

Chapitre 1

Présentation de John Hick

et de *Evil and the God of love*

§ 1. *Biographie*

John Harwood Hick est né à Scarborough dans le Yorkshire en Angleterre en 1922. A l'âge de dix-huit ans, il entre dans l'Eglise presbytérienne et commence son parcours académique. Il entame d'abord des études de droit à l'université de Hull. Après un bref passage dans une unité d'ambulanciers durant la seconde guerre mondiale, il se rend à l'université d'Edimbourg pour compléter sa formation. Cette fois, il se dirige vers une licence en philosophie qu'il complète par un doctorat à l'université d'Oxford. Après ses études, John Hick entre au séminaire. Au terme de cette formation, il devient ministre pendant trois années et ce, avant de s'envoler aux Etats-Unis pour enseigner d'abord à l'université de Cornell, puis au Séminaire Théologique de Princeton. Il revient ensuite en Angleterre, où il est nommé Lecteur à la Faculté de Théologie de Cambridge. En 1967, il quitte cette université pour se rendre à Birmingham où il vient d'être nommé Professeur. Quelques années plus tard, tout en continuant son enseignement à Birmingham, il est également nommé Professeur au Claremont Graduate School en Californie. Dès 1982, il occupera ce dernier poste à plein-temps et quittera l'Angleterre pour y revenir après sa retraite. Il vit aujourd'hui à nouveau dans son pays natal.

Même s'il semble être peu connu dans le monde francophone européen, John Hick est un penseur qui aura marqué son époque. Il s'est fait connaître dans le monde de la philosophie et de la théologie par le nombre impressionnant de ses publications. Notre dissertation doctorale s'inspirera principalement de ses écrits touchant à la question de la théodicée. L'ouvrage majeur de sa pensée sur la question du mal date

de 1966. Il s'agit d'*Evil and the God of Love*¹. De nombreux articles succéderont à la parution de cette monographie. Comme nous le montrerons au cours de cette première partie, la pensée de l'auteur, en tout cas sur cette question précise, a très peu évolué au cours de ces quarante dernières années. Elle va s'affiner, se préciser mais le corps de la réflexion est déjà tout en substance dans l'ouvrage de 1966. Celui-ci, même si c'est son premier véritable écrit sur cette question, apparaît déjà un peu comme la synthèse de l'auteur. Il ne nous reste qu'à plonger dans cette œuvre pour en comprendre l'essence.

§ 2. *Evil and the God of Love*

Alors qu'il est souvent, et à raison d'ailleurs, considéré par ses pairs comme un philosophe des religions, dès les premières lignes du premier chapitre de son livre sur la question du mal, J. Hick assure que c'est d'abord et avant tout un livre de théologie qu'il écrit. Il donne le cadre dans lequel va se construire sa réflexion : celui de la foi chrétienne. Par là, l'auteur ne remet pas en cause l'existence de Dieu². Cette dernière est pour lui un acquis qu'il n'est pas nécessaire de remettre en question dans cette recherche puisqu'elle est le fondement à partir duquel il va travailler. Il va tenter de

¹ J. HICK, *Evil and the God of Love*, Basingstoke, MacMillan Press, 1966. Dans le cadre de cette dissertation doctorale, lorsque nous ferons référence à ce livre de J. Hick, nous utiliserons le texte de la seconde édition publiée en 1977, ayant eu une nouvelle préface en 1985 et nous mentionnerons la pagination de l'édition qui a été réimprimée en 1988. Cette monographie ainsi que tous les écrits de J. Hick n'ont à ce jour jamais fait l'objet d'une traduction officielle. Au cours de cette dissertation, nous proposerons une traduction libre de l'anglais et nous suivrons ses textes de près en adoptant chaque fois le plan qu'il propose. Nous ferons de même avec tous les auteurs dont les écrits en anglais n'ont pas été traduits officiellement en français.

² L'auteur estime qu'il n'y a pas lieu de démontrer l'existence de Dieu. Elle est un acquis pour lui puisque nous nous situons dans le champ de la théodicée. Cette dernière a pour objectif d'expliquer les moyens que Dieu utilise au regard de la problématique du mal. Elle se veut un discours vis-à-vis de ceux qui regardent le mal comme une preuve de la défaite des arguments quant à l'existence de Dieu. La théodicée, si elle atteint sa finalité, devient ainsi la défaite de la défaite. Cette doctrine ne peut pas professer la foi mais seulement maintenir une foi déjà existante et éviter à cette dernière d'être complètement anéantie par le mystère du mal. La seule manière de le faire est de tenter de trouver des formulations logiques expliquant la réalité du mal sur base de l'existence de Dieu comme si le mal et Dieu étaient deux entités réconciliables.

concilier, de réconcilier l'idée d'un Dieu Tout-Puissant et Tout-Amour avec la problématique du mal.

1. Le mal moral et le mal naturel

Dans son introduction, J. Hick distingue les notions de « mal moral » et de « mal naturel ». Le mal moral est le mal dont les êtres humains sont à l'origine de manière consciente ou inconsciente³. Il s'agit tant de leurs actes que de leurs pensées marqués par la cruauté, l'injustice, le vice et la perversité. Le mal naturel quant à lui trouvera son origine en dehors des actions des êtres humains : maladies, tremblements de terre, ouragans, tornades, inondations, éruptions volcaniques, etc. Il semble opportun pour notre auteur de définir le mal non pas en termes théologiques mais plutôt en indiquant à quoi ce terme se réfère dans l'expérience humaine. D'une certaine manière ces deux types de maux ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. La frontière n'est pas toujours aussi clairement marquée. En effet, la méchanceté morale peut très bien être la cause de douleurs physiques ou de souffrances mentales. De nombreuses maladies sont renforcées, nourries, voire trouvent leurs sources dans des émotions provoquées soit par d'autres individus, soit par le système social auquel les personnes appartiennent.

Comme il le développera également dans d'autres écrits, il semble cependant opportun de préciser dès maintenant les raisons de ces maux si toutefois quelqu'un peut prétendre y arriver. Une ébauche de réponse pourrait se résumer de la manière suivante : pour notre auteur⁴, il semble maintenant un fait acquis que les créatures⁵ émergent au cœur d'un processus d'évolution biologique comme étant des animaux intelligents, programmés pour survivre dans un environnement inamical et exigeant. Ces exigences, étant à ce point fortes, conduisent les créatures à se battre contre elles-mêmes, contre les autres et contre leur environnement. C'est ce combat incessant qui les pousse à un certain égoïsme, fondement du péché. De plus, les créatures

³ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 12.

⁴ J. HICK, *An Irenaean Theodicy*, dans S. T. DAVIS (éd.), *Encountering Evil – live options in theodicy*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1981, p.86.

⁵ Dans cette dissertation, nous comprenons le terme de « créatures » de manière restrictive, c'est-à-dire que nous l'utilisons uniquement comme synonyme de « êtres humains ».

n'émergent pas seulement comme des créatures intelligentes mais également comme des êtres spirituels et moraux. Ici aussi ils sont considérés comme inachevés et immatures. Les créatures sont donc au départ d'un long processus de création au cœur d'un monde lui aussi inachevé. Et cet inachèvement de la terre serait la cause des maux naturels.

2. Un parcours historique

Après le chapitre introductif, dans lequel l'auteur précise un ensemble de concepts, une réflexion en trois temps est proposée. Les deux premiers sont principalement historiques et le troisième se veut plus théologique. J. Hick va d'abord faire la synthèse de ce qu'il appelle la « théodicée augustinienne ». Il part de la doctrine développée par saint Augustin (354-430) et montre comment la pensée de ce dernier va influencer à la fois des théologiens catholiques et des théologiens protestants. Il démontre les faiblesses de cette théodicée, voire les contradictions qui peu à peu vont se révéler grâce à l'avancée des différentes sciences. Comme annoncé, dans le prochain chapitre de cette première partie, nous analyserons en profondeur la manière dont J. Hick présente la pensée de l'évêque d'Hippone et nous verrons si le philosophe anglais l'a correctement compris ; pour ce faire nous le confronterons à d'autres critiques de saint Augustin.

Ensuite dans ce livre, J. Hick rappelle toute la valeur d'une théodicée plus ancienne et qui a été occultée par la pensée de saint Augustin : il s'agit de la « théodicée irénéenne ». Même s'il est vrai que saint Irénée (130-202) n'est pas comme tel le père de cette pensée, nous pouvons faire remonter à lui cette tradition parce qu'il va en assurer les fondements. Irénée n'a jamais développé un système cohérent relatif à cette problématique. Nous pourrions plutôt dire que ce Père de l'Eglise a développé un cadre théorique dans lequel une théodicée tenant compte des découvertes de la science et refusant d'être envisagée dans le champ de la chute peut trouver sa place. Si Irénée n'est donc pas comme tel l'auteur d'une telle théologie, il

en est au moins le saint Patron, écrira J. Hick⁶. Cette théodicée-ci inspirera d'ailleurs au dix-neuvième siècle un autre auteur, F. Schleiermacher, qui sera lui-même source de réflexion pour John Hick. Ce dernier propose, dans la troisième partie de son ouvrage, sa propre théodicée qui s'inspire fortement de la « théodicée irénéenne ». Pour des raisons de facilités de compréhension, nous appellerons la réflexion proposée par J. Hick, la « théodicée hickienne », même si il n'a pas la prétention de la nommer de la sorte.

3. La théodicée irénéenne

Irénée, rappelle J. Hick⁷, distingue clairement en l'être humain, l'image de Dieu d'une part et la ressemblance à Dieu d'autre part. L'image, signifiée dans la forme physique des créatures, représente apparemment sa nature entendue comme une créature intelligente capable d'entrer en relation avec son Créateur alors que la ressemblance représente plutôt la perfection finale de l'être par l'œuvre de l'Esprit-Saint. La créature se parfait et se rend spirituelle par le don de l'Esprit. Mais, précisera le Père de l'Eglise, l'être humain doté de l'Esprit sera un être imparfait, possédant déjà l'image au moment de sa formation mais acquérant la ressemblance par l'Esprit. Cette distinction, pense J. Hick, peut être transposée en termes plus contemporains : la nature humaine fondamentale, en comparaison avec les autres espèces animales, est celle d'un être personnel ayant en lui les qualités requises pour acquérir la responsabilité et la liberté morale. C'est précisément cela qu'entend le philosophe anglais par l'image divine en la créature ; il est créé comme une personne à l'image de Dieu, c'est-à-dire une créature capable d'entrer en relation personnelle avec son Créateur, tout en restant cependant l'être potentiellement parfait que Dieu cherche à produire.

En effet, selon cette doctrine, la créature est seulement au commencement d'un long processus de croissance et de développement qui culminera dans l'acquisition de la ressemblance à Dieu. Nous pouvons résumer cette dynamique de la manière

⁶ J. HICK, *An Irenaean Theodicy* (1981), p. 41.

⁷ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 211.

suivante : alors que l'image de Dieu est la nature de l'être humain perçue comme personnelle, la ressemblance divine sera la qualité de l'existence personnelle qui reflète, de manière finie, la vie du Créateur lui-même. Dès lors, pour Irénée, Adam et Eve au jardin d'Eden sont encore comme des enfants. Leur péché de désobéissance ne doit pas être lu comme une révolte valant damnation éternelle mais plutôt comme un appel à la compassion de Dieu du fait de leur fragilité et de leur vulnérabilité.

Comme nous le développerons au cours d'un chapitre ultérieur dans lequel nous préciserons les notions d'image et de ressemblance, nous pouvons trouver tant chez certains Pères de l'Eglise que chez quelques auteurs contemporains, l'idée que le Fils de Dieu, en s'incarnant, fait le même type de chemin hormis celui de l'expérience du péché, que celui que doivent accomplir les créatures lors de leur pèlerinage terrestre et ce, pour lui permettre d'être pleinement humain. Le Fils de Dieu, alors qu'il était parfait, passe donc lui aussi par le stade de l'enfance, partage cette expérience de tout être humain, de telle sorte qu'il peut faire l'expérience de « recevoir » son Créateur.

C'est pourquoi au lieu de nous trouver face à une doctrine qui envisage l'être humain comme un être ayant été créé dans un état de perfection et qui par après, de manière incompréhensible, détruit cet état parfait et plonge dans le péché et la misère, Irénée suggère que l'être humain a été créé dans un état d'imperfection, un peu comme s'il était une créature immature devant passer par le développement et la croissance morale pour finalement arriver à atteindre cette perfection envisagée pour lui par le Créateur. Plutôt que d'envisager la chute d'Adam comme un événement catastrophique et totalement malicieux détruisant le plan de Dieu tel que cela nous est proposé dans la doctrine augustinienne, Irénée nous la présente comme quelque chose qui s'est passé dans l'enfance de la race, un « trébuchement » compréhensible dû à la fragilité et à l'immaturité de l'individu. Pour lui, la chute ne doit pas être comprise comme un crime d'adulte, rempli de malice et imprégné de culpabilité perpétuelle. Enfin, à la différence de la doctrine augustinienne envisageant les épreuves de la vie comme des punitions divines en paiement de la faute d'Adam, Irénée voit le monde dans lequel nous sommes comme un lieu où se mélangent le bien et le mal. Cet environnement est offert par Dieu pour permettre le développement des créatures vers l'état de perfection représentant l'accomplissement de la finalité de Dieu pour elles.

4. F. Schleiermacher

J. Hick constate ensuite un grand saut à travers les siècles en ce qui concerne la théodicée dont il attribue la paternité à Irénée⁸. Cette doctrine trouvera écho, comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur, chez plusieurs Pères de l'Eglise, au cours des quatre premiers siècles de notre ère chrétienne. Elle prendra un nouvel essor au dix-neuvième siècle avec F. Schleiermacher⁹. Celui-ci reprend la « dynamique » de l'image et de la ressemblance mais la présente sous une forme beaucoup plus systématique que ce qui avait été fait auparavant¹⁰. Cet auteur, dans *Der christliche Glaube*, repart de la notion de « perfection originelle ». Pour lui, la perfection originelle de la création doit être entendue comme la capacité d'accomplir l'objectif pour lequel celle-ci a été créée. De plus, poursuit-il, ce but a été offert à l'être humain. La perfection du monde réside dans sa capacité à permettre la co-existence de la conscience de Dieu avec la conscience du monde. La perfection originelle du monde est donc tout simplement sa capacité à être un environnement permettant l'émergence de la conscience de Dieu en l'homme.

Dès lors, poursuit J. Hick dans son étude sur F. Schleiermacher, la perfection du monde ne fait pas référence à un état favorable ayant existé dans le passé mais bien au caractère fondamental déterminant tous ses états¹¹. Nous ne nous trouvons donc pas face à une doctrine de la perfection originelle du monde entendue au sens de condition primordiale harmonieuse qui aurait disparu ensuite. La perfection du monde, c'est-à-dire la capacité de permettre d'arriver à la conscience de Dieu, existe toujours.

⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁹ Au cours de cette recherche, nous avons pu constater que l'approche théologique de F. Schleiermacher telle qu'elle a été proposée par J. Hick n'est en rien originale. Dans sa présentation, il suit de très près son auteur même si ultérieurement il prendra quelques distances lors de l'élaboration de sa propre théodicée. Afin de rendre compte de l'exactitude de sa synthèse sur F. Schleiermacher, nous proposons dans les notes infra-paginales des extraits d'une étude concernant la théologie de cet auteur par E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher*, Louvain, Leuven University Press, 1994. Le travail de E. Brito nous permettra également de préciser la pensée du théologien allemand.

¹⁰ Il est cependant intéressant de noter, constate E. Brito, que le thème de l'image joue « un rôle effacé dans l'anthropologie théologique de Schleiermacher » dans E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 452.

¹¹ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 221.

Originel doit être compris dans le sens non-temporel d'être fondamental et constitutif. Et il en va de même pour la perfection originelle de l'être humain¹². Cette perfection s'entend comme la structure de la nature humaine par laquelle, dans notre vie terrestre, la conscience permanente de Dieu est rendue possible. Cette conscience de la divinité peut être stimulée en nous, non seulement dans des moments de plaisir et de bonheur lorsque la vie nous paraît belle, mais également dans des moments de douleurs et de souffrances. Il n'y a pas selon cet auteur, rapporte encore J. Hick, un aspect de l'expérience humaine qui ne soit pas en principe capable de servir l'éveil de la conscience de Dieu ; cette réceptivité religieuse, liée à notre nature sociale en vertu de laquelle nous pouvons communiquer les uns avec les autres, constitue la perfection « originelle » ou « fondamentale » de notre nature.

Dans cette théorie, ce qui fait la perfection de notre monde et des créatures, c'est la capacité pour le monde d'être un environnement dans lequel le plan divin pour les créatures peut se réaliser et c'est également la capacité des individus à répondre à Dieu en réalisant son objectif. Le monde est donc le lieu par excellence où les personnes finies peuvent émerger et devenir « enfants de Dieu » et « héritiers de la vie éternelle ». F. Schleiermacher, tout comme Irénée d'ailleurs, envisage l'être humain comme ayant été créé dans un état où il n'est pas encore tout à fait développé ; en conséquence, le péché est virtuellement inévitable pour des créatures finies au sein desquelles la conscience de Dieu ne s'est pas encore complètement réalisée¹³. Cette

¹² Dans son étude, E. Brito définit clairement ce que F. Schleiermacher entend par perfection originelle : « L'orientation vers la conscience de Dieu inclut, d'après notre auteur, la capacité intime de parvenir, moyennant l'organisme humain, aux états de conscience de soi dans lesquels la conscience de Dieu peut s'effectuer. La tendance, inséparable de la précédente, à extérioriser la conscience de Dieu implique de même la connexion de la conscience du genre avec l'auto-conscience personnelle. Ces deux aspects ensemble constituent, selon Schleiermacher, la perfection originelle de l'homme » dans E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 245.

¹³ Accepter la proposition théologique de F. Schleiermacher, c'est reconnaître qu'il est possible qu'il y ait péché alors que l'être humain n'a pas conscience de Dieu. Or le péché n'est-il pas par définition rupture d'alliance entre Dieu et ses créatures ? F. Schleiermacher avait conscience de cette difficulté et il y fait face. « La conscience du péché renvoie à une époque durant laquelle le péché n'était pas encore posé en nous comme péché ; en effet, il ne peut être posé comme tel que par rapport à la conscience de Dieu, et en même temps que celle-ci. Aussi longtemps que la conscience de Dieu ne s'est pas encore développée, il n'y a pas encore d'opposition à son égard, mais seulement une activité de la chair centrée sur soi (*Fürsichtigkeit des Fleisches*) ; certes, celle-ci deviendra plus tard une résistance contre

peccabilité « originelle », qui prend la forme d'une solidarité raciale dans le péché, est cependant compatible avec la perfection originelle de l'homme et de son monde dans le sens où cette situation – l'humanité habitant un environnement matériel et se développant par étapes lentes vers la totale conscience de Dieu – représente la volonté positive de Dieu pour les créatures¹⁴. C'est de cette manière qu'il faut comprendre « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, cela était très bon » pour reprendre la conclusion du sixième jour de la création tel que le récit de la Genèse (1, 31) nous le relate.

Tout ceci présuppose évidemment le besoin de rédemption. Celle-ci existe, selon F. Schleiermacher¹⁵, dans le souverain but de Dieu. Nier l'omni-souveraineté divine ainsi que son omni-responsabilité serait prendre le risque d'épouser le dualisme manichéen. Dans sa théorie où mal et péché sont ordonnés par Dieu comme préconditions de la rédemption, F. Schleiermacher épouse la thèse qui prétend que le mal sert ultimement l'objectif positif de Dieu. On pourrait reprocher à cet auteur, écrit J. Hick¹⁶, que puisque Dieu veut la rédemption de l'être humain et puisque cette dernière présuppose le péché, Dieu veut le péché de l'homme. Il est vrai que la doctrine affirmant l'ordre divin du péché comme précondition de la rédemption trouve un fondement chez F. Schleiermacher. Pour ce dernier, l'être humain a été créé à une distance de Dieu, tant au regard de sa nature imparfaite que des circonstances de sa vie. Cette distance est précisément nécessaire pour lui permettre de venir librement à lui, attiré par la grâce rédemptrice. Dans cette doctrine, le péché existe comme préparation à la grâce. Cela a évidemment été réfuté par de nombreux théologiens. Pourtant, il y a une certaine logique dans cette pensée. Dieu est seul souverain et le mal peut seulement exister parce qu'il l'autorise. Cela signifie que Dieu a voulu créer un univers dans lequel il est préférable pour lui de permettre le péché et le mal que de ne pas les autoriser. Ceci risque de nous conduire à avoir une certaine vision instrumentale du mal.

l'esprit, mais elle n'est pour le moment qu'un germe de péché » dans E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 248-249.

¹⁴ Dans son étude, E. Brito souligne également le développement graduel de l'humanité. Cfr. E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 259.

¹⁵ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 229.

¹⁶ *Ibid.*, p. 231.

Comme Irénée, F. Schleiermacher défend une conception particulière de la création de l'être humain : une création en deux étapes. Plutôt que d'utiliser les termes d'image et de ressemblance, il parlera du premier et du second Adam¹⁷. Le premier Adam possède la potentialité d'une conscience de Dieu totale et parfaite mais qui ne devient réelle que dans le second Adam, le Christ, qui attire toutes les créatures dans une communauté de conscience de Dieu avec lui¹⁸. F. Schleiermacher voit lui aussi l'être humain comme un être devenant parfait¹⁹ de manière graduelle, le péché étant

¹⁷ « L'image de Gn 1,26 est pour lui le point de départ d'une ascension d'Adam au Christ. Ce n'est pas dans la figure d'Adam, mais dans le Christ que se concentre toute la richesse de la perfection originelle (GL, I 337). C'est seulement grâce au Christ, l'homme parfait, que la créature humaine atteint la 'ressemblance', la plénitude de l'être de Dieu en elle (GL I, 331) » dans E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 452. E. Brito précise également les implications découlant de la dynamique des « deux » Adam. « On peut considérer le commencement de la vie de Jésus comme la création accomplie de la nature humaine. L'apparition du premier homme constitue en même temps la vie physique du genre humain ; en revanche, l'apparition du second Adam constitue, pour la même nature, la nouvelle vie spirituelle, qui se propage par une fécondation spirituelle. Et de même que l'originalité de la nature humaine chez le premier Adam coïncide avec son émergence (*Hervorgegangensein*) à partir de l'activité créatrice de Dieu, de même aussi l'originalité spirituelle (*geistige Ursprünglichkeit*) du Rédempteur, détachée de toute influence nuisible de descendance naturelle, coïncide avec l'acte créateur de Dieu en lui. La communication de l'Esprit à la nature humaine dans le premier Adam se montra insuffisante du fait que l'esprit demeura immergé dans la sensibilité. Aussi l'œuvre créatrice ne s'achève-t-elle que grâce à la seconde communication de l'Esprit, celle qui a trait au second Adam. Mais les deux moments procèdent d'un seul décret divin éternel et indivisible (GL II, 48) » (*ibid.*, p. 263, note 65).

¹⁸ Sur cette question, E. Brito propose une synthèse très complète de la pensée de l'auteur. « Schleiermacher considère incontestablement, que la nature humaine, depuis sa création, est ordonnée à la vie divine (GL I, 331, 337 ; II, 441-443). Il utilise le terme 'surnaturel' pour décrire la réalisation de cette vocation (GL I, 86 s. ; II, 22-23, 47, 61 s.), et enseigne que l'homme, dès le début, a reçu la grâce (GL II, 407-408). (...) L'accomplissement de l'homme consisterait en ceci que le degré suprême de sa conscience devienne le degré effectivement dominant. Mais nous constatons, par comparaison avec le Christ, que cet accomplissement n'est pas effectif en nous. Certes, la perfection originelle de l'homme (GL I, 321 s.) – la même nature humaine – réunit le Christ et les autres hommes. En elle réside la présupposition pour le développement de la conscience de Dieu dominante. Mais, précisément, il s'agit d'une présupposition, d'une simple possibilité, et non d'une réalité effective (GL II, 43, 61) » dans E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 455-457.

¹⁹ Schleiermacher ayant conscience que la perfection n'est pas atteinte en ce monde, « admet la survie de la personne humaine après la mort (GL II, 410) » dans E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 551. En d'autres termes, Schleiermacher déplace vers un au-delà la réalisation de l'unité définitive de Dieu et de l'homme mais il ne peut affirmer avec certitude la manière dont l'accomplissement de l'être humain se fera. Cfr. E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 554.

alors inévitable²⁰ dans les étapes de son existence antérieure à la rédemption. C'est pourquoi il rejette l'idée augustinienne de la prédestination et envisage le salut dans une perspective universaliste à partir de l'œuvre rédemptrice du Christ²¹.

5. Les points de convergence et de divergence

J. Hick décide ensuite de présenter les points d'accord et de discordance entre les théodicées irénéenne et augustinienne. Il énumère six contrastes entre les deux termes des alternatives proposées. Premièrement, chez Augustin, les êtres humains sont des êtres moralement coupables et ultimement responsables de l'existence du mal alors que J. Hick croit que le mal était inévitable dans l'univers créé comme tel par Dieu et que c'est lui qui en est dès lors responsable²². Deuxièmement, la tradition augustinienne conçoit la nature du mal en terme de notion philosophique de non-être, alors que la tradition à laquelle J. Hick se réfère n'adopte pas un cadre philosophique

²⁰ L'inévitabilité du péché ne signifie pas pour autant que Schleiermacher défend l'idée d'un péché originel dont les conséquences auraient été catastrophiques pour la nature de l'homme. En effet, souligne E. Brito, résumant la pensée de Schleiermacher, « comme le premier péché n'a provoqué aucune altération de la nature humaine dans la personne des premiers êtres humains, le penchant universel au mal qui précède chaque péché actuel de leurs descendants ne peut être dérivé du premier péché des premiers hommes, mais il est plutôt le même que celui qui, chez les premiers hommes également, a précédé le premier péché. Par leur premier péché, les premiers êtres humains ne représentent que les prémices de la culpabilité (*Erstlinge der Sündigkeit*, GL I, 391). Au lieu de l'opposition entre une nature originelle et une nature altérée, Schleiermacher admet une nature humaine toujours égale à elle-même. Toujours et partout, le penchant originel au mal affecte la nature humaine et coexiste avec la perfection originelle » dans E. BRITO, *La Pneumatologie de Schleiermacher* (1994), p. 253-254.

²¹ Voici ce qu'il en dit dans la traduction anglaise de son livre *The Christian Faith*, Edimbourg, T.&T. Clark, 1928, p. 722 (para. 163, appendix) : « From whichever side we view it, then, there are great difficulties in thinking that the finite issue of redemption is such that some thereby obtain highest bliss, while others (on the ordinary view, indeed, the majority of the human race) are lost in irrevocable misery. We ought not to retain such an idea without decisive testimony to the fact that it was to this that Christ Himself looked forward ; and such testimony is wholly lacking. Hence we ought at least to admit the equal rights of the milder view, of which likewise there are traces in Scripture [e.g. I Corinthians XV. 26,55] ; this view, namely, that through the power of redemption there will one day be a universal restoration of all souls ».

²² « In contrast, the Irenaean type of theodicy in its developed form, as we find it in Schleiermacher and later thinkers, accepts God's ultimate omni-responsibility and seeks to show for what good and justifying reason He has created a universe in which evil was inevitable » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 236.

particulier mais adresse la question sur des bases uniquement théologiques²³. Troisièmement, dans la tradition augustinienne, les dynamiques de la relation entre Dieu et les créatures sont marginales, périphériques c'est-à-dire non personnelles ; dans la théodicée de J. Hick, ces dynamiques gouvernent la structure même de la théodicée²⁴. Quatrièmement, la tradition augustinienne regarde en arrière pour tenter d'expliquer l'existence du mal ; par un subtil changement d'intensité, la théodicée irénéenne regarde vers le futur pour ultimement justifier l'existence du mal²⁵. Cinquièmement, les doctrines de la chute et du péché originel comme explications de l'origine du mal dans le monde sont rejetées par la théodicée de J. Hick. Et enfin, alors que la tradition augustinienne inclut la doctrine de l'enfer dans sa formulation d'une théodicée, celle soutenue par J. Hick estime une telle doctrine absolument incompatible avec la finalité de toute théodicée chrétienne²⁶. Une septième différence pourrait être ajoutée : le thème présent chez J. Hick de la réincarnation, mais une réincarnation modifiée pour intégrer la spécificité de la résurrection.

De plus, il y a également entre ces deux théodicées six points de convergence. Les deux systèmes proclament la bonté inqualifiable et non limitée de la Création de Dieu : la tradition augustinienne par la notion de « perfection esthétique » dans le monde présent, la tradition irénéenne par la réalisation eschatologique du processus intentionné pour la perfection morale de l'humanité²⁷. Deuxièmement, toutes deux

²³ « In contrast, the Irenaean type of theodicy is more purely theological in character and is not committed to the Platonic or to any other philosophical framework » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 236.

²⁴ « According to the Irenaean type of theodicy, man has been created for fellowship with his Maker and is valued by the personal divine love as an end in himself. The world exists to be an environment for man's life, and its imperfection are integral to its fitness as a place of soul-making » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 237.

²⁵ « In contrast, the Irenaean type of theodicy is eschatological, and finds the justification for the existence of evil in an infinite (because eternal) good which God is bringing out of the temporal process » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 237.

²⁶ « ... whereas Irenaean thinkers (at any rate since Schleiermacher) have been inclined to see the doctrine of eternal hell, with its implicates of permanently unexpiated sin and unending suffering, as rendering a Christian theodicy impossible » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 237.

²⁷ « This is the belief that the Kingdom of God, as the end and completion of the temporal process, will be a good so great as to justify all that has occurred on the way to it, so that we may affirm the unqualified goodness of the totality which consists of history and its end » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 238.

reconnaissent la responsabilité ultime de Dieu pour l'existence du mal : Augustin de manière implicite, J. Hick de manière explicite. Troisièmement, le thème de « *o felix culpa* » apparaît dans les deux traditions, c'est-à-dire que toutes les deux envisagent l'usage du mal par Dieu pour une fin bonne²⁸. Quatrièmement, toutes les deux admettent certaines limites logiques au concept de l'omnipotence divine. Cinquièmement, alors que la tradition augustinienne affirme généralement l'existence du diable et des démons, la tradition irénéenne ne les requiert pas, même s'ils sont admissibles dans les deux traditions. Enfin, les deux doctrines pensent à d'autres fins dans le chef de Dieu que celle du *soul-making*²⁹, thème central chez J. Hick, même si la tradition augustinienne a souvent souligné ces autres finalités. J. Hick ne définit pas ces autres objectifs, mais il reconnaît que ceux qui se retrouvent dans sa tradition doivent être désireux de les apprendre de la tradition augustinienne.

6. La théodicée défendue par John Hick

Après avoir montré les points de convergence et de divergence entre les théodicées augustinienne et irénéenne, J. Hick présente sa propre construction doctrinale. Il rappelle dans un premier temps les trois facettes de la religion chrétienne : l'expérience chrétienne³⁰, la mythologie chrétienne³¹ et la théologie

²⁸ « Nevertheless, the recognition in both kinds of theodicy that the final end-product of the human story will justify the evil within that story points to an eschatological understanding of the divine purpose which gives meaning to human life » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 239.

²⁹ Cfr. *infra*.

³⁰ « Religious experience is 'the whole experience of religious persons', constituting an awareness of God acting towards them in and through the events of their lives and of world history, the interpretative element within which awareness is the cognitive aspect of faith. And distinctively Christian experience, as a form of this, is the Christian's seeing of Christ as his 'Lord and Saviour', together with the pervasive recreative effects of this throughout his life, transforming the quality of his experience and determining his responses to other people » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 245.

³¹ « By Christian mythology I mean the great persisting imaginative pictures by means of which the corporate mind of the Church has expressed to itself the significance of the historical events upon which its faith is based, above all the life, death, and resurrection of Jesus who was the Christ » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 245.

chrétienne³². Même si elles sont distinctes, elles ne peuvent pas toujours être séparées. Dans le passé, la théologie et la mythologie ont été fort liées. En effet, constate J. Hick³³, moins les personnes avaient des connaissances sur le caractère physique de l'univers, plus difficile il leur était d'identifier le mythe comme mythe, c'est-à-dire comme étant distinct de l'histoire ou de la science. Ceci a profondément affecté le développement de la tradition dominante de la théodicée chrétienne.

Le philosophe anglais met ensuite en question le mythe de la création parfaite. Il y a, selon lui, une contradiction importante entre l'idée de perfection et la possibilité pour des êtres parfaits de succomber à certaines tentations. C'est la raison pour laquelle l'auteur affirme que le simple fait pour des créatures de pouvoir pécher est une preuve qu'il n'y avait pas de perfection au moment de la création. J. Hick présente ensuite ce qu'il a baptisé la théodicée de « la vallée du *soul-making* ». Il attribue cette expression au poète John Keats³⁴.

A. Les deux étapes de la création

J. Hick part à nouveau de la distinction faite par Irénée de Lyon dans le récit de la Genèse entre les termes d'image et de ressemblance. Il pense que l'être humain comme être moral et personnel existe déjà à l'état de l'image mais qu'il n'a pas encore atteint l'état de ressemblance. Par « ressemblance », rappelle notre auteur, Irénée envisage une certaine qualité de vie personnelle qui reflète, de manière finie, la vie

³² « By Christian theology, I mean the attempts by Christian thinkers to speak systematically about God on the basis of the data provided by Christian experience. Thus it is a fact of the Christian faith-experience that 'God was in Christ'; and the various Christological theories are attempts to understand this by seeing it in the context of other facts both of faith and of nature » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 246.

³³ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 246.

³⁴ « The phrase 'the vale of Soul-making' was coined by the poet John Keats in a letter written to his brother and sister in April 1819. He says, 'The common cognomen of this world among this misguided and superstitious is « a vale of tears » from which we are to be redeemed by a certain arbitrary interposition of God and taken to Heaven – What a little circumscribed straightened notion ! Call the world if you Pleas « The vale of Soul-making »'. In this letter he sketches a teleological theodicy. 'Do you not see', he asks, 'how necessary a World of Pains and troubles is to school an Intelligence and make it a Soul ?' (The Letters of John Keats, ed. by M. B. Forman, London, Oxford University Press, 4th ed., 1952, p. 334-335) » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 259.

divine. La ressemblance est synonyme de perfectionnement de l'être, de réalisation de l'objectif divin sur l'humanité, l'avènement des « enfants de Dieu » qui sont les héritiers avec le Christ de la gloire du Père. Dès lors, l'être humain, créé comme un être personnel à l'image de Dieu, est seulement le matériel brut nécessaire à l'acquisition d'un état plus difficile de l'œuvre créatrice de Dieu. Ce nouvel état peut se résumer comme étant la conduite des créatures en tant que personnes relativement libres et autonomes, par leurs propres problématiques de vie au cœur de ce monde dans lequel il les a placées, en vue de l'acquisition de cette qualité d'existence personnelle qu'est la ressemblance de Dieu. Les caractéristiques de cette ressemblance sont révélées dans la personne du Christ et le processus de la création humaine vers ce nouvel état est l'œuvre du Saint-Esprit. En termes contemporains, nous pourrions dire que nous passons d'un état d'*homo sapiens* à l'état d'enfant de Dieu à travers un long processus évolutionniste.

La première étape de cette évolution s'est faite grâce à l'omnipotence divine, poursuivra J. Hick³⁵. Par son pouvoir de création, Dieu a permis à l'univers physique d'exister. Au cours des siècles de son développement, la vie organique est apparue pour finalement produire une vie personnelle ; lorsque l'être humain a émergé de l'évolution des formes de vie organique, il est devenu une créature ayant reçu la possibilité d'exister en relation consciente avec le Créateur. La seconde étape du processus créateur se situe quant à elle à un autre niveau. Elle ne peut pas s'obtenir par le biais de l'omnipotence divine car la vie personnelle est essentiellement libre et auto-dirigée. Elle ne peut donc se parfaire par le simple fait de Dieu. Cette perfection s'acquiert seulement grâce aux libres réponses³⁶ et à la coopération volontaire des individus dans leurs actions et leurs réactions vis-à-vis du monde dans lequel Dieu les

³⁵ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 255.

³⁶ Cette notion de liberté est absolument essentielle dans la théodicée proposée par J. Hick : « For freedom, including moral freedom, is an essential element in what we know as personal as distinct from non-personal life. In order to be a person man must be free to choose right or wrong. He must be a morally responsible agent with a real power of moral choice. No doubt God could instead have created some other kind of being, with no freedom of choice and therefore no possibility of making wrong choices. But in fact He has chosen to create persons, and we can only accept this decision as basic to our existence and treat it as a premise of our thinking » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 266.

a mis³⁷. De manière implicite, il est entendu qu'à ce niveau, la perfection à laquelle tous les individus sont appelés s'atteint par la rencontre et la maîtrise des tentations, c'est-à-dire en faisant des choix responsables dans des situations concrètes. Atteindre la perfection de la sorte est meilleur que si les créatures avaient été créées *ab initio* dans un état d'innocence ou de vertu.

B. Le monde comme environnement idéal

Cette théodicée veut donc avant tout s'inscrire dans une perspective développementale et téléologique. L'être humain, par le simple fait de son existence, est entré dans le processus de devenir l'être parfait que Dieu a cherché à créer. Au cours des siècles de l'histoire de l'univers, des millions de créatures sont entrées dans ce processus et l'objectif de Dieu se réalise peu à peu en chacune d'elles. Si tel est le but de Dieu en créant ce monde, une telle finalité va naturellement déterminer le type de monde qu'il aura à créer. Et par rapport à ce monde, nous devons nous poser la question suivante, affirmera J. Hick³⁸ : celui-ci est-il le type de monde créé par Dieu pour être l'environnement idéal dans lequel des êtres moraux peuvent se façonner par le biais de leurs libres réponses et devenir ainsi « enfants de Dieu » ? Si nous répondons de manière positive, et ce, dans la ligne de la théodicée proposée, nous devons accepter que ce monde n'a pas pour objectif d'être un paradis. Il est plutôt la scène d'une histoire où la personnalité humaine peut se former pour devenir un être à l'image du modèle qu'est le Christ.

Les êtres humains ne doivent donc pas être pensés à partir de l'analogie des animaux domestiques dont la vie doit être la plus agréable possible mais plutôt sur base de l'analogie des enfants de Dieu qui croissent vers l'âge adulte dans un environnement dont l'objectif premier et principal n'est pas le plaisir immédiat, mais la réalisation des plus belles potentialités de la personne humaine. Un parallèle peut

³⁷ J. Hick précisera cette notion de la manière suivante : « According to Christianity, the divine purpose for men is not only that they shall freely act rightly towards one another but that they shall also freely enter into a filial personal relationship with God Himself. There is, in other words, a religious as well as an ethical dimension to this purpose » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 272.

³⁸ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 257.

alors être fait entre l'attitude de Dieu et celle des parents. Loin d'être un paradis, ce monde est une vallée de *soul-making* dont la valeur ne peut se définir à partir de la somme des plaisirs et des douleurs existant à des moments particuliers, mais plutôt à partir de sa capacité à atteindre sa finalité première : la réalisation, la perfection de l'être. Dès lors, plutôt que d'opposer l'être humain et la nature comme des objets rivaux de l'intérêt de Dieu, il faudrait souligner la solidarité de la créature entendue comme un être incarné à l'ordre naturel dans lequel il a été déposé. Parce que l'être humain est organique au monde, tous ses actes, ses pensées, ses imaginations sont conditionnés par l'espace et le temps ; en dehors de la nature, il cesserait d'être humain.

C. Une distance épistémique

Une telle théodicée, pour rester cohérente avec elle-même, se veut être également eschatologique. Au lieu de regarder en arrière pour comprendre le mystère du mal, la théodicée proposée se tourne vers le futur, voire vers l'ultime futur que seule la foi peut regarder. C'est en ce sens, précisera l'auteur³⁹, qu'il faut comprendre la doctrine de la chute. Cette dernière ne s'entend pas comme un événement historique situé dans un passé révolu mais plutôt comme la distance existant entre la réalité et la finalité de la création. Afin de pouvoir réaliser la finalité voulue par le Créateur, J. Hick propose alors son modèle de « distance épistémique »⁴⁰. Si l'être humain a été créé libre et responsable, il doit avoir été créé à une distance cognitive de son Créateur pour qu'il

³⁹ « That is to say, when God summoned man out of the dust of the evolutionary process He did not place him in the immediate consciousness of His own presence but in a situation from which man could, if he would, freely enter into the divine Kingdom and presence. And the creation of man in his own relatively autonomous world, in which the awareness of God is not forced upon him but in which he is cognitively free in relation to his Maker, is what mythological language calls the fall of man. Our present earthly existence is described in the myth as man's life after the fall. Man exists at a distance from God's goal for him, however, not because he has fallen from that goal but because he has yet to arrive at it » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 283. Ou encore, « Man did not fall into this from a prior state of holiness but was brought into being in this way as a creature capable of eventually attaining holiness. In Irenaeus' terminology, he was made in the image but had yet to be brought into the likeness of God » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 287.

⁴⁰ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 281.

puisse garder cette autonomie nécessaire à son propre développement. Les créatures sont donc créées à une distance de leur Créateur pour leur permettre d'arriver à lui de manière libre. Mais comment être créé à une distance de celui qui est infini et omniprésent ? Dans ce cas précis, la distance spatiale ne signifie pas grand-chose. L'unique distance existant entre Dieu et sa créature, distance nécessaire puisqu'elle donne un espace permettant de vivre avec un certain degré d'autonomie, est celle de la distance épistémique.

En d'autres termes, la réalité et la présence de Dieu ne doivent pas naître en l'homme de manière forcée. Dieu doit être une sorte de déité cachée qui se dévoile par sa création. Il doit être connaissable mais seulement par un mode de connaissance qui implique une réponse personnelle et libre de la part des créatures. Cette réponse consiste en l'activité interprétative libre de la compréhension de notre monde comme étant un lieu de présence divine. Le seul type de liberté possible pour l'être humain en relation avec Dieu est la liberté cognitive, c'est-à-dire celle qui laisse la possibilité à l'individu d'être conscient ou non du Créateur. Et cette connaissance ne peut se découvrir que dans la foi. C'est pourquoi Dieu plaça les créatures à une certaine distance de sa présence divine, c'est-à-dire dans un monde avec ses propres lois et structures. C'est dans un tel monde que les individus vivent une certaine autonomie et une liberté vis-à-vis de leur Créateur. L'être humain, poursuit, J. Hick⁴¹, existe dans une telle relation organique avec le monde naturel que celui-ci en devient le premier objet de sa connaissance et de son intérêt. Il peut devenir conscient de la présence divine pour autant qu'il est lui-même prêt à se reconnaître comme subordonné à un Esprit et à une Volonté, tous deux supérieurs à lui en valeur et en pouvoir. La liberté cognitive de l'individu en relation avec son Dieu étant ainsi établie, le drame de l'histoire du salut, symbolisé comme l'exprime J. Hick par le huitième jour de la création, peut commencer⁴².

⁴¹ *Ibid.*, p. 286.

⁴² Le huitième jour est compris comme étant le « jour » où toute créature aura atteint sa ressemblance, c'est-à-dire le « jour » où la création sera pleinement accomplie. Par cette affirmation, nous pouvons déjà entrevoir le fait que J. Hick croit à l'universalité du salut. Cfr. *infra*.

D. La problématique de la responsabilité

Il est évident que, dans une telle théodicée, nous sommes confrontés à un partage de responsabilités quant à la question du mal. La décision divine de créer un tel univers était la présupposition première et nécessaire pour l'apparition du mal. Toutes les autres conditions sont contingentes à cette première. Dieu prit sa décision de créer en étant conscient de tout ce qui pouvait suivre. Cependant, malgré cette ultime omni-responsabilité du Créateur, les créatures ne sont pas pour autant exemptes de responsabilité en ce qui concerne leurs propres actions. La responsabilité morale des individus n'est pas diminuée par le fait qu'ils ont été créés par un Etre supérieur qui assume la responsabilité finale de l'existence de ses créatures. Ces dernières restent responsables de leurs vies au cœur de ce monde créé, alors que Dieu continue d'assumer *in fine* la responsabilité de l'existence du monde et aussi celle du fait que les créatures y vivent de manière responsable, écrit J. Hick⁴³.

E. La douleur

Notre auteur aborde ensuite la problématique de la douleur en rappelant que, comme d'autres sensations primaires, il est difficile de la définir de manière précise. Il reconnaît à celle-ci une valeur positive en termes d'alerte vis-à-vis d'un danger imminent. Il se pose ensuite la question du degré de la douleur et rappelle qu'elle cause parfois un désordre grave voire fatal. En ce sens, la douleur ne remplit plus sa fonction d'avertissement puisqu'il est déjà trop tard. La douleur ne peut alors être envisagée comme ayant une valeur constructive. Il se demande d'ailleurs si la raison de l'auto-préservation de l'être est suffisante. Se pose ensuite la question de savoir s'il eût été possible dans le chef de Dieu d'envisager un monde où la douleur aurait été absente ? J. Hick pense qu'un tel monde n'aurait pas permis l'évolution de la création telle que les individus la connaissent aujourd'hui. Il estime que, sans la sensation de la douleur, ce monde aurait très peu progressé au-delà des premières étapes de l'évolution. Les êtres humains seraient dans un monde sans défis, sans problèmes à

⁴³ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 291.

résoudre, sans difficultés à dépasser, sans stimulations de l'environnement pour l'esprit humain et la créativité. Dans un tel monde, pense-t-il, la vie serait comme une rêverie dans laquelle, de manière fort agréable mais surtout sans but, les personnes flotteraient, vivoteraient. Un peu comme si, conclut-il, « *a soft, unchallenging world would be inhabited by a soft, unchallenged race of men* »⁴⁴.

Reste cependant à l'esprit un ensemble de questions concernant le type d'univers qui a été créé. Plutôt que de répondre à la question de savoir s'il eût été préférable de créer un autre type d'univers avec nettement moins de douleurs, J. Hick pense qu'il faut d'abord spécifier l'objectif général qui peut être assigné à ce monde. Ce n'est qu'après avoir précisé cette finalité que la question d'un monde meilleur peut être posée. D'après lui, en ce qui concerne la création de « personnes naturellement bonnes », le type de bonté désirée par Dieu pour ses créatures, selon la foi chrétienne, ne pourrait naître et exister si ce n'est au travers d'un long processus d'expériences créatrices en réponse aux défis et disciplines de différents types rencontrés au cours de cette vie⁴⁵. Pour atteindre un tel but, estime le philosophe anglais, l'environnement humain nécessaire à une telle finalité doit être similaire au monde dans lequel les individus se trouvent, c'est-à-dire un monde opérant à partir de lois générales et ayant comme conséquence pour ses habitants, au moins de manière occasionnelle, la confrontation à la réalité de la douleur. Reste à savoir si, pour atteindre un tel objectif, il faut cependant autoriser une telle quantité de douleurs dans l'expérience humaine et personnelle. J. Hick tentera de répondre à cette question dans un autre chapitre d'*Evil and the God of Love* consacré à la thématique de la souffrance.

F. La souffrance

Pour notre philosophe, la souffrance est un état mental qui peut être aussi complexe que la vie humaine elle-même⁴⁶. Il rappelle à nouveau l'importance de la notion de création à une distance épistémique dans la théodicée qu'il propose. Cette distance implique l'immersion des créatures dans un environnement autonome qui se

⁴⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 318.

présente comme un lieu d'où Dieu est absent. Les créatures peuvent alors librement entrer en relation avec l'Infini. Dieu étant tellement grand, affirmera notre auteur, que les enfants de sa famille céleste doivent être des enfants prodiges qui viennent volontairement à leur Père, poussés par leurs besoins et tirés par son amour. Cela signifie que le péché duquel l'homme doit être sauvé et la souffrance humaine qui résulte de ce péché, ont une place au cœur de la providence divine. Leur place, précisera J. Hick, n'est pas quelque chose qui doit exister mais plutôt quelque chose qui doit être aboli⁴⁷. La souffrance n'a donc pas de valeur intrinsèque en elle-même dans la doctrine de notre philosophe ; elle doit être combattue par tous les moyens.

Un monde sans souffrance semble cependant impossible à notre auteur. Dans un tel monde, il manquerait des stimuli pour la chasse, l'agriculture, la construction et l'organisation sociale, et le développement des sciences et des technologies. Ces stimuli sont essentiels pour la culture et la civilisation humaine. Un monde sans souffrance serait d'ailleurs un monde où il n'y aurait pas de besoins pour les vertus d'auto-sacrifice, de souci des autres, de dévotion pour le bien public, de courage, de persévérance, de compétence et d'honnêteté. Ce serait en effet un monde dans lequel de telles qualités n'existeraient pas puisqu'elles n'auraient aucune raison de se mettre en place. Plus important encore, dans un tel monde, notre capacité d'aimer ne pourrait pas se développer sauf dans un sens très limité, pense J. Hick⁴⁸. L'amour dont parle ce dernier n'est pas uniquement l'amour physique ou un plaisir purement romantique. L'amour exprime le don mutuel, l'aide et le partage dans des moments de difficultés. Et il pense qu'il serait très difficile pour l'amour de se développer dans sa forme la plus profonde si ce n'est dans un environnement qui ressemble étrangement au nôtre. Il lui semble également difficile d'envisager que l'amour puisse grandir de quelque manière que ce soit dans un paradis excluant toute forme de souffrance. L'amour dont il parle présuppose une « vie réelle » dans laquelle les obstacles doivent être dépassés, les tâches accomplies, les buts atteints, les problèmes résolus et les dangers rencontrés⁴⁹. Dans la perspective théorique du *soul-making*, cela peut sembler tout à fait cohérent. Reste cependant, à nouveau, la question de la somme des souffrances

⁴⁷ *Ibid.*, p. 323.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 326.

endurées. Lorsque la souffrance n'apporte rien de positif, son effet est avant tout destructeur et dystéléologique. Les exemples de vie sont nombreux et il n'est pas nécessaire d'en établir une liste exhaustive. Nous sommes ici au cœur de la problématique de la souffrance.

G. Une part de mystère

L'auteur reconnaît donc l'importance de la douleur et de la souffrance dans le processus de *soul-making* comme moyens nécessaires au développement des individus. Cette souffrance, précise J. Hick, est distribuée au hasard et sans raison. Elle est donc souvent non méritée et est toujours vécue comme étant « de trop ». Elle ne peut être acceptée comme ayant valeur de juste rétribution, de punition pour les péchés commis, sinon la misère humaine devrait être considérée comme la réalisation d'un mal démoniaque. Notre philosophe pense que ce serait pire encore pour les créatures d'envisager toute forme d'expérience de souffrance comme étant une juste punition. Il confesse cependant qu'il n'a pas de théorie alternative à proposer, c'est-à-dire une théorie qui expliquerait de manière rationnelle ou éthique les raisons justificatrices de tant de souffrances⁵⁰.

C'est pourquoi, il fait humblement appel au concept de mystère⁵¹ comme si ce dernier était un élément essentiel de notre vie en vue de l'acquisition du *soul-making*. L'auteur estime en effet que dans un monde considéré comme lieu d'amour, de compassion et de don de soi pour les autres, la souffrance doit frapper l'humanité de la manière dont les individus en font l'expérience aujourd'hui, c'est-à-dire avec une part de hasard et d'injustice. L'expérience de la souffrance doit être non méritée, sans

⁵⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁵¹ « Our 'solution', then, to this baffling problem of excessive and undeserved suffering is a frank appeal to the positive value of mystery. Such suffering remains unjust and inexplicable, haphazard and cruelly excessive. The mystery of dysteleological suffering is a real mystery, impenetrable to the rationalizing human mind. It challenges Christian faith with its utterly baffling, alien, destructive meaninglessness. And yet at the same time, detached theological reflection can note that this very irrationality and this lack of ethical meaning contribute to the character of the world as a place in which true human goodness can occur and in which loving sympathy and compassionate self-sacrifice can take place » dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 335-336.

raison et incapable d'être moralement rationalisée. Ce sont précisément ces caractéristiques-là qui fondent notre humanité commune et créent la sympathie, la compassion entre les individus. Le mystère tel que J. Hick l'entend ne doit pas être envisagé de manière négative mais plutôt comme faisant partie intégrante du processus de *soul-making*.

H. Une dimension eschatologique

Si notre monde doit effectivement être entendu comme une vallée de *soul-making* dont la finalité est la réalisation, l'accomplissement, la perfection de l'être humain, nous devons reconnaître que la théodicée hickienne échoue dans sa tâche puisqu'un tel objectif n'est pas atteint au terme de notre vie terrestre. Afin de dépasser un tel sentiment d'échec, la théodicée proposée par J. Hick doit intégrer une dimension eschatologique. Cette dernière fera l'objet d'un autre chapitre de son livre.

Selon notre auteur, croire en une vie après celle-ci est crucial pour la théodicée qu'il défend. En effet, comme il l'a développée par ailleurs, la problématique du mal et de la souffrance d'un point de vue théologique n'a de sens que si elle peut servir la finalité divine de la création. S'il fallait répondre de manière négative à cette dernière affirmation, nous devrions alors reconnaître que, puisqu'à la fin des temps la douleur et le péché ont manqué le but que Dieu s'était donné en créant le monde, ils doivent être considérés comme étant le mal. Par contre, si nous reconnaissons que la douleur et le péché ont joué un rôle dans l'accomplissement du but fixé, ils auront alors contribué à un bien supérieur. C'est dans cette dernière perspective que se situe la théodicée hickienne. Comme nous pouvons le constater par nous-mêmes, l'objectif fixé pour la création n'est pas atteint au cours de cette vie. Cependant nous pouvons affirmer que sa réalisation commence dès ici-bas dans un monde où se côtoient le bien et le mal, la vertu et le vice, la douleur et le plaisir, la tristesse et la joie. Nous pouvons aller plus loin encore dans la compréhension de ces différents binômes. Ceux-ci ne s'opposent pas toujours puisque du mal peut parfois sortir du bien comme la compassion, le souci des autres et inversement du bien peut aussi sortir du mal comme l'éducation d'une tribu au Mali peut conduire les populations à quitter le

village pour aller à la ville où ils vivront dans un état de précarité plus grande encore qu'auparavant.

C'est pourquoi, pense J. Hick⁵², il n'y a pas moyen de proposer une théodicée chrétienne sans faire appel à la doctrine d'une vie au-delà de la tombe. Cette doctrine ne se fonde pas sur une théorie de l'immortalité naturelle mais sur l'espoir qu'après la mort, Dieu va ressusciter, recréer ou reconstituer la personnalité humaine dans ses aspects intérieurs et extérieurs. La vie ultime de tout être humain est d'entrer dans le Royaume de Dieu tel qu'il est décrit par l'enseignement du Christ : un lieu de bonheur symbolisé par un banquet de noces où les individus se réjouiront ensemble parce qu'ils ont répondu à l'invitation. C'est dans cette perspective que doit se situer toute théodicée chrétienne de telle sorte que le bonheur promis donne une valeur positive à toutes les douleurs et à tous les maux qui nous y conduisent. La théodicée ne peut donc regarder vers le passé pour tenter d'expliquer le mal, elle doit plutôt se tourner vers le futur dans l'espérance de la réalisation complète de l'objectif que Dieu s'était donné en créant le monde.

C'est dans la foi, affirme J. Hick⁵³, que peut se comprendre l'idée qu'à la fin des temps il n'y aura pas de vie qui ne sera pas parfaite et que toute souffrance vécue sur cette terre existait pour atteindre l'objectif que Dieu s'était fixé pour sa création. C'est dans cette perspective que nous pouvons comprendre la parfaite bonté de Dieu et sa capacité illimitée d'action. En effet, si à la fin des temps, nous constatons qu'il y avait des vies perdues ou des souffrances insensées, nous devrions arriver à la conclusion que Dieu n'est ni parfait en amour ni qu'il est tout-puissant en regard de sa création. C'est pourquoi, poursuit J. Hick, il faut comprendre que les souffrances vécues dans ce monde conduiront les individus à la jouissance d'un bien commun infini qui justifie tout ce qu'ils auront enduré pour y arriver. Le bon « *eschaton* » ne sera pas une récompense ou une compensation proportionnée aux défis vécus par chaque individu, mais un bien infini qui donnera de la valeur à toutes les souffrances endurées au cours de cette existence.

⁵² J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 340.

⁵³ *Ibid.*, p. 343.

I. Un salut universel

Une telle doctrine met évidemment à mal l'idée même de l'enfer éternel. Celui-ci semble en contradiction avec l'idée d'un Dieu tout-puissant et tout-amour puisque la doctrine de l'enfer pourrait présupposer dans le chef de Dieu une volonté de ne pas sauver tous les êtres humains⁵⁴. Si c'est effectivement le cas, il faudra considérer Dieu comme limité puisque l'objectif qu'il s'était donné au départ n'est pas atteint. C'est pourquoi J. Hick estime que toute théodicée chrétienne doit répudier l'idée d'une punition éternelle. Il propose comme alternative la doctrine suivante : Dieu atteindra l'objectif qu'il s'est fixé en attirant à lui tous les individus dans la foi et l'amour. Il tire une telle conclusion de la révélation reçue en Jésus Christ telle qu'elle a été annoncée dans la Lettre à Timothée : « Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu notre Sauveur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 3-4).

Ceci pose à nouveau la question de la liberté. Est-il possible d'être vraiment libres, si dès le départ les individus ont été prédéterminés pour entrer en relation avec le Créateur ? J. Hick propose de dépasser cette contradiction en faisant la distinction entre la question factuelle et la question logique. Il y a bien une contradiction logique au sens strict si les créatures sont prédéterminées pour librement aimer et obéir à Dieu. En effet, les pensées et les actions de créatures libres ne peuvent en principe pas être connues avant qu'elles ne se soient produites. C'est sur cette base précise que de nombreux auteurs ont d'ailleurs rejeté l'hypothèse d'un salut universel. J. Hick estime, quant à lui, que nous pouvons au moins espérer que Dieu n'arrêtera jamais de désirer que sa création vienne à lui et qu'il travaillera toujours activement au salut de chaque personne créée. En ce sens, Dieu n'abandonnera jamais personne et l'individu

⁵⁴ Au cours du dernier chapitre de cette dissertation nous soulignerons le désir de Dieu de sauver tous les êtres humains. Si tel est le souhait divin, l'enfer peut alors se comprendre comme étant le fait que certains refuseront à l'amour même de Dieu de se révéler dans la plénitude. De la sorte, ils s'exposeront à un état d'auto-exclusion définitive de la communion avec Dieu qui respecte le refus de son amour, c'est-à-dire l'échec d'une destinée humaine. J. Hick ne partage pas cette approche car elle va pour lui à l'encontre de l'essence de l'être humain. Cfr. *infra*.

n'est jamais perdu éternellement. Aussi longtemps qu'un être rejettera le Créateur, le salut restera une possibilité à laquelle Dieu l'attirera.

En effet, ose affirmer J. Hick⁵⁵, Dieu a créé les êtres humains pour lui-même, et leur être tout entier cherche son accomplissement en relation avec lui. Il peut les influencer avec ou sans l'intercession de l'Esprit-Saint en eux, mais en préservant toujours l'intégrité et la liberté de l'esprit humain. Il semble en effet moralement impossible pour un Créateur de pouvoir vivre éternellement frustré de ne pas avoir réalisé ce qu'il s'était fixé. Il est toutefois impossible de savoir de quelle manière Dieu va s'y prendre avec ses créatures. C'est pourquoi, même en dépit d'un échec logiquement possible, le succès divin semble très probable, voire pratiquement certain. Dieu ne cherchera pas à subjuguer ses créatures mais à les libérer pour qu'elles trouvent en lui leur accomplissement et leur bonheur le plus profond.

Une telle doctrine peut sembler aller à l'encontre de l'enseignement du Christ qui proclame une punition éternelle pour les pécheurs : « Et ce propre à rien de serviteur, jetez-le dehors, dans les ténèbres : là seront les pleurs et les grincements de dents » (Mt 25, 30) et « où leur ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint point » (Mc 9, 48). J. Hick estime que de telles phrases doivent être prises en considération avec le plus grand sérieux. En effet, poursuit-il, une eschatologie qui ignore de telles phrases ou les rejette comme étant a priori non authentiques n'entretient pas une attitude responsable vis-à-vis de la Bible. Il n'y a pas lieu de mettre en doute le fait que Jésus ait pu dire de telles choses. Mais affirmer que le Seigneur enseigne qu'une telle misère se poursuivra de manière éternelle comme punition infligée par Dieu, c'est donner au texte un sens qu'il ne semble pas avoir. Tout réside dans l'ambiguïté du terme « éternité ». Ce terme doit être situé dans l'ensemble de l'enseignement du Christ. Le cœur de la prédication du Fils de Dieu réside dans l'affirmation de l'amour divin, un amour actif et souverain. Si c'est le cas, nous devons reconnaître comme incroyable voire blasphématoire l'idée d'un Dieu envisageant d'infliger une torture perpétuelle à certains de ses enfants.

⁵⁵ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 344.

Si donc, conclut J. Hick⁵⁶, nous assumons que de telles souffrances ne sont pas éternelles et dès lors moralement sans raison, mais qu'elles ont plutôt un objectif temporel et rédempteur, nous sommes amenés à postuler une existence ou des existences au-delà de la tombe. Dans cette ou ces existences, l'égoïsme de l'être disparaît de manière graduelle. Une telle idée n'est pas loin de la doctrine classique et catholique du purgatoire, c'est-à-dire un lieu entre la mort et l'entrée dans le Royaume de Dieu dans lequel Celui-ci se trouvera en tous. C'est d'ailleurs assez étonnant de découvrir un penseur protestant désireux de ré-introduire, dans sa propre pensée, l'idée du purgatoire. Le purgatoire est pour notre auteur un autre lieu de croissance. Il peut également remplir la fonction de jugement par rapport aux actes manqués des individus lors de leur passage sur terre. Il n'est en tout cas pas cette damnation éternelle telle que saint Augustin l'avait proposée. Ce purgatoire serait envisagé comme une sanctification progressive après la mort. Mais alors, puisque la sanctification ou le perfectionnement dans cette vie passe par l'expérience de la souffrance, nous pourrions imaginer qu'il en sera de même dans cette étape intermédiaire où le processus se poursuivra vers son accomplissement⁵⁷.

Notre auteur estime cependant que l'étendue et la durée de cette réalisation personnelle seront déterminées par le degré de non-sanctification restant à accomplir après le temps de la mort et sur base de la vie terrestre. Les êtres humains ne sont pas devenus pleinement humains au moment de leur mort. Dès lors, si l'objectif de Dieu concernant la perfection de l'individu n'est pas réalisé, il doit l'être soit de manière instantanée par *fiat* divin ou alors se poursuivre au travers d'un développement continu dans un autre environnement dans lequel Dieu les aura placés. La première alternative pose la question de savoir comment un être qui de manière instantanée devient parfait, reste la même personne que celle ayant vécu avec ses fragilités et étant maintenant morte ? Il semble préférable de dire, continue J. Hick⁵⁸, que cet être imparfait, devenu parfait, a cessé d'exister et qu'un individu parfait a été créé à sa place. Mais si les individus sont transmués de la sorte en un clin d'œil en natures parfaites, tout le travail

⁵⁶ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁷ Nous aurons à nous positionner ultérieurement par rapport à cette dernière affirmation. Cfr. *infra*.

⁵⁸ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 347.

terrestre de foi et d'effort moral est rendu inutile. En effet, par l'exercice de sa toute-puissance, Dieu aurait alors pu les créer ou les transmuier en créatures parfaites dès le départ. S'il ne l'a pas fait ainsi, c'est sans doute parce que la nature de la vie personnelle finie exige que la sanctification de l'être humain se fasse à chaque étape et à partir de ses propres réponses et consentements. Cela signifie également que le processus de libre interaction entre l'individu et la grâce divine ne peut pas être évité. Ceci confirme à nouveau la conception d'une vie qui se poursuit dans un état intermédiaire.

Il reste encore à résoudre le problème du souvenir de la douleur qui d'une certaine manière constitue l'identité de tout individu. Ce souvenir est quelque chose qui reste peut-être même au-delà de cette vie terrestre tant que dure la construction de l'identité personnelle. Le philosophe anglais pense que même si les cicatrices et les souvenirs du mal restent gravés à jamais, ils sont transfigurés dans la lumière de la réconciliation et du pardon universel mutuel, valeurs sur lesquelles la vie du ciel est fondée. Il est également possible, envisage J. Hick⁵⁹, que le voyage vers le Royaume de Dieu est tellement long et traverse des sphères tellement variées d'existences, impliquant tellement d'expériences neuves et transformantes, qu'à la fin de ce périple la mémoire de la vie terrestre de l'individu est réduite voire éteinte. De plus, puisque les défis, les obstacles et les souffrances peuvent évoquer les plus hautes qualités morales en chaque être humain, ces maux ne seront-ils pas nécessaires même dans la vie céleste pour leur permettre de continuer à acquérir la perfection promise? Cette question est importante pour notre auteur et reste cependant très difficile à résoudre. Nous sommes à nouveau confrontés à la réalité du mystère de la mort. Mais ce n'est pas parce qu'il n'est pas possible de répondre à une telle question, que la théodicée n'a pas de sens et qu'il faut la rejeter, conclut le professeur anglais.

J. Le paradoxe biblique du mal

Dans son livre, J. Hick s'intéresse ensuite au paradoxe biblique du mal, c'est-à-dire au fait que dans certains textes du Livre sacré, le mal semble être la volonté de

⁵⁹ *Ibid.*, p. 351.

Dieu (Jb 1, 6-12 ; 1 R 22, 19-22 ; Is 45, 7 ; Am 3, 6 ; Lm 3, 38). Dans la même ligne de pensée, certains prophètes interpréteront les cruautés des Assyriens et des Chaldéens contre le peuple élu comme un moyen utilisé par Dieu pour punir Israël (Jr 1, 15 ; 7, 14 ; 50, 25 ; Is 10, 5 ; 28, 21). Dans d'autres textes, par contre, Dieu utilise la souffrance pour le progrès spirituel et moral de ses enfants (Dt 8, 25 ; Pr 3, 11-12 ; Jb 5, 17 ; Ps 44, 12). Paradoxalement, dans de nombreux autres textes, nous trouvons des passages où Dieu déteste le mal. Ils sont tellement nombreux que nous ne pouvons tous les citer ici. Ce même paradoxe se retrouve aussi dans le Nouveau Testament et plus spécialement dans les évangiles. Le mal, dans ses formes de péché et de souffrance, est décrit comme l'ennemi de Dieu et de l'être humain. Mais en même temps, l'idée du mal lié à la volonté de Dieu est également fortement présente dans le Nouveau Testament. Le Christ sur le bois de la croix fait un sacrifice que le Père lui demande (Mt 17, 22-23 ; Mc 9, 31 ; Lc 9, 22).

Donc, dans la mort du Christ, le paradigme du mal devient un bien. En effet, par son sacrifice, les êtres humains sont conduits dans la sphère de la finalité de Dieu. Il y a bien deux conceptions du mal dans la Bible selon J. Hick : le mal vécu comme un ennemi irréconciliable de Dieu et des créatures, et le mal donnant un sens profond à la souveraineté et la responsabilité de Dieu. Cette contradiction biblique reflète d'une part l'implication existentielle des individus dans le long, lent, difficile et douloureux processus du *soul-making*, et d'autre part leur foi en l'idée qu'un tel processus prend place en eux et autour d'eux; les deux attitudes étant valides⁶⁰. Nous pouvons cependant garder en mémoire l'espérance qui rappelle que leur état de pécheur n'est pas une question de désespoir éternel : Dieu leur offre la possibilité de se repentir et de commencer une vie nouvelle. Leur confrontation avec la mort du Christ les convie à choisir soit de vivre dans un petit monde de sens contrôlé par eux, ou alors de vivre dans un univers illimité où Dieu est le centre éternel et dans lequel ils existent comme ses créatures, totalement dépendantes de lui en étant ses enfants aimés. C'est pourquoi leurs propres souffrances doivent être colorées et altérées par la conviction que « ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu

⁶⁰ *Ibid.*, p. 358.

manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (Rm 8, 38-39) et « qu'avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien » (Rm 8, 28). Cependant, ils ne savent pas quand et comment Dieu tirera un bien futur du mal présent. Cela reste une question de foi.

Nous pouvons conclure, écrit J. Hick, à l'idée que Dieu a vraiment voulu un monde dans lequel le mal existe en vue d'une fin jugée bonne. Dieu a ordonné un monde qui contient le mal réel. Ce dernier est un moyen en vue d'atteindre la réalisation de la bonté infinie du Royaume des Cieux dans lequel les créatures viendront avec le statut de personnes parfaites pour l'aimer et le servir. Mais cet accomplissement ne se fera qu'au travers d'un processus où leurs libres réponses auront un rôle essentiel à jouer. Dans cette aventure conduisant à la réalisation complète des êtres, le mal sera compris, mais à la fin des temps seulement, comme faisant partie des étapes nécessaires à l'accomplissement triomphant de l'objectif divin du Bien. Pour le moment, leurs actes, qu'ils soient péchés ou souffrances, sont vécus comme étant le mal et resteront perçus de la sorte tant qu'ils n'auront pas atteint l'état de perfection, c'est-à-dire celui d'enfants de Dieu. Il est donc possible d'affirmer sur base de notre expérience présente que le mal est réellement le mal, malicieux et mortel mais aussi, sur base de notre foi, qu'à la fin des temps, il sera vaincu et aura existé pour servir la finalité ultime de Dieu. De ce point de vue, poursuit J. Hick, au moment de la réalisation complète, le mal ne sera plus perçu comme simple mal puisqu'il aura été utilisé en vue de la création d'un Bien infini. Cette dualité, ce paradoxe est exprimé dans cette phrase dont les mots forment le cœur de la théodicée chrétienne : « *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem* »⁶¹.

Nous avons maintenant une meilleure compréhension de la théodicée proposée par J. Hick. Mais avant d'entrer dans le débat à proprement parler qui a eu lieu autour de la pensée du philosophe anglais, il nous paraît important de vérifier d'abord comment J. Hick a compris la théodicée attribuée à saint Augustin. Ceci nous permettra de vérifier si l'analyse historique de ce Père de l'Eglise rejoint celles proposées par d'autres auteurs reconnus comme spécialistes de la pensée de l'évêque

⁶¹ *Ibid.*, p. 364.

d'Hippone. L'analyse critique de la pensée de saint Augustin par J. Hick fera l'objet du chapitre suivant.