

Chapitre 2

Evil and the God of love : Une critique d'Augustin

§ 1 *La pensée d'Augustin*

Introduction

Aborder la thématique du mal et de la souffrance sans mentionner l'œuvre d'Augustin nous semble un exercice bien périlleux qu'il y a lieu d'éviter. Même s'il conteste la validité de la théologie de l'évêque d'Hippone, John Hick a lui aussi compris que ce Père de l'Eglise était incontournable. Nous pourrions même aller jusqu'à affirmer que le philosophe anglais avait saisi qu'avant de proposer une nouvelle théodicée, il lui était nécessaire de se situer par rapport à la théologie développée par ce théologien du quatrième siècle. C'est la raison pour laquelle dans l'ouvrage étudié de J. Hick, une grande place est donnée à la présentation de la pensée d'Augustin ; doctrine qu'il réfutera ensuite afin de proposer sa propre théodicée fondée sur la pensée d'Irénée.

Comme le rappelle J. Hick en introduisant le chapitre dédié à la pensée de l'évêque d'Hippone, Augustin est l'auteur qui, après saint Paul, a sans doute le plus contribué à la structuration de la foi chrétienne orthodoxe. Non pas que l'enseignement d'Augustin soit spécialement nouveau mais plutôt parce qu'il a été capable de rassembler les divers éléments de la pensée de son époque pour en proposer une théologie cohérente et suffisamment complète pour influencer la pensée du monde occidental pendant de nombreux siècles. Sur la question nous préoccupant, c'est d'abord et avant tout dans les monographies suivantes que nous la retrouvons la mieux développée puisque ces ouvrages marquent la maturité intellectuelle d'Augustin. Il s'agit de la *Cité de Dieu*, des *Confessions* et de l'*Enchiridion*. Sa pensée est également développée dans des ouvrages plus anciens liés à la controverse avec les manichéens, surtout dans le *De Libero arbitrio* datant de l'année 387 de notre ère.

Dans le chapitre introductif à la pensée d'Augustin, J. Hick pense lui faire justice, pour reprendre sa propre expression, en présentant la théodicée augustinienne à partir de quatre angles d'approche¹ : (1) Augustin se demande d'abord : « Quel est le sens du mal ? », « Que signifie-t-il métaphysiquement ? » c'est-à-dire le mal est-il une réalité ? ; (2) ensuite, il se demande d'où vient le mal ? Sa réponse à cette question se situe dans ce qu'il appelle « la défense de la volonté libre » qui explique, en tout cas pour lui, à la fois le mal moral du péché et de manière dérivée la souffrance humaine dans ses formes variées – douleur physique, peur, angoisse etc. (3) Bien que ceci ne soit pas considéré par les contemporains d'Augustin comme étant un problème, sa pensée offre une solution à ce qui, plus tard, sera appelé le problème du « mal métaphysique », à savoir le fait de la finitude ou des formes limitées d'existence, et l'arbitraire et les imperfections qui en résultent. La solution augustinienne trouve sa source dans le « principe de plénitude », c'est-à-dire dans l'idée que l'univers, le plus riche et le plus valable, est celui qui ouvre la voie à toute forme possible d'existence, la plus basse comme la plus haute, la laide comme la belle, l'imparfaite comme la parfaite. (4) Ces trois aspects de la thématique nous concernant se résument dans le thème « esthétique » de la théodicée augustinienne, à savoir sa propre conviction qu'aux yeux de Dieu, toute chose, incluant chaque péché et sa punition, se combine pour former une harmonie merveilleuse qui n'est pas seulement bonne mais très bonne. Il est évident, remarque J. Hick², que ces divisions ne correspondent pas à des sections distinctes et marquées de manière aussi claire dans l'enseignement d'Augustin. Elles indiquent plutôt quatre points d'ancrage à partir desquels il est possible de survoler les méandres complexes de la pensée de l'évêque d'Hippone.

1. L'origine du mal

Selon J. Hick, la réalité et la perfection de Dieu, entendues à la fois comme l'ultime de l'être et du pouvoir ainsi que comme infinies en bonté et en beauté, sont au cœur de la théodicée défendue par Augustin. Il ne peut y avoir ni mal, ni possibilité de

¹ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 37.

² *Ibid.*, p. 38.

mal en Dieu lui-même. Augustin, et c'est pour lui une question de vie ou de mort religieuse, insiste sur le fait que, quel que soit le mal, il ne peut ni provenir de Dieu, ni diminuer de quelque manière que ce soit sa seule et majestueuse souveraineté. Mais alors, qu'est-ce le mal et d'où vient-il ? En aucun cas, Augustin ne nie sa présence et son pouvoir virulent. La réalité du péché était un thème constant, presque une obsession de sa pensée, souligne l'auteur anglo-saxon³.

A. L'influence néo-platonicienne

La réponse augustinienne à la question du mal est fortement influencée par le néo-platonisme. C'est la raison pour laquelle, avant d'aborder la pensée d'Augustin, J. Hick s'arrête un instant sur la théodicée de Plotin. Il rappelle que dans le système métaphysique de Plotin, l'être suprême, c'est-à-dire l'ultime Un, est, en un de ses aspects, le Bien et que le mal n'a pas de place au cœur d'un tel système. De plus, poursuit le philosophe anglais, la réponse proposée par la philosophie plotinienne insiste sur le fait que le mal représente une fin du processus créateur dans lequel l'être suprême verse son abondance dans des formes innombrables d'existences, descendant dans les degrés de l'être et de la bonté jusqu'à ce que sa créativité soit exténuée et que le vaste royaume de l'être atteigne les frontières de l'obscurité vide du non-être. Ici, nous nous retrouvons face à une vieille conception très tenace qui réapparaît de temps à autre dans le cours de la réflexion chrétienne liée à la question du mal. Le mal est le non-être ; il est un manque, une privation et une non-entité.

C'est pourquoi, estime J. Hick⁴, il est très important de rappeler la distinction platonicienne existant entre le non-être compris dans le sens absolu de « néant pur » et le non-être compris cette fois dans le sens relatif de potentialité non encore réalisée d'être une chose spécifique. C'est d'ailleurs ce dernier sens qui a été regardé, au cours d'une longue tradition philosophique, comme étant un vague lieu du mal. La question qui surgit immédiatement alors est celle de savoir si ce non-être est une force positive possédant une nature malveillante en elle-même, capable d'attaquer et d'infecter

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

activement tout ce qu'elle touche ou est tout simplement une occasion passive et innocente du mal. Cette tension centrale de la pensée de Plotin est un symptôme d'une profonde fragilité du thème « méontique ». Après une brève discussion sur cette tension existant dans la pensée plotinienne, J. Hick se tourne vers Augustin.

Selon le philosophe anglais⁵, pour Augustin comme pour les néo-platoniciens d'ailleurs, Dieu est l'ultime de l'être et de la bonté. Il est à la fois le bien parfait, la beauté infinie et la bonté éternelle, immuable et suprêmement réelle. Il a créé « de rien » tout ce qui existe en dehors de lui-même. Comme œuvre de la bonté omnipotente, non entravée par quelque matériel récalcitrant que ce soit ou influence opposée, le monde créé est tout à fait bon. C'est un bien richement varié, dont un aspect de sa valeur est précisément sa variété ordonnée. Comme tel, il contient d'innombrables types différents de créatures, certaines plus élevées et certaines plus basses sur l'échelle des êtres. A certaines, il communiqua une existence plus ample, à d'autres, une plus limitée, et arrangea donc les natures des êtres en rangs.

Donc, pour Augustin, l'univers créé est un royaume immensément abondant et varié de formes d'existence, chacune ayant sa place appropriée dans la hiérarchie des êtres. Plus la nature de la créature est riche et complète, plus haut elle se trouvera sur l'échelle. Mais, et en ce sens Augustin diverge fortement de Plotin, il n'y a pas ici de descente néo-platonicienne d'une bonté d'être pur à un mal matériel. Au contraire, la création tout entière, en ce compris le monde matériel, est bonne ; toutefois, c'est parce qu'il lui manque l'immutabilité de son Créateur que le monde matériel est capable d'être corrompu. Mais il n'existe aucun niveau d'être, aussi humble soit-il, qui, comme tel, soit mauvais. Etre une créature inférieure, au bas de l'échelle de l'être, n'est pas être le mal, mais seulement être un bien moindre. Pourquoi ? Simplement, parce qu'il est bon qu'il y ait des êtres de tout type, formant un univers d'une complexité merveilleuse qui reflète la bonté du Créateur à partir de nombreux angles et dans chaque forme et couleur possibles.

C'est pourquoi les formes d'existences les plus simples, les moins belles ou encore les moins utiles, ne doivent jamais être méprisées, conclut l'évêque d'Hippone dans le *De Libero arbitrio* : « Si on disait : 'il n'était cependant ni difficile ni pénible

⁵ *Ibid.*, p. 43.

pour le Dieu tout-puissant de ménager à chacune de ses œuvres ce qui lui convient dans son ordre, de telle façon qu'aucune n'en vînt à être malheureuse. Car ni sa toute-puissance ne pouvait en être incapable ni sa bonté le trouver mauvais.' Je répondrais : – La hiérarchie des créatures, depuis la plus élevée jusqu'à la plus basse, descend en échelons si bien proportionnés que seule la jalousie peut faire dire : 'Celle-ci ne devrait pas être', et, encore : 'Celle-là devrait être de telle autre façon'. Si, en effet, on veut que telle créature ressemble à telle autre qui lui est supérieure, celle-ci existe déjà et avec assez d'excellence pour qu'il n'y ait rien à lui ajouter, car elle est parfaite. Donc, en disant : 'J'aimerais que celle-ci fût comme celle-là', ou bien on veut ajouter à la créature supérieure, déjà parfaite, et l'on est exagéré et injuste, ou bien on veut supprimer la moindre, et l'on est méchant et envieux. Et celui qui dirait : 'Celle-ci ne devrait pas exister' serait encore méchant et jaloux, puisque, tout en refusant l'existence à cette créature, il se verrait forcé de trouver bonne telle autre, moins parfaite. Comme s'il disait : 'La lune ne devrait pas exister', alors que la clarté même d'une lampe, quoique très inférieure, reste belle en son genre, agréable quand les ténèbres couvrent la terre et bien appropriée aux usages de la nuit, et, à cause de tout cela, il doit bien l'avouer, vraiment digne d'être appréciée à son humble mesure : le nier serait d'un fou ou d'un obstiné. Comment donc oser dire convenablement : 'La lune ne devrait pas exister parmi les choses', lorsque, en disant : 'La lampe ne devrait pas exister', on se sentirait digne de moquerie. Et, si l'on ne dit pas : 'La lune ne devrait pas exister', mais bien qu'elle devrait être semblable au soleil, on ne comprend pas que ce souhait revient à dire : 'La lune ne devrait pas exister, mais il devrait y avoir deux soleils', en quoi on se trompe doublement, en cherchant à la fois à augmenter la perfection de l'univers, puisqu'on désire un autre soleil, et à la diminuer, puisqu'on veut retrancher la lune »⁶. Cette citation est d'ailleurs le cœur de la pensée d'Augustin, affirme J. Hick⁷ : la création entière est bonne ; le soleil, la lune et les étoiles sont bons ; les anges et les êtres humains sont bons ; les oiseaux, les reptiles, les poissons et les animaux, les arbres, les fleurs, et les plantes, tous, ils sont bons ; la lumière et les ténèbres, la chaleur et le froid, la mer et la terre et l'air : tous sont bons

⁶ AUGUSTIN, *De Libero arbitrio*, III. IX. 24, (Coll. Œuvres de Saint Augustin, 24), trad. J. CHENE et J. PINTARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

⁷ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 45.

et expriment, à leur manière, la fécondité créatrice de la beauté et de la parfaite bonté. Augustin rejette ainsi l'ancien préjugé platonicien, néo-platonicien, gnostique et manichéen contre la matière et pose les fondations d'un naturalisme chrétien qui se réjouit dans ce monde, et qui, plutôt que de s'en enfuir comme si celui-ci était un piège pour l'âme, cherche à l'utiliser et à le partager en signe de gratitude vis-à-vis de Dieu pour sa bonté généreuse.

B. La « *privatio boni* »

Où est la place du mal dans une telle création ? Et comment celui-ci surgit-il ? Ayant rejeté, au nom de l'absolue souveraineté de Dieu, l'idée qu'il puisse y avoir une force du mal indépendante ou résistante au bien dans l'univers, c'est-à-dire une force coéternelle au Créateur, ce qui importait alors était la manière dont Augustin allait pouvoir justifier la présence et le pouvoir du mal. Sa réponse est la suivante : le mal n'est en aucun cas une substance positive ou une force, mais il consiste plutôt dans le fait que les choses peuvent mal tourner dans la création de Dieu, en tout cas, dans certaines de ses parties. Le mal est donc essentiellement le dysfonctionnement de quelque chose qui, en elle-même, est bonne : « *Omni natura bonum est* »⁸. Toute chose, autre que Dieu lui-même, est faite à partir de rien et est, en conséquence, muable et capable d'être corrompue. Le mal est précisément cette corruption d'un bien muable. Augustin répétera d'ailleurs à de nombreuses reprises que l'homme est muable parce qu'il a été fait à partir de rien⁹. Pour ce Père de l'Eglise, l'expression la plus utilisée pour définir le mal est *privatio boni* : la privation du bien. Il utilisera également d'autres mots comme synonymes de *privatio* : *deprivatio*, *corruptio*, *amissio*, *vitium*, *defectus*, *indigentia* et *negatio*.

Augustin, rappelle J. Hick¹⁰, ne signifie jamais par privation d'un bien un simple manque de bonté dans le sens où, par exemple, un arbre manque des qualités spirituelles d'un ange. Ce n'est pas un mal d'avoir été créé comme un bien moindre plutôt qu'un bien supérieur – comme un ver plutôt qu'un chien ou encore comme un

⁸ AUGUSTIN, *Enchiridion*, IV. 13.

⁹ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV. 13. XII. 1 et 8 ; AUGUSTIN, *De Natura boni*, I. X et XIII.

¹⁰ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 47.

chien plutôt qu'un humain. Car, selon le principe de plénitude, il y a une valeur positive tant dans l'existence des formes moins exaltées que dans celle des formes plus exaltées : avoir été créées sur une échelle bien ordonnée. Le mal ne commence seulement que lorsqu'un membre du Royaume universel, qu'il soit en bas ou en haut dans la hiérarchie, renonce à son rôle propre dans le schéma divin et arrête d'être ce qu'il est censé être. Quand un tel dysfonctionnement apparaît, nous ne pouvons pas dire qu'il existe comme une entité séparée ; c'est, au contraire, l'absence de l'être propre au cœur de la créature.

Dès lors, selon Augustin¹¹, le mal n'a pas de nature positive ; mais la perte du bien [*amissio boni*] a reçu le nom de « mal ». Le mal est donc bien dans la pensée de cet auteur quelque chose de négatif, un manque, une perte, une privation. Il est important de souligner à nouveau que tout ce qui existe est bon. Or, il est vrai que beaucoup de choses sont aujourd'hui moins bonnes que lorsqu'elles sont apparues de la main du Créateur. Elles sont tombées de leur état originel et ont perdu une proportion de la valeur dont elles avaient été dotées par Dieu. Cette diminution de la bonté ou cette corruption de la nature dans certaines entités signifie que la chose en question est devenue, à ce niveau, mauvaise. Tout simplement parce que le mal est *privatio boni* ; c'est donc l'absence de bonté qui prévaut lorsque chaque chose s'est distanciée de son mode d'être ; un mode qui lui est propre au vu de l'intention créatrice de Dieu. Augustin souligne de la sorte le caractère secondaire et dépendant ainsi que négatif et privatif du mal : « il ne peut y avoir du mal là où il n'y a pas de bien... ». Rien de mal n'existe en lui-même, mais seulement comme aspect mauvais d'une entité réelle. Les maux ont dès lors leurs sources dans le bien. Il est donc absolument impossible pour une entité totalement mauvaise d'exister. En effet, toute chose étant, elle est bonne par nature. Si elle n'avait pas de bonté, elle ne pourrait pas être du tout.

¹¹ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XI. 9.

C. Les attributs de « mesure, forme et ordre »

Augustin maintient également que l'existence montre toujours et nécessairement certains attributs catégoriels qui sont intrinsèquement valables ; les plus fondamentaux étant ceux de « mesure, forme et ordre ». Selon lui, pour exister, il faut donc posséder un certain degré de « mesure, de forme et d'ordre » ; ce degré indique la place de la créature dans l'échelle des biens¹². Cependant, écrit J. Hick¹³, nous pouvons nous demander : « pourquoi et en quel sens la possession de la 'mesure, forme et ordre' est-elle un bien ? ». Bien du point de vue des créatures existantes, de Dieu ou des deux ? Il serait substantiellement vrai de dire que du point de vue des entités existantes ou du moins de celles possédant la conscience, il est préférable de continuer à exister plutôt que d'arrêter d'exister ; sinon les créatures vivantes chercheraient plutôt à se détruire elles-mêmes. De manière générale, l'existence semble un « bien » pour ceux qui l'ont ; et cette généralisation couvre l'humanité aussi bien que les animaux inférieurs. En ce qui concerne les êtres spirituels, comme les anges et les êtres humains, Augustin, poursuit J. Hick, prétend qu'aux yeux de Dieu, ils doivent continuer d'exister puisqu'ils sont bons par nature.

C'est pourquoi, Dieu maintient dans leur être tant le diable et ses anges que les créatures appartenant à la race humaine et qui sont destinées à la damnation ; et quant à ceux qui sont finalement consignés en enfer, Dieu continue de maintenir leur existence à travers l'éternité. Si nous demandons à Augustin en quoi il est bon que des créatures spirituelles, même méchantes, doivent continuer d'exister pour toujours, sa réponse est que cette *species* particulière est bonne et apporte sa propre contribution à la bonté composite de l'univers créé puisqu'elle montre son propre mode d'être et se conforme à un *ordo* qui est soit d'une justice conduisant au bonheur ou soit d'une méchanceté conduisant à la punition. J. Hick en conclusion de ce paragraphe affirmera, avec Augustin, que la bonté de chaque chose existante consiste dans le fait que Dieu a voulu que cela soit, les créatures spirituelles et non spirituelles ayant été appelées à l'existence pour servir un but divin ; il prend ensuite ses distances vis-à-vis

¹² AUGUSTIN, *De Natura boni*, III.

¹³ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 52.

d'Augustin en ce qui concerne la théorie de la « mesure, forme et ordre » dans le sens où la bonté de l'existence créée ne consiste pas en l'incarnation de ces trois caractéristiques.

D. Analyse critique de la théorie de la « mesure, forme et ordre » par J. Hick

Dans un nouveau paragraphe, J. Hick précise un peu plus sa critique en rappelant que le concept de *privatio boni* reçoit son sens et sa validité d'un contexte de présuppositions distinctement chrétien et juif. Il fait un lien direct avec la création *ex nihilo*. Vu que l'univers a été créé par un Dieu bon et omnipotent, qu'est-ce que le mal ? Il ne peut être quelque chose de substantiel, un constituant positif de l'univers, mais peut seulement être une perte de la mesure, forme et ordre naturel, un dysfonctionnement de quelque chose qui est bon en lui-même. Cette définition privative rend clair, à l'intérieur du cadre théologique chrétien, le fait qu'il y ait le mal dans une bonne création : le mal n'a pas été créé mais consiste dans le détournement volontaire du bien par des êtres libres. La validité de la doctrine augustinienne du mal, entendu comme *privatio boni*, est la prétention métaphysique qui affirme que le mal n'a pas été créé par Dieu et que son statut au cœur de l'univers est secondaire et parasite plutôt que primaire et essentiel.

Cependant, constate J. Hick¹⁴, dans l'expérience humaine, le mal est vu comme positif et puissant. Empiriquement, il n'est pas simplement absence de quelque chose mais une réalité avec sa qualité et son pouvoir proprement distincts et souvent terrifiants. Ce n'est donc pas la perte de la « mesure, forme et ordre » *per se* qui est le mal, c'est seulement lorsque celle-ci est considérée comme cause de douleur et de souffrance. La douleur et la souffrance qui en résultent et qui stigmatisent leurs causes comme étant le mal sont positives. Elles sont au moins autant des réalités emphatiques et intrusives de l'expérience qu'elles ne sont plaisir et bonheur. La douleur et la souffrance sont coordonnées en termes d'expérience et il serait tout aussi arbitraire qu'inadéquat de décrire la douleur comme privation de plaisir et de décrire le plaisir comme privation de douleur. Selon J. Hick toujours, lorsque nous quittons le champ

¹⁴ *Ibid.*, p. 55-57.

de la nature pour entrer dans celui de la personnalité morale, une interprétation de la doctrine de la *privatio boni* comme description d'une expérience est encore moins adéquate. D'après le philosophe, la volonté de faire le mal, entendue comme réalité d'une expérience réalisée ou en cours, n'est pas négative. Cela peut être une force terriblement positive dans le monde. La cruauté n'est pas simplement une absence extrême de gentillesse, elle est quelque chose ayant un pouvoir démoniaque en elle-même. Pour J. Hick, il ne peut dès lors être question de décrire les maux moraux comme simple privation de biens moraux correspondants.

2. Le libre-arbitre

Toujours dans ce même chapitre dévolu à la pensée d'Augustin, J. Hick présente ensuite la théorie augustinienne du libre-arbitre. Selon le Père de l'Eglise, la manière correcte d'aborder la question du mal est d'abord de se poser la question de sa nature et ensuite de son origine. Comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises déjà, la réponse à la première question est que le mal en lui-même n'existe pas ; il n'est pas un des constituants originaux de l'univers. Au contraire, la création entière est bonne et le mal ne consiste qu'en la corruption d'une substance bonne ; c'est la privation de quelque chose de bon qui est propre à ce monde tel que Dieu l'a créé. Comment la privation de la bonté se produit-elle, se demande le professeur anglais¹⁵ ? D'où vient cette corruption ? Rejetant la théorie néo-platonicienne du mal, vu comme une nécessité métaphysique apparaissant inévitablement là où l'être entre dans le champ du non-être, Augustin attribue tous les maux, moraux ou naturels, directement ou indirectement aux mauvais choix des êtres libres et rationnels : « Donc la volonté déréglée est la source de tous les maux »¹⁶. Ou encore ailleurs, « la cause de nos maux est la défaillance par rapport au bien immuable d'une volonté qui n'est [par elle-même] qu'un bien susceptible de changement, chez l'ange d'abord, chez l'homme après »¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁶ AUGUSTIN, *De Libero arbitrio*, III. XVII. 48.

¹⁷ AUGUSTIN, *Enchiridion*, VIII. 23, (Coll. Œuvres de Saint Augustin, 9), trad. J. RIVIERE, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

Quand Augustin abandonna le manichéisme pour le christianisme, il lui fut enseigné et il en arriva à croire de manière essentielle que « le libre arbitre de la volonté est la cause du mal que nous faisons, et ton [adressé à Dieu] juste jugement celle de nos souffrances »¹⁸. Nous sommes ici au cœur de la théodicée augustinienne. L'évêque d'Hippone le dit également de manière succincte dans son commentaire sur la Genèse¹⁹ ainsi que dans son traité sur la *Religion véritable* où il affirme que le libre-arbitre couvre l'ensemble du mal, c'est-à-dire le péché et sa punition. Le premier péché, celui qui rend les anges et les êtres humains mauvais et qui les conduit à subir des maux punitifs de douleur et de peine, est l'*aversio a Deo, conversio ad creaturas*, un tournant volontaire de soi, dans le désir du plus haut des biens qui est Dieu lui-même, vers un bien de moindre valeur. Parce que, selon Augustin toujours, lorsque la volonté abandonne ce qui est au-dessus d'elle-même et se tourne vers ce qui est inférieur, elle devient un mal, non pas parce qu'elle se tourne vers le mal mais parce que le fait de se détourner de soi est mal. C'est non seulement ce qui s'est passé lors de la chute des anges et de celle de l'humanité mais c'est encore et toujours le fondement de la nature peccamineuse de l'homme aujourd'hui²⁰.

En bref, lorsque nous nous interrogeons sur les raisons qui conduisent des êtres libres à se tourner de manière perverse du plus haut vers le plus bas, nous nous trouvons à nouveau face à la conception privative du mal puisque, rappelle J. Hick, selon la doctrine de la cause déficiente d'Augustin, la volonté mauvaise n'a pas de cause positive ou efficiente mais seulement une cause déficiente. L'origine du mal se trouve dans le mystère de la finitude de notre liberté. Bien qu'il n'y ait pas de force

¹⁸ AUGUSTIN, *Confessions*, VII.III.5, (Coll. Œuvres de Saint Augustin, 13), trad. J. TREHOREL et G. BOUISSOU, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

¹⁹ AUGUSTIN, *De Genesi Ad Litteram, Imperfectus liber*, I. 3.

²⁰ « Ainsi donc, la volonté obtient, en adhérant au bien immuable et universel, les premiers et les grands biens de l'homme, n'étant elle-même qu'un bien moyen. Mais elle pèche en se détournant du bien immuable et universel pour se tourner vers son bien particulier, soit extérieur, soit inférieur. Elle se tourne vers son bien particulier, quand elle veut être son propre maître ; vers un bien extérieur, lorsqu'elle s'applique à connaître ce qui est le propre des autres ou tout ce qui ne la regarde pas ; et vers un bien inférieur, quand elle aime les plaisirs du corps. Ainsi, l'homme, devenu orgueilleux, curieux et dissolu, est saisi par une autre vie, qui, en comparaison de la vie supérieure, est une mort. Elle reste pourtant soumise au gouvernement de la divine Providence, qui met toute chose à sa place et rend à chacun selon ses mérites » dans AUGUSTIN, *De Libero arbitrio* II. XIX. 53.

poussant ou tirant l'âme lorsqu'elle abandonne Dieu et devient une fin en elle-même, il y a un motif à l'intérieur du pécheur qui le conduit à s'égarer : l'orgueil qui est considéré comme étant le début du péché.

3. La chute

A. La chute des anges

J. Hick prend ensuite le temps de résumer la pensée d'Augustin²¹. Dieu crée l'univers à partir de rien. L'univers quant à lui consiste en l'abondance, la plus riche possible, de tous les types de créatures, chacune étant bonne mais ayant différents degrés de bonté ; et au degré le plus élevé sur cette échelle, se trouvent les anges. Puisque ces derniers sont également créés à partir de rien, ils sont muables et capables de se détourner de Dieu, en qui leur bonheur trouve sa source. Par un usage délibéré de leur liberté, certains anges se sont révoltés de leur dépendance bénie dans le sein de Dieu qui est source de leur bien et, à la place, ont cherché à devenir les maîtres de leur propre être. Ils perdent de la sorte leur vraie relation au bien et sont rejetés des cieux dans la misère. La majorité des anges toutefois gardent l'allégeance fidèle à Dieu et jouissent d'une félicité éternelle. Donc, même avant la création de l'humanité, les deux cités sont aménagées pour façonner notre histoire humaine, peuplée au départ par des anges bons et des mauvais²².

²¹ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 61.

²² « Il y a là deux cités d'anges : l'une jouissant de Dieu, l'autre gonflée d'orgueil ; (...) l'une habite dans les cieux des cieux, l'autre en a été refoulée et se débat dans les plus basses régions de notre air. L'une est tranquille dans sa piété lumineuse ; l'autre, turbulente en ses ténébreuses passions. L'une sur un signe de Dieu, secourt avec clémence, sévit avec justice ; l'autre, sous la poussée de l'orgueil, bouillonne du désir de dominer et de nuire. L'une, par tout le bien qu'elle veut faire, se met au service de la bonté de Dieu ; l'autre, de peur qu'elle ne fasse tout le mal qu'elle voudrait, est retenue par le frein de la puissance de Dieu. La première se joue de la seconde quand, malgré elle, elle tire profit de ses persécutions ; la seconde jalouse la première en la voyant rassembler les siens parmi les pèlerins d'ici-bas. [Il y a donc deux cités d'anges qui sont] dissemblables et contraires, l'une bonne et par sa nature et par sa volonté, l'autre bonne par sa nature et mauvaise par sa volonté... » dans AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XI. XXXIII, (Coll. Œuvres de Saint Augustin, 35), trad. G. COMBES, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

La théodicée qui s'inscrit dans la croyance en la chute des anges et en sa répétition dans l'humanité se construit sur deux piliers centraux de doctrine : le premier, Dieu a créé toute chose bonne ; le second, les créatures libres sont tombées de la grâce par une utilisation mauvaise, perverse et inexplicable de cette liberté donnée par Dieu et, de cette chute, procèdent tous les autres maux qu'ils connaissent. Le premier pilier maintient l'innocence de Dieu ; le second, la culpabilité des créatures. Cette image traditionnelle, liée à la théodicée implicite qui en découle, a persisté à travers les siècles, non pas, dira le philosophe anglais²³, parce qu'elle a donné une réponse satisfaisante au mystère du mal, mais parce que l'esprit chrétien s'est longtemps et volontairement abstenu d'examiner cette question de manière critique. Et chaque fois que des penseurs libres se sont attelés à la tâche pour critiquer cette manière de voir, ils ont découvert l'incohérence radicale d'un tel système de pensée. La critique inévitable et fondamentale qui s'ensuit, reconnaît que l'idée d'une créature bonne commettant un péché est en elle-même contradictoire et inintelligible. Si les anges sont parfaits dans leur finitude, et même si d'une certaine manière ils sont libres de pécher, dans la réalité ils ne le feront jamais. S'ils pèchent, nous pouvons seulement en déduire qu'ils n'étaient pas sans défaut et dans ce cas, leur Créateur doit partager la responsabilité de leur chute, d'où l'échec d'une telle théodicée.

La notion d'un être parfait qui se tourne vers le péché équivaut à affirmer l'absurdité d'une création du mal *ex nihilo* par lui-même ; cette notion est implicitement reconnue dans la théologie d'Augustin lorsqu'il développe sa doctrine de la prédestination divine absolue. Une telle théorie replace l'origine du mal dans le plan de Dieu et lui fait peser l'ultime responsabilité quant à son existence. Dès lors, Augustin se demande si les anges déchus étaient dans le même état de perfection que celui dans lequel se trouvaient ceux qui étaient restés fidèles au Créateur. A une telle question, il est obligé de répondre par la négative car la béatitude d'un être intelligent contient deux éléments : « jouir sans le moindre trouble du bien immuable qui est Dieu, persévérer éternellement dans cette jouissance sans l'hésitation du moindre doute ni la tromperie de la moindre erreur »²⁴. La béatitude des anges loyaux était

²³ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 62.

²⁴ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XI. XIII.

donc toujours complète, mais à celle de ceux qui sont tombés, il manquait le deuxième élément : « telle n'a pas été la béatitude des mauvais anges puisqu'ils étaient destinés à cesser » parce que « en quelle mesure, avant de pécher, ont-ils participé à cette sagesse, qui pourrait le déterminer ? Mais que ce fut au même degré que ces anges qui ont la vraie et pleine béatitude parce qu'ils ne se trompent nullement sur son éternité, comment pourrions-nous le dire ? En vérité, s'ils avaient eu cette égalité de bonheur, eux aussi seraient demeurés dans son éternelle possession, également heureux parce qu'également certains »²⁵.

Discutant à nouveau de cette problématique dans le livre XII de *La Cité de Dieu*, Augustin soutient une opinion de la prédestination plus explicite encore : celle de la première apparition du péché dans le monde angélique. Parlant des anges qui sont tombés, il écrit : « Ils ont reçu la grâce du divin amour à un moindre degré que ceux qui ont persévéré en elle ; ou bien, créés tous également bons, les uns sont tombés par mauvaise volonté ; les autres, ayant reçu un plus grand secours, sont parvenus à la plénitude du bonheur avec l'assurance définitive de n'en jamais déchoir, comme je l'ai déjà exposé au livre précédent »²⁶. Selon J. Hick, une telle affirmation signifie que la chute de Satan était également pré-ordonnée dans le chef de Dieu qui donne une grâce abondante à certaines de ses créatures angéliques et n'assiste pas les autres d'une grâce similaire.

B. La chute des êtres humains

La même dynamique de chute se retrouve dans la pensée d'Augustin lorsqu'il se tourne vers l'humanité. Adam et Eve, alors qu'ils se trouvent dans le jardin d'Eden avant leur péché fatal, sont décrits dans les termes les plus idéalisés²⁷. Ils étaient

²⁵ *Ibid.*, XI. XI.

²⁶ *Ibid.*, XII. IX.

²⁷ Cette image idyllique du début de la création se retrouve dans l'extrait suivant : « Ainsi l'homme vécut au paradis comme il voulait, aussi longtemps qu'il voulut ce que Dieu avait ordonné. Il vivait jouissant de Dieu dont la bonté faisait la sienne ; il vivait exempt de tout besoin et il dépendait de lui de vivre toujours ainsi. Il avait une nourriture pour apaiser sa faim, une boisson pour étancher sa soif, l'arbre de vie pour le garantir contre les atteintes de la vieillesse. Aucune espèce de corruption corporelle n'imposait la moindre gêne à aucun de ses sens. Il n'avait à craindre aucune maladie intérieure, aucun accident extérieur : dans sa chair

immortels ; ils ne vieillissaient pas ; ils contrôlaient totalement leurs passions physiques ; ils avaient été dotés d'une perspicacité morale infaillible ; ils vivaient dans la joie de Dieu et étaient bons de bonté divine ; leur amour pour lui était sans nuage et tranquille ; et ils n'avaient aucun désir pour le fruit défendu. S'il en est véritablement ainsi, nous pouvons nous demander, s'interroge J. Hick²⁸, comment le péché a-t-il pu entrer dans un tel état paradisiaque ? Si certains s'imaginent que c'est par l'influence négative du diable qui était déjà un ange déchu au moment de la création, ils se trompent et vont au-delà de la pensée d'Augustin qui n'autorise pas une telle suggestion. Ce dernier insiste sur le fait qu'« on ne vient pas à l'acte mauvais sans qu'une volonté mauvaise n'ait précédé »²⁹ et qu'Adam s'était déjà détourné de Dieu dans son cœur pour permettre aux sollicitations du diable de faire appel à lui. En effet, poursuit l'évêque d'Hippone, « l'œuvre mauvaise, c'est-à-dire la désobéissance qui leur a fait prendre l'aliment défendu, n'aurait pas été accomplie, si déjà ils n'avaient été mauvais. (...) Ainsi l'homme ne serait pas tombé au pouvoir du diable en ce péché évident et manifeste, où il fit ce que Dieu avait défendu de faire, s'il n'avait déjà commencé à se complaire en lui-même. (...) ce mal, dis-je, a précédé secrètement en sorte qu'a suivi le mal commis ouvertement »³⁰.

Comme dans le cas des anges déchus, écrit J. Hick³¹, nous avons présenté la conception, incompréhensible à nos yeux, de la création du mal *ex nihilo* par lui-même. A nouveau nous sommes confrontés à ce mystère, enveloppé dans un autre mystère qui, sans rendre le premier moins mystérieux, l'annule largement si celui-ci est envisagé comme refuge pour toute théodicée qui rend à Dieu l'ultime

une parfaite santé, dans son âme une pleine sérénité. De même qu'on ne souffrait en paradis ni du chaud ni du froid, ainsi son hôte était-il à l'abri de tout désir et de toute crainte contrariant sa volonté bonne. Pas l'ombre d'une tristesse, pas la moindre vaine joie. Continuellement il trouvait sa vraie joie en Dieu pour qui il brûlait *d'une charité née d'un cœur pur, d'une conscience droite et d'une foi sincère* (I Tm 1, 5). Entre les deux époux régnait une union fidèle fondée sur un chaste amour, entre le corps et l'âme un mutuel dévouement, une obéissance sans effort au commandement divin. Le repos ne dégénérait pas en lassitude, on n'était pas malgré soi accablé de sommeil » dans AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* XIV. XXVI.

²⁸ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 65.

²⁹ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV. XIII.

³⁰ *Ibid.*

³¹ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 66.

responsabilité pour la création des êtres dont il savait que s'ils étaient créés, ils pècheraient librement. Cette dernière affirmation est fondée sur la doctrine augustinienne d'une prédestination sélective et arbitraire en vue du salut. Le péché d'Adam était en même temps le péché de tous ses descendants qui étaient « séminalement », virtuellement présents en ses reins. Dès lors, toute l'humanité est depuis sa naissance en état de culpabilité et de condamnation, et il y aurait une justice dans l'envoi de la race humaine entière vers les tourments éternels de l'enfer.

C. Le salut offert à quelques-uns

Par les œuvres mystérieuses de sa grâce, Dieu a choisi certains pour être sauvés de cette *massa perditionis*, laissant aux autres le soin de subir leur juste punition, affirme Augustin³². De telles affirmations, constate J. Hick, reviennent à dire qu'Augustin est sur le point, voire au-delà, d'enseigner que Dieu crée avec l'intention expresse d'en damner certains et l'intention opposée d'en sauver d'autres. Toutefois, l'équilibre entre ces diverses affirmations se situerait plutôt dans une opinion à mi-chemin qui affirme que les individus tombent de manière libre et coupable et que, de

³² « Dans le nombre de ces élus et de ces prédestinés, il s'en trouve qui, après avoir mené une vie criminelle, sont amenés à la pénitence par la bonté de Dieu, dont la patience les a soufferts pendant cette vie au milieu de leurs crimes, pour leur faire voir ainsi qu'à leurs cohéritiers, de quel profond abîme du mal la grâce de Dieu peut délivrer les hommes. (...) C'est d'eux, en effet, que le Seigneur a dit: 'La volonté de mon Père qui m'a envoyé, est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés.' (Jean, VI, 39). Pour les autres mortels qui ne sont point de ce nombre, et qui sont de la même masse que le reste des hommes, mais que Dieu a destinés à êtres des vases de colère, ils viennent au monde pour l'utilité des élus. Car ce n'est ni en vain, ni sans dessein que Dieu crée aucun d'eux, ni sans savoir le bien qu'il en tirera, puisque c'est déjà un bien qu'il opère, en créant en eux la nature humaine, afin de les faire servir à l'ordre et au plan de ses desseins dans le siècle présent, quoiqu'il n'amène aucun d'eux à cette pénitence salutaire et spirituelle qui réconcilie l'homme avec Dieu en Jésus-Christ, et que Dieu use à leur égard d'une patience plus ou moins grande. Ainsi quoique tous les hommes formés de la même masse de perdition et de condamnation 's'amassent, autant qu'ils le peuvent, par la dureté et l'impénitence de leur cœur, un trésor de colère pour le jour de la colère, où il sera rendu à chacun selon ses œuvres' (Rom., II, 5,6), Dieu cependant, par un effet de sa bonté et de sa miséricorde, amène les uns à la pénitence, et laisse les autres dans l'impénitence, par un jugement qui n'a rien d'injuste; car il peut attirer et amener à lui ceux qu'il veut, selon cette parole du Seigneur: 'Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire.' (Jean VI, 44) » dans AUGUSTIN, *Quatre Livres de St Augustin contre Julien*, Livre V, Chapitre IV (Œuvres complètes de saint Augustin, t. 31), trad. H. BARREAU, PÉRONNE, ECALLE, VINCENT, CHARPENTIER, Paris, L. Vivès, 1872.

cette race déchue, Dieu en sauve certains et laisse périr les autres; et ce, bien que Dieu sache depuis le début qu'il a l'intention de sauver les uns et d'abandonner les autres. Dans le cas de ceux qui seront sauvés, le Créateur leur octroie une grâce pour répondre aux sollicitations et sans laquelle ils ne seraient pas capables de le faire. Selon Augustin, personne ne peut être sauvé à moins que Dieu lui-même, par sa propre grâce irrésistible, ne le conduise à la repentance et lui offre le pardon. Le choix de Dieu est son acte libre et inscrutable, exprimant ce qui doit être pour nous une justice cachée.

Nous pouvons donc résumer la pensée de l'évêque d'Hippone de la sorte: l'homme a été créé avec la liberté de faire le bien ou le mal; il a choisi le mal et a perdu en conséquence la liberté pour le bien ; Dieu avait prévu la chute de l'homme depuis la fondation du monde et avait planifié sa compatibilité avec la perfection équilibrée de son univers. L'idée, conclut J. Hick³³, que l'homme était dès le départ moralement et spirituellement bon, orienté en amour vers son Créateur, libre d'exprimer sa nature sans péché, non confronté à l'obstacle de tentations contraires, et que malgré tout cela, il ait préféré être mauvais et misérable, ne peut être sauvée d'une accusation d'absurdité et d'auto-contradiction. Et même si une telle hypothèse, aussi étrange soit-elle, pouvait être acceptée, il serait toujours difficile de disculper Dieu de la responsabilité ultime de l'existence du péché, puisque le Créateur avait choisi de créer un être dont il avait prévu que s'il le créait, il pécherait librement.

D. Le mal comme condition nécessaire à la perfection

Avant de conclure cette partie de son livre dévolue à la pensée de saint Augustin, J. Hick poursuit sa réflexion en s'interrogeant cette fois sur le principe de plénitude et sur le thème esthétique. Selon Augustin, Dieu agit délibérément pour former un univers et il le fait sur base du principe de plénitude. En effet, il considère que c'est mieux de produire toutes les formes possibles d'êtres, les plus basses comme les plus élevées, les plus pauvres comme les plus riches, toutes contribuant à ses yeux à la merveilleuse harmonie et à la beauté, plutôt que de produire seulement une société d'archanges bénis. En ce qui concerne le thème esthétique, J. Hick précise que celui-

³³ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 69.

ci est l'affirmation de foi d'Augustin³⁴. Ce thème prétend que l'univers, vu dans sa totalité du point de vue ultime du Créateur, est complètement bon; et que même le mal s'y trouvant est là pour contribuer à la perfection complexe du tout.

Ensuite, J. Hick pose la question de l'existence de l'enfer et du principe de l'équilibre moral³⁵. Le thème augustinien de l'esthétique inclut-il le mal moral ? En effet, si les affirmations « l'univers est parfait » et « pour lui il n'y a rien qui soit mal » sont à prendre au sérieux parce qu'aux yeux de Dieu toutes les choses s'harmonisent, ce principe doit s'appliquer tant au péché humain qu'au caractère éphémère du monde physique et à la douleur animale. De fait, Augustin embrasse la chute et la damnation des pécheurs au sein de sa théodicée esthétique. Il le fait en invoquant ce principe de l'équilibre moral. Le péché qui est une mauvaise utilisation coupable de la liberté, n'est pas autorisé pour gâcher la perfection de l'univers de Dieu, parce que l'équilibre de l'ordre moral est préservé par l'application d'une punition appropriée.

Un univers dans lequel le péché existe et est précisément neutralisé par la rétribution, n'est pas moins bien qu'un univers dans lequel il n'y a ni péché ni punition: « quand les justes trouvent la béatitude, l'univers a sa perfection; et, quand les pécheurs trouvent la misère, l'univers n'en garde pas moins sa perfection. (...) de telle sorte que la peine du péché en répare la honte »³⁶. Cependant, précise J. Hick³⁷, Augustin ne va pas jusqu'à enseigner que le péché est positivement nécessaire à la perfection de l'univers, bien qu'il s'autorise à le dire « lors d'un moment d'inattention », ose prétendre le philosophe anglais en citant ce Père de l'Eglise: « le fait qu'il y ait des âmes qui doivent être misérables parce qu'elles voulaient être pécheresses contribue à la perfection de l'univers »³⁸. Une telle théodicée peut

³⁴ *Ibid.*, p. 82.

³⁵ *Ibid.*, p. 87.

³⁶ AUGUSTIN, *De Libero arbitrio*, III. IX. 26.

³⁷ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 88.

³⁸ Augustin explique sa pensée de manière plus compétente lorsqu'il affirme « Ce ne sont pas les pécheurs eux-mêmes, ni la misère elle-même qui sont nécessaires à la perfection de l'univers, mais les âmes comme âmes: le veulent-elles, elles pèchent; ayant péché, elles deviennent malheureuses. Ah! si, après la suppression de leurs péchés, leur misère continue, ou même si elle prévient tout péché, on a raison de dire qu'une brèche est faite dans l'ordre et le gouvernement de l'univers; ou, encore, s'il y a des péchés et point de peine, l'ordre en est également déshonoré par l'injustice. Mais, quand les justes trouvent la béatitude, l'univers a sa perfection; et, quand les pécheurs trouvent la misère, l'univers n'en garde pas moins sa

conduire à croire que Dieu utilise les pécheurs, incluant le diable lui-même, pour l'avancement de son propre but. En effet, affirme Augustin, Dieu a jugé préférable de tirer le bien du mal, plutôt que de ne souffrir l'existence d'aucun mal ou encore « car Dieu n'aurait créé aucun des anges, que dis-je ? aucun des hommes même dont il aurait prévu la malice future, s'il n'avait connu également les moyens de les faire servir à l'avantage des justes; et ainsi d'embellir comme par certaines antithèses l'ordre des siècles comme on le fait pour un splendide poème »³⁹.

Conclusions

En aucune façon, J. Hick ne peut accepter la théodicée proposée par Augustin. Comme nous le verrons au cours de cette dissertation, celle-ci va diamétralement à l'encontre de l'idée que se fait le philosophe anglais de Dieu et de la problématique du mal. Dans sa présentation, il montre clairement les dérapages possibles et néanmoins réels de la pensée d'Augustin. Par ses critiques, il pointe avec précision les incohérences et les contradictions de l'évêque d'Hippone. Cette déconstruction de la pensée augustinienne lui est nécessaire pour justifier la pertinence d'une nouvelle théodicée. Mais avant d'atteindre un tel objectif, J. Hick sait qu'il doit d'abord poursuivre son parcours historique. C'est pourquoi, dans un chapitre suivant de *Evil and God of love*, le philosophe anglais analyse la pensée catholique d'Augustin à nos jours, en s'intéressant plus spécifiquement à trois auteurs relevant de cette tradition. Il s'agit d'Hugues de Saint Victor, Thomas d'Aquin et Charles Journet. Il poursuit sa réflexion de la même manière avec le courant protestant en s'attardant tout spécialement à la pensée de Karl Barth. Dans cette présentation de l'ouvrage de J. Hick, l'analyse des auteurs catholiques ne nous a pas semblé d'importance capitale

perfection. Et, pourvu que ces âmes mêmes existent, soit celles qui méritent la misère en péchant, soit celles qui, en agissant bien, obtiennent la béatitude, l'univers, possédant tous les degrés d'être, a toujours sa plénitude et sa perfection. Car ni le péché ni le châtement du péché ne sont des natures, mais des modifications de la nature: l'une, volontaire; l'autre, pénale. La volontaire, le péché, est une altération honteuse; aussi lui applique-t-on la peine pour la mettre en une place bien ordonnée, où il ne soit pas honteux qu'elle soit, la forçant ainsi à s'harmoniser avec la beauté de l'univers, de telle sorte que la peine du péché en répare la honte » dans AUGUSTIN, *De Libero arbitrio*, III. IX. 26.

³⁹ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XI. XVIII.

car elle n'apporte pas de précisions essentielles⁴⁰. Par contre, il nous paraît difficile de faire l'économie de la pensée d'un théologien comme Karl Barth. C'est pourquoi nous lui consacrons un paragraphe dans ce chapitre.

§ 2. *La pensée de Karl Barth*

Introduction

La théologie de Karl Barth, écrit le penseur anglo-saxon⁴¹, a été caractérisée de diverses manières – dialectique, néo-orthodoxe, néo-réformée, théologie du Verbe de Dieu ou encore tout simplement barthienne – mais aucun de ces termes ne plaît à K. Barth lui-même, et peut-être vaut-il mieux dire qu'il a écrit un exposé vaste et compréhensible de la foi chrétienne à partir d'un point de vue qui s'inscrit de manière emphatique dans la tradition de la Réforme. Durant la période, de plus de trente années, consacrée à son œuvre *Kirchliche Dogmatik*⁴², K. Barth a écrit de manière extensive sur la question du mal. Dans la théologie qu'il développe, le théologien allemand insiste sur le *das Nichtige* en rappelant que l'existence, la présence et l'opération du *das Nichtige* sont objectivement le point de rupture de la relation entre le Créateur et les créatures.

1. La partie ombragée de la création

Tout d'abord, essayons de comprendre ce que K. Barth entend précisément par ce terme *das Nichtige*. Il y a, constate-t-il, une opposition et une résistance à la

⁴⁰ Dans le premier chapitre de la seconde partie de cette dissertation doctorale, nous analyserons la manière dont saint Thomas d'Aquin aborde la thématique de l'image et de la ressemblance, thématique essentielle au développement de la théodicée proposée par J. Hick. Cfr. *infra*.

⁴¹ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 126.

⁴² J. Hick mentionne les différentes sections de la *Kirchliche Dogmatik* où K. Barth aborde la thématique du mal: volume III/1, paragraphe 41,2 et 42,3 ; volume III/3, paragraphe 50 ; volume IV/1, paragraphe 59, dans J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 126.

domination de Dieu sur le monde. Cette opposition et cette résistance doivent être définies par *das Nichtige*. Cependant, peut-on affirmer qu'une telle chose « est » ? En tout cas pas dans le sens où Dieu et les créatures « sont », défend l'auteur allemand. Car *das Nichtige* n'a rien en commun avec Dieu et ses créatures. Néanmoins, ce n'est pas « rien »⁴³. C'est quelque chose dont Dieu tient compte; et ce, parce qu'il est connu comme le Dieu qui est confronté à ce *das Nichtige* et pour qui le *das Nichtige* constitue un problème qu'il prend au sérieux, qu'il ne gère pas de manière incidente mais dans la totalité de la gloire de sa déité. Face à ce problème, il ne s'engage pas de manière indirecte ou médiane mais avec tout son être, s'impliquant lui-même jusqu'à l'extrême.

K. Barth, poursuit J. Hick⁴⁴, est anxieux de distinguer le *das Nichtige*, par lequel il signifie le mal dans son sens le plus fort, à savoir ce qui est essentiellement et totalement inamical à Dieu et à sa création, de la partie ombragée (*Schattenseite*) ou l'aspect négatif de l'univers, qui a souvent de manière erronée été identifiée avec le mal dans son sens le plus sévère mais qui, en réalité, a un statut assez différent et est vue comme une antithèse et un contraste nécessaire à l'intérieur d'un monde totalement créé et vu par Dieu comme étant « très bon » (Gn 1, 31). K. Barth⁴⁵, affirme J. Hick, n'est pas très précis quant à l'indication des frontières existant entre ces deux concepts et dans la manière dont il présente le contenu rattaché à cette notion d'ombre. Un peu plus loin, dans la même partie de son traité, le théologien allemand tire son concept d'ombre de la finitude et de la variété essentielle de la création :

⁴³ “Das Nichtige ist nicht das Nichts“, écrit K. BARTH dans *Kirchliche Dogmatik*, III/3, p. 403 cité par J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p.128.

⁴⁴ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 128.

⁴⁵ « Il y a sans doute non seulement un ‘oui’ mais aussi un ‘non’ dans la création: des hauteurs et des profondeurs, des clartés et des obscurités, des progrès et des arrêts, des épanouissements et des limitations. Richesse et pauvreté, beauté et laideur, croissance et décroissance, commencement et fin, valeurs et non-valeurs, y sont monnaie courante. Et il est vrai que l'existence de la créature et de l'homme en particulier comporte des heures claires et des heures sombres, des réussites et des échecs, des rires et des pleurs, des gains et des pertes, qu'à la jeunesse succède la vieillesse et que toute naissance débouche dans la mort, soudaine ou lointaine, mais toujours certaine. Enfin, il est exact que les créatures et les hommes participent très inégalement à toutes ces choses, qui sont réparties selon une justice très étrange ou plutôt très mystérieuse. Mais il est encore plus vrai que la création est bonne précisément parce que toutes choses en elle existent dans cette différenciation et cette contradiction » dans K. BARTH, *Dogmatique – la doctrine de la Création*, vol. III, t. 3, 2^{ème} partie, trad. F. RYSER, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 9.

« même les différenciations et limites que l'on trouve au sein du monde créé contiennent une négation (un *Nicht*): aucune créature n'est 'le tout', aucune n'est en même temps 'l'autre', aucune n'est semblable à une autre. Chacune possède son lieu et son temps, ainsi que sa nature et son existence propres. La 'négation' qui, sous son double aspect – la différence avec Dieu et la différenciation interne au sein du créé – appartient à l'essence de la créature, constitue ce que nous avons appelé le 'côté sombre' de la création »⁴⁶.

Dès lors, écrit J. Hick⁴⁷, le côté sombre de K. Barth correspond à ce qui, traditionnellement, a été appelé le mal métaphysique, à savoir la finitude, l'imperfection, l'impermanence ainsi que le fait d'avoir été créé *ex nihilo* et être sur le point de s'effondrer à nouveau dans la non-existence ; K. Barth reconnaît d'ailleurs que cette nécessaire limitation et cette imperfection doivent être jugées comme étant le mal⁴⁸. Le théologien allemand rappelle ensuite que, même dans ses aspects négatifs, la création, envisagée comme une totalité, glorifie le Créateur et est parfaite. Nous tenons ceci pour vrai « parce que sa Parole s'est faite chair, Dieu a reconnu la réalité différente de lui, à savoir le monde qu'il a créé, sous son aspect positif et négatif; autrement dit, il a révélé que sa création est bonne parce qu'elle a le droit d'exister sous ce double aspect. (...) On ne saurait donc négliger le fait qu'en lui [Jésus-Christ] Dieu a explicitement assumé le monde tel qu'il est, avec ses lumières et ses ombres »⁴⁹.

⁴⁶ K. BARTH, *Dogmatique* (1963), p. 62.

⁴⁷ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 129.

⁴⁸ « Toutefois il n'est pas vrai que ce côté sombre soit identique au néant, c'est-à-dire que le néant appartienne à l'essence de la créature, qu'il puisse être conçu et interprété d'une manière ou d'une autre comme une marque de la nature et de la perfection de l'être créé. Il appartient sans contredit à l'essence de la créature, et il s'agit en fait d'une marque de sa perfection que de posséder un côté sombre, d'exister non seulement 'à droite' mais aussi 'à gauche', d'être digne de son Créateur, mais aussi d'en avoir besoin, d'être non pas rien mais quelque chose – quelque chose qui se trouve cependant en marge du non-être, en sécurité et pourtant menacé. Cela signifie qu'il y a une ombre et une question dans son existence, sans doute, mais non pas une opposition et une résistance à la volonté du Créateur; au contraire, il y a là un accomplissement et une confirmation de cette volonté, mettant en évidence la nature de la créature, et non pas sa contre-nature » dans K. BARTH, *Dogmatique* (1963), p. 8.

⁴⁹ K. BARTH, *Dogmatique* (1963), p. 14.

2. Le concept du *das Nichtige*

Dans un nouveau paragraphe⁵⁰, J. Hick s'interroge sur cette notion du *das Nichtige* et la précise. Selon K. Barth, l'horreur et le péril du *das Nichtige* sont dévoilés quand ils sont mis en relation avec le Christ : « Jésus-Christ nous révèle, en effet, non seulement la bonne création de Dieu sous son double aspect, mais aussi quelque chose qui diffère entièrement du Créateur et de la créature, à savoir le néant véritable : l'ennemi avec lequel il n'y a pas de paix possible, le négatif qui n'est pas un simple complément du positif, la gauche qui n'a aucune droite pour pendant, la contradiction qui n'est pas qu'un phénomène interne de la création et qui, par conséquent, n'est nullement de nature dialectique. Il s'agit de l'opposition dirigée contre le monde créé tout entier, parce qu'elle touche d'abord Dieu lui-même, parce qu'elle est opposition contre lui »⁵¹. Il est important de souligner que, selon le théologien allemand, lorsque nous voyons la véritable menace et l'horreur du *das Nichtige* tel qu'il est enfermé dans son combat mortel avec le Fils de Dieu, nous le voyons vaincu et aboli.

En effet, comme chrétiens, nous pouvons déjà regarder en arrière dans le temps et reconnaître sa défaite en Christ, mais sans pour autant ne jamais oublier que nous continuons d'exister dans une période intermédiaire, c'est-à-dire un temps entre la résurrection et la parousie, où nous percevons toujours le *das Nichtige* comme présent et puissant alors que, dans la foi, nous savons pertinemment bien qu'il a été vaincu. D'où le statut tout à fait paradoxal du *das Nichtige* : il est totalement hostile à Dieu et toutefois Dieu le comprend, l'envisage et le contrôle, conclut K. Barth. Cela peut se comprendre si nous acceptons que le *das Nichtige* soit, d'abord et avant tout, l'ennemi de Dieu lui-même, avant d'être celui de ses créatures. En d'autres mots, sa conquête, son retrait et son abolition sont principalement le problème de Dieu. C'est pourquoi, « le néant est la 'réalité' à cause de laquelle Dieu lui-même s'est fait créature en Jésus-

⁵⁰ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), 130-133.

⁵¹ K. BARTH, *Dogmatique* (1963), p. 15.

Christ pour s'y opposer et la vaincre. (...) Sur la croix, Jésus-Christ a assumé et vaincu le néant véritable »⁵².

Reliant le néant à d'autres concepts plus familiers, K. Barth affirme que la plus importante de ses formes est le péché humain⁵³. Sans pour autant avoir le temps d'analyser cela en profondeur, il est évident que pour le théologien allemand, le néant ne peut se réduire à la notion de péché. Il est l'ennemi de Dieu et prend la forme de péché, de douleur, de souffrance et de mort. Se pose alors la question de l'origine de ce néant. Sur cette question, K. Barth écrit ce qui suit : « Dieu est Seigneur à droite et à gauche. C'est seulement à partir de là que le néant existe. Mais il existe à partir de là. Parce que Dieu règne aussi à main gauche, il est la cause et le maître du néant lui-même. Le néant n'existe donc pas par hasard. Et il n'est pas non plus un second Dieu. Enfin, il ne s'est pas formé lui-même. Il n'a aucun pouvoir qui ne lui aurait été conféré par Dieu. Il existe lui aussi en vertu de Dieu. Parce qu'il n'existe qu'à la gauche de Dieu, sous son non, comme objet de sa colère et de son jugement, il 'est' dans un sens on ne peut plus problématique : non pas comme Dieu ou sa créature, mais à sa manière particulière, en fonction d'une contradiction interne où il apparaît comme l'impossible impossibilité »⁵⁴. Dans ce passage, nous saisissons toute la portée de l'affirmation de K. Barth pour qui le néant est causé par la décision de Dieu de créer un univers bon. En voulant créer une création bonne, fidèle à lui-même, Dieu n'a pas désiré vouloir comme tel son opposé ; cet acte divin de création, écrit J. Hick⁵⁵, a comme objet le néant compris comme l'opposition maligne à Dieu et à ses créatures. C'est pourquoi K. Barth peut aisément affirmer que le néant n'a pas de perpétuité et est appelé à l'extinction finale.

⁵² *Ibid.*, p. 17.

⁵³ « Sans aucun doute, l'aspect concret du néant, tel qu'il apparaît à partir de Jésus Christ, est le péché de l'homme qui s'éloigne de la grâce de Dieu et de son commandement (...). C'est sans contredit de Jésus-Christ que découle inévitablement la connaissance du fait que, comme pécheurs, nous sommes tombés sous la coupe du néant, que nous le servons et que, devenus néant nous-mêmes, nous contribuons à élargir son empire » dans K. BARTH, *Dogmatique* (1963), p. 18.

⁵⁴ K. BARTH, *Dogmatique* (1963), p. 64.

⁵⁵ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 133.

3. Critique de la pensée de K. Barth par J. Hick

Dans son livre, J. Hick prend alors le temps de critiquer et de réfuter les thèses de K. Barth. Premièrement, estime le philosophe anglais, la décision de K. Barth d'appeler le mal « néant », le conduit à s'inscrire dans une tradition philosophique ancienne mais contestable. Il développera son argument dans un chapitre suivant et ce, juste avant de présenter la théodicée proposée et défendue par Irénée de Lyon. Une seconde critique peut également être émise. Elle se centre sur l'idée que le néant s'enracine dans l'acte de rejet divin qui est inclus dans sa propre création d'un univers bon. En voulant et en affirmant une création bonne, Dieu n'a pas voulu faire ou agir contre une possibilité contraire. Il a de la sorte donné ce qui était rejeté et exclu, c'est-à-dire un pouvoir négatif et néanmoins virulent contre le monde créé. Une telle affirmation peut être critiquée, selon J. Hick, à la fois sur base de la pensée même de K. Barth qui en agissant de la sorte transgresse son propre bannissement de toute théorie spéculative, ou encore sur base du fait qu'une telle théorie est une construction naïvement mythologique qui ne peut résister aux critiques rationnelles. K. Barth, affirme J. Hick, a toujours insisté sur le caractère « cassé » et non systématique de tout discours lié à la question du mal. Pour l'auteur allemand, nous ne pouvons que souligner les vérités apparemment contradictoires que nous découvrons dans les Ecritures, le caractère complètement malin du mal comme ennemi de Dieu et en même temps sa sujétion au contrôle de Dieu, sans pour autant essayer de les tisser ensemble dans une unité intelligible. Or, écrit J. Hick, dans sa manière de présenter l'origine du néant, K. Barth propose une théorie purement spéculative qui devrait nous permettre de comprendre le comment et le pourquoi de l'existence du néant. Bref, il fait lui-même ce qu'il dénonce par ailleurs chez les autres auteurs, c'est-à-dire qu'il va au-delà des données de la foi et risque de s'embrouiller dans les dangers d'une construction philosophique.

Après avoir brièvement rappelé la théorie du théologien allemand, J. Hick souligne que lorsque quelqu'un parle de l'existence du mal, il fait référence au fait que le mal « est », c'est-à-dire compris dans le mode négatif et virulent tel que décrit par K. Barth. Fort de ce constat, le philosophe anglais se demande si, dans le système

proposé par K. Barth, Dieu a souhaité, en créant un univers bon, également causer « l'existence » du mal, ou bien si toute création bonne entraîne automatiquement le fait de permettre au mal d'exister et ce, par une certaine nécessité qui n'est elle-même pas sujette à la volonté divine ? Dieu a-t-il voulu causer l'existence du mal en créant un monde bon ou pouvait-il, s'il était sur le point de créer un monde bon, ne pas éviter en même temps l'arrivée du mal dans un mode négatif ? En d'autres mots, pouvait-il créer un univers bon sans pour autant causer le mal ? K. Barth semble suggérer une certaine nécessité quant à l'existence du mal lorsqu'il affirme : « Ce dont Dieu se sépare, la réalité en face de laquelle il s'affirme pour faire triompher sa volonté – c'est le néant »⁵⁶, ou encore lorsqu'il écrit : « la première et la plus importante mention du néant se trouve dans Gn 1, 2, où il est question du chaos que le Créateur, avant de prononcer sa première parole créatrice, a rejeté, nié, dépassé et laissé derrière lui, pour le livrer au passé et à l'oubli avant même d'avoir inauguré le temps : il s'agit de la réalité qu'il n'a ni voulue, ni créée, et qui cependant forme en quelque sorte l'horizon de sa création et de sa créature »⁵⁷.

Ces deux passages, affirme J. Hick⁵⁸, semblent suggérer qu'avant l'activité créatrice de Dieu, il y avait deux potentialités, tant pour le bien que pour le mal, mais à ce point liées ensemble qu'en réalisant la potentialité du bien, Dieu ne pouvait pas éviter d'activer la potentialité contraire du mal. Il devait spécifiquement agir contre celle-ci et ne pouvait en conséquence lui donner un statut particulièrement négatif mais plutôt actif comme objet de son aversion, rejet et déni. Selon K. Barth, Dieu ne veut pas que le néant « soit ». Mais il ne peut pas créer l'univers qu'il souhaite sans pour autant faire apparaître le néant comme son contre-pied concomitant, souligne J. Hick. Tout simplement parce que le lien existant entre eux tient indépendamment et est aussi contraire à la volonté divine. Dieu est donc limité par quelque chose qui est indépendant de lui et dont il doit tenir compte. Il peut le vaincre mais il ne peut pas éviter de devoir le vaincre. Dieu est bien un Dieu limité, conclut le philosophe anglais.

Cette conclusion est cependant tout à fait inacceptable pour K. Barth car un des points cardinaux de sa théologie est l'absolue liberté divine. De plus, une telle

⁵⁶ K. BARTH, *Dogmatique* (1963), p. 64.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 138.

conclusion conduit à envisager le fait que Dieu ne puisse pas empêcher la présence du mal et, cependant, lorsque ce dernier survient, il a la possibilité de le combattre, de l'exterminer ; c'est d'ailleurs ce qu'il fait. Un tel paradoxe conduit à envisager Dieu ayant à la fois délibérément créé les conditions à partir desquelles le mal a surgi et permis sa présence dans le monde afin de réaliser un objectif positif. D'un tel point de vue découle l'idée suivante : l'objectif recherché, servant à la justification de « l'existence » du mal, est de rendre possible un bien suprême, à savoir la rédemption. Alors plutôt que de chanter « *O felix culpa...* », nous pourrions transposer les mots en « *O felix Nihil, quae (sic) talem ac tantum meruit habere redemptorem !* »⁵⁹. Toutefois, le philosophe anglais reconnaît qu'il n'est pas possible d'affirmer lequel des deux membres de l'alternative K. Barth choisit en réponse à la question de savoir si Dieu avait pu créer un monde bon sans en même temps offrir une « existence » négative et puissante au mal. K. Barth semble en tout cas délibérément refuser de choisir l'une ou l'autre possibilité de l'alternative. Face à un tel silence, affirme J. Hick, le théologien allemand répondra sans doute que, puisque le mal représente une fracture dans l'existence créée, il ne peut pas être explicité à partir d'un principe général. Nous ne pouvons donc pas espérer accéder à une doctrine cohérente et systématique face à une telle question.

C'est pourquoi, conclut J. Hick⁶⁰, nous devons affirmer que K. Barth n'enseigne pas que le mal « existe » par nécessité ou par ordonnance divine, mais qu'il rejette, de manière positive, chacune de ces deux voies possibles par lesquelles il rattache sa propre compréhension du mal à la doctrine de Dieu. D'un côté, l'insistance de K. Barth quant à l'absolue souveraineté et liberté de Dieu exclut l'idée qu'il y ait une nécessité indépendante de la volonté divine, de telle sorte qu'en créant le bien Dieu ne peut pas empêcher de causer le mal, entendu comme une « alternative » réelle qu'il doit rejeter et combattre. C'est d'ailleurs un thème constant de l'ensemble de la *Dogmatique* de Karl Barth et, dans la section 50, l'auteur rappelle que Dieu est le *Grund* et *Herr* du *das Nichtige*, qui n'est pas là par accident (*nicht von ungefähr*) mais est de Dieu (*von Gott*). Alors, écrit J. Hick, si Dieu est le fondement et le seigneur du

⁵⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141.

mal, ce dernier peut difficilement « exister » par une nécessité indépendante de lui. De l'autre côté, la pensée contraire affirmant que le facteur étrangement négatif et menaçant du néant étant à la fin le travail de Dieu lui-même et contribuant de la sorte à l'accomplissement d'un objectif divin pré-ordonné, est répudiée par K. Barth et est vue par ce dernier comme étant un échec désastreux quant à la prise au sérieux de la réalité du mal.

Il y a peut-être moyen, poursuit le philosophe anglais, de trouver une voie médiane à ces deux membres de l'alternative. Celle-ci affirme que le mal est en relation avec la volonté de Dieu et, plutôt que d'être une nécessité cosmique indépendante, elle est uniquement en relation avec sa volonté négative : le mal est une œuvre de Dieu mais seulement une œuvre de sa main gauche. Au lieu de dire que le mal n'a pas de base en Dieu et ne fait pas partie de sa volonté et de son œuvre, K. Barth souligne que le péché, entendu comme une des formes du néant, n'a pas de fondement positif en Dieu, pas de participation positive dans sa vie et, dès lors, pas de participation positive dans sa volonté et son œuvre. C'est sans doute la raison pour laquelle K. Barth souhaite proposer pour le néant un fondement se situant dans la volonté de Dieu. Il veut réconcilier cette proposition avec l'inimitié divine contre le mal en le reliant non plus à la volonté positive de Dieu mais à sa volonté négative et contraire, c'est-à-dire à sa volonté contre celui-ci. De nombreuses affirmations de K. Barth semblent être compatibles avec une telle position. Cependant, il est légitime, poursuit J. Hick, d'hésiter à lui attribuer une telle position. En effet, envisager le mal comme œuvre de la main gauche de Dieu ne permet pas de savoir si le mal est désiré et planifié par le Créateur ou s'il est quelque chose apparaissant par nécessité et étant contraire au désir divin. La question n'est donc pas résolue mais seulement postposée.

En effet, K. Barth ne semble pas se sentir obligé de supposer que le mal « est » par une nécessité indépendante de la volonté divine ou qu'il « est » par la volonté divine elle-même. En ne choisissant pas pour un des deux membres de l'alternative, il les rejette tous les deux ; tout simplement parce qu'ils sont rejetés par la révélation même de Dieu. En effet, par les Ecritures, nous savons que Dieu est absolu et non sujet à quelque nécessité que ce soit et qu'il n'a pas établie lui-même. De plus, Dieu est l'ennemi implacable du néant ; ce qui a pour conséquence que ce dernier ne peut

pas être sa propre œuvre. Tout ceci permet à J. Hick de conclure en affirmant qu'il n'est pas possible, même dans la foi, d'adopter la pensée de K. Barth⁶¹. Tout simplement parce que cette pensée ne représente pas du tout la vérité révélée. Elle n'est que le produit de l'esprit fertile et fascinant du théologien allemand. L'idée que le mal a commencé à « exister » et que Dieu l'a rejeté lorsqu'il a élu sa création bonne, ne fait partie des données ni de la foi chrétienne, ni des Ecritures. Si K. Barth s'inscrit bien dans le courant augustinien, il apporte cependant une contribution intéressante au débat en soulignant de manière très claire la distinction existant entre le côté d'ombre de l'existence créée et le sens beaucoup plus fort de l'inimitié contre Dieu ; inimitié comprise comme étant l'expression première du péché. Nous reconnaissons également toute la valeur théorique de la suggestion du théologien allemand qui envisage que les « maux » en provenance de « l'ombre » des créatures, bien que n'étant pas, en eux-mêmes, mortels et inamicaux vis-à-vis des objectifs divins, soient devenus tels chez l'être humain dans son état d'aliénation vis-à-vis de Dieu.

§ 3. Quelques caractéristiques des théodicées augustinienes

Introduction

Dans son livre, J. Hick s'intéresse ensuite à l'optimisme du dix-huitième siècle en présentant les théodicées de William King (1650-1729), archevêque anglican de Dublin, et de Wilhelm Gottfried Leibniz (1646-1716). Dans ce chapitre, il entend démontrer l'influence d'Augustin sur ces différents auteurs. Il ne nous a pas paru pertinent pour notre propos de présenter la pensée de ces théologiens car, dans le dernier chapitre de la première partie de son livre⁶², J. Hick propose un résumé des principales caractéristiques existant dans les théodicées de type augustinien. Bien qu'elles soient fortement imbriquées l'une dans l'autre dans la pensée d'Augustin, écrit J. Hick, il est cependant possible de définir deux approches majeures : une

⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

⁶² *Ibid.*, p. 169-198.

théologique et une philosophique. Les thèmes théologiques sont les suivants : la bonté du monde créé, la douleur et la souffrance comme conséquences de la chute, le « *O felix culpa* » et la dichotomie finale du ciel et de l'enfer. Les thèmes philosophiques, quant à eux, peuvent se diviser en quatre catégories principales : le mal comme non-être, le mal métaphysique comme fondamental, le principe de plénitude et, enfin, la conception esthétique de la perfection de l'univers.

Ces approches théologiques et philosophiques resteront fortement liées l'une à l'autre dans la pensée de la majorité des auteurs médiévaux pour se diviser ensuite au moment de la Réforme. Les théologiens appartenant à ce dernier courant accepteront l'approche théologique mais se distancieront de celle plus philosophique. Toutefois, deux siècles plus tard, au cours de la splendeur des Lumières, la discrimination sera inversée puisque les auteurs de cette époque adopteront plutôt l'approche philosophique et s'inspireront moins des principes théologiques proposés par Augustin. Aujourd'hui, avec K. Barth, comme nous venons de le voir, nous retrouvons l'usage théologique des thèmes de la tradition augustinienne, alors qu'il s'intéresse également à une version revue et corrigée de la doctrine philosophique de l'évêque d'Hippone. Comme J. Hick, nous présentons les différents thèmes théologiques et philosophiques tels que lui-même les propose dans ce chapitre de son livre *Evil and the God of Love*.

1. Les thèmes théologiques

A. La bonté de l'univers créé

La théodicée augustinienne, rappelle J. Hick, est fondée sur la doctrine de Dieu et de la création. Dieu est bon et tout ce qu'il crée est, comme lui, dans un sens dérivatif également bon. Toute chose, pour autant qu'elle représente la créativité divine, est bonne par nature puisque son existence est voulue par Dieu et qu'elle exprime son approbation et son appréciation positive. Augustin tire une telle position de l'affirmation biblique trouvée en Genèse 1, 31, où Dieu, contemplant sa création, vit « que cela était très bon ». Cependant, affirme J. Hick, Augustin, mais également

Thomas d'Aquin par la suite, ne se contentent pas d'affirmer cet enseignement biblique. Ils le confondent avec l'équation néo-platonicienne de l'être et de la bonté. Ils enseignèrent donc que le fait d'exister doit être *ipso facto* bon, c'est-à-dire non seulement que plus il y a d'existence plus il y a de bonté, mais aussi que l'existence même du mal est également bonne. C'est pourquoi, Augustin peut affirmer que certaines caractéristiques, qui sont nécessairement présentes à des degrés divers dans chaque chose existante comme « la mesure, la forme et l'ordre », sont intrinsèquement bonnes. Posséder de telles caractéristiques conduit à faire partie d'un *continuum* d'entités constituant l'univers créé, de telle sorte que le fait de leur existence est un bien en soi.

Selon J. Hick, il n'existe aucun fondement théologique pour affirmer ceci, sinon celui de vouloir intégrer la vision néo-platonicienne de la réalité où les degrés de l'être et de la bonté correspondent ensemble aux émanations descendant de l'ultime Un divin. L'identification philosophique de l'être avec la bonté suggère, au pire, une perspective émanationniste du statut du monde créé et, au mieux, une façon opaque et indirecte de dire que l'univers est une création de Dieu, voulue et affirmée par un Créateur bon. Quand nous affirmons que la création est bonne, conclut J. Hick, nous disons avec force qu'elle est voulue et appréciée par Dieu. Elle existe parce que Dieu a voulu qu'elle existe. C'est cela qui lui donne sa valeur objective et ce, au-delà des circonstances qui font que tel ou tel aspect est désiré par telle ou telle créature finie. Cependant, une telle affirmation n'entraîne pas, pour autant, une doctrine métaphysique de l'identité de l'être et de la bonté. Il n'y a donc pas de raison d'adopter une telle doctrine, souligne J. Hick.

B. La souffrance humaine comme punition du péché

Il aborde ensuite la notion de souffrance humaine comprise comme punition du péché. Selon cette approche, tout mal qui afflige l'humanité est, selon la phrase d'Augustin, « soit péché, soit punition pour un péché »⁶³. J. Hick ne s'étonne pas d'une telle doctrine puisque, selon lui, l'idée des souffrances de l'individu, entendues

⁶³ AUGUSTIN, *De Genesi Ad Litteram, Imperfectus liber*, I. III.

comme punition divine pour ses propres péchés, est en fait une théorie très ancienne, également très naturelle ; de plus, elle peut faire appel tant à la conscience de celui qui souffre qu'au jugement de celui qui observe. En effet, cette théorie de la punition se construit au cœur même du vocabulaire anglais puisque le mot « *pain* » est dérivé du latin *poena* qui sous-entend le sens de la peine ou de la punition. De plus, dans notre langage courant, nous continuons d'utiliser le mot de « peine » comme synonyme de punition. Cette théorie, rappelle le philosophe anglais, est également fortement affirmée en Qo 39, 29 où nous pouvons lire : « Le feu, la grêle, la famine et la mort, tout cela a été créé pour le châtiment ». Cependant, il est important de souligner que cette affirmation biblique sera répudiée tant en Job que dans le Nouveau Testament⁶⁴. Derrière une telle doctrine, nous retrouvons donc bien l'idée que tout individu qui souffre est également un pécheur.

Mais, constate J. Hick⁶⁵, comme l'observation des situations réelles le révèle, les souffrances d'une personne ne sont généralement pas proportionnelles au degré de son état de pécheur. Nous pourrions même affirmer l'inverse lorsque nous voyons des personnes relativement innocentes qui souffrent le martyre alors que des personnes considérées comme méchantes semblent parfois ne subir aucune souffrance. Toutefois, la disproportion existant entre la culpabilité et la douleur n'amoindrit pas la théodicée augustinienne puisque celle-ci ne parle pas seulement du péché « actuel » des individus mais également du péché « originel » de la race humaine, comprise comme un tout ; ce qui revient à dire que les maux qui affligent généralement l'humanité et qui sont nés de manière inégale suite aux actes posés par différents individus, sont une conséquence ordonnée par Dieu. Donc, les souffrances de l'individu, apparemment innocent, sont expliquées par une telle théorie. En effet, cette dernière affirme que personne n'est innocent puisque personne, même pas un enfant nouveau-né, n'est innocent suite au crime d'Adam.

Toutefois, constate J. Hick, face au mystère du mal, aucun soulagement ne peut être obtenu lorsqu'il est fait référence à une origine certaine dans la chute de l'être humain. En tant que contribution à la solution du problème du mal, cette doctrine

⁶⁴ Lc 13, 1-5 ; Jn 9, 1-5.

⁶⁵ J. HICK, *Evil and the God of Love* (1988), p. 173.

traditionnelle, même si elle était vraie, l'explique *obscurum per obscurius*. Une telle doctrine, interprétant de la sorte le livre de la Genèse, fait du récit mythique d'Adam et Eve un événement historique, souligne une fois encore le philosophe anglais. Cette interprétation littérale conduit à comprendre notre mortalité, notre triste vulnérabilité à la maladie et aux désastres naturels, ainsi que toutes les formes et conséquences « des attitudes inhumaines d'un individu à l'encontre d'un autre », comme étant des produits continus d'une apostasie désastreuse des premiers temps. Si cet événement catastrophique ne s'était pas produit, la vie humaine serait aujourd'hui encore libre de telles punitions.

L'évolution récente des sciences nous a pourtant démontré, ces dernières décennies, qu'il n'est plus possible de lire ce récit de manière historique puisque l'évolution tant de la race humaine que de la nature est à présent démontrée. Il n'est effectivement plus du tout envisageable de présenter la création de l'être humain à partir d'un seul et unique couple. Une telle présentation va à l'encontre des sciences modernes qui expliquent autrement la structure et l'unité de la nature. La chute est donc une conception mythique qui ne décrit pas un événement actuel dans l'histoire ou la préhistoire de l'être humain ; elle doit être comprise comme une présupposition mythique. L'être humain n'a jamais vécu dans un état de pré- ou de non-chute, même à l'époque la plus éloignée possible. Il n'a jamais existé dans une relation idéale avec Dieu et il n'a jamais commencé sa carrière humaine dans un état de sainteté paradisiaque duquel il aurait chuté dans le péché et la culpabilité. Nous ne pouvons pas parler, conclut J. Hick, d'un état meilleur dans lequel l'être humain ait été. Nous devons plutôt parler de l'espoir d'un état radicalement meilleur dans lequel il sera⁶⁶.

C. Le « *O felix culpa...* » contre le tourment éternel

Le philosophe anglais termine alors son résumé des approches théologiques inspirées de la pensée d'Augustin, en abordant le thème du « *O felix culpa...* ». Selon la théodicée de l'évêque d'Hippone, puisque le mal existe et puisque Dieu est souverain, nous devons accepter que Dieu autorise le mal pour un objectif reconnu

⁶⁶ *Ibid.*, p. 176.

comme bon. Le mal autorisé, mais qui peut cependant être empêché, est le péché. Ce dernier est un événement dans le chef de créatures rationnelles et il permet une rédemption possible. Le bien pour lequel le péché est autorisé et qui est lié au salut des pécheurs est tel qu'il compense à la fois le mal de leurs péchés et le coût de leur rédemption. Il serait inacceptable, affirme J. Hick⁶⁷, de penser que Dieu aurait permis le mal du péché sans avoir en même temps imaginé de causer un bien plus grand encore qui n'aurait pas été possible si le péché n'avait pas existé. Nous devons alors accepter que le péché et la rédemption ont plus de valeur aux yeux de Dieu que l'innocence qui ne permet ni le péché ni la rédemption ; autrement, Dieu aurait créé des êtres innocents, les aurait protégés et guidés, et leur aurait offert une grâce intérieure qui les aurait empêchés de tomber. C'est en tout cas, pour J. Hick, ce qui est clairement sous-entendu dans la présupposition du « *O felix culpa...* ».

Dans la tradition augustinienne, cette idée de la faute bienfaitrice est accompagnée et est annulée par la doctrine qui affirme que, pour de nombreuses âmes, Dieu ne sera pas cause de rédemption mais au contraire que le péché continuera sans jamais s'arrêter et s'accompagnera d'une punition éternelle. La notion d'enfer va donc à l'encontre de l'idée « *O felix culpa...* ». En effet, si Dieu autorise le péché pour un bien meilleur qui est la rédemption, l'idée que l'enfer puisse exister contrecarre le projet divin. C'est quand même lui qui a choisi de créer, parmi de très nombreuses possibilités, l'univers dans lequel les êtres humains vivent. C'est également lui qui a dû prévoir que les créatures libres allaient chuter, souligne une fois encore J. Hick. Cependant, dans la tradition augustinienne, l'intention divine est bien d'en racheter certains par la grâce et d'en condamner d'autres. Cette idée que Dieu crée des êtres dont il sait qu'ils vont tomber et qui, étant tombés, décide de ne pas leur permettre de s'en sortir, va également directement à l'encontre de la doctrine qui affirme que Dieu autorise le péché seulement en vue de causer un bien meilleur et plus glorieux qui est celui de la rédemption, conclut le philosophe anglais. J. Hick propose ensuite, dans une nouvelle section, de résumer les arguments philosophiques de la théodicée augustinienne⁶⁸. C'est vers ceux-ci que nous nous tournons.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 179.

2. Les thèmes philosophiques

A. *Le mal défini comme non-être*

Selon J. Hick, cette doctrine se fonde sur une tentative de réconcilier l'approche théologique, née de la révélation, et une approche philosophique plus discutable. D'un côté, le mal est vu comme étant la mutation négative de quelque chose qui au départ était bon ; cette approche trouve son fondement dans une compréhension chrétienne de Dieu et de la création. De l'autre côté, les diverses approches philosophiques envisagent le mal comme étant le néant ou le non-être, c'est-à-dire qu'il est compris soit dans le sens négatif de *privatio boni*, soit dans un sens plus positif et dynamique de *das Nichtige*. D'après Augustin, et également d'après ceux qui, par la suite, s'en inspireront, le fait qu'il y ait le mal dans l'univers, n'entraîne pas pour autant l'existence d'entités ou de « substances » dont la nature serait mauvaise par essence. Au contraire, chaque chose existante est une bonne création d'un Dieu qui lui aussi est bon. De manière concordante, le mal consiste en la perte partielle de quelque chose appartenant au mode particulier de bonté qui constitue la spécificité de l'être. Le mal est donc une perte et un manque, une privation d'un bien qui tend, par son caractère négatif inhérent, vers la caducité ou la non-existence. C'est la seule explication possible du statut ontologique du mal dans un univers qui est la création d'un Dieu bon et omnipotent. Dans cette doctrine, le mal ne peut pas être un composant ultime de la réalité, car la seule réalité ultime est le Dieu bon et infini. Le mal peut seulement consister en un dysfonctionnement ou un désordre qui surgit d'une certaine manière au cœur d'une création essentiellement bonne.

De plus, l'affirmation du caractère privatif du mal est arbitraire et contraire à l'affirmation du caractère privatif du bien. Ces deux affirmations représentent une voie facultative de penser la relation entre le bien et le mal ; l'un voyant le bien comme primaire et le mal comme son ombre, et l'autre voyant le mal comme positif et le bien comme remplissant seulement les interstices d'un univers mauvais. Aucune des deux perspectives ne peut faire référence de manière non ambiguë à l'expérience humaine où le bien et le mal sont, de manière égale, réels et positifs. En conclusion,

écrit J. Hick⁶⁹, l'idée de non-être peut être utile comme une pièce de diction poétique, suggérant certains aspects de notre expérience humaine du mal. Par contre, comme concept ontologique ou métaphysique, cette idée représente une « hypostatisation » erronée du langage, et dès lors, ne peut être d'aucune aide positive en rapport au problème de la théodicée.

B. Le mal métaphysique compris comme fondamental

Selon la théodicée augustinienne, certaines imperfections sont inévitables au sein d'un univers créé et dépendant. Ces inévitables imperfections sont la source de beaucoup, voire de tous les maux qui apparaissent dans le monde. L'argument est développé de la manière suivante : en créant, Dieu doit produire, soit une autre réalité se trouvant au même niveau de perfection que lui-même, c'est-à-dire un autre Dieu, soit un univers de créatures qui est inférieur au Créateur. La première alternative est absurde. Quant à la seconde, si la création doit être moins parfaite que le Créateur, cela revient à dire qu'elle doit être imparfaite. Affirmer donc qu'un univers doit être moins que Dieu équivaut à dire qu'il doit contenir par exemple la cruauté, la haine ou les tremblements de terre et la famine. Une tentative peut être faite pour déduire, de l'existence et des propriétés de la matière, les maux spécifiques de l'ordre naturel. Vu les particules de matière interagissant dans l'espace, il doit y avoir des accidents, des décompositions et des destructions. Cependant, ce dernier argument est de valeur limitée puisqu'il ne montre pas pourquoi il y aurait nécessité d'avoir de la matière ou encore, pourquoi celle-ci devrait avoir les propriétés que nous lui connaissons.

De plus, écrit J. Hick, en faisant un monde dépendant, Dieu a donné l'existence à un maximum de possibilités de formes d'existences qui constituent une hiérarchie, descendant du plus haut des anges au plus bas des virus. Un tel monde doit inclure toutes les formes de vie et d'organisations de matière dont les interactions causent le mélange du bien et du mal que nous observons et expérimentons. Sur base de ce principe de plénitude, il est possible de prétendre que certaines formes inférieures d'existence, considérées de manière isolée, apparaissent comme étant

⁶⁹ *Ibid.*, p. 187.

mauvaises tout en étant néanmoins des liens nécessaires dans la grande chaîne de l'existence qui est bonne lorsqu'elle est vue dans sa totalité et qui exprime autant que faire se peut la fécondité créatrice de Dieu. Le principe de plénitude présuppose donc bien la justification des maux lorsque ceux-ci sont envisagés dans une perspective holistique.

Enfin, rappelle le philosophe anglo-saxon⁷⁰, la théodicée augustinienne impute la chute des anges et des humains à une inévitable faiblesse métaphysique de leur nature. Ils ont été créés à partir de rien et, pour cette raison, sont changeants de manière intrinsèque puisqu'il leur manque l'équilibre éternel de l'Être non créé et existant par lui-même. Il y a donc un point faible indéracinable dans chaque chose créée et il est virtuellement certain que cette faiblesse, un jour ou l'autre, se manifestera d'elle-même sous la forme du mal. Affirmer cela reviendrait à dire que le péché est fondé sur deux principes : d'abord, que tout être créé doit être faillible ; ensuite, que ce qui peut échouer parfois échoue. Si c'est vrai, nous pouvons imputer au Créateur la responsabilité ultime de l'existence du mal. En effet, s'il a choisi de créer des créatures qui sont tenues un jour ou l'autre d'échouer et qui le font sans aucune contrainte extérieure, il ne peut pas raisonnablement se plaindre lorsque celles-ci tombent. Il a donc dû prévoir qu'elles tomberaient s'il les créait et il a néanmoins décidé de les créer. Comme nous l'avons déjà affirmé auparavant, ceci conduit à une contradiction fatale dans la théodicée augustino-thomiste.

C. La perfection esthétique de l'univers

Il nous reste maintenant à présenter l'argument philosophique de la perfection esthétique de l'univers, tel que J. Hick le propose, puisque ce raisonnement est présent de manière plus ou moins marquante dans les théodicées de type augustinien⁷¹. L'analogie traditionnelle de cet argument est fondée sur les arts visuels où l'œuvre est perçue en globalité. Ce qui signifie que tout changement ou développement n'est pas constitutif de l'œuvre en tant que telle. Dans la peinture, par exemple, les contrastes

⁷⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁷¹ *Ibid.*, p. 191.

naissent de la présence de couleurs claires ou sombres ; et même si certains éléments sont horribles et repoussants, ils peuvent cependant contribuer à la beauté de l'ensemble. Par analogie, ce fait précis peut suggérer une fonction positive des éléments sombres du mal existant au cœur d'un univers qui, dans sa globalité, est moralement beau, harmonieux et bien ordonné.

Le danger d'une telle analogie se situe dans le fait que le mal tend à disparaître puisque sa réalité est dissimulée dans une structure beaucoup plus large. Ce thème esthétique peut cependant être envisagé de manière plus complexe encore. L'analogie peut également intégrer les éléments de durée et de changement tel que cela se vit dans l'art de la musique. Ici le mal est vu dans des formes de dissonance, de conflit et de bruit qui sont perçus comme désagréables tout en contribuant à la beauté de l'ensemble de la partition et à la possibilité d'une harmonie complexe qui ne serait pas possible sans de telles notes dissonantes. La perfection de l'univers n'est plus envisagée à un moment précis mais est perçue comme une œuvre où chaque élément contribue à la réalisation de la vision béatifique. J. Hick termine cette seconde partie de son livre en proposant à nouveau quelques critiques fondamentales. Celles-ci ayant été développées tout au long de ces pages, il ne nous a plus paru opportun de les présenter à nouveau⁷².

§ 4. Confrontation de J. Hick à quelques auteurs contemporains

Introduction

Après cette présentation, par J. Hick, de la pensée d'Augustin sur la question du mal et de son origine, il nous paraît intéressant de confronter les propos du philosophe anglais à certains auteurs contemporains. Dans ce paragraphe, nous avons l'ambition d'examiner la pertinence des propos de J. Hick et de vérifier si sa présentation et sa propre compréhension de la question rejoignent quelques auteurs qui se sont également penchés sur cette thématique et qui sont reconnus comme étant des

⁷² Cfr. *supra* et plus spécifiquement p. 44-45 et p. 60-65.

spécialistes de la pensée de l'évêque d'Hippone. Au cours des pages précédentes, nous avons montré comment le philosophe anglais critique la pensée augustinienne et ce, à partir de sa propre présentation et compréhension. Notre objectif n'est pas pour le moment de vérifier la pertinence de ses arguments critiques mais plutôt de voir si la manière dont il aborde et comprend la théodicée d'Augustin correspond bien à la présentation qu'en font certains de ses pairs⁷³.

1. Une lecture historique de la Genèse

« L'interprétation augustinienne du texte de Gn 2-3 a exercé une influence considérable dans l'Eglise occidentale et dans notre culture. Elle représente donc le point de référence nécessaire dès lors qu'on désire décrire une évolution ou une transformation de la doctrine du péché originel »⁷⁴ écrit Ch. Duquoc. En cela, J. Hick rejoint l'affirmation du théologien français puisque, comme nous venons de le voir, il consacre une grande partie de son livre à la présentation de la pensée de l'évêque d'Hippone. A de très nombreuses reprises, Augustin tente avec sa construction de la doctrine du péché originel d'évacuer, comme phénomène naturel, ce qu'il jugeait inconciliable avec la bonté de l'acte créateur. C'est la raison pour laquelle sa lecture des premiers livres de la Genèse est une invitation à instituer cet événement comme historique. En effet, constate L. Panier dans un livre entièrement consacré au péché originel, « Augustin se démarque de cette lecture allégorique de la Genèse, et c'est à partir d'une lecture littérale des récits de la création qu'il pose à nouveaux frais la

⁷³ Il n'est pas possible d'offrir une liste exhaustive de l'ensemble des auteurs qui ont travaillé la théodicée proposée par saint Augustin. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes limité à quelques uns d'entre eux : P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, t. II, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960 ; J. N. BEZANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, 1965, t. 3, p. 133-160 ; P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations – essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969 ; E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin – Des premiers dialogues aux « Confessions »*, dans *Recherches Augustiniennes*, 1969, t. 6, p. 3-102 ; CH. DUQUOC, *Péché originel et transformations théologiques*, dans *Lumière et Vie*, 1977, t. 131, p. 41-56 ; H. CHADWICK, *Augustin*, Paris, Cerf, 1987 ; A. TRAPE, *Saint Augustin – L'homme, le pasteur, le mystique*, Paris, Fayard, 1988 ; G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie – Notes critiques*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996 ; L. PANIER, *Le péché originel – Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, 1996.

⁷⁴ CH. DUQUOC, *Péché originel et transformations théologiques* (1977), p. 42.

question de la faute d'Adam et en développe les dimensions tout à la fois anthropologiques et théologiques »⁷⁵.

La Genèse fournit de la sorte, de manière très précise, le récit de l'entrée du péché dans le monde. Dans ce récit, il n'est « en rien question d'une chute des âmes, parcelles divines, arrachées par le principe du mal à leur lieu natif, le monde de la lumière. Il était au contraire question d'un couple qui avait bel et bien transgressé l'ordre de Dieu et, s'étant ainsi librement séparé de lui, avait inauguré une histoire de péché »⁷⁶. C'est donc en ayant une lecture littérale du texte de Gn 2-3, c'est-à-dire en comprenant le couple Adam-Eve comme proto-parents dans une perspective historique, qu'il est dorénavant permis de penser un temps antérieur et un temps postérieur à l'événement du péché. Ch. Duquoc remarque que « la période antérieure au péché fut décrite comme 'état d'intégrité', la période postérieure comme 'état de corruption'. Augustin s'efforça de définir ce qui appartenait à l'état d'intégrité et que l'humanité dans son ensemble avait perdu en Adam. Il s'agissait essentiellement d'un complexe de qualités qui fut appelé 'justice originelle'. Adam et Eve au paradis, de par l'amitié divine à eux offerte, n'éprouvaient aucun dérèglement du désir (*'ils étaient nus sans honte'*), n'étaient affrontés à aucune menace de la nature : ils ne devaient pas endurer la mort. La transgression de l'interdit divin, en abolissant l'amitié avec Dieu (l'homme a peur de Dieu se promenant dans le jardin), entraîne la dégradation des qualités qui lui étaient intrinsèquement liées : l'équilibre du désir et l'équilibre avec le monde naturel. Ce double déséquilibre est 'peccamineux' parce qu'il est conséquence du péché et non effet de nature. C'est ce double déséquilibre qui est désormais transmis dans une situation où nativement l'homme n'a plus de lien effectif avec Dieu. Le péché est entré dans l'histoire par un acte historique. Le mal au visage multiple en est la trace »⁷⁷.

⁷⁵ L. PANIER, *Le péché originel* (1996), p. 32.

⁷⁶ CH. DUQUOC, *Péché originel et transformations théologiques* (1977), p. 44.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

2. Le péché d'orgueil

Comme nous l'avons vu, J. Hick prétend avec force que, selon Augustin, le mal n'est pas par nature ; il dépend de la volonté. « En aucune façon, Dieu ne peut être à l'origine du mal. La corrélation en l'homme de la nature et de la volonté devient un pivot de la question du péché originel »⁷⁸, constate aussi L. Panier. La réponse d'Augustin au manichéisme consiste bien à ramener toute la création par rapport à Dieu. D'ailleurs, souligne L. Panier, dans l'*Enchiridion*⁷⁹ également, les biens, c'est-à-dire les bonnes choses, n'ont pas « d'autre cause que la bonté de Dieu. (...) Du côté des maux, la cause n'est donc pas à chercher dans un principe symétrique (le mal), mais dans la structure même des créatures, caractérisées ici par 'la volonté déficiente d'un bien changeant'. La condition des anges et des hommes est située dans cet écart posé par le vouloir déficient. Le texte n'oppose pas de manière simple le bien immuable et les biens changeants. Le bien immuable n'est pas l'objet ultime que le vouloir devrait atteindre, il est le principe auquel répond dans la créature la volonté déficiente des biens changeants. La cause du désir n'est pas à confondre avec l'objet du désir »⁸⁰. Le mal n'est donc pas substance, il est défaut d'être et de bien. Ici, L. Panier rejoint également l'analyse hickienne de la pensée augustinienne.

« D'autre part, Augustin développe une conception historique du mal, adossée à la lecture littérale du récit de la Genèse. Il y a un commencement au mal ; il y a l'effet réel d'une volonté de l'homme. 'C'est donc dans la volonté que commence le péché, mais là où commence le péché commence le mal, qui consiste soit à agir contre un précepte juste, soit à souffrir selon un juste jugement'⁸¹, écrit Augustin »⁸². Selon L. Panier, « l'humanité actuelle commune est dans un état de déséquilibre généralisé et de confusion qu'on peut caractériser de la manière suivante. Cet état est 'anormal' au sens où les humains n'ont pas été créés comme cela. C'est un état de *peine* lié à une faute (et à un châtement). C'est pourtant un état *de la nature* puisqu'il concerne l'être-

⁷⁸ L. PANIER, *Le péché originel* (1996), p. 36.

⁷⁹ AUGUSTIN, *Enchiridion*, VIII. 23.

⁸⁰ L. PANIER, *Le péché originel* (1996), p. 44.

⁸¹ AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XXII. 22 dans L. PANIER, *Le péché originel* (1996), p. 36-37.

⁸² L. PANIER, *Le péché originel* (1996), p. 36.

homme (l'humanité des humains). C'est un état théologal parce qu'il touche les liens de l'homme avec Dieu. C'est un état collectif qui concerne l'humanité dans son ensemble (le genre humain) et la constitue en unité confuse (la *massa damnata*). C'est un état qui non seulement dure, mais *se reproduit* et s'accroît de génération en génération, et qui concerne la transmission de l'humanité des humains »⁸³. A l'origine, pour Augustin, poursuit l'auteur, cet état de déséquilibre trouve sa source dans la faute d'Adam qui est une faute d'orgueil.

Celle-ci peut se comprendre de la manière suivante : « il y a une volonté mauvaise qui précède tout acte mauvais ; il y a au cœur de l'être créé, parce qu'il est créé, comme un *défaut d'être* et une pulsion du néant. Créé du néant, *ex nihilo*, l'être humain s'oriente vers le néant *ad nihilum*. Cela n'est pas une nature (ou substance) en l'homme, mais un défaut, un vice (*vitium*) qui affecte la nature déjà là, bonne : le mal ne peut exister en nous sans le bien. La nature bonne est donc la condition de la volonté mauvaise, mais cette volonté mauvaise fait qu'il y a un commencement au mal, une causalité déficiente pour le mal. Le péché originel anticipe en quelque sorte dans ce mal caché qu'Augustin appelle *orgueil* : la nature humaine, qui se veut elle-même, s'absorbe ('implode') dans le 'vide' (ou le néant) dont le créateur l'avait tirée, autour duquel il l'avait fondée »⁸⁴, souligne une nouvelle fois L. Panier et, en cela, il rejoint très clairement la manière dont J. Hick présente la pensée de l'évêque d'Hippone qui définit la faute d'Adam comme péché d'orgueil.

3. Le mal en vue de la rédemption

Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, cette faute d'Adam s'inscrit dans la descendance. « Parce que l'humanité est conçue comme 'genre humain', l'être humain des hommes passe par (avec) la génération. Tous sont présents virtuellement en Adam dont la faute est telle qu'elle atteint la nature humaine dans la génération : 'Ce qu'il est devenu par lui-même, il l'engendre'⁸⁵. La nature humaine ainsi marquée,

⁸³ L. PANIER, *Le péché originel* (1996), p. 37.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁵ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV. XIII.

et ‘déchue’, est participante de la volonté d’Adam »⁸⁶, souligne L. Panier. Il précise ensuite les incidences d’une telle participation à la faute du premier homme en affirmant que « la théorie du péché originel, initial et transmis à tous, met ainsi en lumière l’énigme du sujet humain né dans la chair et révélé fils de Dieu. Le péché originel n’est pas un événement malheureux que la venue du Christ permettrait d’oublier. Posé à l’origine et à chaque génération, il manifeste quelles sont les conditions subjectives et structurales du salut, quelles sont les conditions de l’humanité qui rendent signifiable (signifiant) le salut attaché à la confession du Fils de Dieu. Le péché originel n’est donc pas le manque de quelque chose que le salut apporte pour qu’il n’y ait plus de manque dans l’homme, il est l’avènement (singulier et répété) d’une structure humaine telle que le nom du Fils de Dieu puisse en signifier et nommer le nouage »⁸⁷. Nous retrouvons ici, mais posé en d’autres termes, la présentation de J. Hick lorsqu’il aborde la notion du bienfait du mal en vue d’un bien plus grand encore: la rédemption.

4. La « *privatio boni* »

« Après avoir découvert que le mal partiel, qui n’est qu’un moindre bien, ne peut que concourir à l’harmonie de l’ensemble, il [Augustin] comprend enfin que le mal absolu ne peut pas exister, qu’il n’a ontologiquement aucune consistance, et que par conséquent Dieu ne saurait avoir de contraire »⁸⁸, écrit J. N. Bezançon. Le mal n’est donc pas une nature, il n’a pas d’existence propre ; par contre, Augustin reconnaît qu’il est dans une nature. Voulant étayer sa pensée, Augustin prend l’exemple de la douleur physique ou morale. Pour lui, la douleur existe et est présente soit dans un corps, soit dans une âme, c’est-à-dire dans des natures qui sont bonnes en elles-mêmes⁸⁹. Il en va de même lorsque l’être humain pose de mauvais choix. Ce n’est pas parce qu’il a pris un mauvais choix que sa nature est pour autant mauvaise. Elle reste bonne même s’il est vrai qu’un tel choix altèrera d’une certaine manière la nature de l’être puisque ce

⁸⁶ L. PANIER, *Le péché originel* (1996), p. 38.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁸ J. N. BEZANÇON, *Le mal et l’existence temporelle* (1965), p. 142.

⁸⁹ AUGUSTIN, *De Natura boni*, XX.

dernier se détourne de sa finalité⁹⁰. J. N. Bezançon rejoint donc lui aussi la manière dont J. Hick se situe vis-à-vis de la pensée d'Augustin. Au risque de nous répéter, nous continuons d'affirmer avec J. N. Bezançon que le mal n'est qu'une absence de bien, un défaut, au sens propre. La malice s'explique par privation du bien. Pour Augustin, « la solution philosophique du problème du mal repose en fin de compte sur la découverte de la non-substantialité du mal »⁹¹, soutient de la même manière J. N. Bezançon.

De plus, pour l'évêque d'Hippone, « le mal en tant qu'il n'est pas une nature mais un défaut dans les natures créées, vient de ce que celles-ci ont été faites 'a Deo', ou même 'ex Deo' mais non pas engendrées 'de Deo' ; elles furent faites 'de nihilo'. C'est de ce fait qu'elles sont muables et qu'elles peuvent perdre ce qu'elles ont reçu »⁹². J. Hick d'ailleurs l'a affirmé à maintes reprises. En effet, « pour Augustin, tout vient de Dieu ; mais alors que seul le Verbe est engendré, ce qui est créé est fait par Dieu à partir de rien, et se trouve de ce fait marqué d'une déperdition d'être, d'un défaut, simple privation dont on ne saurait accuser le Créateur puisque, comme nous l'avons vu, elle fait encore partie de l'ordre universel »⁹³, conclut J. N. Bezançon.

5. La bonté de la nature

H. Chadwick, spécialiste reconnu de la pensée de l'évêque d'Hippone, ne présente pas la doctrine augustinienne de manière différente. Au risque de répéter, une fois encore, ce que nous avons déjà souligné à maintes reprises, il nous paraît cependant essentiel de continuer à confronter la présentation de J. Hick à d'autres auteurs. « Etre créé du néant entraîne, selon Augustin, cette conséquence : en toute chose ainsi créée existe un élément de non-être et une 'tendance à la non-existence', même si cet ultime état n'est jamais véritablement atteint. Par un tel discours, il cherche à faire la synthèse entre le concept biblique de l'âme créée et dépendante, et

⁹⁰ Cfr. J. N. BEZANÇON, *Le mal et l'existence temporelle* (1965), p. 142.

⁹¹ *Ibid.*, p. 143.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 144.

l'affirmation platonicienne de son immortalité »⁹⁴, souligne lui aussi H. Chadwick. Il poursuit sa réflexion sur l'âme créée en rappelant qu'« en même temps, étant créée à partir de rien, elle est susceptible de changement, et la possibilité de tomber lui est donc donnée par sa création même. Néanmoins, le fait que la volonté choisisse de négliger le bien demeure sans raison et s'avère inexplicable »⁹⁵. En effet, comment expliquer qu'une liberté innocente et orientée vers Dieu soit à ce point sensible à la séduction du mal ? Comment éviter de placer le mal dans la structure de la liberté créée, finie ? D'après H. Chadwick, « du seul fait d'être créée de rien, d'être en elle-même informe, elle [la matière] est affectée d'une profonde infériorité métaphysique. Même ainsi, l'âme est au centre du conflit. La 'nature' dont l'humanité est dotée par son Créateur est bonne. Adam, avant la chute, et le Christ, dans son incarnation, ont une 'nature pure' que le reste de l'humanité ne peut plus avoir à présent. Car la corruption des choix fondés sur la faiblesse résulte d'une chaîne d'habitudes qui se forme peu à peu, entrave le caractère et devient une seconde nature – nature impure ou 'viciée' »⁹⁶.

Augustin, poursuit Ch. Duquoc rejoignant ainsi l'approche de J. Hick, devait pour rester fidèle aux écrits bibliques, affirmer que tant la matière que le corps humain étaient bons par nature puisqu'ils avaient été créés par le Créateur. Il est donc essentiel de toujours revenir à la bonté de l'acte créateur⁹⁷. C'est pourquoi, écrit A. Trapé, « cette défense de la bonté essentielle des choses et l'attribution constante du mal moral à la déficience de la volonté humaine, qui est libre mais faillible, distinguent la pensée de saint Augustin de sa polémique avec les manichéens »⁹⁸. Augustin voit désormais les êtres créés dans leur vérité ontologique ; et il résout simultanément les problèmes du mal, en comprenant d'une part la relativité du mal physique, et en posant d'autre part la définition du mal moral (*iniquitas*) : ce n'est « pas une substance, mais la perversité d'une volonté qui se détourne de la substance suprême vers les réalités de la condition la plus basse ».

⁹⁴ H. CHADWICK, *Augustin* (1987), p. 62.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 62-63.

⁹⁷ Cfr. CH. DUQUOC, *Péché originel et transformations théologiques* (1977), p. 44.

⁹⁸ A. TRAPE, *Saint Augustin* (1988), p. 152.

6. Les degrés d'être

Augustin comprend ainsi que la volonté humaine se trouve face à un libre choix « de se tourner vers Dieu pour son bonheur ou vers les réalités inférieures pour son malheur »⁹⁹, souligne également G. Madec dans un article dédié à la pensée de l'évêque d'Hippone. Pour ce dernier, se tourner vers les réalités inférieures n'est rien d'autre que de se détourner de l'Être créateur. En agissant de la sorte, l'être humain non seulement déchoit ou s'amoindrit mais beaucoup plus grave, il tend vers le non-être. Comme nous l'avons constaté plusieurs fois avec J. Hick, Augustin attache de l'importance aux « degrés d'être ». G. Madec confirme cette analyse des écrits de l'évêque d'Hippone lorsqu'il écrit : « la doctrine augustinienne s'appuie sur une hiérarchie de l'être et du bien, qui fonde l'ordre et la beauté de l'univers, et face à laquelle l'homme désaxé, désorienté, est atteint d'une sorte de confusion mentale. Pour comprendre, il faut se convertir, revenir à soi-même et remonter à Dieu »¹⁰⁰. Il y a donc pour Augustin une infinité de degrés dans l'âme humaine. Chaque degré a sa propre place dans la perfection de l'univers et ce, de la meilleure à la plus misérable. Ce qui revient à dire que même l'âme qui s'est détournée de sa finalité, commettant ainsi un péché, n'échappe pas à l'harmonie universelle. En effet, par la justice rétributive de Dieu s'équilibrent les deux sortes de maux de l'univers, c'est-à-dire le péché et le châtement qui lui est immanent. En d'autres termes, malgré le péché, tout reste dans l'ordre¹⁰¹. Il en résulte que l'âme qui se détourne de son essence se trouve par là-même misérable, esclave du désir, spoliée des richesses de la vertu et se met à perpétrer successivement les erreurs les plus diverses la conduisant ainsi à commettre le péché. « Tout ce qui est ne peut être que bon, et ce qui serait absolument mauvais ne pourrait que ne pas être. On ne saurait en effet concevoir un être qui ne possède ni mesure, ni ordre, ni nombre ; s'il n'y avait ces attributs, au moins à un degré infime, il ne serait plus rien »¹⁰², conclut cet auteur. Nous constatons, une fois encore, à quel

⁹⁹ G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie* (1996), p. 62.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰¹ Cfr. J. N. BEZANÇON, *Le mal et l'existence temporelle* (1965), p. 141.

¹⁰² *Ibid.*, p. 142.

point ces auteurs, contemporains de J. Hick, présentent la doctrine augustinienne de manière très similaire à celle du philosophe anglais dont nous analysons l'ouvrage.

Paul Ricœur s'est également longuement penché sur cette question du mal. Dans sa propre œuvre, il n'a pas pu faire l'économie de l'analyse de la pensée d'Augustin. Et lui aussi rejoint la manière dont J. Hick présente cette théodicée augustinienne. Dans les lignes qui suivent, nous présentons quelques extraits de la pensée de P. Ricœur. Augustin, écrit le philosophe français, « élabore une vision purement *éthique* du mal où l'homme est intégralement responsable ; il la dégage d'une vision *tragique* où l'homme n'est plus auteur, mais victime d'un Dieu qui lui-même pâtit, si même il n'est pas cruel. C'est peut-être dans *Contra Felicem* qu'Augustin a poussé le plus loin la première conceptualisation du péché originel lorsqu'il oppose volonté mauvaise à nature mauvaise. (...) 'S'il y a pénitence, c'est qu'il y a culpabilité ; s'il y a culpabilité, c'est qu'il y a volonté ; s'il y a volonté dans le péché, ce n'est pas une nature qui nous contraint' (*Contra Felicem*, § 8). (...) Un esprit contemporain du néo-platonisme n'avait d'ailleurs aucun moyen de thématiser de tels concepts ; pour s'en approcher, il n'avait pas d'autres ressources que de retailler certains concepts reçus du néo-platonisme et pris dans la gamme des degrés d'être. Ainsi Augustin peut-il dire, dans le *Contra Secundinum*, que le mal est 'inclination de ce qui a plus d'être vers ce qui a moins d'être' (*inclinat ab... ad*, § 12) ; ou encore 'défaillir (*deficere*) n'est pas déjà néant, mais c'est tendre vers le néant. Car, lorsque les choses qui ont plus d'être déclinent (*declinant*) vers celles qui ont moins d'être, ce ne sont pas celles-ci qui défont, mais celles qui déclinent et qui dès lors ont moins d'être qu'auparavant, non pas en devenant les choses vers lesquelles elles ont décliné, mais en devenant moindres, chacune dans sa propre espèce' (*ibid.* § 11). Ainsi s'élabore péniblement le concept de *defectus*, comme celui d'un consentement négativement orienté ; le néant désigne ici, non pas ontologiquement un contre-pôle de l'être, mais une direction existentielle, l'inverse de la conversion, une *aversio a Deo* qui est le moment négatif de la *conversio ad creaturam*, comme dit le texte [*De Libero arbitrio* I, 16, 35 et II, 19, 53-4] »¹⁰³. P. Ricœur souligne ensuite que « Augustin n'avait pas de quoi conceptualiser la *position* du mal ; aussi a-t-il dû reprendre le *ex nihilo* de la doctrine

¹⁰³ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations* (1969), p. 270-271.

de la création, qui avait servi à combattre l'idée d'une matière incréée, et en faire un *ad non esse*, un mouvement vers le néant, pour combattre l'idée d'une matière du mal. Mais ce néant d'inclination restera toujours mal distingué, dans une théologie d'expression néo-platonicienne, du néant d'origine qui désigne seulement le caractère total, sans reste, de la création »¹⁰⁴.

P. Ricœur s'inspirera également de cette notion augustinienne du néant pour élaborer sa propre conception du mal. L'homme pécheur atteint le « néant » de diverses façons : « par manquement, déviation, rébellion, égarement. Le pécheur s'est 'éloigné' de Dieu ; il a 'oublié' Dieu »¹⁰⁵. Toutefois, il prend ses distances vis-à-vis de ce Père de l'Eglise en affirmant une certaine « positivité » du mal. Selon lui, le mal qu'il nomme souillure est « la représentation d'un quelque chose, d'une puissance positive, qui infecte et contamine par contact ; même si ces représentations ne doivent pas être prises littéralement mais symboliquement, il reste que l'intention seconde qui traverse le sens littéral de la tache désigne le caractère positif de la souillure et négatif de la pureté »¹⁰⁶. En d'autres termes, la souillure est le symbole du mal et elle « nous apparaîtra alors comme un moment *dépassé* de la conscience ; ainsi comprenons-nous par un effet de contraste les sentiments et les conduites dont nous nous sommes retirés »¹⁰⁷. C'est la raison pour laquelle il est essentiel de retourner à la notion de volonté comprise comme une espèce de quasi-nature ; le mal est alors « une sorte d'involontaire au sein même du volontaire, non plus en face de lui, mais en lui, et c'est cela le serf-arbitre. Et c'est pourquoi il faut combiner monstrueusement un concept juridique d'imputation, pour que ce soit volontaire, et un concept biologique d'héritage, pour que ce soit involontaire, acquis, contracté »¹⁰⁸, conclut le philosophe français.

E. Zum Brunn n'offre pas une présentation autre de la pensée d'Augustin. Il se situe dans la ligne des auteurs déjà cités. Même si l'angle d'approche est légèrement différent, cet auteur rejoint lui aussi la présentation proposée par J. Hick. Selon

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 271.

¹⁰⁵ P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité* (1960), p.76.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁸ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations* (1969), p. 281.

E. Zum Brunn, « le mal, c'est-à-dire le péché et le châtement qui lui est immanent, consiste dans cette *auersio* (*sic*) qui est 'le mouvement par lequel l'esprit détourne de son propre chef la *fruenti voluntas* du Créateur vers la créature'. Quittant la réalité pour son ombre, l'âme ne voit plus 'ce qui est de façon suprême'. Telle est la raison de son aveuglement et de sa souffrance »¹⁰⁹. Ceci aura évidemment des conséquences pour l'âme. « La prescience de Dieu, en effet, son savoir absolu, devance toute atteinte à l'ordre ; et les âmes qui se livrent au désordre ne portent préjudice qu'à elles-mêmes. Dieu assure la mise en ordre parfaitement juste des volontés mauvaises, aussi bien que la création parfaite des natures bonnes. Et la beauté de la création universelle demeure irréprochable, tant par la condamnation des pécheurs, que par la probation des justes et par la perfection des bienheureux. Tout est donc pour le mieux dans le monde, tel que Dieu le conçoit et tel que l'esprit converti peut le considérer »¹¹⁰, conclut également G. Madec. De tout cela nous pouvons accepter, comme le souligne lui aussi A. Trapé, que « la mutabilité des choses constitue un pivot de la doctrine augustinienne : elle sert de point de départ pour démontrer l'existence de Dieu, révèle la 'créaturalité' des choses, explique l'origine du mal. Mais le mal est un problème trop complexe et trop angoissant pour que l'évêque d'Hippone puisse se contenter de cette explication générale »¹¹¹.

7. Le libre-arbitre

Augustin précise alors sa pensée en proposant le paradigme de la volonté car il comprit que cette dernière ne fait qu'un avec l'âme : « c'est le même 'moi' qui veut et qui ne veut pas »¹¹². C'est pourquoi, « il ne tarda pas à se convaincre que la doctrine catholique du péché originel, qui fait reposer sur la libre volonté du premier homme et sur l'équité des jugements de Dieu la cause de l'introduction dans le monde de maux dont nous souffrons, est la meilleure, sinon la seule explication de ces maux eux-

¹⁰⁹ E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin* (1969), p. 44.

¹¹⁰ G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie* (1996), p. 65.

¹¹¹ A. TRAPÉ, *Saint Augustin* (1988), p. 151.

¹¹² *Ibid.*

mêmes »¹¹³, poursuit A. Trapé. H. Chadwick s'intéresse lui aussi à cette question du non-être et il la pose également à partir de la notion du libre-arbitre. Pour cet auteur, Augustin, « en invoquant les vertus cardinales de justice, de prudence, de maîtrise de soi et de courage »¹¹⁴, démontre clairement, dans le *De Libero arbitrio*, que la volonté se trouve au centre de tout acte éthique. « La vertu dépend des choix justes et rationnels, et le bonheur réside dans une bonne volonté aimante. Par opposition, le malheur résulte d'une volonté mauvaise. Et le mal a pour origine une mauvaise utilisation du libre arbitre qui néglige le bien, la beauté et la vérité éternels »¹¹⁵. L'examen approfondi de la question aboutit, à nouveau, à la conclusion que le mal n'a d'autre cause que le choix libre de la volonté. Enfin, « nous avons vu qu'Augustin préférait placer l'origine du mal dans l'instabilité de l'âme plutôt que de la situer, à la suite de Plotin, dans le corps et la matière. La faiblesse de l'âme est pour lui la cause immédiate du péché, à défaut d'en être la cause suffisante. Et pourtant il considère que cette instabilité de l'âme est inhérente au fait d'être créée de rien, et donc d'avoir un caractère 'contingent' qui la rend susceptible d'être détournée de sa voie »¹¹⁶.

Donc, conclut A. Trapé, « toute espèce de mal est ou bien un péché ou bien le salaire du péché, c'est-à-dire ou bien un acte libre de la volonté abusée ou bien sa juste punition. C'est la thèse fondamentale de l'ouvrage *De Libero arbitrio*, écrit précisément pour démontrer que ces deux catégories de maux dérivent de la volonté libre : l'un comme cause, l'autre comme conditionnement »¹¹⁷. En effet, en choisissant volontairement de « mal faire », l'être humain soit accepte de soumettre sa volonté aux passions, soit préfère une satisfaction personnelle plutôt que de vivre les biens proposés par la loi éternelle ; ce choix émane de sa propre volonté. De plus, dans la foi, nous sommes amenés à croire que si Dieu existe il est la source de tout bien. S'il en est ainsi, nous devons alors accepter qu'une volonté même faillible occupe un rang honorable parmi les biens proposés par Dieu ; elle est un élément de l'ordre universel. Certes, pour Augustin, le péché n'est pas nécessaire à cet ordre,

¹¹³ *Ibid.*, p. 153.

¹¹⁴ H. CHADWICK, *Augustin* (1987), p. 61.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ A. TRAPÉ, *Saint Augustin* (1988), p. 154.

mais comme il existe, il est important de se rappeler que sa réalité ne rend pas pour autant l'ordre actuel indigne de Dieu. Le péché est donc, dans la pensée augustinienne, la transgression de la loi éternelle par défaut de bonne volonté, d'un mauvais usage de notre libre-arbitre. Il prend sa source dans la liberté puisque rien n'est plus en notre pouvoir que notre volonté.

Conclusions

Au terme de ce chapitre présentant à la fois la manière dont J. Hick comprend comment Augustin et ceux qui s'en inspirent envisagent la problématique du mal, et la confrontation de la pensée du philosophe anglais à divers auteurs contemporains, nous pouvons affirmer que la façon dont J. Hick présente la théodicée augustinienne n'est en rien originale. Il fait un travail de présentation scientifique rigoureuse qui rencontre la manière dont d'autres auteurs, reconnus comme spécialistes de la question, se situent face à la même thématique. Au vu des écrits analysés, nous constatons que le philosophe anglais a une perception tout à fait correcte de la théodicée augustinienne. Il n'exagère en rien certaines affirmations d'Augustin. Il les présente pour mieux les démontrer par la suite afin de construire sa propre pensée. Cette déconstruction de la pensée de saint Augustin est donc essentielle pour J. Hick car elle va lui permettre d'élaborer sa propre théodicée. Sa présentation se veut la plus objective possible. C'est ce qui lui permet alors de pouvoir la critiquer comme il le fait afin de proposer à ses lecteurs une théodicée plus ancienne encore, celle s'inspirant d'Irénée. Il montrera dans la seconde partie de son ouvrage à quel point celle-ci répond mieux aux interrogations de notre époque et se situe plus en harmonie avec l'ensemble des découvertes scientifiques du vingtième siècle.

En résumé, J. Hick fait une bonne lecture d'Augustin et même si nous avons trouvé une certaine concordance entre le professeur anglais et les autres auteurs, nous devons reconnaître que ceux-ci sont en retrait par rapport aux critiques et aux conclusions de J. Hick. Ce dernier a un tempérament intuitif et spéculatif. Il construit sa pensée sur base des conclusions qu'il tire de sa lecture de saint Augustin alors que les autres auteurs rencontrés restent au plan historique et ne débordent pas au niveau

spéculatif. Ils ne tirent pas les mêmes conclusions que celles proposées par J. Hick. Au terme de cette analyse de la pensée augustinienne, nous pouvons maintenant aborder, dans le chapitre suivant, la théodicée hickienne proprement dite et vérifier comment celle-ci a été reçue dans la littérature.