitement, agisse. En effet, toute action efficiente provient d'une forme, d'une perfection (on ne donne que ce que l'on a). L'action du mal au plan de la causalité efficiente sera donc une action *per accidens*.

<sup>59</sup> *In Iam-IIae*, q. 18, a. 5 (*Les actes humains*, p. 135).

<sup>60</sup> Cf. ARISTOTE, *Physique* III, 4 (202 a 11).

<sup>61</sup> Cette affirmation est un lieu commun de la théologie du mal dont la formulation pourrait être empruntée, comme l'indique l'argument parallèle du *De malo*, à Denys par exemple affirme que « le mal comme mal ne peut pas donner l'être et ne mène pas à l'être, mais il ne fait que corrompre et détruire. » *De divinis nominibus*, IV, § 20. Cité dans ce contexte en *De malo*, q. 1, a. 1, arg. 1. Cf. aussi *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, arg. 5 : *Sed mali est corrumpere, ut Dionysius dicit...* On trouve aussi dans un contexte similaire l'idée, empruntée là encore à Denys, que le mal combat (*pugnare*) le bien, ce qui semble aussi suggérer une activité du mal. Cf. ALBERT *In II Sent.*, d. 34, a. 1, s.c 1 : *malum nihil est : Quod autem nihil est, nihil oppugnat : ergo malum nihil oppugnat : sed pugnat bono, ut dicit Dionysius : ergo malum est ens actu*. Le texte de Denys se trouve en *De div. nom.* (*Dionysiaca*, p. 297)

<sup>62</sup> Cette objection est présente dès le *Scriptum*, d. 34, q. 1, a. 2, arg 4 : « Rien ne combat ou ne corrompt si ce n'est en agissant. Or rien n'agit sans avoir une certaine nature. Puis donc que le mal corrompt le bien et lutte contre lui, il semble que le mal ait une certaine nature. » Elle se retrouve ensuite, sous des formes diverses, en *CG*, III, 8, n° 1925, *De malo*, q. 1, a. 1, arg. 8 et déjà chez Albert, *In II Sent.*, d. 34, a. 1, s.c 1 et 2.

<sup>63</sup> Lieux par. : *In II Sent.* ad 4 ; *CG* III, 9, n° 1931, *De malo*, q. 1, a. 1, ad 8

## II. Existence et raison d'être du mal (q. 48, a. 2)

Le fait que le mal ne soit pas quelque chose, son statut méontologique, ne doit pas conduire à nier l'existence du mal (a. 2, ad 2). En fait, il faut soigneusement distinguer deux sens du terme « exister ». En un premier sens, le plus commun, exister, c'est être quelque chose, une entité, une essence actualisée par l'acte d'être. Cette essence entre dans l'une des dix catégories. Aucune privation - et donc le mal non plus - n'existe en ce sens là.

En un second sens, on dit qu'existe le sujet d'une proposition vraie. Exister renvoie alors à la fonction copulative du verbe « être ». Quand je dis : « Le sphinx est une femme au corps de lion », le sens du verbe « être » n'est pas le même que quand je dis « Il est l'heure de faire la pause ». Dans le premier cas, le verbe « être » exprime seulement la vérité de la composition entre le sujet et le prédicat, énoncée par une proposition, sans que le sujet existe réellement. En ce sens, il est vrai de dire que « la cécité est dans l'oeil » ou que « la cécité est une maladie », bref qu'elle existe. Cela signifie que le lien que l'intelligence établit entre l'oeil et la privation de la vue correspond à la réalité : le sujet et la privation de fait composent. Il reste que le langage est piégé, ce qui explique que certains aient conclu de l'existence du mal à sa substantialité.

Pour répondre à la question : le mal existe-t-il ?, saint Thomas ne se réfère pas à la simple expérience, mais, dans la détermination, il déduit l'existence du mal de sa nécessité. Tout ce qui est nécessaire, existe. Or, le mal a une sorte de « raison d'être » ou de nécessité : il est nécessaire à la perfection de l'univers<sup>64</sup>. Nous touchons là un thème central de la théodicée, envisagé non pas du côté de Dieu, mais du côté de l'univers.

En effet, la perfection de l'univers exige, comme on l'a vu explicitement à l'a. 1 de la q. 47, à propos de la diversité des créatures, que tous les degrés de bonté soient représentés : « Dieu a en effet produit les choses dans l'être pour communiquer sa bonté aux créatures et faire en sorte qu'elle soit représentée par elles. Et comme elle ne peut être représentée adéquatement (*sufficienter*) par une seule créature, il a produit des créatures multiples et diverses... » Or, la diversité des degrés de bonté implique l'inégalité dans les créatures puisque la diversité formelle (verticale) des choses implique de soi l'inégalité (q. 47, a. 2).

La distinction la plus générale entre les différents types de bonté est celle qui distingue les sujets bons qui ne peuvent jamais faillir (*deficere*) à leur bonté, c'est-à-dire qui sont fixés dans leur perfection et les sujets bons qui peuvent, par leur opération, faillir à leur bonté et perdre leur perfection. L'existence de sujets bons capables de défaillir, de perdre leur bonté, contribue donc à la perfection de l'univers.

Or - et c'est le point capital de la démonstration - il est nécessaire que ce qui peut par nature perdre sa bonté, la perde parfois. C'est une des applications de ce que l'on a appelé le « principe de plénitude » : Aucune possibilité ne peut rester toujours non-réalisée. Tout ce qui est possible arrive à un moment ou à un autre<sup>65</sup>. Il est donc nécessaire que, parfois, les sujets bons capables de défaillir défaillent et c'est ce qu'on appelle le mal.

La défectibilité des créatures - le fait qu'elle puisse défaillir dans l'ordre opératif - est la cause lointaine du mal. Mais de la défectibilité à la défaillance, du possible au réel, quelle relation ? Le péché serait-il une fatalité ? Autant de questions qu'il faudra envisager.

---

<sup>64</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3 : *Utrum malum sit de perfectione universi ?*

<sup>65</sup> Cf. S. KNUUTILA, « Modal Logic » dans CHLMP. Ce principe joue pour les possibilités naturelles des créatures mais non pour Dieu. C'est le principe qui préside à la *tertia via* : *Quod possibile est non esse, quandoque non est*. Ce qui peut ne pas être, à un moment donné n'est pas.

La détermination de l'a. 2 éclaire l'ad 5 de l'a. 1. Pour prouver que le mal est quelque chose, l'objectant invoquait la théodicée esthétique augustinienne<sup>66</sup> : le mal est un élément nécessaire qui fait par contraste ressortir le bien et contribue ainsi à la perfection de l'univers. Le risque, dans cette perspective, est de mettre sur le même plan le bien et le mal, d'en faire deux « contraires », comme le clair et l'obscur, et d'attribuer ainsi une nature au mal.

Saint Thomas répond qu'effectivement la perfection intrinsèque de l'univers - c'est-à-dire le bien qui est en lui - n'est pas réductible à la somme des biens particuliers qui le composent. Il y a quelque chose en plus dans la création considérée comme un tout. Ce « plus », c'est l'*ordo*, l'ensemble des rapports qui unissent les différents êtres. Cette unité organique confère à la création un surcroît de perfection. L'un et le bien sont en effet convertibles et il y a plus de perfection dans la multiplicité organisée que dans la multiplicité pure.

Mais cet *ordo* n'est pas d'ordre statique : il ne naît pas de la simple juxtaposition des êtres. Il est d'ordre dynamique. Il résulte des multiples interactions qu'exercent les créatures les unes sur les autres dans les différents ordres de causalité (causalité efficiente, finale et exemplaire). C'est l'activité causale qui tisse les liens entre les étants.

Or, précisément, le mal n'exerce *per se* aucune espèce de causalité. Le mal ne contribue donc pas de soi à l'ordre et à la beauté de l'univers. Il n'entre dans l'ordre de l'univers que latéralement, indirectement, en raison du bien auquel il est lié. L'harmonie de l'univers résulte de la symphonie des bontés, non d'un savant dosage du bien et du mal. Le mal comme tel n'est pas nécessaire à la perfection de l'univers à la manière d'une composante qui ferait ressortir par contraste l'autre composante qu'est le bien. Saint Thomas dit seulement que la perfection de la création, voulue directement par Dieu, requiert l'existence d'êtres faillibles et donc qu'il s'ensuit que le mal existe. Le mal n'est ni une fin, ni un moyen : il est une conséquence.

Mais Dieu ne pouvait-il pas créer un monde meilleur, un monde où la part du mal aurait été éliminée (arg. 3 et ad 3) ? Si, pour Aristote, la nature fait toujours le meilleur, combien plus, pour un chrétien, Dieu fait-il toujours ce qui est le meilleur. Dieu étant ce qu'il est, l'univers devrait être le meilleur qui soit et il ne devrait y avoir en lui aucun mal<sup>67</sup>.

Saint Thomas ne conteste aucunement le principe selon lequel Dieu fait toujours ce qui est le meilleur dans un ordre donné. Il invite plutôt à réfléchir sur ce qui est « le meilleur ». Or, ici, s'introduit la dialectique du tout et des parties. Il faut distinguer le bien universel du tout et le bien particulier de chacune des parties qui composent le tout. Or ce que vise tout agent (et *a fortiori* la nature et Dieu), c'est le bien du tout. En effet, le bien du tout est ce qu'il y a de plus divin, disait Aristote.

L'agent fait aussi ce qu'il y a de meilleur pour chacune des parties mais considérée précisément comme partie, c'est-à-dire non pas en elle-même mais dans son rapport au tout<sup>68</sup>. De soi, il est meilleur qu'une ville se consacre aux lettres et aux arts, mais située sur une frontière menacée, il est meilleur pour elle par rapport au tout de la nation d'être une ville de garnison.

Dieu vise donc le bien du tout et fait ce qu'il y a de meilleur pour le tout<sup>69</sup>. Or - et ici nous retrouvons l'argumentation de la détermination - le bien du tout exige l'existence de créatures capables

---

<sup>66</sup> *Enchiridion* : « c'est par toutes les choses qu'est constituée la beauté admirable de l'univers. Même ce que l'on appelle mal, lorsqu'il est bien ordonné et mis à sa place, fait mieux ressortir le bien. » Cf. *Ia*, q. 19, a. 9, arg. 2 où ce même texte est cité en faveur d'une volonté divine du mal.

<sup>67</sup> Le même type d'argument était invoqué en *Ia*, q. 22, a. 2, arg. 2 pour soustraire à Dieu la providence des choses d'ici-bas. « Tout sage provisionneur exclut, autant qu'il le peut, le défaut et le mal de ce dont il a le soin. Or nous voyons [expérience] qu'il y a beaucoup de maux dans les choses. Donc, soit Dieu ne peut pas les empêcher et dans ce cas, il n'est pas tout-puissant, soit il n'a pas soin de toutes choses. »

<sup>68</sup> Cf. *Ia*, q. 47, a. 2, ad 1 : *Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum : non tamen quod quamlibet partem totius facit optimam simpliciter sed optimam secundum proportionem ad totum.*

<sup>69</sup> Ce qui ne signifie pas pour autant que notre univers est le meilleur possible, mais, tel qu'il est, il ne peut être meilleur. Cf. *Ia*, q. 25, a. 6, ad 3.

de défailir et donc implique l'existence du mal - *Deo hoc non impediante*. Cette dernière expression indique que, face au mal qui affecte les parties de l'univers, Dieu n'est pas impuissant. C'est en vertu d'un acte personnel de sagesse et de volonté qu'il permet ce mal : il ne l'empêche pas alors que, de soi, il le pourrait. Acte d'une volonté qui ne peut vouloir que le bien, cette permission du mal - sur laquelle nous reviendrons à propos de la causalité divine vis-à-vis du mal - est donc bonne.

Pour éclairer ce propos et dégager par manière de première approche les lois générales qui régissent la permission du mal, saint Thomas s'appuie ici sur ses deux grands devanciers : Denys et Augustin.

A Denys, il emprunte l'idée selon laquelle le rôle de la providence n'est pas de détruire ou de court-circuiter la nature mais d'en respecter les lois. De sorte qu'il est bon de laisser parfois défailir une créature faillible. Certes Dieu peut, par une intervention spéciale, empêcher tel ou tel mal qui découle de l'imperfection de la créature, mais en généralisant il priverait la nature de toute consistance et de toute bonté propre. « Si le mal était totalement exclu des choses, la divine providence ne gouvernerait pas les choses selon leur nature, ce qui serait un *defectus* plus grand que les *defectus* particuliers qui seraient supprimés<sup>70</sup>. »

A saint Augustin, saint Thomas emprunte le texte célèbre de *l'Enchiridion* : « Le Dieu tout-puissant auquel [...] appartient le souverain domaine de toutes choses, puisqu'il est souverainement bon, ne laisserait jamais un mal quelconque exister dans ses oeuvres s'il n'était assez puissant et bon pour faire sortir le bien du mal lui même (*bene facere et de malo*). » C'est la théologie du *Felix culpa* toute nourrie de la méditation des voies impénétrables de Dieu dans l'histoire ! Dieu tire du mal l'occasion d'un plus grand bien. « C'est la solution du problème du mal, écrit le P. Garrigou-Lagrange. Elle est à la fois claire et obscure. Elle est claire en général, abstraitement et formellement, mais elle est obscure dans le détail, concrètement et matériellement. Elle est claire, en effet, dans la mesure où il est évident que le Dieu très bon, très saint et tout-puissant, ne peut permettre le mal qu'à cause d'un bien plus grand, sinon la permission divine ne serait pas sainte. Mais cette solution demeure obscure dans le détail et le concret, car ce bien plus grand, de manière générale, n'apparaît clairement qu'au Ciel<sup>71</sup>. »

Saint Thomas conclut l'ad 3 en donnant trois exemples - très classiques - qui illustrent cette loi dans trois ordres de réalité distincts :

- \* Dans le monde physique infra-vivant, la corruption d'une substance est nécessaire à la génération d'une autre de nature supérieure : le feu ne serait pas engendré si l'air n'était corrompu.
- \* Dans le monde animal, la mort d'un animal inférieur est nécessaire à la survie d'un autre : le lion ne pourrait survivre si l'âne n'était tué.
- \* Dans l'ordre moral enfin, le péché donne l'occasion à certaines vertus de se déployer. Si Dieu ne permettait pas l'injustice des persécuteurs, il n'y aurait pas de place pour cette perfection qu'est la justice vindicative ni pour la patience des justes<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> *Compendium theologiae*, 142.

<sup>71</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore*, p. 319.

<sup>72</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3, arg. 3 : *si non esset persecutio, non esset patientia martyrum*. Le péché commis est aussi l'occasion pour le pécheur repentant d'une plus grande humilité...

## Quatrième leçon : Le mal en son sujet (q. 48, aa. 3 et 4)

Le mal n'est pas une nature ni *a fortiori* une réalité substantielle, un sujet (a. 1). Pourtant, le mal existe ; il s'inscrit de quelque manière - en creux - dans la réalité (a. 2). Pour cela, il doit avoir un support d'existence, un sujet. L'a. 3 montre que ce sujet est nécessairement bon et l'a. 4 précise en quel sens le mal ne peut pas détruire totalement son sujet.

### I. Le mal comme privation dans un sujet bon (a. 3)

La réflexion sur le sujet du mal va de pair avec un approfondissement de la définition du mal. Certes, l'a. 1 a établi que le mal était « une certaine absence de bien ». Mais c'est une définition encore trop large, qui s'en tient en quelque sorte au genre. En effet, « n'importe quelle absence de bien n'est pas appelée mal ». Ce n'est pas un mal pour l'éléphant de ne pas voler ni pour le capucin de ne pas être docteur en théologie. Notre a. 3 va donc affiner la « définition » du mal en précisant de quel type d'absence il s'agit : le mal est une privation c'est-à-dire une négation dans un sujet déterminé, une négation affectant un sujet. Ne pas y voir en général est une absence. Ne pas y voir pour ce sujet déterminé qu'est un aigle est une privation.

Quoi qu'il en soit, cette définition du mal comme privation conforte en retour la thèse de la non-substantialité du mal et redouble la nécessité d'un sujet pour le mal. Or, la détermination prouve que le mal a pour sujet un étant bon. Pour ce faire, saint Thomas procède en trois étapes. 1°- Il explique que le mal est une privation et non une simple absence de bien ; 2°- A partir de là, il établit que le sujet de la privation est toujours un étant en puissance ; 3°- Il établit que tout étant en puissance est bon, de sorte que le sujet du mal est bon.

1°- **Le mal est privation** : Ayant rappelé que le mal implique absence de bien, saint Thomas distingue - d'une distinction adéquate - deux types d'absence de bien (*remotio boni*). L'une est la négation, l'autre la privation<sup>73</sup>. Par exemple, l'absence de vision est chez tout étant une négation ; chez l'animal, elle devient une privation. Il y a plus dans la notion de privation que dans celle de négation.

L'absence d'un bien entendue de façon négative, signifie seulement que tel bien n'est pas dans un sujet<sup>74</sup>. Elle ne constitue pas un mal. Ce serait en effet donner à la notion de mal une extension indûe qui lui ferait perdre toute pertinence. Saint Thomas le prouve par deux conséquences absurdes qui découleraient de l'identification du mal à la simple absence de bien :

\* Les choses qui n'existent pas du tout seraient mauvaises, du simple fait qu'on nie d'elles (qui sont des êtres de raison) la perfection des perfections qu'est l'existence actuelle.

\* Les choses qui existent (au plan des créatures) seraient elles aussi mauvaises, car les perfections créées s'excluent les unes les autres, de sorte que le simple fait de posséder un certain type spécifique entraîne l'exclusion d'un certain nombre de perfections : être un hippopotame présente un certain nombre d'avantages, mais pas celui de rivaliser à la course avec le guépard.

Saint Thomas récuse donc ce que la philosophie postérieure appellera parfois le mal métaphysique : la finitude n'est pas de soi un mal, même si elle peut être considérée comme la condition lointaine du mal.

---

<sup>73</sup> Cette distinction entre la négation et la privation provient d'Aristote, *Métaphysique*, IV, 2, cité dans l'ad 2 : « On distingue la négation proprement dite, qui indique seulement l'absence d'une chose, et la privation dans un genre déterminé ; dans ce dernier cas, une différence est surajoutée à ce qui est impliqué dans la pure négation, car la négation n'est que l'absence de la chose en question, tandis que dans la privation, il y a aussi, subsistant dans un sujet, une nature particulière dont la privation est affirmée. » Tricot, p. 183. Cf. *In Met.*, IV, lect. 3, n° 565 ; *De malo*, q. 1, a. 2, sc 2 : *Privatio determinat sibi subiectum : est enim negatio in substantia*.

<sup>74</sup> Ce sujet peut être un étant réel ou un étant de raison. En *In Met.*, IV, lect. 3, n° 565, saint Thomas prétend que la négation peut se vérifier du non-étant, de la chimère..., ce qui n'est pas le cas de la privation.

Le mal est plutôt l'absence d'un bien entendue de façon privative. Mais qu'est-ce donc que la privation<sup>75</sup> ? La privation est d'abord une notion clé de la théorie aristotélicienne du mouvement ou changement<sup>76</sup>. Elle constitue en effet un des trois principes du mouvement. Comme on sait, le coup de génie d'Aristote a été d'introduire dans l'analyse philosophique du mouvement la notion d'être en puissance, qui lui a permis de rendre compte de façon intelligible du devenir. Prenons un exemple très simple de devenir : le réchauffement de l'eau. Une certaine quantité d'eau froide, placée sur le feu, devient chaude. Comment expliquer, du point de vue de l'être, ce fait, cette nouveauté, que le sens perçoit ? Faut-il dire qu'il y a eu substitution pure et simple, succession, d'un être à un autre : l'eau froide a été anéantie et l'eau chaude a été créée *ex nihilo* ? Non, car il y a manifestement une continuité entre l'eau froide et l'eau chaude. C'est, d'une certaine manière, le même être qui change. Dira-t-on alors qu'il ne s'est rien passé ? Mais il faut alors soutenir que l'eau froide était déjà chaude et donc qu'elle était en même temps chaude et froide. Cela ne tient pas. Il y a donc vraiment du nouveau. Pour tenir toutes ces données à la fois - la continuité et la nouveauté -, Aristote discerne trois principes du devenir : le sujet, la forme et la privation.

Le *sujet* (*sub-iectum*, ce qui se tient dessous) est indispensable pour expliquer la continuité. C'est la même substance, l'eau, qui était froide et qui maintenant est chaude. La *forme* est la détermination nouvelle, positive, qui advient au sujet et compose avec lui. Elle constitue la nouveauté apportée par le changement. Dans notre exemple, c'est la chaleur, qui est une forme accidentelle. La *privation* est l'absence antérieure de la forme dans le sujet qui l'acquiert au terme du mouvement et qui donc était dès le début apte à la posséder. Elle indique que le sujet ne possédait pas la perfection qu'il acquiert par le changement. Ici, c'est la froideur, privation de chaleur. Le sujet est en composition, dans un premier temps, avec la privation (la froideur ou non-chaleur) et, dans un second temps, avec la forme (la chaleur). Le changement n'est rien d'autre que le passage d'un état à l'autre.

Affirmer que le mal est une privation, c'est affirmer qu'il est l'absence non pas de n'importe quel bien mais d'un bien que le sujet peut réellement posséder. La non-chaleur est une pure absence pour le triangle ; elle est une privation pour l'eau. Toutefois, le fait pour l'eau d'être froide (c'est-à-dire d'être privée de la forme de la chaleur qu'elle est apte à posséder) n'est pas pour autant un mal. Le fait pour la matière prime d'être privée de toutes les formes substantielles qu'elle est apte à accueillir n'est pas un mal. Le fait pour le séminariste de première année de ne pas savoir le latin est une privation mais n'est pas (encore) un mal. Bref, si le mal est privation, toute privation n'est pas un mal<sup>77</sup>. Il faut encore ajouter une détermination.

Le mal est l'absence d'une forme qui non seulement est apte à exister dans le sujet mais qui devrait s'y trouver au moment considéré. Il est privation d'une forme due ou d'un bien dû. Ce qui implique toujours l'idée d'une *normativité*, d'une exigence (*debitum*). Cette normativité par rapport à laquelle se définit le mal se prend, ainsi que saint Thomas l'explique en *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, soit 1°- de la perfection première, spécifique, de la chose : tout étant doit avoir tous les éléments qui définissent l'intégrité de son espèce, par exemple des pieds et des mains pour cet animal rationnel qu'est l'homme, soit 2°- d'une perfection seconde chez le sujet qui doit l'avoir, par exemple la connaissance de la géométrie, dont la privation est un mal chez l'architecte.

Il y a donc en définitive comme trois degrés dans l'absence : l'absence pure et simple (l'absence de vision dans l'arbre) ; la privation pure et simple (l'absence de la perfection qu'est la connaissance des mathématiques chez un professeur de philosophie) ; la privation d'une chose dûe (l'absence de la vue chez un homme ; l'absence de science théologique chez un prêtre).

---

<sup>75</sup> Cf. l'exposé scolastique de JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, p. 1, q. 4, a. 5, « De privatione »

<sup>76</sup> Sur la privation chez Aristote, cf. P. RODRIGO, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, 1995, Etude V : « Statut et efficacité méthodologique de la privation ».

<sup>77</sup> Cf. Jean Cabrol, *Defensiones*, *In II Sent.*, d. 34, q. 2, t. 4, p. 399a : *Non omnis privatio boni malum dicitur, nisi in subjecto quod debet habere tale bonum, et pro tempore quo debet habere.*

**2°- Le sujet de la privation** : Dans un deuxième temps, saint Thomas établit que le sujet de toute privation (et donc du mal) est un étant en puissance. En effet, le sujet de la privation est le même que celui de la forme<sup>78</sup> puisque c'est précisément ce sujet qui assure la continuité dans le changement. Or le sujet de la forme est un étant en puissance. En effet, la forme, étant un acte, ne peut s'unir pour former une vraie unité qu'à un étant en puissance. Donc le sujet de la privation est lui aussi un étant en puissance.

Saint Thomas distingue aussitôt deux cas selon la nature de la forme dont le sujet est privé. Dans le cas où la privation concerne une perfection seconde, une forme accidentelle, son sujet est la substance elle-même, qui est un étant en acte *simpliciter*. Par exemple, je suis une substance en acte *simpliciter*, même si je suis privé de cette perfection seconde qu'est la science de la trigonométrie. Dans le cas où la privation concerne la perfection première, la forme substantielle, le sujet de la privation (ou plutôt son substrat, car la matière prime ne subsiste pas) est la matière première « qui est sujet de la forme substantielle et de la privation qui lui est opposée ».

**3°- Le sujet du mal est bon.** Troisième étape : il est dès lors facile d'établir que le sujet de la privation est bon. La bonté, explique saint Thomas, appartient d'abord à la forme qui détermine et actualise. Toute forme est en effet une perfection ; elle médiatise un aspect de la toute-perfection de l'esse. Or perfection et bonté vont de pair. Cela suffirait déjà à établir que le sujet de la privation, dans le cas d'une privation qui affecte une substance, est bon puisqu'une substance est un étant en acte par sa forme substantielle.

Mais saint Thomas va plus loin en affirmant qu'analogiquement c'est tout étant en puissance qui, de soi, est bon. Non certes en vertu d'une forme qu'il ne possède pas encore, mais en vertu de son rapport à cette perfection<sup>79</sup>. En effet, tout étant en puissance se définit par un dynamisme (un *ordo ad bonum*) qui l'oriente vers le bien. La puissance aristotélicienne n'est pas la pure possibilité logique abstraite : elle est une puissance réelle orientée vers la perfection. C'est ainsi que même la matière prime est un étant et est bonne<sup>80</sup>. Aucune compromission chez saint Thomas avec la théorie antique qui fait de la puissance et de la limitation les figures du mal<sup>81</sup>. Il n'a pas confondu matière (et puissance) et privation, comme il le reproche aux platoniciens<sup>82</sup>.

Si tout étant en puissance est bon et si le sujet de la privation est un étant en puissance, on en déduit que tout sujet de privation est bon.

Parmi les réponses aux objections, on peut retenir la troisième. L'argument 3 repose sur un pur et simple sophisme<sup>83</sup>. Il fait, en effet, valoir qu'un contraire ne peut jamais être le sujet de l'autre. Le sujet de la noirceur ne peut être la blancheur, ni le sujet de l'injustice, la justice, ni le feu le sujet du froid (exemple du *De malo*)... Or, comme le bien et le mal sont contraires, il semble clair que le bien ne peut être sujet du mal. Dans sa réponse, saint Thomas explique qu'effectivement le mal ne peut avoir comme sujet *le bien dont il prive* et auquel il est opposé<sup>84</sup> : la cécité n'a pas la vue pour sujet, ni le péché l'acte bon ! Le mal a comme sujet un autre bien que celui dont il prive, à savoir la puissance que détermine le bien dont il prive<sup>85</sup> : le sujet de la cécité, c'est l'animal qui en est affecté ; le sujet du péché, c'est l'âme...

## II. La corruption du sujet (a. 4)

---

<sup>78</sup> CG n° 1954 : *Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt.* ; In II Sent., d. 34, q. 1, a. 4 : *Privatio et habitus sunt circa idem...*

<sup>79</sup> *De malo*, q. 1, a. 2, ad 9 : *Ea que ordinantur in finem ex ipso ordine habent rationem boni.*

<sup>80</sup> Cf. *De malo*, a. 2, ad 9 ; cf. Ia, q. 5, a. 2, ad 1.

<sup>81</sup> Cf. *De malo*, 2, ad 8 : *Potentia secundum se [non est] malum, set privatio que opponitur actui.*

<sup>82</sup> Cf. Ia, q. 5, a. 2, ad 1

<sup>83</sup> Cf. *De malo*, a. 2, arg. 3

<sup>84</sup> Ou ce qui revient au même : le mal ne peut avoir pour opposé le bien qui est son sujet (*De malo*, ad 3). Cf. Bonaventure, In II Sent., d. 34, a. 2, q. 2 : *Utrum malum sit in bono sibi opposito ?*

<sup>85</sup> Or la puissance, à la différence de la forme, ne s'oppose pas à la privation.

Le mal est pour le bien qui en est le sujet un hôte assez ingrat puisque le mal corrompt le bien qui le loge. Il le ronge et le détruit. Non pas activement certes - le mal n'agit pas comme tel ; il ne faut pas substantifier l'action du mal - mais formellement : la privation dit l'existence d'un vide réel. A tel point qu'il est légitime de se demander si l'extension ou prolifération du mal ne va pas à un certain moment supprimer, « consumer », totalement le bien, le mal périssant alors - nouveau Samson - sous l'effet de sa propre victoire.

A vrai dire, il est facile de répliquer que le mal n'agissant qu'en vertu de l'actualité du bien qu'il affecte, son action destructrice exige toujours la présence d'un sujet bon. Il y a une impossibilité logique à ce que le mal corrompe totalement le bien dans lequel il est incrusté.

Etait-il vraiment utile de consacrer tout un article à ce qui apparaît comme une conséquence immédiate de la thèse du statut parasitaire du bien ? Si saint Thomas l'a fait, c'est qu'il y a, derrière le problème métaphysique du statut parasitaire du mal qui fonde l'impossibilité de la destruction totale de son sujet, un problème théologique important et difficile : celui des conséquences du péché.

C'est un donné traditionnel que le péché détruit d'abord celui qui le commet. Mais jusqu'où va cette puissance de destruction ? Que détruit au juste le péché dans l'âme et jusqu'où ? Il semble que saint Thomas ait voulu situer ce problème traditionnel de la corruption de la nature humaine par le péché, souvent traité à propos des conséquences du péché originel, dans un contexte plus large et le subsumer sous la considération métaphysique de la corruption du sujet par le mal. Il reste que le problème originel affleure en permanence<sup>86</sup>. Ce problème connaîtra un regain de vigueur dans la théologie de l'époque moderne. Contre la thèse luthérienne selon laquelle le péché originel a détruit l'intégrité de la nature humaine et spécialement son libre-arbitre, la théologie catholique insistera sur le fait que, dans l'état de nature déchue, celle-ci n'a rien perdu de ce qui la définit essentiellement. Mais alors que les jésuites défendent généralement que l'homme après le péché jouit des mêmes ressources naturelles qu'avant pour faire le bien, les augustiniens et les thomistes insisteront sur les blessures infligées à la nature par le péché : le péché diminue le *bonum naturae*.

La solution du problème général par saint Thomas repose sur la distinction, énoncée dès le début de la détermination, entre trois formes de bien qui se rencontrent dans un sujet et qui sont affectées différemment par le mal. Dans le texte parallèle du *Scriptum*, Thomas écrivait : « La définition de n'importe quelle privation implique trois éléments : l'habitus opposé (c'est-à-dire la perfection « possédée » qui s'oppose à la privation), le sujet tant de la privation que de l'habitus, et l'aptitude (*habilitas*) dans le sujet à la réception de l'habitus. » Ces trois éléments constituent trois types de biens :

\* *Bien n° 1* : Le bien qui est la perfection opposée à la privation. Par exemple, la lumière dont la ténèbre est privation ou encore la tempérance dont la gourmandise est la privation.

\* *Bien n° 2* : Le bien que constitue le sujet lui-même qu'affecte la privation et que qualifie aussi la perfection opposée, puisque les contraires ont le même sujet. Par exemple, la substance de l'air qui est le sujet aussi bien de la lumière que des ténèbres ou encore la puissance de l'âme (le concupiscible) qui est le sujet à la fois de la tempérance et de la gourmandise.

\* *Bien n° 3* : L'aptitude (*habilitas*) du sujet (bien n° 2) vis-à-vis de l'acte (bien n° 1). Cette aptitude est une puissance réelle, donc quelque chose de bon.

La thèse de saint Thomas est alors la suivante : le mal supprime totalement le bien n° 1 ; il laisse absolument intact le bien n° 2 ; il diminue le bien n° 3 sans parvenir pour autant à le supprimer<sup>87</sup>.

Les deux premières parties de la thèse ne sont pas difficiles à établir :

---

<sup>86</sup> Saint Thomas a plusieurs fois abordé de manière systématique ce problème et la solution qu'il y apporte est restée substantiellement la même : *In II Sent.*, d. 34, a. 5 ; *CG III*, 12 ; *Ia-IIae*, q. 75, a. 2 ; *De malo*, q. 2, a. 12.

<sup>87</sup> La même distinction entre les trois biens et les mêmes thèses concernant la manière dont chacun est affecté par le mal se retrouvent chez tous les docteurs de l'époque Cf. Albert, *In II Sent.*, d. 35, a. 5 ; Bonaventure, d. 35, a. 2, q. 3. Saint Thomas n'est pas ici original.

\* Le mal supprime totalement le bien n° 1 : par définition, deux opposés ne peuvent coexister en même temps et sous le même rapport dans le même sujet. Il est donc nécessaire que la présence du mal dans un sujet exclut le bien qui s'oppose directement à ce mal (bien n° 1). Ainsi la ténèbre supprime la lumière, le péché mortel, la grâce sanctifiante...<sup>88</sup>

\* Le mal laisse absolument intact le bien n° 2. Les ténèbres suppriment la lumière mais ne suppriment pas l'air qui en est le sujet. De même, le péché supprime la grâce mais ne détruit pas la nature de l'homme. Les auteurs médiévaux s'appuyaient ici en particulier sur l'autorité de Denys selon lequel les biens de nature demeurent intacts chez les démons après leur faute<sup>89</sup>.

\* La difficulté se concentre sur le bien n° 3, à savoir l'aptitude à l'acte, à la perfection. Il faut tenir à la fois 1°- que le mal diminue ce bien qu'est l'aptitude à l'acte (c'est-à-dire l'aptitude à la perfection contraire au mal en question, l'aptitude au bien n° 1) et 2°- qu'il ne le supprime pas.

Ce qui ne va pas sans un paradoxe dont les arg. 2 et 3 se font l'écho. La diminution semble devoir logiquement entraîner la suppression. L'arg. 3 fait valoir, par exemple, que seul un bien infini auquel on enlèverait partie après partie ne disparaîtrait pas totalement. Mais le bien en question étant un bien créé, il est un bien fini. Il peut donc être complètement détruit.

Ainsi, si nous nous replaçons dans la problématique théologique initiale des conséquences du péché, cela signifie que l'accumulation des péchés entraîne tôt ou tard la disparition pure et simple de ce que saint Thomas appelle ici l'aptitude de l'âme à la grâce (*habilitas animae ad gratiam*). Or, c'est là ce que la foi ne peut admettre. Le plus grand des pécheurs demeure toujours susceptible d'être retourné par la grâce, du moins tant que sa volonté n'est pas définitivement fixé dans le bien ou dans le mal, c'est-à-dire jusqu'à l'heure de sa mort. « Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, comme neige ils blanchiront » (*Is 1, 18*). Reste à fonder en raison cette conviction de foi. Saint Bonaventure exprime clairement la difficulté : la volonté, explique-t-il, ne peut perdre l'aptitude au bien car cette aptitude la définit : « Augustin l'affirme expressément et tous les docteurs sont d'accord (*et communiter consentiunt in hoc omnes doctores*). Mais comment par le péché cette aptitude est continuellement diminuée et n'est jamais achevée ou consumée, il est difficile de le dire et sur ce point les avis ont divergé<sup>90</sup>. »

Il s'agit en fait de trouver un modèle théorique pour penser un processus de diminution qui n'aboutisse pas à l'extinction du sujet qui diminue. Pour cela, il faut s'extraire de l'ordre purement quantitatif pour accéder à l'ordre qualitatif. Saint Thomas commence donc par repousser une mauvaise solution fondée sur un modèle quantitatif<sup>91</sup> :

« Certains, parce qu'ils s'imaginaient la diminution du bien susdit à la manière d'une diminution quantitative, ont prétendu qu'il en allait ici comme pour le continu qui se divise à l'infini, lorsque la division s'effectue selon le même rapport (par exemple, la moitié de la moitié ou le tiers du tiers). »

Déjà Guillaume d'Auxerre, qui la rapporte, récusait cette théorie en faisant valoir que

« le deuxième péché trouve l'âme plus faible que le premier et donc davantage susceptible d'être blessée. Il la blesse donc davantage bien qu'il soit de même grandeur que le premier. Il ne la blesse donc pas moins ainsi qu'ils le prétendent<sup>92</sup> ».

---

<sup>88</sup> Cf. ad 1.

<sup>89</sup> *Noms divins*, 4, § 23. Cité en *De malo*, q. 2, a. 11, arg. 1

<sup>90</sup> *In II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 3 ; p. 862b-863a.

<sup>91</sup> Cette théorie est signalée dans le premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, II, tract. 13, c. 4, q. 1, à propos précisément de la corruption des biens de nature par le péché. Guillaume rapporte l'opinion de certains qui prétendent que « le premier péché peut enlever tant du bien naturel de l'âme mais que le second péché ne peut enlever tant en quantité mais tant en proportion par rapport à ce qui reste (*Dicunt quidam quod per primum peccatum potest demi tantum de naturali bono anime, sed per secundum peccatum non potest demi tantum in quantitate, sed tantum in proportione respectu residui*)

<sup>92</sup> *Secundum peccatum invenit animam debiliores quam primum ; ergo magis susceptibilem lesionis ; ergo magis ledit eam, cum sit tantum quantum primum? Non ergo ledit eam minus sicut dicunt.*

Saint Thomas, quant à lui, dans l'ad 2, objecte que ce modèle conduit inéluctablement à une conséquence absurde : en valeur absolue, le dernier péché supprime moins cette aptitude que le précédent. Or la gravité des péchés ne suit pas nécessairement un ordre décroissant<sup>93</sup> ! Il ne faut donc pas chercher dans l'ordre quantitatif - qui est celui de la matière - le modèle susceptible d'expliquer la diminution du bien qu'entraîne le mal, mais bien plutôt dans l'ordre qualitatif des formes. Cette diminution n'est pas de l'ordre quantitatif de la soustraction mais de l'ordre qualitatif de la rémission (au sens de « relâchement », une période pour les malades d'une période de « rémission »). Saint Thomas est ainsi amené à approcher un problème qui va passionner le Moyen Age tardif : celui de l'intension et de la remission des formes et des qualités<sup>94</sup>.

La rémission du bien doit donc se comprendre, par manière de contraste, à partir de l'intensification ou « intension » du bien. Or, un sujet devient de plus en plus apte vis-à-vis d'une certaine forme (un certain type d'acte ou de perfection) lorsque se multiplient en lui les dispositions, les « qualités », qui préparent la matière à recevoir cette forme.

En effet, en bonne physique aristotélicienne, la génération d'une substance nouvelle (ou la production d'une forme accidentelle nouvelle) se situe au terme d'un processus long et complexe. Le morceau de pain que j'ai mangé ne devient pas aussitôt ma chair et mon sang. Certes, le passage du pain à la chair humaine est nécessairement instantané : il n'y a pas d'intervalle entre la disparition de la forme du pain et l'appropriation de la matière première par la forme substantielle de l'homme. Mais la substance du pain va être affectée par toutes sortes de dispositions accidentelles (quant à sa figure, ses dimensions...) qui l'acheminent vers la corruption et préparent en même temps son assumption par la forme substantielle de l'homme. Certains caricaturistes dessinent ainsi l'évolution qui conduit du portrait d'un homme politique célèbre à celui d'un animal. L'homme politique présente des accidents qui tendent de plus en plus vers l'animalité et il est difficile d'établir quand se produit le basculement.

A l'inverse, une aptitude à l'égard d'une forme peut être diminuée, « remise », lorsque se multiplient dans le sujet les formes accidentelles dispositives contraires. L'aptitude du bois à s'enflammer est diminuée par les formes accidentelles d'humidité qui proviennent de la pluie qui tombe sur lui.

Cette « rémission » peut-elle aller jusqu'à l'infini ou bien y a-t-il à un moment un « saut » qui fait passer de l'ordre de la diminution à celui de la disparition pure et simple ? Saint Thomas distingue deux cas :

\* Premier cas : les formes dispositives contraires ne peuvent pas se multiplier à l'infini dans un sujet, car elles le corrompraient. Par exemple, si la pluie persiste, alors le bois pourrit, se corrompt. Dans ce cas, son aptitude à brûler, qui découle de sa nature, disparaît totalement du même coup.

\* Deuxième cas : les formes dispositives contraires peuvent être multipliées à l'infini dans un certain sujet. Alors, l'aptitude à la forme diminue proportionnellement à l'infini mais... elle ne disparaît pas. Il n'y a pas contradiction entre la diminution à l'infini d'une aptitude et la permanence de cette aptitude. C'est une sorte de fonction asymptotique où l'on n'atteint jamais le zéro. Par exemple, plus on multiplie les corps opaques entre la source de lumière et l'oeil, plus l'aptitude de l'oeil à voir en acte est diminuée, mais elle ne disparaît pas pour autant.

C'est qu'en fait - comme on peut le comprendre à partir de l'exemple évoqué - la diminution et la permanence ne se situent pas exactement sur le même plan. C'est le sens de l'ad 2. L'aptitude en question se définit *et* par rapport à la substance *et* par rapport à l'acte. Et, si je comprends bien la fin de l'ad 3, saint Thomas précise même que le premier rapport (à la substance) est essentiel (*per se*) tandis que le second (à l'acte) est accidentel. Or la diminution de l'aptitude se prend de son rapport à l'acte, non de son rapport à la substance. C'est donc une diminution accidentelle et rien ne s'oppose à

<sup>93</sup> Critique similaire chez Bonaventure, *In II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 3, p. 863a-b.

<sup>94</sup> Pour une présentation systématique de la position thomiste, cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus*, phil. nat., III, q. 4, t. 2, p. 635-659.

l'existence d'un infini *per accidens*. La permanence, elle, est *in radice*, elle se prend du rapport essentiel à la substance même du sujet, dont l'aptitude émane<sup>95</sup>.

Appliquons rapidement au problème théologique des conséquences du péché les analyses qui précèdent. Dans notre a. 4, saint Thomas conclut que la multiplication des péchés diminue, sans pouvoir la détruire, l'aptitude de l'âme à la grâce. Formule lapidaire qui pose problème. Faut-il l'interpréter de la puissance obédientielle de l'âme à la grâce, c'est-à-dire à la non-répugnance réelle de l'âme à être élevée par Dieu à la grâce ? Mais cette puissance obédientielle n'est d'aucune manière diminuée puisqu'elle appartient à l'essence de l'âme. Faut-il l'entendre de l'inclination naturelle au bien, dont saint Thomas dit souvent qu'elle est contrariée par le péché et les vices sans être supprimée ? Plus je m'enfonce dans le vice de gourmandise, plus l'inclination naturelle au bien de la tempérance diminue. Mais, ici, il est question d'une orientation vers la grâce. Il est difficile de préciser la nature de cette aptitude à la grâce. Retenons seulement que le péché est un obstacle réel à la réception de la grâce - pas seulement une privation mais un obstacle en raison de sa positivité<sup>96</sup> - et qu'il diminue donc l'aptitude à la grâce. Le péché se multipliant, il peut même la diminuer à l'infini, en multipliant à l'infini les dispositions contraires, mais sans jamais la supprimer.

---

<sup>95</sup> Cf. *De malo*, q. 2, a. 11, ad 3

<sup>96</sup> *De malo*, q. 2, a. 11, ad 13.

## Cinquième leçon : Faute, peine et misère

Pacifique, dans un mouvement de mauvaise humeur, a battu sa femme comme plâtre. C'est un mal. Pour sa femme, certes. Mais pas uniquement, ni même d'abord. C'est surtout un mal pour Pacifique puisque son comportement est indigne d'un être humain, privé de sa conformité aux normes de la droite raison. Il a commis une faute (*culpa*). Ce même Pacifique, traduit en justice par sa femme, écope trois mois de prison ferme. C'est aussi un mal puisque Pacifique va être privé de la liberté de mouvement qui fait partie des biens de l'existence humaine. Pourtant, ce second mal n'est pas du même type que le premier. Il s'agit ici d'un mal subi, d'un châtement, d'une peine (*poena*).

Saint Thomas consacre les deux derniers articles de la q. 48 à cette division fondamentale du mal en mal de faute et mal de peine<sup>97</sup>. L'a. 5, d'une part, définit cette division en mal de faute et mal de peine et, d'autre part, montre qu'elle est adéquate (au moins pour l'homme, et l'homme en état de nature déchue) : tout mal est pour lui soit faute soit peine. *Tertium non datur*. L'a. 6 établit, quant à lui, que la faute a davantage raison de mal que la peine, c'est-à-dire réalise davantage que la peine la notion de mal.

Saint Thomas opère dans ces deux articles un certain nombre de discernements fondamentaux qui jouent un rôle principal dans divers secteurs de la théologie, comme le péché et la pénitence, le péché originel et ses suites, le mystère de la rédemption...

### I. Le mal de l'agent et le mal de l'action

Dans la détermination de l'a. 5, saint Thomas procède en deux temps. Tout d'abord, il établit de façon générale que pour tout sujet il existe deux et seulement deux grandes formes de mal. Ensuite, il montre que, pour le cas particulier des créatures rationnelles, cette division correspond au couple faute/peine.

Le mal se définissant par opposition avec le bien, il faut, pour comprendre la distinction entre ces deux types de maux, partir de la distinction entre deux grands types de biens qui se rencontrent dans la créature. Le bien est perfection et actualité, car il est ce que toute chose désire comme susceptible de la parfaire. Or il y a deux degrés d'actualité - et donc de perfection - pour toute créature, dans la mesure où l'agir de la créature se distingue de son être. Il y a tout d'abord la perfection de l'être, distinguée de la perfection de l'agir. On l'appelle perfection première. Saint Thomas la définit par « la forme et de l'intégrité<sup>98</sup> ». C'est en effet la forme (substantielle) qui donne à l'étant sa première actualité, sa perfection ontologique. Or, cette forme unifie une pluralité de parties. C'est la présence de toutes ces parties qui définit l'intégrité d'un étant<sup>99</sup> : un chat à qui il manque une oreille et une patte est privé de son intégrité (il est par suite privé de beauté !). Il y a ensuite la perfection de l'agir. On l'appelle perfection seconde : elle est le surcroît d'actualité et de perfection que donne l'action elle-même. Être un oiseau doté d'un corps ailé est une perfection première. Traverser l'Atlantique en vol est une perfection seconde.

Le mal peut affecter le sujet soit en sa perfection première (mal de l'agent) soit en sa perfection seconde (mal de l'action). Il l'affecte quant à sa perfection première quand il lui soustrait soit sa forme (par la corruption) soit une partie nécessaire à son intégrité (la privation d'un membre, par exemple, mais aussi privation des biens extérieurs - l'honneur, la richesse - qui contribuent à l'intégrité d'une vie vraiment humaine). Cette privation atteint en particulier les principes de l'opération qui sont les principes même de l'être. Par exemple, le fait que la jambe, principe instrumental de la marche, soit

---

<sup>97</sup> L'étude scientifique d'un objet implique la mise au jour de ses divisions fondamentales. C'est ainsi que le métaphysicien doit étudier la division de l'étant en étant en acte et étant en puissance...

<sup>98</sup> Sur la notion d'intégrité chez saint Thomas, cf. U. ECO, *Le problème esthétique...*, p. 113-117.

<sup>99</sup> Cf. *Ia*, q. 73, 1 : *Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit.*

tordue. Mais le mal peut aussi affecter l'opération elle-même du sujet en la privant de « sa mesure et de son ordre ». Par exemple, le boiteux marche mais de travers, de façon difforme<sup>100</sup>.

Le mal de l'agent et le mal de l'action se réalisent en tous les états, mais d'une manière spéciale (*secundum specialem rationem*) chez les sujets doués de raison et donc de liberté, c'est-à-dire les êtres spirituels appartenant à l'ordre moral. Le mal propre à la créature spirituelle prend donc un nom spécial : le mal de l'action (morale) s'appelle faute et le mal de l'agent (moral) peine. Avant d'éprouver la validité de l'équivalence mal de l'agent = mal de peine, il nous faut réfléchir sur cette notion fondamentale en philosophie et théologie morales qu'est la peine ou sanction.

## II. Réflexions sur la peine

Nous procéderons en deux étapes : 1°- Qu'est-ce que la peine (sa définition) ? 2°- Pourquoi la peine ? ou : Quel est le fondement du droit de punir ?

En *Q. de malo*, q. 1, a. 4, saint Thomas énumère trois éléments qui permettent de cerner la définition de la peine<sup>101</sup>.

1°- La peine est un mal subi liée à un mal commis dans l'ordre moral. Elle suppose toujours la faute. Il n'y a de peine que par rapport à une faute. Il peut certes y avoir une souffrance sans lien avec une faute, comme c'est le cas pour les animaux, mais ce n'est pas une peine.

2°- La peine répugne à la volonté<sup>102</sup>. Saint Thomas distingue ici trois cas<sup>103</sup> :

\* La peine est directement contraire à la volonté actuelle d'un sujet, qui est donc parfaitement conscient de cette contrariété et qui en souffre. C'est le cas, par exemple, du prisonnier qui veut jouir de sa liberté physique mais qui se heurte très concrètement aux murs de sa prison.

\* La peine est simplement contraire à la volonté habituelle (implicite) du sujet. La privation étant ignorée, elle ne provoque pas de souffrance. Si, par exemple, j'ignore que le cuisinier avait prévu pour le dessert de ce midi de la mousse au chocolat mais que, pour me punir d'avoir entamé ce matin sa réserve de sucre, il y a renoncé, cette peine, pour objective qu'elle soit, ne m'affectera sensiblement que si je prends connaissance de l'odieuse manoeuvre.

\* La peine est contraire à l'inclination naturelle de la volonté du sujet. Ainsi, les démons, obstinés dans le mal, refusent très délibérément Dieu et, pourtant, le fait de ne pas voir Dieu reste, pour eux, une privation par rapport à l'inclination naturelle de la volonté pour le bien. C'est donc une peine.

3°- La peine est subie, « passive ». En effet, ce qui répugne à la volonté ne peut provenir que d'un principe extérieur à la volonté.

Qu'en est-il du sens et de la nécessité de la peine ? En effet, la nécessité du châtement ne jouit plus aujourd'hui de l'évidence tranquille avec laquelle on l'a longtemps tenue. Quel sens y a-t-il, en effet, à ajouter un mal à un autre mal, une violence à une autre violence ? La question est redoutable<sup>104</sup>. La réponse ne peut être que la suivante : parce que la peine est un bien. Un bien lié à un mal.

---

<sup>100</sup> Dans ce dernier cas, saint Thomas parle parfois de péché (*peccatum*). Vous comprenez que le terme de péché a ici un sens beaucoup plus large que celui que lui donne d'ordinaire la théologie. Il désigne ici toute défaillance dans l'ordre de l'action : bégayer, boiter sont des *peccata* au sens large

<sup>101</sup> Ajoutons à ces trois éléments un quatrième : une peine est toujours infligée, en dernière analyse, par un agent moral, intelligent et libre, capable de vouloir le bien de la justice et de proportionner la peine à la faute. Ce n'est qu'en un sens très analogique qu'on peut dire que la nature, par exemple, a « puni » les promoteurs qui l'ont saccagée en emportant leurs immeubles dans une avalanche. Il s'agit plus d'une conséquence d'ordre physique que d'une peine.

<sup>102</sup> Cf. *Ia-IIae*, q. 87, a. 2 : *De ratione poenae est quod sit contra voluntatem*.

<sup>103</sup> On pourrait affiner l'analyse en considérant le cas des « peines » qu'un innocent assume volontairement par manière de solidarité mystique.

<sup>104</sup> Cf., du point de vue de la philosophie du droit, le *status quaestionis* de X. DIJON, *Droit naturel*, 1. Les questions du droit, Paris, 1998, p. 427-496. La réflexion philosophique sur la peine remonte au moins à Platon. Cf. L. SENTIS, « Platon et le châtement » dans *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, Foi chrétienne et théodicée, Paris, 1992, p. 329-344

« La peine, écrit J. Maritain<sup>105</sup>, ne vise pas premièrement et principalement le mal à produire dans le puni, mais vise premièrement un bien à produire. Un bien dont l'importance et la nécessité doivent être singulièrement profondes, à voir le prix dont elles sont payées. »

Tout le problème est de déterminer la nature exacte de ce bien que réalise la peine ?

Serait-ce la préservation du bien d'autrui et de l'ordre public ? Par la répression ou contrainte physique, le méchant est mis hors d'état de nuire. C'est indéniable, mais cette justification purement utilitaire de la peine ne va pas très loin. Si l'on s'en tenait à cette explication, quelle différence y aurait-il, en effet, entre un méchant et un animal dangereux ou un fou furieux ? Si elle se veut exclusive, elle est réductrice car elle revient à considérer ceux qui font le mal comme des forces dangereuses qu'on neutralise par une violence contraire. Or le méchant n'est pas seulement une force *physique* nuisible : il est un agent *moral*.

Une autre théorie attribue à la peine une valeur médicinale ou pédagogique. La peine, dit-on, est une correction, c'est-à-dire qu'elle vise à remettre dans le droit chemin aussi bien le coupable qui la subit que ceux qui craignent de la subir (valeur exemplaire, préventive ou dissuasive de la peine). Le bien poursuivi à travers la peine est celui-là même du méchant (en acte ou potentiel), son amendement. Il y a là encore une part évidente de vérité mais la théorie médicinale de la peine ne peut tout expliquer. Elle se heurte à deux objections majeures :

*Primo*, la valeur pédagogique d'une peine suppose toujours que la peine soit juste en elle-même, antérieurement à sa valeur médicinale. La valeur médicinale d'une peine ne suffit pas à la rendre juste. On n'a pas le droit de faire le mal pour qu'en sorte un bien, « pour faire un exemple ».

*Secundo*, en laissant de côté la question philosophique de la peine de mort, il existe, au moins pour le théologien, des peines qui ne peuvent s'expliquer par leur valeur médicinale. Les peines éternelles de l'enfer ne peuvent en effet se justifier par leur valeur pédagogique ou dissuasive (pourtant si habilement exploitée par les prédicateurs de l'ancien temps...).

Il y a donc pour toute peine une valeur antérieure à la fois à la valeur répressive et à la valeur médicinale. Ces deux valeurs la supposent et viennent s'y greffer, mais, dans certains cas, elle demeure seule. C'est ce que saint Thomas appelle, d'un terme un peu malheureux, la valeur proprement « vindicative » de la peine : la peine vise le rétablissement de l'ordre moral compromis par la faute. Bref, si le méchant doit être puni, c'est d'abord en vertu d'une exigence proprement morale de *justice*. C'est parce que je suis coupable d'une faute qui introduit un désordre objectif dans l'univers moral qu'il y a pour moi une obligation morale stricte à subir une peine (ce qu'on appelle le *reatus ad poenam*). Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel l'exprime de façon tout à fait heureuse :

« L'aspect superficiel de nocivité (opposé à la culpabilité morale) est attribué par hypothèse au crime dans les différentes théories sur la peine fondées sur la préservation, l'intimidation, la menace, l'amendement comme caractère primordial et ce qui doit en résulter est, d'une façon encore superficielle, défini comme un bien. Mais ce n'est pas pour ce bien et ce mal qu'on agit, ce qui est en question, c'est le juste et l'injuste. Ces points de vue superficiels négligent la considération objective de la justice [...] (ils) supposent résolue la question de savoir si la peine est juste en soi et pour soi. »

Dans cette perspective, on doit même aller jusqu'à dire que la peine est vraiment un droit du coupable. Hegel explique que la peine « est un droit par rapport au criminel lui-même » puisqu'elle est dans la logique de son acte. « En considérant en ce sens que la peine contient son droit, on honore le criminel comme un être rationnel » et on évite de le traiter comme un simple animal nuisible.

Reste à comprendre pourquoi et comment la punition est une exigence morale de justice. Il faut tout d'abord prendre acte que notre agir moral personnel concerne plus que nous-mêmes : il s'inscrit

---

<sup>105</sup> J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, leçon 9 : « La notion de sanction ».

dans un ordre (la société politique, l'ordre moral des personnes...) dont nous sommes une partie. C'est pourquoi mon action bonne contribue au bien général et en ce sens elle est méritoire et doit être récompensée, une part proportionnelle du surcroît de bien apporté au tout m'étant en quelque sorte reversé par le tout. De même, ma faute porte atteinte au bien commun de l'ordre moral. Elle introduit une sorte de déséquilibre ou d'injustice dans ma relation au tout, qui doit nécessairement être compensé. La peine vise alors à restaurer l'égalité dans la relation du coupable à l'ordre moral et cette restauration est de soi un bien.

Comprenons bien que cette restauration de l'ordre moral ne se limite pas à la réparation des simples *conséquences* matérielles du mal. Par exemple, si j'ai volé cent francs, il faudra bien que je les rende, mais il faudra aussi que je subisse une peine. Le désordre de la faute va bien au-delà d'un désordre 'matériel'. Il y a eu une initiative morale mauvaise, source de désordre dans l'ordre moral et c'est elle que la sanction morale vient « annuler » en faisant subir passivement au coupable une initiative venant de l'extérieur et destiné à rétablir la juste égalité dans la relation de la personne ainsi contrariée à l'ordre moral.

« Le mal moral, écrit J. Maritain, blesse et prive le tout dont l'auteur de l'action mauvaise est une partie, introduit le non-être dans ce tout, et il doit revenir sur l'agent lui-même sous la forme de ce non-être qu'est le mal ontologique. »

Le bien supérieur qui justifie le mal qu'est la punition est donc le bien de la justice. Le sujet moral qui vise ce bien en infligeant une punition fait oeuvre bonne et même méritoire. En *Ila-IIae*, q. 108, a. 1, saint Thomas se demande si la vengeance est licite. Le terme de « vengeance » n'a pas ici le sens péjoratif qu'il a aujourd'hui. Pour saint Thomas, la « vengeance » est une authentique vertu, car venger consiste à accomplir un acte de justice en punissant le coupable. Il répond que si celui qui punit recherche principalement le mal à infliger au coupable, il commet un grave péché puisqu'il manifeste une forme de haine, qu'il n'est pas permis d'avoir même à l'égard de ses ennemis. Mais si celui qui punit (et qui a autorité pour le faire) recherche le bien supérieur que procure la punition : l'amendement du coupable, la paix publique, et surtout la conservation de la justice, alors il accomplit un acte vertueux.

Aussi n'y a-t-il pas lieu d'éprouver scrupule à affirmer que Dieu - le bon Dieu - punit. A l'objection selon laquelle « Dieu ne prend pas plaisir à la perte des hommes » (*Sg* 1, 13), saint Thomas répond :

« Dieu ne prend pas plaisir aux peines pour elles-mêmes, mais il prend plaisir à l'ordre de sa justice qui requiert ces peines. »

Force est de reconnaître que cette théorie morale de la peine est devenue difficilement audible pour nos contemporains. Pour trois raisons, au moins :

\* La théorie morale de la peine suppose l'existence d'un ordre moral objectif du bien et du mal, auquel la personne humaine a accès par sa liberté. Le matérialisme, qui réduit l'agir « moral » à la combinatoire des petits plaisirs ou désagréments personnels, est de soi aveugle à cette dimension et il se rabattra spontanément sur l'approche psychologisante de la faute et de la peine qui s'en tient aux seuls effets « concrets », sensibles.

\* La dialectique du tout et de la partie - en particulier la subordination du bien particulier au bien général - « passe » difficilement lorsque l'individu est érigé en valeur suprême et le bien commun réduit à la somme des biens particuliers.

\* Le dualisme esprit/nature, propre à la pensée idéaliste moderne, rend inconcevable l'idée qu'une faute morale puisse être sanctionnée « physiquement ». Si l'ordre de l'esprit et l'ordre de la nature ne communiquent pas, alors une action d'ordre spirituel ne peut pas avoir de répercussion dans l'ordre de la nature. Dans une perspective idéaliste, le principe dit « de réalité » (mes choix moraux ont des

répercussions réelles) ne peut passer que pour une violence faite à la subjectivité autonome. Ainsi est-il devenu, même chez les chrétiens, difficile d'expliquer que tout, dans la relation à Dieu, ne se joue pas dans la sphère purement subjective de la conscience et que, par exemple, un péché pardonné doit encore être expié par une peine temporelle, ce qui est à la base de la théologie de la pénitence et même de la Rédemption.

### III. Le malheur et la peine<sup>106</sup>

Que certains maux qui nous surviennent soient des peines, ou, à tout le moins des conséquences de nos fautes, il est difficile de le nier. La fatigue pénible que je ressens vers quatorze heures est la conséquence de ma voracité antécédente ; les mille francs que la gendarmerie nationale soustrait à mon portefeuille sont la peine de mon excès de vitesse... Mais bien des maux semblent difficilement réductibles à des peines. Le fait que cette tuile que le vent arrache du toit pour la précipiter sur mon crâne innocent ne semble pas directement lié à un acte mauvais que j'aurais posé antérieurement. Et que dire de cette éruption volcanique ou de ce tremblement de terre qui engloutit pêle-mêle coupables et innocents. Est-ce une peine ? N'est-ce pas plutôt un malheur ?

Au plan naturel de la pure philosophie, il semble qu'il faille l'accorder de droit, et, de fait, les philosophes païens n'ont généralement pas considéré la souffrance et la mort comme des peines<sup>107</sup>. Dans une perspective théiste, qui défend l'existence d'une providence universelle, il est vrai que rien - aucun événement - n'existe qui ne soit voulu ou permis par Dieu. Le mal subi par l'homme a donc un sens, une intelligibilité. Il répond à une intention divine. Mais, hors des lumières de la Révélation, on pensera assez spontanément que le malheur est permis de façon générale pour respecter la nature duelle de l'homme. L'homme est à l'horizon de deux mondes : le monde physique et le monde spirituel. Il participe donc à deux sortes de maux. Comme être spirituel, il pèche et doit en subir la peine. Mais, comme être physique, il est soumis aux lois de la nature physique sans qu'il faille supposer quelque faute de sa part : il est malade s'il absorbe une nourriture nocive, meurt s'il passe par hasard sous une avalanche...

Cela dit, quand bien même il ne serait pas contradictoire en soi que Dieu crée l'homme en le laissant exposé aux lois de sa nature physique, le malheur ne laisse pas d'être un scandale pour l'esprit. La perspective d'un esprit livré aux forces obscures de la matière - le paradoxe du « roseau pensant » - laisse la raison insatisfaite. Et je ne crois pas que la magie poétique de la prosopopée évolutionniste qui interprète la souffrance comme la face obscure mais nécessaire d'un enfantement, d'une émergence progressive de l'homme à partir de la matière et de l'animalité change réellement les données du problème. Dès lors que l'homme est homme, c'est-à-dire non pas au terme du processus évolutif mais dès lors qu'il y a eu en cet animal un esprit irréductible à la matière - et le saut est nécessairement qualitatif au plan de l'analyse philosophique -, le scandale de la souffrance que le malheur inflige à cet esprit demeure intact..

La raison accueille donc comme hautement « convenable », quoi que non nécessaire, l'affirmation de la foi catholique selon laquelle Dieu, dans sa sagesse et dans sa bonté, a pourvu dès l'origine à l'intégration harmonieuse de la dimension corporelle de l'homme dans sa dimension spirituelle : nos premiers parents ont été constitués dans un état surnaturel de sainteté et de justice originelle caractérisé par l'impassibilité et l'immortalité<sup>108</sup>. L'homme aurait été préservé des maux qui découlent de sa nature physique par une action spéciale de la providence et le don d'une puissance surnaturelle qui préservait le corps de toute corruption pourtant naturelle... L'état actuel de l'homme

---

<sup>106</sup> Cf. la synthèse thomiste de Jean CABROL, *Defensiones, In II Sent.*, d. 36.

<sup>107</sup> Cf. *Q. de malo*, q. 5, a. 4, ad 1 : *Illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis iustitia fuit gratuitum ; unde per rationem considerari non potuit. Et ideo Seneca et alii Gentiles philosophi non consideraverunt huiusmodi defectus [mors et alii defectus huius vite] sub ratione pene.*

<sup>108</sup> Cf. CEC, n° 375-376. Cf. *Ia*, q. 97.

n'est donc pas son état « normal ». Il est consécutif au péché originel qui a entraîné pour Adam et sa descendance la perte de la justice originelle. Par suite du péché originel, cause *removens prohibens*, l'homme a été rendu aux lois du monde physique : il subit désormais l'écartèlement entre la dimension physique et la dimension spirituelle de sa nature, qui n'entraîne pas dans le projet initial de Dieu sur lui<sup>109</sup>.

« A la suite de saint Paul, affirme le CEC, n° 403, l'Eglise a toujours enseigné que l'immense misère qui opprime les hommes [...] n'est pas compréhensible sans son lien avec le péché d'Adam et le fait qu'il nous a transmis un péché dont nous naissons tous affectés et qui est 'mort de l'âme' ».

Cela signifie en particulier que les misères de cette vie, consécutives au péché originel, sont au regard de la foi - et de la foi seule<sup>110</sup> - des peines. Pour la dogmatique chrétienne, tout mal subi par l'homme est la peine d'un mal commis par l'homme. Ce qui revient à exclure le malheur comme catégorie fondamentale du mal.

De fait - nous l'avons vu (leçon 1) -, la Bible interprète systématiquement en terme de châtement pour leur péché les malheurs qui surviennent aux hommes<sup>111</sup>. L'hostilité de la nature vis-à-vis de l'homme est le fruit du péché de l'homme. C'est à cause de la désobéissance d'Adam que le sol est maudit et produit épines et chardons (*Gn 3, 17-18*). Le livre de la *Sagesse* insiste sur le contraste entre l'attitude de la nature, instrument de Dieu, vis-à-vis des justes et vis-à-vis des méchants :

« La création qui est à ton service, à toi son Créateur, se tend à fond pour le châtement des injustes et se détend pour faire du bien à ceux qui se confient en toi » (*Sg 16, 24*).

Saint Augustin a très fortement souligné la nature pénale, consécutive au péché originel, des maux qui surviennent à l'homme. La volonté défaillante du premier pécheur (homme ou ange) est

« la cause des maux qui nous concernent, car elle est cause aussi bien des péchés que des peines qui pèsent sur l'humaine nature<sup>112</sup> »

Son souci fondamental, dans la perspective de la controverse contre les manichéens, est en effet de rattacher l'origine du mal (*Unde malum ?*) à la libre initiative défaillante de l'homme : le mal de l'homme ne précède pas l'homme. C'est par la liberté de l'homme que le mal est entré dans le monde. Or il est clair que le mal moral n'est pas le seul mal. Il faut donc rattacher les autres maux au mal moral : en les interprétant comme des peines du péché.

« Dieu a fait toutes choses bonnes et il les a bien ordonnées. Mais il n'a pas fait le péché et tout ce que nous appelons mal ne consiste qu'en notre péché volontaire. Il y a encore une autre espèce de mal, à

---

<sup>109</sup> D'ailleurs, l'oeuvre du salut ne s'achève qu'avec la réconciliation de l'homme avec la nature dans la résurrection. Derrière les théories qui prennent leur parti de la misère humaine en la déclarant naturelle et en réservant le salut à la dimension purement spirituelle, il y a la difficulté à croire en la maîtrise réelle de Dieu sur la matière et le cosmos. Pourtant, en professant la résurrection de la chair, nous professons que la domination de la mort, que le pouvoir de la matière sur l'esprit, ne sont pas une fatalité.

<sup>110</sup> Aussi saint Thomas, quand il traite la question, insiste-t-il sur le fait que l'équivalence mal subi = peine suppose la foi. Cf. *Q. de malo*, q. 1, a. 4 : « La tradition de la foi tient que la créature rationnelle n'aurait encouru aucun dommage ni quant à l'âme, ni quant au corps, ni quant aux choses extérieures, si le péché n'avait précédé soit dans la personne, soit du moins dans la nature [*Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad anima neque quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato precedente, vel in persona, vel saltem in natura*] » ; *Q. De malo* \*\*\* : « Il est nécessaire selon le jugement (*sententia*) de la foi catholique d'appeler peine » toute privation de perfection ; *Ia*, q. 48, a. 5 : « Le mal [de l'agent] a raison de peine, surtout quand on suppose que tout est soumis à la providence et à la justice divine »...

<sup>111</sup> Cf. Jean CORBON, « Châtiments », *VTB*, 1988.

<sup>112</sup> *Enchiridion*, 23, 24

savoir la peine du péché. Ainsi des deux espèces du mal (*genera malorum*), qui sont le péché et la peine du péché, le péché ne vient pas de Dieu, la peine du péché se rapporte à la justice de Dieu. En effet, si Dieu, qui a tout créé, est bon, il faut, étant juste aussi, qu'il venge le péché<sup>113</sup> »

Cela dit, il n'est pas question de chercher à identifier pour chaque mal subi un péché personnel précis qui serait la cause prochaine du mal subi.

« Ces dix-huit personnes que la tour de Siloé a tué dans sa chute, pensez-vous que leur dette fut plus grande que celle de tous les hommes qui habitent Jérusalem ? Non, je vous le dis ; mais si vous ne voulez pas vous repentir, vous périrez tous de même » (Lc 13, 4-5).

D'ailleurs, l'Eglise a condamné une proposition de Baïus selon laquelle

« toutes les afflictions des justes sont à tous égards des punitions pour leurs péchés : c'est pourquoi Job et les martyrs qui ont souffert, ont souffert à cause de leurs péchés » (Dz 1972).

Tout en portant en esprit de pénitence les misères de cette vie, il faut donc être attentif à ne pas verser dans une « spiritualité de la culpabilisation », où toute victime est présumée coupable, où chaque malheur qui m'affecte est vécu comme une conséquence directe et immédiate d'une faute personnelle. « Qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu ? » Pire encore, devant le malheur d'autrui, il faut faire taire la petite voix mauvaise qui monte des profondeurs primitives et qui susurre : « Il l'a bien cherché ; il l'a bien mérité » et qui nous dispense d'une vraie solidarité. Le malheureux n'est pas un maudit<sup>114</sup>.

#### IV. Gravité du mal de faute (a. 6)

Si nous avons tant de mal à admettre que le malheur est une peine, c'est-à-dire une conséquence du péché, c'est qu'à nos yeux il y a disproportion entre l'effet et la cause. La souffrance et la mort nous paraissent beaucoup plus intolérables que le péché.

Pourtant, la foi enseigne qu'il n'y a rien de plus grave que le péché et la tradition de la sainteté chrétienne n'a jamais hésité à dénoncer dans le mal de faute le mal par excellence.

« Mon fils, tu dois avoir cette volonté que tu ne fasses un péché mortel pour nulle chose qui puisse arriver, et qu'avant de faire un péché mortel par connaissance, que tu souffrirais que l'on te coupe les jambes et les bras et que l'on t'enlève la vie par le plus cruel martyre<sup>115</sup> ».

Le simple fait que la peine se définisse par rapport au péché est déjà le signe de l'antériorité logique du mal de faute, mais, dans la détermination de l'a. 6, saint Thomas avance deux (ou trois) autres arguments pour prouver que la faute est davantage mal que la peine et il entend peine au sens le plus fort, incluant la privation de la grâce et de la vision béatifique (peine du dam) qui est objectivement la peine suprême.

1°- Le péché nous rend mauvais, la peine, non. « Le mal n'est pas d'être puni mais de mériter la punition », dit le Pseudo-Denys<sup>116</sup>. En effet, comme le bien consiste dans l'acte plutôt que dans la

---

<sup>113</sup> *Contra Fortunatum*, 14-15.

<sup>114</sup> Il y a, par exemple, une certaine manière d'insister sur le fait que le SIDA est un châtement divin qui n'est pas conforme à la dogmatique chrétienne. Certes, le SIDA est souvent (pas toujours) la conséquence physique d'un acte moralement désordonné. Mais il est bien d'autres actes peccamineux aussi graves sinon plus qui n'ont aucune répercussion physique directe. En fait, il faut distinguer conséquence et peine. Et si le SIDA est un « châtement », une conséquence du péché originel, car si Adam n'avait pas péché, il n'y aurait effectivement pas le SIDA, il ne l'est ni plus ni moins que la coqueluche ou les engelures !

<sup>115</sup> Saint Louis à son fils Philippe, *Les propos de saint Louis*, D. O'Connell (ed.), Paris, 1974, p. 185-191. Cf. la prière sur les offrandes de la Messe des martyrs de l'Ouganda : « Toi qui as accordé à tes martyrs la force de préférer la mort au péché »

puissance, la perfection seconde (l'action) vaut mieux que la perfection première (le bien de l'agent). C'est donc en fonction de la moralité de son action - autant dire : de la manière dont il se sert de ses capacités d'agir -, qu'un sujet est appelé bon ou mauvais. La privation de la bonté de l'action est donc plus grave que la privation d'un principe de l'action.

2°- Dieu n'est d'aucune manière cause du mal de faute. Par contre, il est cause du mal de peine (cf. leçon VII).

(3°-) Cette différence au plan de la causalité divine est le signe d'une différence fondamentale entre la faute et la peine. En effet, si Dieu ne peut vouloir la faute, c'est parce qu'il ne peut se suicider ! La faute s'oppose en effet directement au Bien incréé qu'est Dieu. Dieu ne peut pas ne pas s'aimer absolument puisqu'il est le Bien absolu. Il ne peut donc pas vouloir s'opposer au rayonnement de sa bonté. Or le péché contrarie ce rayonnement puisque, par le péché, le pécheur choisit une autre fin dernière que Dieu.

Par contre, la peine ne s'oppose qu'à un bien créé ; c'est d'un bien créé qu'elle prive. Même la peine du dam s'oppose non pas à Dieu mais à la possession de Dieu par une créature, ce qui est un bien créé. Elle n'est pas privation de Dieu mais privation de la vision (acte créé) de Dieu.

---

<sup>116</sup> *Les Noms divins*, IV, § 22.

## Sixième leçon : La cause du mal (q. 49, a. 1)

*Unde malum* ? D'où vient le mal ? Quelle en est la cause ? La recherche de la cause étant l'accomplissement de toute démarche scientifique, il est normal qu'après avoir défini le mal et ses « espèces » (q. 48), saint Thomas s'enquière de sa cause. Il élabore pour cela un ensemble original - la q. 49 - qui compte trois articles, tous d'une grande portée doctrinale, mais qui se situent toujours au niveau d'abstraction propre à la *Prima Pars* où il est question du mal en général..

Dans l'a. 1, saint Thomas établit de manière très générale que le mal a une cause et que cette cause ne peut être qu'un bien. Dans l'a. 2, il précise quelle est la causalité de Dieu, souverain Bien, par rapport au mal. Enfin, dans l'a. 3, dirigé contre le manichéisme, il réfute l'idée qu'existerait un mal absolu, cause première de tout mal.

### I. La cause du mal est un bien

La question qu'examine l'a. 1 est formulée de la façon suivante : « Le bien peut-il être cause du mal ? » En effet, la thèse selon laquelle le bien est la cause du mal apparaît paradoxale, ainsi que le soulignent les objections. Un contraire peut-il produire son contraire, s'étonne par exemple l'arg. 2 ?

Dans la détermination, saint Thomas tranche la question de la possibilité pour le bien d'être cause du mal en faisant valoir qu'il est nécessaire que le mal ait pour cause un bien. Or, tout ce qui est nécessaire est possible ! Pour cela, l'Aquinat procède en deux temps. 1°- Il établit en général que le mal a le bien pour cause. 2°- Il précise de quelle manière le bien est cause du mal dans les différents types de causalités, en insistant surtout sur la cause efficiente.

Pour démontrer que, de façon générale, le bien est cause du mal, saint Thomas procède de la façon suivante :

- \* Majeure : le mal a de quelque manière une cause.
- \* Mineure : seul le bien peut être cause.
- \* Conclusion : le bien est cause du mal.

Explicitons les deux prémisses :

\* Le mal a de quelque manière une cause. Saint Thomas part de la définition bien établie du mal comme privation, comme défaut d'un bien que l'on est de nature à posséder et que l'on doit posséder. Or s'il n'y a pas à expliquer pourquoi un chien est un chien, pourquoi il a deux yeux et quatre pattes, il faut par contre expliquer pourquoi Mirza ce soir n'a que trois pattes et un seul oeil. Ou, pour prendre l'exemple de saint Thomas, « un corps lourd [qui, par nature, tend vers le bas] ne se meut vers le haut que si quelqu'un l'y lance. » La nature agissant toujours dans le même sens, toute irrégularité exige l'intervention explicative d'une cause extérieure à la nature même, une chose qui, comme dit saint Thomas, « tire la chose hors de sa disposition »<sup>117</sup>. Bref, « que le mal soit formellement un non-être ne le soustrait pas à l'explication, parce qu'il n'est pas un non-être *simpliciter* »<sup>118</sup>.

« Le mal survient comme privation ; il ne demande pas d'être expliqué *quant à son être, son étoffe, sa consistance* : il n'en a pas ; il ne relève pas d'une cause vraiment efficiente. Ce qui requiert une cause, c'est son introduction dans l'étoffe du monde, *sa présence dans l'existentialité*, sa survenance comme privation »<sup>119</sup>

\* Seul le bien peut être cause : La raison en est fort simple. Il faut être pour agir, puisque l'action (la causalité) est un déploiement et une communication d'actualité et que l'esse est la racine de toute

<sup>117</sup>Dans le *De malo*, saint Thomas dit que le mal est dans son sujet de façon préternaturelle (*esse malum preternaturaliter inest ei cui inest*).

<sup>118</sup>M.-M. LABOURDETTE, *Des vices et des péchés*, Toulouse, 1959, p. 86.

<sup>119</sup>Ch. JOURNET, *Le mal*, Essai théologique, Paris, 1961, p. 75.

actualité. Toute cause est donc nécessairement un étant. Or l'étant est convertible avec le bien<sup>120</sup>. Toute cause est donc nécessairement un bien.

Saint Thomas le confirme en parcourant rapidement les quatre types de causes et en rappelant, pour chacun, qu'il est nécessairement un bien. Les notions d'agent, de forme et de fin impliquent nécessairement l'idée de perfection, donc de bien. Même la matière est bonne, analogiquement, en tant qu'elle est toute référée à la forme qui est un bien.

## II. Les diverses causalités du bien vis-à-vis du mal

Pour préciser quel type de causalité le bien exerce vis-à-vis du mal, saint Thomas passe en revue les quatre causes aristotéliennes. C'est évidemment la cause agente qui retient davantage son attention. Mais commençons par les trois autres :

Le bien est la cause matérielle du mal puisque c'est toujours un bien qui est sujet du mal : l'animal est cause matérielle de la cécité<sup>121</sup>.

Le bien n'est ni cause formelle ni cause finale du mal pour la bonne et simple raison que le mal n'a ni cause formelle ni cause finale. Le mal n'a pas de cause formelle puisqu'il n'est pas une réalité ou forme positive mais une privation. Le mal n'a pas non plus de cause finale : il n'est ni bon ni utile (au sens de : moyen en vue d'une fin bonne).

Le bien se comporte aussi à la manière d'une cause agente vis-à-vis du mal. Non pas, certes, cause productrice du mal, mais cause du fait que le sujet soit privé de telle ou telle perfection due. Saint Thomas soutient, en effet, - et c'est la thèse centrale de l'article - que le bien est cause du mal par accident et non par soi, c'est-à-dire indirectement et non pas directement.

Pour entrer davantage dans l'intelligence de cette thèse, saint Thomas commence par distinguer deux types de mal à propos desquels la causalité va s'exercer de façon différenciée : le mal dans l'action et le mal dans l'effet (ou encore dans l'être, dans l'agent)<sup>122</sup>.

*Le mal dans l'action* (ou de l'action) consiste dans la privation d'un des éléments qui définissent la perfection seconde d'un agent. Par exemple, la claudication, le fait de marcher de travers, ou le bégaiement, entrent dans la catégorie du mal de l'action. Non pas privation totale de l'action (marcher, parler), mais privation d'un des éléments requis à l'intégrité et à la perfection de l'action.

Saint Thomas explique que la cause de ce mal de l'action est la défectuosité ou l'imperfection (*defectus*) antécédente d'un des principes de l'action (au plan de la perfection première). L'action est mauvaise parce qu'un de ses principes est déjà défaillant. Cette imperfection peut affecter soit l'agent principal (chez l'enfant la 'vertu locomotrice' n'est pas encore développée) soit l'agent instrumental (le tibia de l'adulte boiteux est tordu, privé de la forme droite qu'il devrait avoir). Elle est toujours logiquement antérieure à l'action et en explique le caractère mauvais. Notez que les exemples pris jusqu'ici concernent l'action dans l'ordre physique. La situation est plus complexe dans le cas de l'agir moral.

*Le mal dans la chose* (ou dans l'effet de l'action ; mal de l'être ; mal de nature) consiste dans la privation d'un élément de la perfection première (ontologique) d'une chose. Cette privation est toujours l'effet indirect, *per accidens*, d'une cause bonne. Elle peut avoir trois causes.

*Premier cas* : L'agent, en raison de sa perfection et de sa bonté, produit de façon parfaite son effet propre, c'est-à-dire la forme déterminée qui découle directement de ce qu'il est : le feu produit le feu, Mirza produit un autre chien... Mais cette production entraîne indirectement, « par ricochet », la

---

<sup>120</sup> Cette thèse est omniprésente chez saint Thomas dans le cadre de la réflexion sur la causalité vis-à-vis du mal, dès *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3 : « Rien n'agit qu'en tant qu'il est en acte. Or rien n'est en acte qu'en tant qu'il possède une certaine forme et perfection. Il est donc nécessaire que tout ce qui agit agisse en tant que parfait et donc en tant que bon, puisque tout ce qui est parfait, en tant que tel, est bon. »

<sup>121</sup> Cf. *Ia*, q. 48, 3 et 4 et notre leçon 4.

<sup>122</sup> Je complète les informations données par notre article par celles, plus détaillées, que fournit l'a. 3 de la q. 1 du *De malo*.

corruption de la forme opposée. L'action a deux effets concomitants : l'un visé directement, l'autre produit indirectement. Par exemple, le feu communique sa chaleur à l'air ou à l'eau (et c'est cela qui est directement visé : la diffusion de sa perfection propre) mais du même coup il supprime dans ces substances les formes accidentelles contraires (la froideur) et peut même corrompre ces substances elles-mêmes (l'eau s'évapore). Autre exemple, que prend J. Maritain<sup>123</sup>. Le microbe se nourrit et se reproduit - et cela est bon -, mais entraîne par accident la détérioration des tissus vitaux d'une personne humaine et sa maladie, qui est un mal. Le paradoxe est que, dans ce premier cas, plus la cause est parfaite (plus le microbe est vigoureux), plus le mal qu'elle cause par accident est grand. Mais le mal causé n'affecte pas l'effet propre de l'agent : il affecte autre chose.

Dans le deuxième et le troisième cas, l'agent ne parvient pas à produire parfaitement son effet propre, de sorte que cet effet est privé de la perfection qu'il devrait avoir : il est mauvais.

*Deuxième cas* : La cause de l'imperfection de l'effet est un défaut, une faiblesse, de l'action elle-même. Par exemple, si l'enseignement du professeur de philosophie est de mauvaise qualité, il n'aura pas à s'étonner du caractère désastreux des examens de fin d'année. Or - comme nous l'avons dit - ce défaut ou mal dans l'action renvoie à son tour à une défaillance d'un des principes de l'agent. Il y a un défaut dans le professeur : ignorance, manque d'aptitudes pédagogiques... Ce défaut se rattache à l'action *per accidens* d'une cause bonne<sup>124</sup> : le sentiment de passion croissant et monodéique que notre professeur de philosophie développe à l'égard de sa collègue en français entraîne la corruption de son attention pédagogique.

*Troisième cas* : La cause de l'imperfection de l'effet est une mauvaise disposition de la matière sur laquelle l'agent agit. La flamme de l'allumette peut être d'excellente qualité, mais si le bois est pourri, le feu ne prendra pas. L'enseignement du professeur peut être d'excellente qualité, mais si l'étudiant n'a aucune disposition intellectuelle à la philosophie, le résultat sera pitoyable...

Au terme de la détermination, saint Thomas explique que, dans tous les cas de figure, le mal n'a de cause que par accident. On peut en effet réduire à deux les causes du mal. Tantôt le mal est dû à l'action parfaite de l'agent et, dans ce cas, le sens de l'action de l'agent (le pape) est directement la production de la forme propre (la plus grande gloire de Dieu) et indirectement la corruption de la forme opposée (la suppression de la Compagnie de Jésus). Tantôt, le mal est dû à l'imperfection de l'agent, mais un agent imparfait est un agent et donc un certain bien, dont l'action ne peut viser directement que le bien.

L'arg. 1 et l'ad 1 renvoient à des discussions qui remontent à saint Augustin et à la controverse contre les pélagiens, spécialement au *Contra Iulianum* (contre Julien d'Eclane) écrit vers 421. Julien d'Eclane avait, en effet, soupçonné dans la théologie du péché originel d'Augustin des relents de manichéisme. Saint Augustin s'en défend vivement et retourne contre Julien l'accusation : le dogme du péché originel permet précisément d'écarter l'idée du mal comme fatalité extérieure à l'homme en expliquant l'origine du mal à partir de la liberté humaine. Au ch. 9 du livre I, Augustin combat en ce sens la thèse de Julien selon laquelle « la racine du mal ne peut être dans ce que vous appelez un don de Dieu [l'esprit humain] », thèse en faveur de laquelle Julien invoquait le célèbre passage de l'Évangile : « Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits » (*Mt 7, 18*). Augustin assimile la position de Julien au manichéisme : si le mal ne vient pas du bien (c'est-à-dire d'une nature bonne comme le libre-arbitre), il ne peut venir que d'une nature mauvaise non créée par Dieu. A cela il oppose la foi catholique selon laquelle « le mal n'est venu que du bien (*non prolatum esse malum nisi a bono*) ». Julien a donc mal compris le verset évangélique. Selon une explication que reprend ici saint Thomas, cet arbre bon désigne non pas la nature (car elle peut porter du bon comme du mauvais fruit) mais la volonté bonne

---

<sup>123</sup> J. MARITAIN, « Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal », dans *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1947, p. 284.

<sup>124</sup> Cf. D. BANEZ, *In Iam*, q. 49, a. 2 : *Omnis defectus qui reperitur in quocumque operante naturaliter, tandem provenit ex aliqua qualitate positiva, quae corrumpit aliam qualitatem sibi contrariam quae pertinebat ad bonam dispositionem illius causae naturalis.*

de l'homme (d'ailleurs, fait observer saint Thomas, un acte est bon lorsqu'il procède d'une volonté bonne : il y a parfaite convertibilité).

Affirmer que le bien est cause du mal, n'est-ce tirer un contraire d'un autre contraire (arg 2) ? A quoi saint Thomas répond en deux temps. *Primo*, le bien ne cause pas le mal qui lui est contraire mais un autre mal : le feu ne produit pas le mal du feu (la froideur) mais le mal de l'eau (la chaleur) ou encore : la nature humaine qui est bonne ne produit pas le mal de nature de l'homme mais son mal de l'action, le mal moral. *Secundo*, saint Thomas conteste le principe même de l'objectant : un contraire peut produire l'autre contraire, mais par accident. Par exemple, le froid ambiant produit le réchauffement du corps humain dans la mesure où la chaleur se réfugie à l'intérieur<sup>125</sup>...

### III. La cause de la faute

La réponse à l'arg. 3 mérite toute notre attention, car saint Thomas y aborde la redoutable question de la cause du mal moral<sup>126</sup>. Comment peut-on pécher ?

L'objection s'appuie sur une proposition qui contient une part de vérité : « Un effet déficient ne procède que d'une cause elle-même déficiente ». Or, poursuit l'objection, le mal est un effet déficient. Il a donc une cause déficiente. La seule raison de l'existence d'un mal dans l'effet est l'existence d'un mal dans la cause. Mais toute cause déficiente est un mal. Donc le mal a pour cause un mal (et non un bien).

Saint Thomas ne se soucie guère de répondre à l'objection en général. Il voit plutôt le danger qu'il y aurait à appliquer sans discernement le principe « un effet déficient ne procède que d'une cause elle-même déficiente » au mal moral. Ce serait mettre en crise la théorie augustinienne selon laquelle le mal ne précède pas l'action de l'homme mais naît au cœur même de l'action libre. S'il y a dans la volonté un mal antérieur au choix mauvais, alors la volonté n'est plus la source ultime du mal moral (et la responsabilité du mal rejaillit inévitablement jusqu'à Dieu).

Dans la réponse, saint Thomas distingue donc très nettement le cas des agents naturels et celui des agents volontaires. « L'agent physique, dit-il, produit un effet qui est tel que lui-même, à moins qu'il ne soit empêché par quelque chose d'extérieur. » Un agent physique ou naturel agit toujours de façon déterminée, c'est-à-dire de la même manière et il produit donc toujours le même effet. La défektivité dans son action vient donc toujours de l'interférence d'un agent extérieur qui empêche la vertu opérative de se déployer, qui entraîne la défektivité de la cause. Si le soleil ne fait pas éclore les bourgeons, c'est à cause des nuages qui s'interposent. Si le grain de blé est stérile, c'est que des agents extérieurs ont modifié les conditions matérielles qui auraient dû permettre à sa *virtus generativa* de s'exercer... Le mal de l'effet provient donc d'un mal (*defectus*) de l'agent. L'effet est mauvais parce que quelque chose « cloche » du côté de la cause (en raison des interférences extérieures).

Il en va tout autrement dans le cas de l'agir moral d'un agent volontaire. Là, explique brièvement saint Thomas, le mal de l'action (la faute) provient d'une défektivité en acte de la volonté. Cette défektivité consiste pour la volonté à ne pas être soumise en acte, c'est-à-dire dans l'exercice même de l'action morale, à la règle de la moralité manifestée par la droite raison. J'agis sans tenir compte de la règle et j'agis donc de travers. Cette défektivité en acte de la volonté - qui est la faute - est logiquement précédée par une défektivité, une pure absence - la non-considération de la règle - qui n'est pas un mal, et donc n'est pas une faute. En effet, saint Thomas tient à préserver le principe fondamental selon lequel toute action défective - dans l'ordre physique ou dans l'ordre moral - est précédée par une défaillance dans les puissances opératives du sujet. Mais, dans le cas des actions volontaires, cette défaillance, qui est à l'origine du mal dans l'action, ne peut pas être un défaut physique ou naturel (par

<sup>125</sup>Cf. *In De divinis nominibus*, IV, lect. 14, n° 476.

<sup>126</sup> Cf. aussi *Ia-IIae*, q. 75, a. 1 : le péché a-t-il une cause ? Sur ce problème capital, cf., parmi les présentations thomistes : J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique, Complément*, p. 161-165 : « Le mal que choisit l'homme » ; M.-M. LABOURDETTE, *Des vices et des péchés*, p. 86-88 ; J. MARITAIN, « Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal »...

exemple, l'incapacité pour la volonté de passer à l'acte), mais elle doit être un défaut volontaire et libre, quoique non coupable.

Essayons d'y voir plus clair. Un acte moralement mauvais - une faute, un péché - est un acte désordonné. Il porte certes sur un bien, mais sur un bien auquel un désordre, un mal, est lié. Par exemple, l'ivrogne recherche ce bien qu'est le plaisir sensible de l'ingurgitation et de ses effets physiques immédiats (sensation d'agréable chaleur, euphorie...), mais ce plaisir est lié à la perte du contrôle de soi qui fait partie de la vraie dignité et perfection de l'homme. Le choix de s'enivrer exclut donc la conformité à la norme morale (la droite raison et, en dernière analyse, la loi divine), de sorte que cet acte, lorsqu'il est choisi et posé volontairement, est une faute.

Comment expliquer ce choix mauvais de la volonté ? Saint Thomas, qui croit en la puissance principielle de l'intelligence dans la vie humaine, fait ici intervenir une sorte d'éclipse de la raison. J'agis mal parce qu'au moment où j'agis je ne considère pas la règle morale que m'indique la raison.

La cause lointaine - la possibilité - de cette non-considération, qui est la condition du péché, est le statut créé de la volonté humaine - elle est tirée du néant. En toute créature, l'être et l'agir ne coïncident pas. En Dieu, la volonté est toujours en acte et toujours conforme à la règle de son agir qui est Dieu lui-même. Dieu est par définition impeccable parce qu'il coïncide avec lui-même, parce que sa volonté adhère sans fissure au Bien qu'il est Lui-même. Par contre, la volonté humaine n'est pas sa propre règle. Sa règle d'action est la loi divine. Elle ne coïncide pas avec elle mais est seulement capable de s'y conformer.

L'esprit humain peut donc, par nature, considérer ou ne pas considérer en acte la règle. Telle est la racine de la peccabilité, mais ce n'est pas encore la faute. En effet, peccabilité n'est pas péché.

Il peut donc se faire qu'à certains moments je ne considère pas en acte la règle morale. Ce n'est pas de soi un mal - ni une faute, ni une peine. C'est une pure et simple absence qui n'est pas un mal. Un *defectus* au sens large. Non pas un défaut « physique », « ontologique », mais un défaut volontaire au sens d'un défaut qui affecte la volonté en ce qui la définit comme volonté. En effet, le fait de ne pas considérer la règle n'a d'autre cause que le choix de la liberté qui, face à un bien non-nécessaire, peut vouloir agir ou ne pas agir.

« Le fait de ne pas faire attention en acte à cette règle n'est pas en soi un mal, ni une faute ni une peine, car l'âme n'est pas tenue de faire toujours attention en acte à cette règle et elle ne le peut pas<sup>127</sup> ».

C'est donc la liberté humaine qui introduit de son propre chef cette absence, ce néant, qu'est la non considération. Tirée du néant, l'esprit humain produit du néant.

Mais cette absence de considération de la règle devient un mal si la volonté passe à l'acte (au choix) dans cet état, c'est-à-dire sans tenir compte de la règle. Alors l'absence devient privation. Elle devient un mal et, à proprement parler, une faute.

[Ce qui constitue formellement la faute ou le mal moral] « vient à l'être en ceci, que sans la considération de la règle, la volonté procède à l'acte du choix. C'est ainsi que l'artisan ne pêche pas en ceci qu'il ne tient pas toujours la règle en main, mais en ceci que, ne tenant pas sa règle, il procède au découpage du bois. la faute de la volonté ne consiste pas en ceci qu'elle ne fait pas attention en acte à la règle de la raison ou de la loi divine, mais en ceci que, tandis qu'elle ne regarde pas la règle, elle procède à l'acte du choix<sup>128</sup>. »

Saint Thomas prend souvent l'exemple du menuisier. Pour découper correctement la pièce de bois, le menuisier a besoin d'une règle. Il ne peut pas tenir toujours cette règle en main et nul ne peut le lui reprocher. Par contre, s'il décide de découper le bois, il doit prendre la règle. S'il ne le fait pas, alors il découpe le bois de travers et c'est une faute.

---

<sup>127</sup> *Q. de malo*, q. 1, a. 3.

<sup>128</sup> *Ibid.*

Cette explication, pour juste qu'elle soit, supprime-t-elle l'obscurité inhérente au mystère du mal ? Probablement pas. Pourquoi est-ce que je « décide » d'agir alors que je ne considère pas en acte la règle ? Est-ce pure erreur liée à la fragilité inhérente à l'esprit ? Explication intellectualiste qui tend vers le socratisme. Est-ce déjà un choix volontaire ? Mais, outre que cette non-considération n'est pas un acte, il faudrait alors supposer une défaillance antérieure et ainsi à l'infini ? En fait, nous touchons ici le mystère insondable de l'irrationnel. D'où sourd-il ? De la volonté dès lors qu'elle est déconnectée de la raison ? Plus fondamentalement : du néant de la créature ?

Quoi qu'il en soit, cette défaillance de la volonté n'est pas voulue directement pour elle-même, ce qui nous ramène à la problématique de notre a. 1. Elle est voulue par accident, indirectement. Mais, comme saint Thomas l'explique en *Ia-IIae*, q. 75, a. 1, « toute cause par accident se rattache à une cause par soi ». En effet, toute action suppose une fin déterminée (un bien), directement visée par l'agent. Une action qui ne viserait qu'un effet par accident est une contradiction. Pour qu'il y ait un effet indirect, il faut un effet direct.

Dans l'acte peccamineux, il faut distinguer deux aspects. L'acte lui-même de la volonté qui est quelque chose de positif et qui a une cause directe : la volonté. Le caractère désordonné ou dérégulé de l'acte (*inordinatio peccati*) qui n'est pas voulu directement et qui n'a donc qu'une cause par accident. Cette cause est la volonté (à laquelle fait défaut la considération de la règle) qui veut un bien créé :

« Elle cause l'acte du péché directement mais le caractère désordonné de l'acte seulement par accident et *praeter intentionem* ».

Comme la vertu motrice de l'homme boiteux cause la marche directement et la claudication indirectement.

## Septième leçon : Dieu et le mal (q. 49, a. 2)

Le Dieu de saint Thomas (qui n'est pas sans rapport avec le Dieu de Jésus-Christ) n'est pas un Dieu faible qui ne pourrait qu'assister impuissant, quoique très compatissant, aux diverses victoires de la matière sur l'esprit, du néant sur l'être. Faut-il en conclure, en application du célèbre dilemme d'Epicure, que ce Dieu tout puissant qui tolère pourtant le mal dans sa création est de quelque manière méchant ou, à tout le moins, complice du mal ? Toute la tradition chrétienne s'insurge là contre : Dieu est innocent du mal. Et l'Eglise a été amené à condamner ceux qui, dans leur souci d'exalter la toute-puissance de Dieu face à la liberté humaine, ont maladroitement donné des gages à l'idée d'un Dieu complice du péché.

Depuis l'a. 1 de la q. 49, nous savons que la cause du mal est toujours un bien : c'est la force vitale de cet arbre vigoureux qui est la cause du dépérissement des pousses avoisinantes... Mais, dans ce cas, ne faut-il pas en conclure que la source de tout bien, c'est-à-dire Dieu, le Bien subsistant, est l'origine ultime du mal ? Notre a. 2 aborde le problème de la causalité divine vis-à-vis du mal selon le degré d'abstraction propre au traité du mal dans la *la pars*. Saint Thomas y établit des conclusions générales qui valent tant pour le mal dans l'ordre physique que pour le mal dans l'ordre moral, ce qui nécessairement l'amène à laisser dans l'ombre certains problèmes spécifiques, concernant par exemple la responsabilité de Dieu dans le péché de l'homme, qu'il traite ailleurs avec plus de détails.

La structure de la détermination repose sur la distinction, maintes fois rencontrée, entre le mal de l'action et le mal de l'être. Saint Thomas démontre en effet 1°- que Dieu n'est d'aucune manière cause du mal de l'action<sup>129</sup>; 2°- que Dieu est cause indirecte ou par accident du mal de l'être. Comme l'indique la nature des objections, le problème essentiel concerne l'ordre moral, si bien que, de fait, cet article pose les bases de deux vérités fondamentales, dont Banez affirme qu'elles sont « certaines selon la foi » :

- \* Dieu est cause du mal de peine.
- \* Dieu n'est pas cause du mal de faute.

### I. Dieu est cause du mal de peine

Dans la seconde partie de la détermination, saint Thomas soutient que Dieu est, en dernière analyse, cause indirecte du mal de l'être, aussi bien dans l'ordre purement physique que dans l'ordre moral (où le mal de l'être est, comme nous le savons, la peine).

En effet, un principe métaphysique général veut que l'agent qui introduit par sa vertu (puissance d'action) une forme dans un sujet en élimine du même coup et nécessairement - mais indirectement - la forme opposée. Par exemple, si je passe une couche de peinture blanche sur un mur auparavant vert, je suis cause par accident de la disparition de la qualité « couleur verte ».

Or, s'appuyant sur l'analogie entre l'activité divine et l'activité artisanale, saint Thomas reprend un thème clé de la théodicée augustinienne et explique que Dieu veut introduire dans la création cette perfection qu'est le « *bonum ordinis universi* », c'est-à-dire ce bien que représente l'ordre des créatures, leur unité organique et différenciée, qui est un reflet de la perfection divine. Or, ce bien de l'univers considéré comme un tout suppose la diversité et l'inégalité des créatures. Il suppose en particulier l'existence de créatures capables de défaillir et qui, donc, en vertu du « principe de plénitude », défaillent parfois<sup>130</sup>. Conclusion :

---

<sup>129</sup> Dans son Commentaire (n° III), Cajetan, attentif à la nature propre de ce « traité du mal », se demande si la conclusion vaut de façon générale pour tout mal de l'action ou seulement pour le mal de faute et conclut : *Conclusio intelligitur de omni malo actionis, sed formaliter, in quantum actio est. Et cum dicitur, 'ergo claudicatio Socratis non reducitur in Deum', distinguatur quod claudicatio in quantum sonat defectum actionis ut sic, non reducitur in Deum ut effectivam causam, sed in defectum causae secundae.*

<sup>130</sup> cf. q. 48, a. 2.

« Dieu en causant dans les choses le bien qu'est l'ordre universel, cause par voie de conséquence et comme par accident les corruptions des choses<sup>131</sup>. »

Cette doctrine permet de rendre raison de l'apparente contradiction des textes scripturaires. Certains attribuent à Dieu la production du mal de l'être, dont la mort est comme la récapitulation : « Le Seigneur fait mourir et fait vivre » (1 R 2, 6), tandis que d'autres semblent l'en écarter : « Dieu n'a pas fait la mort » (Sg 1, 13). En fait, selon l'exégèse de saint Thomas, les premiers s'entendent de la causalité *per accidens* de Dieu et les seconds de la causalité directe de Dieu.

Dans l'ordre moral, le mal de l'être est la peine. Saint Thomas lui applique le même principe qu'au mal de l'être en général. Dieu veut la peine par accident, indirectement, dans la mesure où il veut directement ce bien qu'est la justice, lequel implique par conséquence la peine des méchants<sup>132</sup>. En *In II Sent.*, d. 37, q. 3, a. 1, saint Thomas précise que, à la différence de la faute, la peine n'implique pas un défaut dans l'agent qui la pose, ni dans l'action, mais seulement dans celui qui, par une juste punition, est privé d'un certain bien.

Il n'y a donc pas d'inconvénient à poser que Dieu est cause de la peine. Saint Augustin lui-même dans les *Retractationes*<sup>133</sup>, regrettait d'avoir écrit autrefois que Dieu n'était pas cause du mal. Il ne faudrait, dit-il, que cela donne à penser que Dieu n'est pas l'auteur du châtement des méchants, lequel « est au nombre des oeuvres bonnes de Dieu, parce qu'il est juste que les méchants soient punis et tout ce qui est juste est certainement bon ».

Il l'est, précise saint Thomas, de deux manières. Tantôt il punit en n'agissant pas, comme lorsqu'il refuse la grâce à qui la méprise. Tantôt il punit en agissant, comme pour la peine du sens, qui suppose une action. Dans ce cas, Dieu agit, dans la plupart des cas, par l'intermédiaire des causes secondes, dont, dans sa transcendance, il oriente le jeu<sup>134</sup>.

## II. Dieu n'est pas cause du mal de faute

Il ne manque pas de textes dans l'Écriture qui attribuent à Dieu comme à leur cause les maux qui surviennent dans la création. Ainsi des deux textes cités dans l'arg. 1<sup>135</sup> :

« Je suis Yahvé, il n'y en pas d'autre. Je façonne la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bonheur (*pacem*) et je créé le malheur (*malum*), c'est moi le Seigneur qui fais cela » (Is 45, 6-7)

« Arrive-t-il un malheur (*malum*) dans une ville sans que Yahvé en soit l'auteur ? » (Amos 3, 6).

Ces textes traduisent un sens très vif de la souveraineté de Dieu sur la création et de sa toute-puissance. Toutefois, chaque fois que saint Thomas les rencontre, il les interprète toujours du mal de peine. Car Dieu ne peut d'aucune manière être cause du mal de faute<sup>136</sup>.

---

<sup>131</sup> Notez que saint Thomas dit que Dieu cause *comme* par accident les corruptions. En effet, la causalité de Dieu n'est pas une force physique brute mais elle intègre intelligence et volonté. L'action par accident d'un être physique est toujours *praeter intentionem*, indépendante de sa visée. L'homme lui-même ne prévoit pas toutes les conséquences et répercussions indirectes de ses actions. Mon action dépasse mon intention. Rien de tel pour Dieu, qui maîtrise parfaitement son agir.

<sup>132</sup> Dans son Commentaire, Banez procède à davantage de distinctions. 1°- Il distingue la causalité morale (*in genere moris*) de Dieu vis-à-vis de la peine, dont il affirme qu'elle est directe, et sa causalité physique (*per modum naturae*), qui est indirecte. 2°- Dans ce dernier cas, il distingue la causalité *per accidens* de Dieu dans le cas du mal de l'effet provoqué par la perfection de la vertu de l'agent, laquelle vient de Dieu, et la causalité *per accidens* seulement lointaine de Dieu dans le cas d'une défaillance de l'agent qui ne peut être rattachée à Dieu qu'en passant par l'action positive des qualités qui corrompent les qualités contraires pourtant nécessaires à la bonne disposition de l'agent.

<sup>133</sup> Livre I, ch. 26, 2 (BA 12, p. 428-429).

<sup>134</sup> Sur les différentes finalités possibles de la peine infligée par Dieu, cf. la petite synthèse de l' *In Ioannem*, c. 9, lect. 1, n° 1302, qui reprend l'enseignement des *Moralia* de saint Grégoire.

<sup>135</sup> Cf. aussi Is 41, 23 ; Jb 1, 21 ; Qo 7, 14 ; Si 11, 14.

C'est là une vérité fondamentale de la foi et l'Église a condamné ceux qui, comme les calvinistes, attribuaient directement à la causalité divine le mal opéré par le pécheur. Ainsi le concile de Trente :

« Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de s'engager dans les voies du mal, mais que ses mauvaises actions comme ses bonnes actions sont l'oeuvre de Dieu, non seulement parce qu'ils les permet, mais encore proprement et par soi, de sorte que la trahison de Judas ne serait pas moins l'oeuvre propre de Dieu que la vocation de Paul, qu'il soit anathème<sup>137</sup> »

En effet, si l'initiative du salut vient toujours de Dieu et jamais de l'homme, l'initiative du péché, elle, vient toujours de l'homme et jamais de Dieu. Pourtant, l'articulation entre une causalité divine, dont il faut confesser qu'elle agit efficacement et infailliblement au plus intime de la liberté, et l'initiative mauvaise de l'homme est très difficile à mettre en place et les controverses ont pullulé à ce sujet.

Essayons d'abord de comprendre l'enseignement de la détermination de l'a. 2 de la q. 49, dont il faut bien dire qu'il est énigmatique par excès de concision. Voici le raisonnement de saint Thomas :

\* Majeure : Le mal de l'action, c'est-à-dire le défaut (*defectus*) dans l'action, suppose toujours un défaut (*defectus*) dans l'agent. Si le boiteux boite, c'est en raison d'un défaut organique. Si le pécheur pèche, c'est qu'il ne considère pas en acte la règle...

\* Mineure : Dieu, Acte pur, est parfait, sans défaut aucun.

\* Conclusion : « Le mal qui consiste dans un défaut de l'action, c'est-à-dire qui est causé par un défaut de l'agent, ne se rattache pas à Dieu comme à sa cause »

La conclusion surprend. On attendrait plutôt : Donc, il n'y a pas en Dieu de mal d'action ; Dieu ne peut pas pêcher. Mais, en fait, cette conclusion - Dieu ne peut pas pêcher - entraîne implicitement cette autre conclusion : Dieu ne peut pas faire pêcher ; il ne peut pas incliner la volonté au péché. Ne serait-ce que parce qu'incliner autrui au péché, c'est pêcher soi-même. Saint Thomas l'explique plus clairement en *De malo*, q. 3, a. 1 : Dieu n'est cause du péché ni parce qu'il le commet ni parce qu'il pousse quelqu'un d'autre à le commettre. Dieu, en effet, ne peut pas faire que la volonté d'un sujet se détourne de sa fin dernière qui n'est autre que Lui-même. L'action de tout agent vise à s'assimiler son effet, à l'attirer à lui, à se l'unir. Le feu transforme le fer en matière incandescente ; le professeur communique à l'étudiant sa science... Cette grande loi de la causalité vaut à plus forte raison pour Dieu :

« Il convient donc à Dieu de tourner vers Lui toutes choses et par conséquent de ne rien détourner (*avertere*) de Lui. Or, il est lui-même le souverain Bien. Il ne peut donc être la cause de ce que la volonté se détourne du souverain Bien, ce qui est la définition de la faute »

L'affirmation de l'innocence de Dieu vis-à-vis du péché se heurte pourtant à deux objections majeures et hautement controversées dont traitent, très sommairement, l'ad 2 et l'ad 3 : le problème de la causalité divine vis-à-vis de ce mélange de positivité et de négativité qu'est l'action peccamineuse et celui de la responsabilité éventuelle d'un Dieu qui permet le péché qu'il pourrait empêcher.

*Dieu et l'acte peccamineux* (ad 2)<sup>138</sup>: Notre intelligence est « programmée » pour penser l'être et donc le bien. Elle peut alors être tentée de concevoir les causalités à l'oeuvre dans l'action morale mauvaise sur le modèle de celles qui interviennent dans l'action bonne. Or, dans l'action bonne, le

---

<sup>136</sup> C'est aussi en ce sens qu'il faut entendre les textes sur l'endurcissement du coeur. Il ne s'agit pas d'une causalité de Dieu qui pousserait au mal de faute en produisant une inclination intérieure positive au mal.

<sup>137</sup> *Décret sur la justification*, canon 6, Dz 1556.

<sup>138</sup> Parmi les textes thomasiens, cf. *In II Sent.*, d. 37, q. 2, a. 2 ; *Q. De malo*, q. 3, a. 2 (*Utrum actio peccati sit a Deo*); *Ia-IIae*, q. 79, a. 2 (*Utrum actus peccati sit a Deo*)... Parmi les commentateurs, cf. Jean CABROL, *Defensiones*, II, d. 37, q. 1 puis les commentateurs de la *Somme de théologie* qui abordent généralement la question à propos de *Ia-IIae*, q. 79. Parmi les contemporains, cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, Son existence et sa Nature*, p. 696-701 : « La motion divine et le péché » ; M.-M. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 130-137 ; *La grâce*, p. 49-54 ; J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique, Complément*, p. 392-394...

résultat est l'effet conjoint de la cause seconde et de la Cause première qui est Dieu. Un peu comme le tableau est l'oeuvre tout à la fois du peintre comme cause (relativement) première et du pinceau comme cause seconde, agissant sous la motion ou l'influx du peintre. Par conséquent, toute action moralement bonne renvoie en dernière analyse à Dieu qui meut efficacement - *fortiter ac suaviter* - la volonté libre au bien. De sorte que l'homme n'a jamais l'initiative ultime du bien. : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ».

Alors, en face au péché, nous sommes aussi tentés - bien à tort - de faire remonter jusqu'à Dieu, Cause première, la défaillance qui aboutit à un résultat mauvais. Soudain - alors que, dans une frénésie intérieure irrépressible, je dévore les dernières pages d'une enquête d'Agatha Christie - ma lampe de chevet s'éteint. Aussitôt, je me répands en injures contre l'EDF ! Une fois de plus, le secteur est en panne ! Mais avant d'incriminer aussi vénérable institution, il serait bon que je vérifie si d'aventure ce ne serait pas plutôt l'ampoule qui est grillée.

Il y a en effet une différence capitale entre l'action bonne et l'action mauvaise. Pour que l'action soit bonne, il faut que toutes les causes à l'oeuvre soient bonnes. Pour que l'action soit mauvaise, il suffit qu'une des causes soit déficiente<sup>139</sup>. Pour que l'eau des Pyrénées parvienne dans ma cellule, il faut que *toutes* les canalisations depuis la rivière jusqu'à mon robinet soit en bon état. Pour qu'elle n'y parvienne pas, il suffit qu'*une seule* soit percée. Cette déficience, dans le cas de l'action morale, ne peut venir que de la cause seconde. La déficience qui définit le péché s'introduit au plan de la seule cause seconde, à savoir la volonté humaine qui choisit librement un bien désordonné. Par conséquent : c'est toujours Dieu qui a l'initiative du bien ; c'est toujours la volonté créée qui a l'initiative du mal. Précisément parce que le mal n'est pas de l'être mais du néant. Et que, si nous ne pouvons produire de l'être et du bien que sous l'influx de Dieu, nous pouvons introduire du néant et du mal par nous-mêmes. L'homme n'a en propre que le péché : *Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum*<sup>140</sup>.

Il reste que l'objection recèle une part de vérité. Ce choix mauvais que je pose (je décide en mon for intérieur de m'inscrire au Grand Orient) n'est pas rien. Il est un acte positif de la volonté, quelque chose qui existe et qui donc vient de Dieu ! Il faut ici soigneusement distinguer deux aspects - un aspect matériel et un aspect formel - dans le péché que je pose :

\* Le péché est un acte humain qui s'inscrit positivement dans la trame métaphysique de l'univers. A ce titre, il est quelque chose. Cela vaut non seulement pour l'acte purement physique qui accompagne souvent le péché (l'effort physique que je fais pour resserrer mes mains autour du cou de ma belle-mère) mais aussi et d'abord pour l'acte moral (« moral » ne signifie pas « bon »), c'est-à-dire le passage à l'acte (le choix) de cette faculté spirituelle qu'est la volonté libre.

Cet acte humain en tout ce qu'il a de positif dépend en dernière analyse de Dieu sous deux aspects. *Primo*, il est une certaine forme d'être, une certaine perfection. Or, de même qu'il n'y a pas sur le sol de la forêt vierge le moindre éclat de lumière qui ne vienne en dernière analyse du soleil, de même il n'y a pas la moindre trace d'être qui ne vienne en dernière analyse de l'Être subsistant qu'est Dieu. *Secundo*, tout mouvement d'une cause seconde dépend de la (pré)motion de la Cause première. Pour passer à l'acte, la cause seconde a besoin d'un surcroît d'énergie, d'un plus-être, qu'elle ne peut se donner elle-même mais qu'elle reçoit de la Cause première. Or, le péché n'est pas un non-choix ; il est un choix (mauvais), donc un acte positif du libre-arbitre. A ce titre, il suppose l'influx de la Cause première et en dépend. On dira donc que l'acte même du péché (ou pour parler scolastiquement le « matériel du péché »), sous l'aspect où il est un étant et une action, vient ultimement de Dieu.

\* Le péché est un désordre et de ce point de vue le défaut (qui est le « formel du péché ») ne vient pas de Dieu mais de la seule initiative de la liberté humaine.

Bref,

---

<sup>139</sup> Axiome célèbre tiré de Denys (*De div. nom*, IV, § 30) : *Quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*.

<sup>140</sup> Deuxième Concile d'Orange, canon 22 (Dz 392).

« tout ce qu'il y a d'être et d'action dans l'action mauvaise se rattache à Dieu comme à sa cause, mais tout ce qu'il y a de défaut n'est pas causé par Dieu mais vient de la cause seconde déficiente » (ad 2).

Un peu comme, dans la claudication du boiteux, il faut distinguer, d'une part, l'action de marcher qui est une perfection positive et qui est causée par la vertu motrice et, d'autre part, le caractère inégal de la marche qui vient non pas de la vertu motrice mais du défaut physique de son instrument : la jambe.

Il faut toutefois - et cela complique passablement le problème - tenir compte d'une différence fondamentale entre la motion divine qui fait passer la volonté libre à l'acte et l'électricité produite par la centrale qui donne à la lampe d'éclairer. L'électricité est un flux d'énergie indifférenciée que les divers appareils qu'elle alimente (causes secondes) transforment en lumière, bruit, chaleur... Son efficacité vis-à-vis du résultat final dépend de la qualité des instruments. Par contre, la motion divine n'est pas une force brute indifférenciée dont l'efficacité dépendrait des causes secondes. Elle est toujours donnée pour un résultat précis et déterminé qu'elle atteint infailliblement et efficacement. Ce n'est donc pas l'usage qu'en fait la liberté humaine qui détermine le résultat atteint par la motion divine. Ce serait une aberration et métaphysique et théologique que de faire dépendre l'efficacité de l'action de Dieu du bon vouloir de la créature.

Mais, là encore, il faut distinguer le cas de l'action bonne et celui de l'action mauvaise. Dans le cas de l'action bonne, Dieu me donne de poser librement sous son influx l'acte bon qu'il veut que je pose. Plus précisément, une double motion vient de Dieu. La première (motion morale et objective, c'est-à-dire qui fait voir l'objet) porte l'esprit humain à considérer son vrai bien. La seconde (motion « physique ») meut l'esprit à passer librement à l'acte de vouloir ce vrai bien.

Dans le cas de l'action mauvaise, il n'y a évidemment pas de motion morale et objective par laquelle Dieu manifesterait à l'homme son faux bien (cette motion vient plutôt du démon ou de la concupiscence). Par contre, il y a une motion divine « physique » qui donne à la volonté de vouloir. Mais cette motion divine à l'acte est logiquement postérieure à la défaillance de la liberté qui néglige de considérer la règle. Comme le dit Billuart,

« Dieu ne détermine pas au matériel du péché avant que la créature se soit de quelque manière déterminée au formel<sup>141</sup> »

Dieu connaît l'initiative défaillante de la liberté, dont il n'est pas la cause, et il proportionne la motion à l'acte que la volonté a choisi.

*Dieu et la permission du péché*<sup>142</sup> : Mais comment Dieu connaît-il la défaillance de l'esprit humain qui va aboutir à l'acte du péché ? Car il faut tenir que Dieu la connaît : si Dieu ne connaissait pas le péché, qui entre de façon déterminante dans la texture du monde moral, il ne pourrait d'aucune manière exercer une vraie providence sur les choses humaines. Il serait aussi efficace qu'un chef d'orchestre frappé de surdité ! Faut-il dire alors que Dieu apprend cette défaillance et même qu'elle le surprend ? C'est absolument impossible. En particulier parce que cela revient à poser une passivité en Dieu (apprendre, c'est recevoir une information que l'on ne possédait pas), qui contredirait formellement sa nature d'Acte pur. En réalité, Dieu connaît les créatures et tout ce qui les concerne dans la mesure où il en est la cause. C'est en se connaissant lui-même « de l'intérieur » comme Cause universelle de l'être que Dieu connaît les réalités qui lui sont « extérieures ».

Mais, justement, le mal n'est pas de l'être et Dieu n'est pas cause de la déficience ! Pourtant, Dieu connaît cette défaillance dans la mesure où il la permet (les thomistes classiques diront : « dans son décret permissif »). C'est-à-dire qu'antérieurement à la défaillance de la liberté, *qui reste absolument première dans l'ordre de la causalité* efficiente ou plutôt déficiente, il y a, du côté de Dieu,

<sup>141</sup> *De Deo*, Diss. VIII, a. 5, ad obj. 3.

<sup>142</sup> J.-H. NICOLAS, « La permission du péché », *Revue thomiste* 60 (1960), p. 5-37.

un acte de permission de cette défaillance. Permission qui vaut non pour le péché en général (car alors Dieu saurait seulement qu'« il y a du péché ») mais pour chaque péché pris en particulier.

Permission ne signifie pas autorisation ou approbation tacite. Elle ne désigne pas non plus - surtout pas ! - une influence causale réelle qui déterminerait la volonté à la défaillance. Non, la permission divine du péché désigne l'acte positif par lequel Dieu *veut* ne pas empêcher une défaillance qu'il pourrait cependant empêcher. Dieu décide de ne pas conserver dans le bien un esprit qui est de soi défectible, c'est-à-dire de ne pas lui donner la motion efficace qui lui ferait infailliblement choisir le bien. Cette non-conservation dans le bien est infailliblement suivie du péché (d'où la certitude de la science divine du mal<sup>143</sup>), mais elle n'en est aucunement la cause. Le médecin qui, devant l'état désespéré de son patient, arrête les soins n'est pas la cause de la mort de celui-ci. La cause en est la mauvaise santé du malade.

Oui, mais, insiste-t-on, fait-on ainsi assez droit à l'innocence de Dieu ? En *la-IIae*, q. 79, a. 1, saint Thomas fait observer qu'il y a deux manières d'être cause du péché d'autrui. Soit directement en inclinant la volonté d'autrui au mal, soit indirectement en ne retirant pas les autres du péché et il cite *Ez* 3, 18, où celui qui néglige d'appeler son frère à la conversion est tenu pour responsable de son péché. En laissant défaillir une volonté qu'il pourrait empêcher de défaillir, Dieu ne se rend-il pas complice du mal ? N'est-il pas coupable d'enon-assistance à personne en danger ? Si le timonier qui gouverne avec fermeté et intelligence son navire est cause de son salut, ne doit-on pas dire qu'il est aussi responsable du naufrage (cf. q. 49, a. 2, arg. 3) ? Nous répondrons en deux temps :

1°- Suis-je coupable des incendies de voiture qui désolent le Mirail ? Si j'avais la conscience sociale un peu scrupuleuse, je serais tenté de répondre oui, car, enfin, si au lieu de perdre mon temps à enseigner la théologie médiévale à des séminaristes petits bourgeois, j'avais fait de l'animation sociale au Mirail... Certes, mais, à supposer (*concesso, non dato*) que le bien que j'aurais pu accomplir au Mirail l'emporte objectivement sur celui (fort modeste) que j'accomplis à la Catho., je n'ai pas fait le vœu de toujours faire le meilleur. Je n'étais donc pas tenu d'aller au Mirail et, quand bien même je le pouvais, il n'y a aucun péché à ne pas l'avoir fait. Pour qu'il y ait péché par omission, il faut pouvoir et *devoir*.

Or, la non-conservation de l'esprit dans le bien n'est pas un mal car elle n'est pas une privation. En effet, il n'est pas dans la nature d'un esprit tiré du néant et défectible d'être à tout instant préservé de sa faillibilité naturelle. Il n'y a aucun droit. Dieu n'est absolument pas tenu de conserver dans le bien une créature par nature faillible. Il peut le faire, mais il n'est pas tenu de le faire, de sorte que, s'il ne le fait pas, il n'y a pas omission coupable.

2°- Dans notre ad 3, saint Thomas répond que le timonier serait effectivement coupable s'il n'avait pas fait tout ce qui est nécessaire au salut du navire. De même, Dieu serait complice du péché s'il ne faisait pas tout ce qui est nécessaire au salut des hommes. Or, il le fait. Dieu donne en effet à chacun les moyens requis (grâces suffisantes) pour opérer son salut. Et, de ce point de vue, il faut écarter les théories qui rendent Dieu indirectement coupables du péché en affirmant qu'il place les hommes dans une situation impossible, en leur commandant ce qu'ils ne peuvent d'aucune manière accomplir. « Dieu ne commande pas l'impossible », déclare le concile de Trente à la suite de saint Augustin<sup>144</sup>.

Dieu donne toujours à tout homme les grâces suffisantes pour éviter le péché et accomplir les commandements. Tous les hommes ont donc les moyens d'éviter le péché. Par contre, Dieu ne donne pas à tous la grâce (grâce efficace) de faire un bon usage de ces moyens. Sinon, il est clair qu'il ne se commettrait jamais aucun péché.

« Il lui arrive bien de ne pas donner à certains les secours dont les hommes auraient besoin pour éviter des péchés ; et, de fait, si ce secours leur était accordé, ils ne pécheraient pas. Mais quand Dieu fait cela, c'est en toute sagesse et en toute justice. On en peut donc nullement lui imputer comme s'il en était cause

<sup>143</sup> Si la permission divine du péché n'était pas infailliblement suivie du péché, mais que le péché dépendait en outre d'une décision imprévue de la créature, Dieu ne pourrait d'aucune manière savoir ce qu'il en est de la réalité du mal.

<sup>144</sup> Décret sur la justification, ch. 2 (Dz 1536). Cf. SAINT AUGUSTIN, *De natura et gratia* 43, n° 50.

le péché de personne. Le timonier n'est vraiment rendu responsable du naufrage du navire que s'il quitte le gouvernail au moment où il avait le pouvoir et *le devoir d'y être*<sup>145</sup>. »

Dieu n'est pas tenu de donner toujours à une nature défectible la grâce efficace qui lui éviterait de défaillir. Il est libre, sans injustice aucune, de le faire ou de ne pas le faire. Non pas en vertu d'un caprice arbitraire mais en vertu de sa sagesse et de son amour. En effet, la permission du péché, étant un acte de la volonté divine, ne peut être posée qu'en vue d'un bien<sup>146</sup>. Ce bien est nécessairement plus grand que celui dont prive le péché permis. En effet, le principe cardinal de la théodicée chrétienne, qui n'est pas un simple théorème abstrait mais plonge ses racines dans la méditation de l'économie du salut, énonce que

« le Dieu tout puissant [...], puisqu'il est souverainement bon, ne laisserait jamais un mal quelconque exister dans ses oeuvres s'il n'était assez puissant et bon pour faire sortir le bien du mal lui-même<sup>147</sup> ».

Ce que reprend saint Thomas à propos du péché d'Adam :

« Dieu permet le mal afin d'en tirer quelque chose de meilleur. Aussi est-il dit en *Ro 5, 20* : 'Où le péché a abondé, la grâce a surabondé. Aussi est-il dit encore lors de la bénédiction du cierge pascal : 'Heureuse faute qui nous a valu un tel et si grand Rédempteur'<sup>148</sup> »

Ce bien supérieur, très excellent, qui justifie la permission du péché, quel est-il ? La permission générale du péché est certainement en vue du bien commun de l'univers. Celui-ci suppose le respect par Dieu des natures qu'il a lui-même définies dans sa sagesse. Or, le libre-arbitre de l'homme est de soi, par nature, défectible et ce qui est par nature défectible ne peut pas ne pas défaillir parfois. Dieu aurait certes pu empêcher chacune de ces défaillances sans faire violence au libre-arbitre. Mais, dans ce cas, il aurait court-circuité la nature particulière .

Il est bon en effet que celui qui veille au bien du tout tolère des défaillances relatives au bien des parties<sup>149</sup>. Certes, celui qui veille à un bien particulier doit empêcher autant qu'il le peut le mal qui s'oppose à ce bien particulier. Par exemple, moi qui ai la charge de ce bien particulier qu'est le salut de mon âme, je dois tout faire pour protéger ma vertu de chasteté en fuyant comme la peste les occasions de péché. Par contre, celui qui a la charge du bien commun doit « permettre que se produise une défaillance dans un particulier, afin que le bien du tout ne soit pas empêché<sup>150</sup> ». Un gouvernement peut tolérer la prostitution dans la mesure où il estime que son interdiction légale entraînerait des maux plus graves encore. Tant il est vrai que le bon grain et l'ivraie sont mêlées et qu'en arrachant l'ivraie, on risque toujours de détruire le bon grain. Il est donc bon pour Dieu de permettre certains maux particuliers (mal physique mais aussi mal moral) pour que ne soit pas empêché le bien du tout.

En-deça de ce principe très général de la permission du péché, on peut encore en dégager quelques lois générales (Dieu permet la chute du juste pour le faire grandir en humilité et lui éviter ainsi des chutes plus fatales...), mais il est impossible d'assigner à chaque permission particulière du péché le bien supérieur particulier qui lui correspond et la justifie. Impossible, par suite, de répondre à la

---

<sup>145</sup> *Ia-IIae*, q. 79, a. 1.

<sup>146</sup> Cf. *Ia*, q. 19, a 9, ad 3 : *Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri ; sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.*

<sup>147</sup> SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, III, 11 (BA 9, p. 118-119) : *Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus est, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo ; cf. aussi Enchiridion VIII, 27 ; XXVIII, 104... Le CEC, n° 311, cite ce principe au coeur de sa réflexion sur le mal..*

<sup>148</sup> *IIIa*, q. 1, a. 3, ad 3. Saint Thomas se réfère très souvent au texte clé de l'*Enchiridion*, cf. *Ia*, q. 2, a. 3, ad 1 (lieu stratégique) ; q. 22, a. 2, ad 2 ; *In Ioannem*, c. 9, lect. 1, n° 1301...

<sup>149</sup> Cf. *Ia*, q. 22, a. 2, ad 2.

<sup>150</sup> *Ibid.*

question ultime : pourquoi Dieu permet-il que la chute de Pierre, alors qu'il préserve Paul par un don de sa grâce ?

« Pourquoi attire-t-il celui-ci et n'attire-t-il pas celui-là (*Quare hunc trahat et illum non trahat*) ? Ne cherche pas à en juger, si tu ne veux pas errer<sup>151</sup> »

La Tradition chrétienne et les évangiles eux-mêmes nous invitent à ne pas nous arrêter curieusement à cette question mais à passer humblement de l'interrogation spéculative à la résolution pratique :

« Seigneur, est-ce le petit nombre qui sera sauvé ? - Luttez pour entrer par la porte étroite » (*Lc 13, 23-24*)

et à saint Pierre qui s'enquiert avec curiosité du sort de saint Jean, Jésus-Christ répond :

« Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe, toi, suis-moi » (*Jn 21, 23*)

---

<sup>151</sup> Saint AUGUSTIN, *In Ioannem*, tr. XXVI [sur *Jn 6, 44*]. Cité par saint Thomas en *Ia*, q. 23, a. 5, ad 3.