



HAL
open science

De la volonté divine du mal et de sa justice punitive

Philippe Margelidon

► **To cite this version:**

Philippe Margelidon. De la volonté divine du mal et de sa justice punitive. Revue Thomiste, 2017, 117 (2), pp.245-272. hal-03678688

HAL Id: hal-03678688

<https://hal.science/hal-03678688>

Submitted on 25 May 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

De la volonté divine du mal et de sa justice punitive

DIEU NE VEUT ni le mal ni la mort du pécheur. Dieu veut le salut de tous les hommes, car il est bon et miséricordieux ; il veut faire de chaque homme un fils et le conduire à la béatitude céleste, tel est son éternel dessein. C'est pourquoi Dieu qui est Amour a noué une Alliance définitive avec l'humanité dans le Christ-Jésus. En lui, il a tout récapitulé pour se constituer un peuple nouveau, saint, l'Église. Dieu dans le Christ est notre rédempteur, celui qui nous sauve du péché et de la mort par sa mort et sa résurrection. Tout cela est certain, incontestable. C'est même l'essentiel du message évangélique.

Pourtant l'Écriture donne aussi à voir que ce même Dieu sauveur châtie, corrige, punit les coupables dans ce monde comme dans l'autre. Il y a là un problème théologique que notre conscience moderne rend plus sensible encore¹. L'idée d'un Dieu vengeur, punissant les endurcis, nous est étrangère, insupportable même ; pourtant les textes sont là et ils sont nombreux. Pour ne donner que quelques références dans le Nouveau Testament, citons : *Mt* 3, 10 ; 7, 19 ; 10, 14-15 ; 11, 23-24 ; 25, 41, 46 ; *Jn* 15, 6 ; *2 Th* 1, 8-9. La figure du Dieu justicier qui récompense et punit est bien présente dans la Bible jusque dans la littérature psalmique : *Ps* 54, 7. Outre qu'il ne convient pas de passer par-dessus trop rapidement, ou de les interpréter de telle manière qu'ils perdent

1. La notion de peine ou de châtiment fait difficulté aux modernes ; cf. Laurent SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, Foi chrétienne et théodicée, « Théologie historique, 92 », Paris, Beauchesne, 1992, p. 342-344 : « La dévalorisation moderne du châtiment. » Le contexte culturel postmoderne individualiste, areligieux et sécularisé empêche d'admettre un ordre moral objectif où la responsabilité personnelle est engagée face à Dieu et dans la société. On ne comprend plus qu'une faute morale puisse être sanctionnée par une peine temporelle. Sur la question du mal dont Dieu serait la cause, voir Matthieu RAFFRAY, « Dieu est-il cause du mal que nous commettons », *Nova et Vetera* 89 (2014), p. 31-43.

toute réalité, leur âpreté provocatrice doit, tout au contraire, inciter à rechercher plus profondément ce qu'ils disent de Dieu, et que nous n'osons pas considérer². Pour notre part, nous nous en tiendrons à quelques remarques inspirées par ces textes bibliques, et par la lecture des passages où saint Thomas aborde cette question³. Il va sans dire que cette étude ne prétend pas en aborder tous les aspects. Notre réflexion se situe plutôt dans l'horizon d'une réflexion sur le mystère de Dieu et de ses attributs.

1. Le mal et la volonté de Dieu

L'objet premier de la volonté divine est sa propre bonté infinie de sorte que Dieu ne peut rien vouloir davantage. C'est pourquoi il y a un mal que Dieu ne peut jamais vouloir, ni directement ni indirectement : le péché, *malum culpae*. En effet, le péché est une atteinte directe à la bonté de Dieu. Tous les autres maux — y compris la damnation qui est la peine du péché — sont la privation d'un bien créé, donc relatif, tandis que le péché, lui, s'oppose directement au Bien incréé⁴. Autant qu'il le peut, il contrarie la volonté divine et par là il l'offense. En raison de la dignité de celui qu'il offense, le péché est un mal infini. Mais ce qui arrive sans que Dieu l'ait voulu, à savoir le péché, la libre défaillance de la volonté créée, est à tout le moins *permis*. C'est le mystère de la permission du mal⁵. Permettre un mal, c'est ne pas l'empêcher alors qu'on le

2. Déjà les idées morales et sociales de mérite et de démérite sont devenues obscures, celles de récompense et de châtement tout autant dans une culture tolérante et relativiste, permissive, libérale et libertaire. Ce contexte culturel (société du bonheur revendiqué) implique en christianisme une autre perception de Dieu plus centrée sur l'amour et la miséricorde et moins sur la justice rétributive, la réhabilitation des coupables et non leur châtement. L'idée de peine infligée, de nécessaires réparations pour une faute est un des points aveugles de la culture catéchétique et théologique chez les catholiques.

3. Pour les parallèles sur la volonté divine et le mal, voir S. THOMAS D'AQUIN, *Summa contre Gentiles* [abrégé : *Contra Gent.*], Lib. I, cap. 95 ; *Compendium theologiae* [*Comp. theol.*], I, cap. 141-142 ; *Quaestiones disputatae De malo* [abrégé : *Q. De malo*], q. 3, a. 1-2 ; *Summa theologiae* [*Sum. theol.*], I^a-II^{ae}, q. 79, a. 1-4 ; q. 87, a. 1-8. Sur la justice divine et le mal de peine, voir *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 140, et *Comp. theol.*, cap. 183.

4. *Sum. theol.*, I^a, q. 48, a. 6 : « Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato. »

5. Cf. Philippe-Marie MARGELIDON et Yves FLOUCAT, art. « Permission du mal », *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2016, p. 366-367.

pourrait. C'est là un acte positif de la volonté : vouloir ne pas empêcher. Ainsi Dieu permet le mal de faute, c'est-à-dire décide de ne pas empêcher le mal, de laisser le mal s'accomplir par une libre défaillance de la volonté créée⁶.

Ainsi tout ce qui arrive dans le monde est soit voulu soit permis. Ce qui est voulu par Dieu directement c'est le bien pur et simple, et ce qui est voulu indirectement c'est le mal subi par une créature, même libre. « Ce qui n'est voulu par Dieu ni directement ni indirectement c'est le mal moral, le péché, dont la créature libre est la cause première, au-delà de laquelle on ne saurait remonter⁷. » Dieu permet le mal moral, le mal de faute, le péché : « Dieu ni ne veut que le mal se fasse ni ne veut que le mal ne se fasse pas [sinon il ne se ferait effectivement pas], mais il veut permettre que le mal se fasse, et cela est bon⁸. »

Car Dieu permet le péché toujours à cause d'un bien qu'il veut à son occasion produire. S'il permet ce mal, ce n'est pas en vue d'un bien, mais parce qu'il peut et veut en tirer un bien. Maritain s'exprime ainsi, en s'inspirant de l'*Enchiridion* de saint Augustin⁹ : « Dieu ne permet le mal qu'*en vue* d'un bien plus grand, c'est-à-dire en référant ou ordonnant ce mal à un bien plus grand¹⁰. » Cependant saint Augustin ne dit pas que Dieu laisse le mal s'introduire dans ses œuvres à cause du bien qu'il va en tirer, mais parce qu'il est capable d'en tirer du bien. Dieu ordonne au bien le mal qui arrive¹¹. Il ne convient donc pas d'affirmer que Dieu permet le mal en vue d'un bien plus grand, en l'ordonnant à un

6. Une libre défaillance prévue par Dieu, c'est-à-dire éternellement connue de lui et dont il n'est pas la cause.

7. Jean-Hervé NICOLAS, « La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché », *RT92* (1992), p. 177-196 [p. 178].

8. *Sum. theol.*, I, q. 19, a. 9, ad 3.

9. Cf. S. AUGUSTIN, *Enchiridion*, cap. 11 (*PL* 40, 1845, col. 236) : « Dieu ne permettrait jamais le mal s'il n'était assez puissant et assez bon pour tirer le bien même du mal. »

10. Jacques MARITAIN, *Dieu et la permission du mal* [1963] (*ŒC*, vol. XII, Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions Saint-Paul, 1992, p. 69-70). Dieu ne permet pas un mal en vue d'un bien, car alors la permission serait en réalité la cause d'un bien. Dieu permet le mal moral parce qu'il est assez puissant et sage pour en tirer un bien. Le mal de culpabilité n'est que l'occasion d'un bien, c'est pourquoi Dieu le permet. Le mal du péché n'entre pas dans le plan de la providence au nom d'une perfection supérieure de l'univers qu'il rendrait ainsi possible, ce que saint Thomas laisse parfois entendre. Sur ce point, voir François DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin, Finis omnium Ecclesia*, « Bibliothèque thomiste, 54 », Paris, Vrin, 2003, p. 323-328, surtout p. 327-328.

11. Cf. *Comp. theol.*, cap. 142.

bien plus grand : « Le péché est permis *non pas en vue du bien* que Dieu veut faire à partir de lui, mais au contraire [...] il veut ce bien *parce que le péché est arrivé* à l'initiative de la créature. Ce péché il l'a permis parce qu'il savait quel bien il est capable d'en tirer ; quant à ce bien, il l'a voulu en raison du péché survenu par la seule faute de l'homme¹². »

Par rapport à ce bien conséquent, le mal résulte de la condition libre et défectible des créatures que Dieu pourrait certes empêcher, mais qu'il préfère, en raison de sa bonté toute-puissante, faire concourir au bien de l'univers et à sa gloire. La permission suppose, non le mal, mais la possibilité du mal. Dieu ordonne ultimement le mal au bien qu'il connaît et qu'il veut en tirer, cependant sa permission n'est pas immédiatement ordonnée à l'obtention de ce bien.

En revanche, saint Thomas reconnaît que Dieu en voulant un bien déterminé peut donc par accident vouloir un mal (mal de nature ou de peine). En voulant la justice qui est un bien, Dieu veut ce mal qui n'est autre que la peine infligée au coupable pour rétablir l'ordre lésé par le péché. De même, en voulant le bien de l'Univers, il veut que certains êtres soient détruits selon la loi même des êtres matériels¹³.

12. Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Complément. De l'Univers à la Trinité, Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Beauchesne, 1993, p. 387, avec un renvoi à *In I Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 4, et surtout au *Comp. theol.*, cap. 142, où le mal permis est ordonné par Dieu (de volonté conséquente) au bien en ce sens que la Providence ne peut et ne veut exclure totalement le mal parce que, de fait et non de droit, beaucoup de biens seraient supprimés si le mal était exclu du monde, et dans la mesure où il lui revient d'ordonner au bien le mal qui arrive (*ad aliquod bonum ordinetur*). Le mal moral est le résultat de la condition naturelle défectible et défaillante de la créature, résultat qu'il pourrait empêcher en évitant le péché de la créature, mais qu'il veut permettre, à cause de sa bonté toute-puissante vis-à-vis d'une créature libre, en vue de la faire concourir au bien de l'univers et à sa gloire. Or, la permission, comme condition actuelle, du péché suppose non pas le mal, mais la possibilité du mal, nous l'avons vu. Donc quand saint Thomas dit que Dieu permet le mal par le bien qu'il en tire (*Sum. theol.*, I^o, q. 22, a. 2, ad 2), il veut dire que « Dieu ordonne le mal au bien qu'il sait et veut en tirer, mais sa permission n'est pas ordonnée à l'obtention de ce bien » (J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Complément..., p. 387-388, n. 35).

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

Le péché n'est donc d'aucune manière voulu — il est seulement permis — ; la peine est voulue *per accidens* en raison du bien auquel elle est intrinsèquement liée. Il arrive que quelquefois un mal soit accepté — sinon désiré — *per accidens*, en tant qu'il est connexe avec un certain bien plus désiré et plus aimé que le bien dont le mal est la privation. Jamais aucun mal ne sera l'objet de désir sinon de manière accidentelle, à savoir lorsque le bien auquel est joint ce mal est plus grand que le bien dont prive le mal. Ainsi Dieu ne pense, ni ne veut *per accidens* le mal de culpé, parce qu'il prive de l'ordre au bien divin en lui-même : il est directement opposé au Bien créé et il ne peut y avoir aucun bien supérieur à la propre bonté divine. Dieu ne peut donc vouloir directement ou indirectement le mal de culpé. En revanche, Dieu veut et cause *per accidens* le mal de nature et le mal de peine parce qu'il veut un certain bien auquel est joint un tel mal plus que le bien dont prive le mal, qui est toujours un bien créé¹⁴.

2. Le mal, la justice et la colère de Dieu

Dans la Bible la justice apparaît comme une des principales « qualités » de Dieu¹⁵. Elle renvoie à l'observation du droit dans les relations sociales mais, plus profondément encore, à une rectitude spirituelle fondamentale. Le juste est celui qui se tient dans la bonne attitude — la foi — devant Dieu et, par suite, devant les hommes. Elle signifie que Dieu agit d'une façon conforme à ses engagements et à ses promesses. Dieu est toujours fidèle à son dessein de salut¹⁶ et à son amour miséricordieux¹⁷. Il manifeste au

14. Voir Serge-Thomas BONINO, *Dieu, « Celui qui est »* (De Deo ut uno), « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2016, p. 682-689 : « Dieu peut-il vouloir le mal ? »

15. Cf. *Ex* 9, 27 ; *Dt* 32, 4 ; *Is* 45, 25 ; *Jr* 12, 1 ; *So* 3, 5 ; *Za* 9, 9 ; *Ps* 7, 10 et 12 ; 115, 5.

16. Le latin de la Vulgate (cf. *Ps* 116, 2 : « Veritas Domini manet in aeternum ») renvoie au thème biblique de la fidélité de Dieu. Dieu est juste parce qu'il est fidèle à ses promesses. Dieu, dans son action vis-à-vis des créatures, agit toujours de façon conforme à sa sagesse qui est la Vérité. La justice qui préside à cette action est donc vérité.

17. Le thème biblique de la patience de Dieu doit être rapproché de celui de sa fidélité et de sa justice. Voir Joël SPRONCK, *La Patience de Dieu*, Justifications théologiques du délai de la Parousie, « Tesi gregoriana, Serie Teologia, 160 », Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2008.

plus haut point sa justice quand, intervenant en faveur de son peuple en situation de détresse, il réalise ses promesses¹⁸.

La justice salvifique dans le Nouveau Testament consiste en notre réconciliation gratuite avec le Père, opérée par Jésus-Christ. Plutôt qu'un Dieu manifestant sa justice en châtiant les impies, la justice de Dieu s'est révélée dans le pardon et la justification des impies¹⁹. Toutefois, la justice de Dieu est aussi justice rémunératrice. Il est celui « qui juge avec justice » (*Jr* 11, 20), qui rend à chacun selon ses œuvres²⁰. La notion biblique de justice salvifique suppose cette forme très haute de justice, car celui qui fait l'objet d'une sollicitude miséricordieuse est jugé selon une mesure qui décide de sa juste et adéquate rétribution²¹.

Saint Thomas d'Aquin, quant à lui, pour rendre raison de la justice de Dieu, recourt au modèle de la justice distributive. Il lui permet de penser à la fois la dimension rémunératrice et la dimension salvifique de la justice divine²². Pour l'Aquinat, la justice qui caractérise l'agir divin se révèle en particulier dans la juste punition des pécheurs. Cette dimension de la justice divine renvoie au thème biblique de la colère de Dieu, qui désigne dans l'Écriture la réaction du Dieu trois fois saint face à la rupture de l'alliance de la part du peuple élu ou, plus largement, face à toute impiété. Elle est l'envers du droit absolu de Dieu à être aimé par-dessus tout. « La "colère" de Dieu est un anthropomorphisme qui [...] exprime, plutôt qu'un sentiment d'irritation, le châtement qui

18. Cf. *Jg* 5, 11.

19. *Rm* 3, 21-26.

20. Cf. *Ez* 24, 14 ; *Mt* 16, 27 ; *Rm* 2, 6 ; *Ap* 2, 23 ; 20, 12.

21. Sur la notion de justice biblique, voir Albert DESCAMPS, art. « Justice », dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Sous la direction de Xavier Léon-Dufour et al, Paris, Cerf, 1988, col. 636-645 [col. 640-645].

22. La justice est la vertu qui nous incline à rendre à chacun ce qui lui est dû, conformément à son droit objectif ; cf. *Sum. theol.*, *I^a-II^ae*, q. 57-58. On distingue deux réalisations principales de la justice : la justice commutative et la justice distributive. La justice commutative règle les transactions privées, les achats et les ventes par exemple, selon un principe d'égalité arithmétique. Elle n'a aucune place en Dieu, dans la mesure où les relations entre Dieu et les créatures ne sont jamais de l'ordre de l'échange. Il ne peut y avoir de justice commutative au sens strict dans les relations entre Dieu et les créatures puisque Dieu donne tout aux créatures et ne reçoit rien d'elles. La justice distributive est la vertu qui convient à la personne qui a la charge d'une communauté. Elle l'incline à répartir entre chacun des membres de la communauté ce qui lui revient du bien du tout en fonction de sa place dans la communauté, c'est-à-dire en fonction de sa dignité et de ses mérites, de sa contribution au bien commun.

découle de la justice vindicative de Dieu rentrant dans ses droits que l'homme a lésés²³. »

Le thème de la colère de Dieu, colère souvent contenue mais qui peut s'enflammer sans crier gare, est spécialement associé au jour du Jugement. *Dies irae, dies illa*. Mais, comme on sait, dans le Nouveau Testament, le Jugement est comme anticipé dans l'attitude que l'homme choisit face au Christ. Tout homme, parce qu'il est pécheur, est par nature, voué à la colère (*Ep 2, 3*), mais l'adhésion au Christ par la foi, dans la mesure où elle réconcilie l'homme avec Dieu, le soustrait à la colère de Dieu. Tout homme doit donc choisir entre demeurer sous la colère de Dieu ou passer sous la grâce du Christ : « Qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie ; mais la colère de Dieu demeure sur lui » (*Jn 3, 36*). *Tertium non datur* : « De deux choses l'une : ou bien craignons la colère à venir, ou bien aimons la grâce présente²⁴. »

Le mot colère dans la Bible est une métaphore qui signifie son amour méconnu. La colère est la justice vindicative de Dieu par rapport au péché. Elle est cause de l'exclusion de la vie éternelle. Il y a, à la racine de l'action divine et de ses effets, une réalité mystérieuse qui précisément n'est rien de ce qu'est la colère et qui est au-dessus d'elle. C'est cette réalité mystérieuse que l'on renonce à nommer d'une manière directe ou propre, que l'on se contente de désigner d'une manière indirecte, impropre, extérieure, descriptive et métaphorique, mais qui renvoie à des effets réels. En ce sens, on dira que le péché suscite la colère parce qu'il s'oppose au Dieu vivant qu'il offense. De même, on dira simultanément que le péché atteint intentionnellement Dieu, qu'il est « déicide » et qu'il est un acte suicidaire par lequel, en poursuivant aveuglément un faux bien, le pécheur détruit en lui le bien même. C'est pourquoi le péché est le mal absolu, plus exactement le péché actuel et mortel, car il est formellement

23. Simon LEGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, « Lectio divina. Commentaires, 10 », Paris, Cerf, 2002, p. 113. Sur la colère de Dieu, voir Hans-Cristoph HAHN, art. « Anger », *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Edited by C. Brown, Exeter, The Paternoster Press, 1975, p. 105-117 ; Tony LANE, « The Wrath of God as an Aspect of the Love of God », dans *Nothing Greater, Nothing Better, Theological Essays on the Love of God*, Edited by Kevin J. Vanhoozer, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 2001, p. 138-167.

24. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, XI, 1 (« Sources chrétiennes, 10 », 1951, p. 80-81).

aversio a Deo. Et si le pécheur persiste jusqu'au bout dans ce mal, dans ce qu'il faut appeler l'impénitence, il se soustrait à la miséricorde ; car tant que la liberté s'exerce dans les conditions d'ici-bas, tant que se poursuit sa vie terrestre, le repentir et le pardon sont toujours possibles. Dieu n'abandonne définitivement que celui qui s'est préalablement et irrémédiablement refusé à lui. Avant la mort, jusqu'à la limite extrême de la mort, avant que se fixe irréversiblement sa volonté, sa liberté donne à la grâce de Dieu une prise suffisante pour que la conversion puisse se produire. La versatilité du vouloir qui est liée à la condition charnelle de l'homme offre à la miséricorde de quoi s'exercer. Mais parvenue à la phase ultime de son existence terrestre, « le choix par lequel [la personne humaine] s'était engagée dans la voie de la dissimilitude et de la séparation de Dieu demeure, mais fixé pour toujours, obstinément, dans le refus, au moment où s'évanouit la chair dont provenait la part d'hésitation qui fragilisait encore ce choix²⁵ » et donnait prise à la grâce. « Ce n'est pas la miséricorde de Dieu qui se retire du pécheur, c'est le pécheur qui se soustrait à elle²⁶. »

Dans la Bible, le terme de justice ne recouvre pas ce que saint Thomas y met. En effet, dans l'Écriture elle désigne non pas la justice distributive mais la justice salvifique, la fidélité de Dieu. Elle se rapproche plus étroitement de la miséricorde pour lui être presque synonyme²⁷. Saint Thomas l'entend autrement. Quoi qu'il en soit, le problème demeure, que nous le posions en termes de justice, de colère ou de quelque autre manière que ce soit. Être juste, c'est rendre à chacun ce qu'on lui doit. D'un côté, il est dû à Dieu que se réalise dans les choses ce que contient sa sagesse qui manifeste sa bonté. Sous ce rapport, parler de justice de Dieu, c'est désigner cette ordination selon laquelle il acquitte à lui-même ce qu'il ne doit qu'à lui-même. De cette première ordination découle une seconde, celle par laquelle Dieu accomplit la justice quand il donne à chacun, suivant sa nature et selon ce qu'il a promis, ce qui lui convient et lui est dû. Il n'est pas pour autant le débiteur parce qu'il n'est pas lui-même ordonné aux autres êtres puisque ce sont eux qui sont ordonnés à lui. En ce sens on peut dire que Dieu

25. J.-H. NICOLAS, « Miséricorde et sévérité de Dieu », *RT*88 (1988), p.181-214 [p.194]; cf. aussi ID., « La seconde mort du pécheur et la fidélité de Dieu », *RT*79 (1979), p. 25-49 [p. 41].

26. J.-H. NICOLAS, « Miséricorde et sévérité de Dieu »..., p. 208-209.

27. Cf. A. DESCAMPS, art. « Justice »..., col. 640-645.

manifeste sa justice quand il rétribue chacun selon ses œuvres et particulièrement quand il châtie en raison des démérites et du péché de la créature. C'est ce qui, dans un langage plus conforme à l'Écriture, s'appelle la colère de Dieu²⁸.

Au péché non rétracté de la créature, à l'impénitence finale répond le juste châtiment de Dieu. Le pécheur rejette la miséricorde et même la repousse, ne donnant ainsi prise qu'à la colère de Dieu. « À ce moment [...] la miséricorde, mystérieusement vaincue, laisse place à la sévérité », note J.-H. Nicolas²⁹. Le Christ est venu précisément nous arracher à la « colère qui vient » (Mt 3, 7) pour enlever par miséricorde son objet à la colère de Dieu, en sauvant le pécheur. Mais il ne s'agit plus de la colère miséricordieuse destinée par la miséricorde à servir d'avertissement salutaire, mais de la colère pure et simple, définitive, qui se substitue à la miséricorde : « Allez-vous-en loin de moi, maudits » (Mt 25, 41). La souffrance de la damnation a sa cause déterminante dans le refus libre, coupable et obstiné de la créature. C'est ce refus définitif qui provoque la colère de Dieu dans le sens où elle lui est consécutive. Et c'est l'effet de cette colère qui provoque l'exclusion du royaume. C'est ici l'aspect le plus bouleversant du mystère de la colère et de la réprobation divine. Le P. Xavier Léon-Dufour a écrit : « De même que pour entrer dans la grâce, l'homme doit être arraché à son péché, ainsi pour accéder vraiment à l'amour de Dieu, le croyant doit approcher le mystère de sa colère³⁰. »

Il est significatif de remarquer que Lactance (vers 260-325), qui a consacré tout un traité à la colère de Dieu, craint que l'insistance sur un Dieu sans colère n'aboutisse à l'image d'un Dieu indifférent³¹. Pour lui, la colère de Dieu est proportionnelle à son amour. Saint Augustin parvient à un équilibre en distinguant clairement l'affect et l'effet. « La colère de Dieu, écrit-il dans la *Cité de Dieu*, n'est pas une perturbation de l'âme, mais un jugement qui

28. Cf. Xavier LEON-DUFOUR, art. « Colère », dans *Vocabulaire de théologie biblique...*, col. 179-187.

29. J.-H. NICOLAS, « Miséricorde et sévérité de Dieu »..., p. 536.

30. X. LEON-DUFOUR, art. « Colère »..., col. 179.

31. Cf. LACTANCE, *La Colère de Dieu* (« Sources chrétiennes, 289 », Introd., texte critique, trad., commentaire et index par Christiane Ingremeau, Paris, Cerf, 1982).

inflige une peine au péché³² », et il oppose la colère sereine d'un Dieu impassible à l'irrationalité habituelle de la colère humaine.

Pour saint Thomas, la colère ne peut être attribuée en propre à Dieu. Non seulement elle est une passion, mais, même comme mouvement formel de l'âme, elle implique une imperfection. En effet, la colère est une réaction d'agressivité consécutive à un tort subi. Il y a toujours dans la colère un aspect de « dévoulement » : l'homme en colère veut en quelque sorte transférer le mal qu'il subit sur celui qui en est l'auteur pour en être lui-même soulagé. Non seulement Dieu ne connaît pas la douleur du mal subi, puisqu'en lui « il n'y a pas de passion de l'affectivité », mais la punition qu'il inflige n'est pas le fait d'une irritation passionnelle, une pure et simple vengeance au sens courant du terme³³. C'est donc en un sens purement métaphorique que l'on parle de colère en Dieu. Les effets de l'action de Dieu vis-à-vis des pécheurs sont comparables aux effets de l'action d'un homme en colère vis-à-vis de qui l'a lésé³⁴.

Deux cas doivent nous retenir, le second plus encore que le premier. Si Dieu est justice, il rendra à l'injuste endurci dans son péché, scellé dans l'impénitence finale, le juste salaire de sa volonté perverse, à savoir la peine éternelle et afflictive de l'enfer. Quant à la peine temporelle, elle nous retiendra plus longuement ; elle présente des difficultés spéciales qui appellent un traitement plus approfondi.

a) Réprobation et peine éternelle

32. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XV, 25 (« Bibliothèque augustinienne, 36 », 1960, p. 154).

33. Cf. *Contra Gent.*, Lib. I, cap. 89 (éd. Marietti, n° 747). L'appétit de vindicte (vengeance) est le signe positif d'une volonté de justice. La *vindicta* régulée et rectifiée par la raison droite est vertueuse. Dans la Bible la vengeance de Dieu n'est pas négative, mais proche de l'idée biblique de colère, avec une nuance plus juridique ; cf. *Dt* 32, 35 ; *Rm* 12, 19. Voir notre ouvrage *Les Fins dernières*, De la Résurrection du Christ à la résurrection des morts, « Sed Contra », Perpignan-Paris, Artège, 2016 p. 253-266.

34. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 19, a. 11. Sur la colère de Dieu selon saint Thomas, cf. Ferdinand J. A. DE GRIJS, « Thomas Aquinas on *ira* as a Divine Metaphor », dans *Tibi soli peccavi*, Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness, Edited by Henk J. M. Schoot, « Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, NS 3 », Leuven, Peeters, 1996, p. 19-46. À propos de la justice et de la colère de Dieu, cf. S.-Th. BONINO, *Dieu*, « *Celui qui est* »..., p. 719-742.

Saint Paul évoque ceux qui par leurs péchés sont devenus des « vases de colère séparés pour la perdition » (*Rm* 9, 22). Saint Matthieu parle des maudits qui seront jetés loin de Dieu dans le feu éternel (25, 41), ou encore de ceux qui tenteront en vain de fuir loin du jugement de la géhenne (23, 33) ; saint Jean fait état du fils de la perdition (*Jn* 17, 12). Quant à l'enfer, on dit que Dieu réproue ceux qui sont condamnés aux peines éternelles de l'enfer. Dieu permet le péché, et l'échec de certains hommes à savoir de la vie éternelle, c'est ce qu'on appelle réprover. Le P. Sertillanges note que parler de réprobation c'est parler en négatif d'une non-admission, et non positivement d'une condamnation ou d'un rejet³⁵. Dieu ne destine pas à l'enfer ; les damnés déchoient, dans la mesure où il le permet (volonté permissive non formelle), mais ensuite (ordre logique), il inflige la peine correspondante (volonté formelle et positive) au mal commis selon le bien de sa justice : « La réprobation inclut la volonté de permettre que tel homme tombe dans la faute, et d'infliger la peine de la damnation pour cette faute (*inferendi damnationis poenam pro culpa*)³⁶. » Le bien qui justifie le mal de la punition est le bien de la justice. Saint Thomas explique que la « vengeance » (*vindicta*) est licite dans la mesure où elle consiste à accomplir un acte de justice en punissant le coupable³⁷. C'est dire qu'elle ne consiste pas d'abord à infliger un mal, une punition, à un coupable, ce qui serait péché, mais à procurer le bien de la justice. Ainsi Dieu punit non par amour de la punition, mais par amour de sa justice. Le bien procuré par la

35. Cf. A. D. SERTILLANGES, « Appendice I. Notes explicatives », dans S. THOMAS D'AQUIN, *Dieu*, t. 3. I^{er}, Questions 18-26, « Éditions de la Revue des Jeunes », Paris, Desclée, 1947, p. 289.

36. *Sum. theol.*, I^{er}, q. 23, a. 3, c. ; cf. ad 2. C'est pourquoi en distinguant ces deux effets, les commentateurs parlent d'abord de réprobation négative correspondant à cette permission divine de la défaillance coupable et définitive du pécheur endurci, et la réprobation positive pour qui inflige positivement la peine de la damnation pour le péché d'impénitence finale. Pour une présentation synthétique et claire de la manière dont l'École thomiste formalise cette distinction, voir Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La Prédestination des saints et la grâce*, Doctrine de saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques, Paris, DDB, 1936, p. 216-218, 231-237. Pour une analyse des textes de saint Thomas, voir Michał PALUCH, *La Profondeur de l'amour divin*, Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, « Bibliothèque thomiste, 55 », Paris, Vrin, 2004, p. 92-98, 200-211. Quant à savoir si le péché originel est ou non motif (premier et suffisant) de la réprobation, Paluch répond prudemment que pour l'Aquinat le péché peut être la raison suffisante de la réprobation, mais non qu'il l'est *simpliciter* (p. 260-264).

37. Cf. *Sum. theol.*, I^{er}-I^{er}^{ae}, q. 108, a. 1.

punition de la part de Dieu qui châtie est de conserver le bien supérieur de la justice qui requiert la peine dite vindicative. Et quand on dit que Dieu inflige un châtement, une peine, on veut dire que Dieu laisse la créature dans son refus ou temporaire ou obstiné ; refus qui fructifie, selon la justice divine, soit en peine privative de grâce (peine médicinale et pédagogique), soit en peine privative de la béatitude (peine vindicative)³⁸.

38. À tout péché commis correspond une peine. Qui dit faute dit corrélativement peine. La peine est toujours conséquente au péché, elle en découle, elle en est la fructification immanente. La bipartition entre faute et peine divise de manière adéquate tous les maux qui affectent l'homme ; cf. *In II Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1 ; *Comp. theol.*, cap. 121 ; *Sum theol.*, I^e, q. 48, a. 5 ; *Q. De malo*, q. 1, a. 4. La faute est radicalement désordonnée, la peine est ordonnée à réparer un désordre ; la faute s'oppose au bien honnête, la peine au bien délectable (cf. *Q. De malo*, q. 1, a. 4, ad 12) ; la faute inhère *simpliciter* dans le sujet, la peine inhère *secundum quid* (cf. *ibid.*, q. 1, a. 5, c) ; Dieu ne veut absolument pas la faute, mais il veut infliger une peine pour une faute (cf. *ibid.*, q. 1, a. 5, c) ; enfin, la faute est l'introduction même du mal dans l'existence, alors que la raison d'être de la peine est d'éviter un autre mal (cf. *Sum. theol.*, I^e, q. 48, a. 6, ad 1). Saint Thomas énumère trois éléments constitutifs du mal de peine : 1) la peine est toujours liée à une faute, puisqu'elle en est la sanction ; 2) la peine répugne à la volonté, à son inclination naturelle ; 3) la peine est une « passion » : le sujet subit une intervention extérieure d'un agent qui lui inflige cette peine (cf. *Q. De malo*, q. 1, a. 4, c.). De là découlent trois différences entre mal de faute et mal de peine : 1) le mal de faute est mal de l'agent, le mal de peine est mal de l'action ; 2) le mal de faute est conforme à la volonté, le mal de peine lui est opposé ; 3) le mal de faute est dans l'agir, le mal de peine est dans le pâtir. La raison de mal se réalise davantage dans le premier que dans le second ; cf. *In II Sent.*, dist. 37, q. 3, a. 2 ; *Sum. theol.*, I^e, q. 48, a. 6 ; *Q. De malo*, q. 1, a. 5. On sait que l'Aquinat introduit la notion de peine par analogie de l'ordre moral à l'ordre naturel : « Tout ce qui s'insurge contre un ordre de choses doit normalement être réprimé par cet ordre et par son principe. Et puisque le péché est un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un ordre. C'est pourquoi il est normal qu'il soit réprimé par cet ordre même. Et cette répression, c'est la peine » (*Sum theol.*, I^e-II^e, q. 87, a. 1, c. ; cf. *In II Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 1, c. ; *In IV Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q. 2, c. ; *Contra Gent.*, Lib. III, cap. 140 ; *Q. De malo*, q. 7, a. 10, c. En effet, toute faute a pour effet d'introduire un déséquilibre dans l'ordre moral établi par Dieu. C'est pourquoi, outre la corruption du bien de la nature et la souillure de l'âme, elle entraîne comme sa conséquence obligée une obligation à la peine (*reatus poenae*) destinée à réparer ce désordre ; cf. *Sum. theol.*, I^e-II^e, q. 85-87. Or la peine a de multiples finalités. Elle est d'abord répressive, elle restaure l'ordre, elle répond à l'aspect vindicatif de la justice, puis médicinale et pédagogique. La peine ne vise pas principalement le mal du sujet coupable qui n'est infligé que par accident, mais un bien, à savoir le rétablissement de l'ordre de la justice. Saint Thomas écrit : « L'ordre de la justice comporte l'adjonction de la privation du bien particulier d'un pécheur, pour autant que l'ordre de la justice demande que celui qui pèche soit privé du bien qu'il désire. Ainsi donc, la peine est en soi bonne, absolument parlant, mais elle est un mal pour lui » (*Q. De malo*, q. 1, a. 1, ad 1). En rétablissant l'équilibre lésé de la justice, elle restaure une certaine égalité dans la relation du coupable à l'ordre moral en contrebalançant, par une contrariété de la volonté de son auteur, l'initiative volontaire mauvaise qui est à l'origine d'un désordre de l'ordre moral ; cf. *Comp. theol.*, cap. 121. Ce rééquilibrage compensatoire

La réprobation (*reprobatio*) ordonne infailliblement à son effet, à savoir la damnation éternelle, le pécheur impénitent. Si Dieu permet le mauvais usage de la grâce et l'impénitence finale du pécheur, en revanche il veut qu'il reçoive la peine de la damnation éternelle³⁹. La providence de réprobation est, selon l'exacte

intrinsèquement liée à sa faute se réalise par une action extrinsèque d'un agent sur le coupable, car « le mal moral blesse et prive le tout dont l'auteur de l'action mauvaise est une partie, introduit le non-être dans ce tout, et il doit revenir sur l'agent lui-même sous la forme de ce non-être qu'est le mal ontologique [la peine] » (J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* [1951] (*ŒC*, vol. IX, Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions Saint-Paul, 1990, p. 931). La peine est dite compensatoire et satisfactoire si le coupable l'assume en réparation du désordre commis ; cf. *Contra Gent*, Lib. III, cap. 158 (éd. Marietti, n^{os} 3308-3309) : « L'ordre de la justice requiert que le péché reçoive une peine. [...] Le pécheur, en péchant, agit contre l'ordre divinement institué, en transgressant les lois de Dieu. Il est donc convenable qu'il rétablisse en lui l'équilibre, en punissant celui qui a péché : ainsi sera-t-il totalement arraché au désordre. [...] Si c'est par sa propre volonté qu'il s'est lui-même soumis à cette peine, on dit qu'il satisfait Dieu, dans la mesure où, en se punissant pour son péché, il rejoint dans l'effort et la peine l'ordre divinement institué, qu'il avait transgressé par son péché, en suivant sa volonté propre » ; cf. aussi *In IV Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 4. Pour une approche formelle développée, voir Pierre WATTE, *Structures philosophiques du péché originel*, S. Augustin, S. Thomas, Kant, « Recherches et synthèses : section de dogme, 5 », Gembloux, Duculot, 1974, p. 81-89 ; Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, « Faute et peine : quelques précisions théologiques », dans *La Faute, la peine et le pardon*, Actes du XV^e colloque national de la Confédération des juristes catholiques de France, Sous la direction de Joël-Benoît d'Onorio, Paris, Téqui, 1999, p. 85-95 ; plus diffus, l'ouvrage de Philippe BESNIER, *Faute et peine chez saint Thomas d'Aquin*, Montsûrs, Résiac, 1989, p. 20-35, 51-68. Pour une synthèse thomiste opposée aux systèmes utilitariste et rétributionniste anglo-saxons et de type kantien, voir Peter Karl KORITANSKY, *Thomas Aquinas and the Philosophy of Punishment*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2012. — Pour une réflexion du point de vue du droit, cf. Michel VILLEY, « Des délits et peines dans la philosophie du droit naturel classique », *Archives de philosophie du droit* 28 (1983), p. 181-203 [p. 191-202, sur la mesure de la peine]. — Sur la peine, sa nature, sa qualité, sa valeur et sa nécessité, voir les réflexions de J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (*ŒC*, vol. IX, p. 923-937) : « La notion de sanction » ; Charles JOURNET, *Le Mal*, Essai théologique, Saint-Maurice, Édition Saint-Augustin, 1988, p. 201-237. — La bipartition thomasiennne faute/peine est contestée ; voir Yves LABBE, « L'humanité face au mal, enjeux pour une théologie contemporaine », *Recherches de science religieuse* 90 (2002), p. 13-40 [p. 15] ; Étienne BORNE, *Le Problème du mal*, « Initiation philosophique, 33 », Paris, PUF, 1960, p. 10-11, et 30-31 ; Paul RICCEUR, *Le Mal*, Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 15-18 ; Jean-Luc BLANQUART, *Le Mal injuste*, « Théologies », Paris, Cerf, 2002, p. 10-11.

39. Sur la réprobation, cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 23, a. 3. Voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité*, Question V. La Providence (*De providentia*). Question VI. La Prédestination (*De praedestinatione*), Introduction et commentaire par Jean-Pierre Torrell, Traductions par J.-P. Torrell et Denis Chardonnes, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 2011, p. 349-356, n. 52.

définition de Cajetan : « Une prescience impliquant la volonté de permettre la faute et de damner pour cette faute⁴⁰. » Ainsi la réprobation relève de la providence de Dieu vis-à-vis des pécheurs impénitents. La réprobation dit en effet d'une part la prescience du péché lequel n'est objet ni de vouloir antécédent ni du vouloir conséquent, mais est inclus dans la permission divine du péché au plan de la volonté antécédente de salut ; et d'autre part l'inclusion de la permission que tel homme meure dans son péché et reçoive la peine du dam qui en est la fructification immanente. La réprobation porte sur le pécheur qui s'est endurci dans le mal jusqu'à l'impénitence finale. Réprouver est un acte de la volonté divine par laquelle Dieu veut « la peine qui sera le juste salaire du péché ». C'est en ce sens seulement qu'on dit que Dieu réprouve ou qu'il condamne. Il veut que la peine soit la conséquence de la faute. Le « pécheur impénitent qui refuse l'amour de Dieu, existe par Dieu, et la conséquence nécessaire de son acte existe aussi, c'est-à-dire qu'elle est connue et voulue par Dieu, et c'est ce que signifie le mot réprobation. Ici encore, la *conséquence* entre la faute et la peine se situe au plan des effets, non en Dieu. Dieu ne veut pas le châtiment à cause de la faute (ce serait introduire une passivité en Dieu) ; il ne permet pas non plus la faute à cause du châtiment qu'il a décidé (cela rendrait le mal nécessaire) ; mais il veut, en raison de sa justice, que la peine soit la conséquence de la faute »⁴¹. La réprobation est l'exclusion du royaume. Dieu jugera le monde et chaque homme en particulier ; il condamnera ceux qui auront refusé de croire, préféré les ténèbres à la lumière (*Jn* 3, 18-19, 36 ; 5, 29 ; *Rm* 2, 5-11). « Dieu permet [vouloir positif de permettre] l'échec de certains (*aliquos*) hommes à l'égard de la fin (*ab isto fine deficere*) [à savoir la vie éternelle]. C'est ce qu'on appelle réprouver (*reprobare*). [...] la réprobation inclut la volonté de permettre que tel homme tombe dans la faute (*in culpam*), et la volonté d'infliger la peine de damnation pour cette faute⁴². » « À ceux pour qui il ne veut pas ce bien de la vie éternelle, on dit qu'il les a en haine, ou qu'il les réprouve⁴³. » Dieu veut conséquemment

40. Permettre, c'est ne pas empêcher, c'est vouloir permettre que l'homme défaille librement quand il se soustrait à la motion de grâce au bien surnaturel.

41. François-Marie GENUYT, *Le Mystère de Dieu*, « Le mystère chrétien », Paris, Desclée, 1963, p. 133.

42. *Sum. theol.*, I^a, q. 23, a. 3, c.

43. *Ibid.*, ad 1.

aux démérites la peine du pécheur endurci dans son péché. En conséquence de son péché (impénitence finale), et selon sa justice, Dieu le rétribue conformément à son état ultime, il veut la peine que le pécheur a « mérité » par son refus coupable. Dieu ne veut pas le châtiment à cause de la faute, il ne permet pas non plus la faute à cause du châtiment qu'il a décidé, mais il veut, en raison de sa justice, que la peine soit la conséquence de la faute. Il veut la peine *per accidens* en voulant sa justice *per se*.

La réprobation, qui inclut la permission du mal et de l'impénitence finale, est cause de la seule peine éternelle dans le réprouvé. Donc les effets propres de la réprobation sont : a) la coïncidence de l'état d'impénitence et de l'instant de la mort ; b) la peine de la damnation éternelle. La prescience du péché relève de la providence surnaturelle générale et la précède comme sa cause propre, c'est pourquoi saint Thomas dit que le réprouvé est un *praescitus*. Seul le péché non rétracté qui induit l'état de péché est motif ou raison de la réprobation divine. La réprobation est *post praevisa demerita*, car les démérites sont causes premières de damnation sans qu'il y ait réprobation antécédente conçue comme indépendante de ces démérites. Il y a des damnés parce qu'il y a des réprouvés que Dieu punit (réprobation) pour leurs fautes et leur endurcissement coupable dans le péché. Dieu rejette celui qui le rejette et en cela il le réprouve, c'est cela la réprobation, le retrait de Dieu⁴⁴.

Dieu ni ne hait ni n'abandonne entièrement le damné puisqu'il lui conserve l'être et la vie. Si « Dieu rend à chacun selon ses œuvres », il imposera une punition juste au pécheur. Dans l'ordre de la justice humaine, il est juste et bon qu'un malfaiteur soit puni, même s'il ne s'en améliore pas moralement (peine médicinale), car la punition rétablit néanmoins une certaine harmonie, un certain équilibre, entre lui et la société qu'il a lésée et dont il reste un membre débiteur, et pas seulement un ayant droit. Dans l'ordre divin de la justice qui châtie, il en est de même analogiquement, à la différence près que le condamné ne veut en rien s'amender, malgré la miséricorde qu'il rejette et repousse.

La damnation est définitive et les peines sont éternelles. L'Église a toujours enseigné la perpétuité de la damnation⁴⁵. Rappelons que

44. Cf. Ch. JOURNET, *Le Mal...*, p. 202-203.

45. L'affirmation de l'éternité des peines de l'enfer est de foi et appartient à l'enseignement de l'Église ; cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, nos 1035, 1056-1057.

cette perpétuité n'est pas le résultat d'une décision divine, un châtement dont Dieu a décidé qu'il serait perpétuel. Ce n'est pas la volonté de Dieu qui rend perpétuel le châtement. La raison de la perpétuité de la damnation n'est pas en Dieu, mais dans le damné, car « l'éternité de la peine résulte non pas de la gravité [quantité], mais de l'irrémissibilité de la faute⁴⁶ ». Au dernier instant de sa vie humaine terrestre l'homme est fixé dans son choix : soit il a choisi positivement la vraie fin dernière, à savoir Dieu, soit il l'a rejetée. Or ce choix est définitif et irrévocable. S'il a choisi de se refermer sur lui-même, sans se tourner vers Dieu, s'il a fait prévaloir l'amour de soi sur l'amour de Dieu son péché ainsi consommé est devenu irrémissible. Le pécheur après la mort est hors d'état de le désavouer, il le veut toujours. Autrement dit, c'est parce que le damné perpétuellement refuse son amour, que Dieu perpétuellement le rejette.

b) Justice punitive et peine temporelle

Dieu punit les pécheurs endurcis par la peine de l'enfer. C'est une vérité de foi. Mais punit-il aussi et déjà en ce monde les péchés des hommes ? Le malheur, la maladie, l'échec, une souffrance du corps ou de l'âme sont-ils les sanctions, voulues comme telles par Dieu, d'un péché, d'un désordre moral⁴⁷ ? On hésitera beaucoup à le dire, bien que la Révélation enseigne que tous ces maux sont la peine du péché originel. L'idée même qu'une sanction divine puisse venger le Bien, la Justice, l'ordre objectif de valeurs morales intangibles est fortement relativisée. Les idées de mérite et de démérite sont mal comprises. Il n'apparaît même plus à la conscience moderne que tout acte moral puisse faire l'objet d'une appréciation morale objective, éventuellement d'une sanction.

S'il est vrai que certains maux sont les sanctions immanentes de leur mauvais comportement ou les conséquences de leurs fautes, on ne peut réduire tous les malheurs qui affligent à des peines de péché personnel⁴⁸. Pourtant, selon l'Écriture, d'une part les maux

46. *Sum. theol.*, I^a-II^a, q. 87, a. 5, ad 3.

47. Cf. Joseph DE FINANCE, « Dieu punit-il en ce monde ? Propos théologiques sur quelques vers de La Fontaine », *Science et Esprit* 90 (1988), p. 279-294.

48. Cf. Olivier BOULNOIS, « De l'insoutenable », *Communio* 16 (1991/4), p. 30-49 [p. 39] : « Les tentatives pour faire rentrer la souffrance dans un ordre divin (une théodicée) en viennent à lier la souffrance et le péché dans une logique parfaitement diabolique. Car faire de la souffrance une peine pour nos fautes, c'est exactement faire

de cette vie, les déficiences corporelles ou spirituelles, ont pour cause une faute originelle ; d'autre part, selon l'Écriture encore, Dieu châtie en ce monde les coupables de désordres moraux, à savoir tous ceux qui désobéissent à ses lois. C'est donc que le Dieu de miséricorde ne prend tout son sens que s'il est aussi le Dieu de justice. On ne prêchera jamais assez que Dieu est Père, qu'il est bon, toujours prêt à pardonner au moindre signe de repentir. Mais l'homme ne doit jamais oublier, et a besoin parfois de s'entendre dire, que Dieu est saint, qu'il hait le péché (mais non le pécheur), qu'on ne se moque pas de lui impunément. L'apôtre saint Paul voit un lien de causalité *sui generis* (morale, non physique) entre la prévarication et la calamité subséquente. Il n'hésite pas à expliquer telle ou telle maladie ou décès par des communions indignes (1 Co 11, 27).

Dans la Bible, nous l'avons rappelé, tous les malheurs qui accablent les hommes, depuis la faute d'Adam, sont la conséquence du péché — au moins de l'originel ; même l'hostilité de la nature est le résultat du péché de l'homme. Plus encore, ces malheurs sont l'effet de la volonté punitive de Dieu, son châtement⁴⁹. Dans la Genèse (3, 17-18) le sol est maudit et produit épines et chardons à cause du péché d'Adam. Le pire est le péché et non pas la peine qui lui est consécutive ; c'est à cause du péché que la peine est entrée dans le monde⁵⁰. Cela dit, il serait faux d'assigner à tout mal subi

rentrer l'enfer dans notre vie, et implicitement faire jouer à Dieu le Père (ou à ses prête-noms métaphysiques, l'Esprit ou l'Histoire) le rôle du diable, pour nous punir et nous jeter dans des marmites d'huile bouillante. En faire un élément constitutif de la construction du royaume de Dieu sur la terre, c'est plus profondément encore faire entrer la faute en Dieu et en accuser l'Esprit absolu. La théodicée dissimule en réalité le plus profond cynisme : tous sont coupables, à commencer par Dieu. » Les philosophes païens ont considéré les maux physiques comme naturels à l'homme ; cf. *Q. De malo*, q. 5, a. 4, ad 1 ; *In II Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 1, ad 1.

49. Sur les châtements dans la Bible, voir Jean CORBON, art. « Châtiments », *Vocabulaire de théologie biblique...*, col. 157-159. Sur ce point, l'ouvrage le plus complet, malgré ses faiblesses spéculatives, reste celui de Gérard FOURURE, *Les Châtiments divins*, Étude historique et doctrinale, « Bibliothèque de théologie : II. Théologie morale, 5 », Tournai-Paris, Desclée, 1959.

50. S. AUGUSTIN, *Contra Fortunatum*, 15 (BA 17, 1961, p. 149) : « Si Dieu, qui a tout créé, est bon, il faut, étant juste aussi, qu'il venge le péché. » Il faut préciser ici que « dans la Bible, le contexte plus large des châtements divins est toujours le *jugement* du Seigneur qui rétablit la justice. [...] Le châtement est en effet la contrainte imposée à l'homme injuste qui l'oblige à porter la conséquence du mal qu'il a fait » (Adrian SCHENKER, « La violence attribuée à Dieu dans la Bible. Une esquisse de théologie de l'Écriture Sainte », *Nova et Vetera* 90 [2015], p. 449-457 [p. 456]).

un péché personnel qui en serait la cause prochaine. Ce que le Christ a nettement indiqué : « Ces dix-huit personnes que la tour de Siloé a tuées dans sa chute, pensez-vous que leur dette fut plus grande que celle de tous les hommes qui habitent Jérusalem ? Non, je vous le dis ; mais si vous ne voulez pas vous repentir, vous périrez tous de même » (*Lc* 13, 4-5). Dans le même sens, l'Église a condamné la proposition suivante de Baius : « Toutes les afflictions des justes sont à tous égards des punitions pour leurs péchés ; c'est pourquoi Job et les martyrs qui ont souffert, ont souffert à cause de leurs péchés⁵¹. » On doit distinguer deux sortes de peines : les peines personnelles et les peines de nature. Les unes découlent des fautes personnelles et du désordre moral introduit par le coupable dans l'ordre de la justice. Les autres sont les conséquences du péché de nos premiers parents et non de fautes personnelles. Les malheurs qui nous atteignent ne sauraient donc être nécessairement la conséquence de fautes personnelles. Il ne faut donc pas rechercher pour tout mal subi par une personne une cause prochaine dans un mal qu'elle aurait commis.

Les malheurs ne sont donc pas purement et simplement des châtements infligés directement par Dieu. Saint Thomas distingue nettement entre peine due (*poena quasi taxata pro peccato*) et peine concomitante (*poena concomitans*)⁵². La première est la conséquence directe d'une faute, elle est voulue par le justicier et s'applique au coupable « par mode de châtement infligé (*per modum poenae taxatae*) ». La seconde découle par accident de la première, elle n'est pas voulue par celui qui l'inflige et elle échappe à la loi de proportion entre la faute et la peine⁵³. Lorsque Dieu a privé Adam, à cause de son péché, de l'état de la justice originelle dans lequel il était établi, et que cette privation a affecté sa descendance (peine due), les maux qui en ont découlé, la souffrance et la mort, sont peines concomitantes voulues indirectement comme conséquence du châtement. Ainsi saint Thomas explique-t-il l'inégalité des maux et des peines qui affectent l'humanité. Il note aussi que Dieu sachant de toute

51. PIE V, Bulle « Ex omnibus afflictionibus », 1^{er} octobre 1567 (*Denz*, n° 1972).

52. Cf. *Q. De malo*, q. 5, a. 4, c.

53. Cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 164, a. 1, ad 4. C'est le fameux exemple du juge qui condamne un homme à être privé de la vue à cause d'un crime. Cet homme ainsi aveugle fait une chute, du coup il est réduit à la mendicité (peine concomitante). Or cette conséquence n'a été ni voulue ni prévue par le juge.

éternité quelles sont ces conséquences concomitantes qui surviendront *per accidens* à la peine châtement, il les intègre dans son plan providentiel pour le bien ultime de tous et de chacun⁵⁴.

Mais si toute souffrance n'est pas un châtement, on ne saurait affirmer non plus qu'elle ne l'est jamais. Jésus ne dit-il pas ailleurs au paralytique de la piscine de Bethesda qu'il faut se garder du péché car il pourrait se faire que telle affliction soit la conséquence (directe ou indirecte ?) d'un péché : « Tâche de ne plus pécher, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire ! » (*Jn* 5, 14). Cette réponse donne déjà à entendre que l'infirmité dont cet homme avait souffert était le résultat de quelque péché. Et encore, ailleurs, à propos de Galiléens massacrés par Pilate, Jésus déclare : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous de la même manière » (*Lc* 13, 5). Jésus nie que ces victimes aient, plus que d'autres, mérité un châtement, mais il établit un lien moral entre une calamité du même ordre que la leur et l'éventuelle impénitence de ses auditeurs, et il ne se contente pas simplement d'avertir des conséquences négatives que leur conduite devait naturellement entraîner. Jésus fait un lien de causalité entre la ruine prévue de Jérusalem et le fait que la ville sainte n'a pas connu le jour où Dieu l'a visitée (*Lc* 19, 41-44). Les Actes montrent Ananie et Saphire successivement foudroyés par les remontrances de Pierre qui leur reproche leur fraude (*Ac* 5, 5-10).

Saint Thomas dit que Dieu veut indirectement le mal de peine. Le péché est permis, la peine est voulue par Dieu. Dieu « éprouve » même les justes pour les purifier, les faire grandir dans le don de soi⁵⁵. Le Christ lui-même est passé par l'épreuve de la tentation et du mal de peine voulu par Dieu pour notre salut à cause de nos

54. Cf. *ibid.* ; et *Q. De malo*, q. 5, a. 4, c.

55. Voir chez saint Thomas les cinq manières dont Dieu envoie des épreuves aux hommes, cf. *Lectura super Joannem [In Joan.]*, cap. IX, lect. 1 (éd Marietti, Turin-Rome, 1952, n° 1302) : 1) Comme commencement de la damnation ; 2) comme correction des fautes passées ; 3) en vue d'être préservé et d'empêcher des fautes futures ; 4) pour manifester la puissance divine dans telle ou telle faiblesse ; 5) pour manifester la gloire de Dieu dans ses œuvres. Dieu se sert en cette vie des attaques du démon à des fins correctrices ; ici le châtement manifeste la justice divine qui corrige en punissant le pécheur : les démons « attaquent les hommes pour les punir ; en ce cas ils sont envoyés par Dieu pour accomplir sa justice » (*Sum. theol.*, I, q. 114, a. 1, ad 1). Ainsi Dieu permet le péché du démon, dont il se sert pour punir le pécheur, comme d'une juste peine. Dieu veut *per accidens* la punition du pécheur — conformément à sa justice punitive — en permettant le péché du démon afin d'obtenir — par miséricorde — sa conversion ou son amendement.

péchés. Il n'est pas déplacé de dire que Dieu envoie des souffrances aux pécheurs pour les inciter à se convertir, les avertir qu'ils font fausse route, les amener à réfléchir. La souffrance est à la fois un remède, un secours et une correction, un avertissement salutaire. La sanction punitive comporte ici-bas un caractère médicinal. Dans la sanction divine il y a l'idée d'un certain équilibre, d'une certaine proportion entre la valeur morale du sujet ou plutôt, immédiatement, de son agir (du sujet, en tant que sujet de cet agir) et ce qu'on peut appeler la valeur eudémonique, sa qualité de vie si l'on veut. Certes cet équilibre ne se réalise pas automatiquement et nécessairement, d'où l'angoissante question de la souffrance des justes et de la prospérité des méchants dont le livre de Job témoigne, qui trouve non sa solution, mais son sens ultime, dans la croix du Christ, et dont le pape Jean-Paul II a si profondément parlé dans sa lettre apostolique *Salvifici doloris* (1984)⁵⁶.

L'idée qu'un mal temporel puisse être un châtement n'implique pas qu'il soit voulu par Dieu, spécialement et uniquement sous cette formalité, et qu'il soit posé comme en dehors du cours normal et naturel des choses⁵⁷. Car tout l'ordre des causes s'enracine dans une sagesse qui en dirige le cours et le déploiement ; ce qui n'exclut pas la possibilité d'événements qui ne rentrent pas dans cet ordre

56. Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Salvifici doloris*, 11 février 1984, n^{os} 9-24, dans la traduction française *Le Sens chrétien de la souffrance humaine*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 16-48. La théologie de la souffrance renvoie à la théologie de la providence, et à cet ordre particulier de la providence qui s'occupe des hommes ; cf. *Sum. theol.*, I, q. 22. Pour une première approche, voir J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, t. 2..., p. 372-396.

57. Afin d'éviter ambiguïté ou malentendu, il convient ici de rappeler que le mal (moral) dont l'homme est la cause n'est pas une opportunité divine, parce que permis, d'éprouver l'homme ou de le châtier ; cf. J. MARITAIN, *Le Feu nouveau*, Le paysan de la Garonne, Genève, Ad Solem, 2007, p. 368-369 (citant Claude Tresmontant) : « Le mal [...] n'est pas seulement un défaut provisoire dans un arrangement progressif. Les six millions de juifs morts dans les camps de concentration, le renouveau de la torture dans les guerres coloniales, ne proviennent pas du multiple mal arrangé, — mais de la liberté perverse de l'homme, de ce qui est proprement la méchanceté, le mépris de l'homme, le goût de la destruction, le mensonge, la volonté de puissance, les passions, l'orgueil de la chair et de l'esprit [...] » « Le mal [moral] est l'œuvre de l'homme, et non de la matière. L'homme est pleinement responsable du mal qu'il fait à l'homme, du crime contre l'homme commis dans l'humanité entière et sous toutes les latitudes. » Il reste que même le péché commis peut contribuer indirectement au bien de celui qui en est la cause ou de ceux qui en sont les victimes, dans la mesure où il est permis pour un bien supérieur : « Tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu » (*Rm* 8, 28), *etiam peccati*, du moins si la faute commise a pour effet indirect de provoquer, au regard du vrai bien, le repentir du pécheur, ou que le mal ainsi subi suscite en la victime un surcroît de courage ou d'héroïsme, de bonté, d'attachement au vrai bien.

(événements de hasard par exemple), tout en étant compris dans un ordre supérieur, dont la loi ne nous est pas accessible, sans parler en ce cas de quelque chose qui serait d'ordre miraculeux : « Qui dira qu'une chose arrive, sans que le Seigneur l'ait ordonnée⁵⁸ ? » On ne peut mettre Dieu en dehors du monde, du cours naturel des choses, de l'enchaînement des événements, du déroulement des activités des hommes, au nom d'un soi-disant retrait de Dieu⁵⁹, au nom des théologies de l'absence de Dieu dans un monde sécularisé et postmoderne⁶⁰. Il ne faut pas concevoir le rapport de Dieu et des causes secondes en parallèle, par addition ou par soustraction, encore moins en concurrence⁶¹. Ce modèle, ce schème méconnaît l'absolue transcendance de Dieu, de l'*Ipsum esse per se subsistens*, qui transcende tout domaine de compétence, toute répartition ou division du travail. Dieu est toujours là, sa présence nous précède et nous devance, nous prévient et nous entoure, que nous le sentions ou non. Il ne faut donc pas opposer la sanction immanente d'une action, le désordre que cause naturellement dans l'organisme une conduite contraire à l'ordre des fins de la nature, et une sanction qui serait transcendante, proprement divine parce qu'expressément voulue par Dieu. Rappelons que l'ordre naturel des causes et des effets dépend de la causalité divine (efficiente et finale), que seul l'acte moralement mauvais échappe, en sa formalité peccamineuse et déficiente, à Dieu cause première universelle.

Dire que telle ou telle maladie ou fléau est un châtement de Dieu suscite, le plus souvent, l'incompréhension quand ce n'est pas la révolte. Ce mal, dont l'homme pâtit, est aussi une peine dont Dieu est la cause sans en être l'agent immédiat, dans la mesure même où elle est le résultat (ou la conséquence) d'un dérèglement de la nature qu'il laisse se produire, un dommage qui peut être

58. *Lm* 3, 37-38. Dans le même ordre d'idée Job dit : « Nous recevons de Dieu le bien, et nous ne recevons pas aussi le mal ? » (*Jb* 2, 10). L'Écriture souligne que Job ne pécha point quand il dit : « L'Éternel a donné, et l'Éternel a repris ; que le nom de Dieu soit Béni. En tout cela, Job ne pécha point et n'attribua rien d'injuste à Dieu » (*Jb* 1, 21-22).

59. Cette thématique a été introduite en théologie chrétienne sous l'influence d'Hans Jonas ; voir Caterina REA, « Retrait de Dieu et question du mal. Une lecture éthique du mythe de Hans Jonas », *Revue philosophique de Louvain* 100 (2002), p. 527-548.

60. Par exemple les ouvrages de Dorothee Sölle. Les théologies de l'absence de Dieu doivent à Dietrich Bonhoeffer une partie de leur inspiration.

61. Voir André DE MURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale*, Études thomiste, scotistes, occamiennes et grégoriennes, « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 24 », Leiden, Brill, 1991.

éventuellement causé par un agent humain imprévoyant, imprudent, par omission ou par volonté. Un mal peut être la peine d'un péché quand celui qui en est la victime en est aussi la cause par son péché ; en ce cas ce mal est en effet la conséquence physique d'un acte moralement désordonné⁶². De ce mal, on dira que Dieu le permet, et même qu'il le veut indirectement, conformément à sa justice qui veut la peine en rétribution du péché ; sachant par ailleurs que bien des maux sont souvent sans rapport direct avec les personnes qui en sont les victimes. Or il y a toutes sortes de fautes qui n'ont aucune répercussion physique directe. S'il est possible de parler d'un fléau ou d'une catastrophe, comme d'un « châtiment » du péché, c'est au titre de peine du péché originel, en dehors duquel il n'y aurait aucune maladie qui en ce monde eût affecté l'homme⁶³.

C'est dire aussi que s'il convient pour un chrétien de porter en esprit de pénitence les misères et afflictions de la vie, il serait faux de se présumer coupable de chaque malheur subi comme s'il était la conséquence directe d'une faute personnelle⁶⁴. Un malheur, une peine, un échec, une maladie ne font pas de qui que ce soit un maudit de Dieu à qui on pourrait dire, ou de qui on pourrait penser, qu'il n'a eu que ce qu'il mérite. C'est pourquoi il y a chez certaines personnes une manière de considérer les fléaux qui accablent les hommes (peste, tempête destructrice, tremblement de terre, maladies contagieuses, etc.) comme autant de châtiments divins injustes. Tout malheur n'est pas peine d'un péché personnel. Sur le

62. Si telle peine afflige tel pécheur c'est parfois à cause d'un péché personnel commis, mais ce n'est pas toujours le cas.

63. Sur l'état de justice originelle, voir *Catéchisme de l'Église catholique* [1997], nos 374-379. Le péché originel, à la manière d'une cause *removens prohibens*, a fait perdre à l'humanité une justice originelle qui la maintenait dans un état privilégié, et l'a fait tomber dans sa condition naturelle actuelle, c'est-à-dire aggravée au plan moral car affaiblie dans sa capacité à réaliser tout le bien moral auquel la créature humaine est naturellement inclinée (inclination à la vertu), du fait qu'elle n'est plus à la hauteur de sa vraie fin qui est et reste surnaturelle. C'est cette condition naturelle qui prend raison de peine par le fait qu'elle est consécutive à la faute originelle.

64. Dire que Dieu envoie des épreuves et qu'il faut les accepter au nom de la volonté divine, comme si Dieu les avait voulu providentiellement, n'est pas faux mais risqué. Que tout ce qui arrive relève de sa providence et conformément au mode de gouvernement divin des choses où les causes secondes naturelles ont leur part est incontestable, mais cela ne signifie pas que Dieu fait mourir des innocents dans une catastrophe naturelle (tsunami ou tremblement de terre), qu'il veut donner la mort dont la catastrophe serait le moyen. On aboutit à une fausse conception de Dieu par des formules en raccourci qui sont inexactes et pastoralement désastreuses.

plan pastoral, il sera plus efficient de parler de permission du mal, encore que ce langage appelle aussi quelques explications.

Un mal physique est d'un côté soit la conséquence naturelle du fonctionnement de la nature, soit la conséquence d'un dysfonctionnement de la nature volontairement causé par une intervention de l'homme, et d'un autre côté une peine voulue (indirectement) par Dieu⁶⁵. En effet, l'ensemble des peines, y compris la mort, sont à la fois, condition de nature et peines du péché originel⁶⁶.

Quand parfois, nous lisons dans la Bible que Dieu « se venge », il faut comprendre que Dieu punit justement, c'est-à-dire que Dieu venge la justice en infligeant une peine, en punissant la créature qui s'est coupablement détournée de lui par le péché. C'est dicible pour les peines afflictives dans l'Au-delà, mais ici-bas ? Que la sanction nous atteigne pendant le cours de notre vie terrestre, nous apparaît encore plus mystérieux, si ce n'est difficilement acceptable : « Peut-être se sent-on plus rassuré en renvoyant l'éventuelle sanction dans un au-delà mystérieux, auquel d'ailleurs on s'efforce de penser le moins possible, et en libérant le champ de notre action terrestre de toute intervention transcendante⁶⁷. » Les peines de cette vie que Dieu impose ou permet n'ont de sens que pour changer de mode de vie et pour nous rapprocher de Dieu. Ce qui est apparemment châtiment ou peine peut être le point de départ d'une conversion, peut-être même d'une ascension spirituelle. « Nous sommes dans la main de Dieu », disent les saints, car « nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » (*Rm* 8, 28), et que tout contribue au bien de ceux que Dieu aime, même le mal de peine. C'est pourquoi Job peut dire en toute vérité : « Dieu a donné, Dieu a repris, que le nom de

65. Voir notre note précédente. La condition actuelle postlapsaire de l'homme (état de nature déchue) a raison de peine puisqu'il est consécutif à l'acte de péché d'Adam, au péché des origines. Ce même état est aussi, depuis l'acte rédempteur de la Croix, celui de la condition de la nature rachetée, moyennant la grâce par laquelle se réalise la configuration salvifique au Christ. C'est dire aussi qu'en ce double état les lois qui régissent l'ordre de la nature demeurent les mêmes, elles sont celles de la nature qui n'est ni ontologiquement ni physiquement changé, lois de changement, de génération et de corruption des choses et d'êtres dans l'ordre de la nature animale et humaine, de la nature de choses dans lesquelles l'homme vit. Quant à l'homme il est un être de nature et d'aventure, c'est-à-dire de culture.

66. En contexte de nature restaurée ou rachetée, les peines prennent un sens nouveau, pour le chrétien, d'assimilation au Christ rédempteur.

67. J. DE FINANCE, « Dieu punit-il en ce monde ?... », p. 292.

Dieu soit béni » (*Jb* 1, 21), dans l'abandon à la divine providence qui conduit toute chose au gré de sa volonté toute-puissante, de sa sagesse et de sa bonté infinies. Cette transfiguration de la peine n'est possible et ne donne son fruit que si elle est acceptée comme venant ultimement de Dieu (qu'elle soit voulue ou permise). Cette attitude n'inclut ni fatalisme, ni résignation démobilisatrice⁶⁸ ou culpabilisatrice, mais tout au contraire la confiance en sa grâce miséricordieuse pour chacun. Même accepter le juste châtiment pour celui qui sait avoir péché est honorer la justice divine, plus encore la miséricorde qui préside mystérieusement à tout.

Dieu n'a pas inventé la peste ou les épidémies pour punir les crimes de la terre, néanmoins nous demandons à Dieu « d'éloigner de nous les fléaux de sa colère mérités par nos péchés (*flagella tuae iracundiae, quae pro peccatis nostris meremur, averte*)⁶⁹ ».

Il reste que la chose ne se présente pas toujours aussi clairement, si j'ose dire. Dieu, certes, envoie des peines, des épreuves, pour punir, pour guérir spirituellement, ou pour donner un exemple de vertu aux autres. Cependant lorsque saint Thomas affirme, dans son commentaire de l'aveugle-né (*Jn* 9, 1-3), que :

Dieu inflige parfois des peines touchant les corps ou les réalités extérieures en vue du bien de l'âme ; de telles peines ne sont pas alors envoyées pour le seul dommage qu'elles causent, mais comme remède, pour purifier. C'est pourquoi la mort même des enfants des Sodomites fut pour le bien de leur âme : non certes pour qu'ils acquièrent un mérite [par cette peine], mais de peur que, imitant la malice de leurs parents par une vie où ils accumuleraient le péché,

68. Il y a résignation et résignation ; voir sur ce point l'étude historique de Jean-François GALINIER-PALLEROLA, *La Résignation dans la culture catholique (1870-1945)*, « Histoire », Paris, Cerf, 2007.

69. Oraison finale de la litanie des saints, utilisée aux *preces* des vêpres pour le vendredi de la quatrième semaine du psautier dans la *Liturgia horarum*, supprimée en français. On sait ce que certains prédicateurs ont pu dénoncer, se mettant à la place de Dieu ou s'en faisant l'interprète, en présentant la guerre de 14-18 comme le châtiment d'une France impie, ou encore dénonçant la défaite de la France en juin 1940 comme le châtiment de Dieu qui pour se relever doit expier ses fautes car « l'esprit de jouissance l'avait emporté sur l'esprit de sacrifice » (Philippe Pétain). Passer du plan d'une éventuelle faute individuelle à un péché collectif pour lequel Dieu punit tout un peuple est discutable ; de même pour ceux qui ont vu dans le sida un châtiment voulu par Dieu pour punir les sodomites. Les interprétations généralisantes sont faciles et sont des raccourcis dangereux, souvent faux, dont il faut toujours se garder.

ils ne soient punis plus atrocement. Il arrive même que, à cause des péchés de leurs parents, certains soient punis plusieurs fois⁷⁰,

on peut rester dubitatif et perplexe devant un tel raisonnement et une telle généralisation. Saint Thomas voulait expliquer la mort de ces enfants en inventant une raison abstraitement possible et conditionnelle. Il en arrive même à admettre que Dieu punit d'une juste peine les parents dans leurs enfants (normalement innocents) parce que ces enfants ne font qu'un avec leur parent. Cependant saint Thomas ne dit pas que c'est à cause de la culpabilité des parents que la peine tombe sur les enfants, mais que les parents sont la cause d'une situation que Dieu règle en justice par la peine des enfants ; non que Dieu veuille cette peine directement mais parce qu'il veut un bien qui implique cette peine.

Il est clair que Dieu donne aux causes propres et immédiates du mal de peine leur existence et leur activité ; en ce sens, il en est responsable. Mais si ces causes produisent de la souffrance (plutôt qu'autre chose), cela est hors de sa volonté antécédente — de telles causes eussent pu exister, sans provoquer de souffrance ; cependant après le péché, à titre de peine et de volonté conséquente, cette souffrance produite est liée à un bien premièrement et directement voulu, un bien qu'il veut obtenir, l'ordre des choses, lequel indique cette souffrance.

5. Justice punitive et miséricorde

On sait que saint Thomas considère la miséricorde comme l'« attribut le plus admirable du Créateur et du Rédempteur⁷¹ ».

70. *In Joan.*, cap. IX, 1ect. 1 (éd. Marietti, n° 1297 ; trad. Cerf, 1998, p. 537). Dans le passage qui précède, saint Thomas écrit : « Pourquoi, l'un péchant, l'autre est-il puni ? Il faut savoir ici que la peine comprend deux aspects : le dommage et le remède. En effet, on coupe parfois un membre pour que le corps tout entier soit conservé ; une telle peine produit un dommage pour autant que le membre est coupé, mais elle porte remède en tant qu'elle conserve le corps. Jamais, cependant, le médecin ne coupe un membre plus noble pour la conservation d'un moins noble, mais il fait l'inverse. Or, parmi les réalités humaines, l'âme est plus noble que le corps, et le corps plus noble que les réalités extérieures. C'est pourquoi il n'arrive jamais que quelqu'un, à cause du corps, soit puni dans son âme, mais il est plutôt puni dans son corps pour la guérison de son âme. »

71. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Dives in misericordia*, 30 novembre 1980, n° 13 : « Des théologiens affirment que la miséricorde est le plus grand des attributs de Dieu, la plus grande de ses perfections ; la Bible, la Tradition et toute la vie de foi du peuple de Dieu en fournissent des témoignages inépuisables. Il ne s'agit pas ici de la perfection de

« Avoir pitié, écrit l'Aquinat, est le propre de Dieu⁷². » Il voit même dans la miséricorde la manifestation suprême de la toute-puissance de Dieu⁷³.

C'est pourquoi saint Thomas souligne fortement la subordination de la justice à la miséricorde. Toutefois, la miséricorde de Dieu ne va jamais contre (*contra*) sa justice, mais elle va au-delà (*supra*) de la justice⁷⁴. Sa miséricorde ne lèse donc en rien la justice. « La miséricorde ne supprime pas la justice, mais elle est une certaine plénitude de justice⁷⁵. » La miséricorde accomplit la justice parce qu'elle est plus fondamentale que la justice⁷⁶. La bonté gracieuse de Dieu est donc la racine première (*prima radix*) de toute action de Dieu à l'égard des créatures⁷⁷. Dieu, dans sa largesse, donne toujours davantage que ce qu'exigerait la stricte justice. La justice est « débordée » de toute part par la miséricorde. Mais, de fait, la miséricorde éclate davantage dans certaines actions divines, comme la justification du pécheur, sans exclure la justice⁷⁸. De même, la miséricorde est présente dans les actions où se manifeste davantage la justice, car quand Dieu punit justement les pécheurs autant qu'ils devraient l'être, il fait œuvre de miséricorde⁷⁹.

l'inscrutable essence de Dieu dans le mystère même de sa divinité, mais de la perfection et de l'attribut grâce auxquels l'homme, dans la vérité intérieure de son existence, entre en relation le plus intimement et le plus souvent avec le Dieu vivant. »

72. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 30, a. 4 : « Misereri ponitur proprium Deo. »

73. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 25, a. 3, ad 3 ; II^a-II^{ae}, q. 30, a. 4.

74. *Ibid.*, III^a, q. 21, a. 3, ad 2.

75. *Sum. theol.*, I^a, q. 21, a. 3, ad 2.

76. Cf. Jean-Miguel GARRIGUES, « Miséricorde et justice dans le dessein divin sur les créatures spirituelles selon saint Thomas », *Nova et Vetera* 79 (2004/4), p. 9-18 ; repris dans ID., *Le Dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur*, À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin, « Théologies », Paris, Cerf, 2011, p. 237-249.

77. En Dieu, il y a parfaite identité de ses attributs et de ses perfections. En Dieu tout est Dieu. Les perfections divines sont enveloppées et comme fondues dans l'*Ipsum esse subsistens*, dans une unité qui s'identifie à chacune d'elles. Certes chaque perfection divine fonctionne comme si elle était seule, c'est pourquoi nous pouvons considérer chacune pour elle-même, mais en même temps, chacune, *in actu exercito* si on peut dire, porte le reflet des autres. Donc on doit considérer la justice dans la lumière de la miséricorde et réciproquement, ce qui signifie aussi que nous devons considérer la miséricorde dans l'éclairage de la sagesse et de la justice. Ainsi toutes les perfections divines concourent à l'établissement des « lois » de la nature et au cours des événements.

78. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 21, a. 4, ad 1.

79. Cf. *Suppl.*, q. 99, a. 2, ad 1 : « On peut dire que la miséricorde divine s'exerce encore [pour les damnés] [...] en tant qu'ils sont punis moins qu'ils ne l'ont mérité. »

La miséricorde s'étend à tous selon la Sagesse, à des degrés divers et selon la situation de chacun ; même dans le cas des damnés elle prévaut toujours : « Dieu en lui-même est d'une miséricorde sans bornes ; celle-ci est réglée par la sagesse, de là vient qu'elle ne s'étend plus à certains qui s'en sont rendus indignes, à savoir les démons et les damnés obstinés dans leur malice. Cependant on peut dire que, même à leur égard, la miséricorde divine s'exerce encore, non pour mettre fin à leur peine, mais pour qu'ils soient punis moins qu'ils ne l'ont mérité (*in quantum citra condignum puniuntur*)⁸⁰. »

À l'objection : « Dieu ne réproouve aucun homme (*nullum reprobet hominem*), car on ne réproouve pas ce qu'on aime (*diligit*), selon ce que dit l'Écriture (*Sg 11, 25*) : "Tu aimes tout ce qui existe, et tu n'as en haine rien de ce que tu as fait" », saint Thomas répond que « Dieu veut à tous les hommes quelque bien (*aliquid bonum*), mais il ne leur veut pas tous les biens pour autant qu'à certains il ne veut pas le bien de la vie éternelle [à cause de leurs péchés]. En ce sens, on dit que Dieu les hait ou qu'il les réproouve en les abandonnant au châtement⁸¹ ».

Il reste, en effet, à se demander dans quelle mesure Dieu n'en est pas affecté de quelque manière. Peut-il réellement, et de quelle façon, être indifférent à cette créature qui, l'ayant offensé, s'est séparée de lui définitivement. Certes, la créature s'est détournée de lui, et en conséquence elle s'est soustraite à sa miséricorde et à son amour d'amitié⁸² ; Dieu ne peut plus rien pour elle, sinon lui

80. *Ibid.* Ils sont punis des peines éternelles de volonté conséquente et selon l'ordre de la justice. Les réprouvés contribuent de manière seconde et indirecte à l'ordre et à la perfection de l'univers en son état définitif et glorieux, ils n'échappent pas au gouvernement de la divine providence, et ce d'une manière différente que pour les justes ; cf. *De veritate*, q. 5, a. 7.

81. *Sum. theol.*, I^e, q. 23, a. 3, ad 1 ; cf. *ibid.*, ad 2. Quant à l'utilité de la peine infernale pour les vivants, elle est essentiellement pédagogique, médicinale et morale, elle est dissuasive, elle contribue par une juste crainte à les détourner du péché mortel par la crainte de l'enfer ; cf. *Sum. theol.*, I^e-I^{ae}, q. 87, a. 3, ad 2 ; I^e-I^{ae}, q. 19, a. 7, c. ; *Suppl.*, q. 99, a. 1, ad 3 et 4. Même argumentation pour justifier le caractère dissuasif de la peine de mort. C'est la crainte de la peine en sa forme dite servile ; cf. *Sum. theol.*, I^e-I^{ae}, q. 19, a. 2. Voir aussi Ph.-M. MARGELIDON et Y. FLOUCAT, art. « Crainte », *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes...*, p. 100-101.

82. La miséricorde divine supporte (*patiatur*) que les hommes soient punis éternellement (cf. *Suppl.*, q. 99, a. 3). L'indignation (*indignatio*) ou la colère (*divinam iram*) demeure, persévère (*perseverare*) en raison de leur obstination dans le péché (cf. a. 4-5). Il reste que même dans cette punition Dieu fait œuvre de miséricorde dans la mesure où il punit en deçà de ce qui est requis en justice. Dieu punit toujours en deçà de

infliger la peine qu'appelle en justice le péché d'impénitence finale. Certes, Dieu ne souffre pas et ne peut souffrir, mais il peut compatir, et dans le cas du damné, la séparation de celui qu'il a créé à son image et qu'il aime comme quelque chose de lui-même — pour être avec lui dans le partage de sa béatitude —, cause en lui comme une sorte de secrète blessure, « l'être aimé étant perçu comme soudain se séparant et rompant l'union d'amour⁸³ ». « À partir de l'expérience humaine, on pense à une blessure spirituelle. Dieu est immuable, sa vie, la vie trinitaire, est béatitude éternellement jaillissante. Il n'est pas indifférent pour autant et son amour infini comporte, de façon incompréhensible, un quelque chose qu'on ne saurait nommer et qui correspond à l'infini à ce qui dans un cœur d'homme, dans le cœur du Verbe incarné, est blessure⁸⁴. » Dès lors, il existe en Dieu une perfection qui correspond analogiquement en lui à ce que la miséricorde comporte de compassion à la souffrance d'autrui. Mais cette

ce qui est mérité ; cf. *Sum. theol.*, I, q. 21, a. 4, ad 1. Sur la mitigation des peines, voir Albert MICHEL, art. « Mitigation des peines de la vie future », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10/2, Paris, Letouzey et Ané, 1929, col. 1997-2009.

83. Maritain, dans un texte tardif de 1972, « Un regard sur la théologie (III). En suivant de petits sentiers », dans *Approches sans entraves* [1973] (*ŒC*, vol. XIII, 1992, p. 1095), remarque : « Dieu a pour la liberté de l'homme un respect inouï, stupéfiant ; et par la liberté l'homme peut se soustraire à l'amour de Dieu, il passe son temps à s'y soustraire. Et quand l'amour est trahi n'y a-t-il pas dans celui qui aime une souffrance d'autant plus grande que son amour est plus grand ? Et Dieu est l'Amour même. Et nous trahissons constamment cet amour. Qu'est-ce que signifie le mot « offense de Dieu », sinon que nos trahisons atteignent au cœur de l'Amour même subsistant ? »

84. J.-H. NICOLAS, « La volonté salvifique de Dieu contrariée par le péché », *RT92* (1992), p. 176-196 [p. 196]. La créature séparée de l'amour de Dieu n'en reste pas moins aimée de lui en ce qu'elle reçoit de lui l'existence, il la maintient dans l'être. Le damné reste l'objet de la sollicitude de Dieu puisqu'elle demeure, quoiqu'elle soit moralement loin de lui. C'est donc qu'elle conserve une certaine bonté (ontologique) dont Dieu est la cause. Cette bonté est l'effet, le résultat de l'amour que Dieu a pour elle. Pour Dieu, aimer, c'est rendre bon ce qu'il aime ; c'est lui communiquer une ressemblance, une participation de sa propre bonté : « Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus » (*Sum theol.*, I, q. 20, a. 2, c.). Ainsi tout ce qui est est nécessairement aimé de Dieu. Si Dieu n'aimait pas une chose, elle n'existerait pas, purement et simplement. Car l'existence est déjà une forme de bonté que possède toute créature et qui ne peut lui venir que de l'amour créateur de Dieu. Le damné reste donc l'objet de l'amour créateur de Dieu selon lequel il lui veut au moins ce bien fondamental et premier qui est d'exister.

perfection, ne pouvant être marquée par les limites qu'elle comporte chez nous, demeure innomable et innommée⁸⁵.

Conclusion

Il n'y a pas miséricorde sans justice, pardonner est un acte de miséricorde et de justice. L'amour miséricordieux ne supprime pas le nécessaire acte de justice qu'appelle le péché, la juste rétribution et punition du péché de celui qui s'est volontairement séparé de Dieu, qui a poussé l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et de sa miséricorde. La préférence de soi à Dieu, la complaisance de soi à soi jusqu'à la préférence de soi à Dieu, conduit à la mort et au juste châtiment de Dieu. Dieu nous avertit et nous corrige, nous admoneste par les épreuves temporelles de cette vie, il nous punit pour nos péchés en vue de notre correction, de notre conversion, il nous donne même de subir mystérieusement l'injustice et la peine en participation à l'injustice et à la peine du Christ⁸⁶. Rien de ce qui nous arrive n'est en dehors de son dessein et de sa providence, de sa causalité ou tout au moins de sa permission⁸⁷. Si les démons et les damnés sont punis par Dieu c'est en raison de son juste jugement. La punition ne contredit pas son amour. Elle en est le reflet et la manifestation inversés. Sa miséricorde subvient à notre misère et sa grâce nous précède, mais tout homme a la capacité mystérieuse de s'y dérober, s'y soustraire, de faire ainsi prévaloir le châtiment sur la miséricorde. Dieu n'en est nullement la cause, il s'y résout comme à regret. L'enfer est la part obscure du monde que Dieu a sauvé mais qui s'est refermé contre lui par une plus obscure obstination, la démesure et la suffisance de son orgueil. Si Dieu punit c'est comme malgré lui, en dépit des signes nombreux qu'il nous adresse dans l'histoire et pour chacun de nous afin de

85. On trouvera les précisions nécessaires sur cette idée dans notre étude « Sur l'immutabilité divine et le problème de la souffrance de Dieu » *RT* (à paraître)

86. Puisque « les peines corporelles de cette vie ne découlent pas toujours de la faute [de celui qui est puni], mais parfois elles ne sont pas infligées aux pécheurs et parfois elles sont infligées à ceux qui ne pèchent pas, comme il dit de l'aveugle-né en *Jn* 9, 1-3. Et cela vient des jugements élevés et incompréhensibles de Dieu » (*Quodlibet III*, q. 3, a. 3, resp.).

87. « Tout ce qui arrive est adorable », disait justement Léon Bloy (*La Femme pauvre*, II, XXVII, « Folio, 1194 », Paris, Gallimard, 1980, p. 291).

nous gagner à lui⁸⁸. Le salut est chose grave et facile puisque Dieu veut que tous les hommes y parviennent, mais nous le savons nul ne sera sauvé malgré lui ou contre son gré. Dieu ménage dans la vie de chaque homme des signes positifs ou négatifs de sa volonté salvifique, chaque homme peut s'aveugler coupablement et ne rien voir. Pourtant Dieu veut pour chacun, d'intention première et primordiale, le salut. La punition est seconde, Dieu s'y résout par amour de lui-même, de sa justice et par une sorte de respect divin pour sa créature jusque dans son impuissante démesure.

fr. Philippe-Marie MARGELIDON, o.p.

Résumé. — On dit et on écrit que Dieu ne punit ni en ce monde ni même dans l'autre. Dieu est amour et l'amour pardonne mais ni il ne corrige, ni ne sanctionne, ni ne châtie. S'il y a une justice rétributive, tout au plus récompensera-t-elle les mérites, si mérites il y a. Or la Bible, Ancien Testament et Nouveau Testament confondus, laisse entendre que Dieu se manifeste, d'abord en ce monde, par des actes de jugements sauveurs, mais aussi par des avertissements salutaires et de justes punitions. Dès ici-bas Dieu punit les méchants et les corrige pour leur bien et celui des autres. Cette étude propose de faire le point sur cette délicate question, le plus souvent récusée par prétérition. Sans prétendre apporter une explication définitive ou complète, il s'agit au moins de mettre au clair certains principes théologiques et de formuler au mieux une proposition recevable au regard de la foi et des esprits modernes si profondément étrangers à l'idée même de juste punition.

Abstract. — It has been said and written that God does not punish in this world nor even in the next. God is love and love forgives but does not correct, nor does it sanction or chastise. If there is such a thing as justice that rewards, at most will it reward merits, if merits there be. Now, the Bible, in both the Old and New Testaments taken together, gives to understand that God reveals Himself, first in this world, by acts of saving judgment, but also through saving warnings and just punishments. Already in this life, God punishes the wicked and corrects them for their own good and that of others. This study intends to focus on this delicate question, most often left aside as being outdated. Without pretending to

88. Sur la volonté de signe, voir *Sum. theol.*, I^a, q. 19, a. 11-12 ; *De veritate*, q. 23. a. 3.

give a definitive or complete explanation, it is a question of clarifying certain theological principles and formulating, as well as possible, a proposition that is acceptable both in the eyes of faith and in that of the modern spirit so deeply foreign to the very idea of just punishment.