

## ELEMENTS D'UNE DOCTRINE CHRETIENNE DU MAL

### LE LIEU DE LA NOTION

Si l'on en croit Schopenhauer, à l'origine de la métaphysique se trouve la question: pourquoi y-a-t-il du mal? <sup>1</sup>. Pourquoi le mal, c'est-à-dire pourquoi y-a-t-il de la souffrance, de l'injustice, de la mort? Apparemment il s'agit d'une interrogation d'ordre moral mais celle-ci renvoie en fait à quelque chose de plus profond. S'il y a jugement moral, c'est-à-dire condamnation d'une condition présente et actuelle, c'est que l'esprit considère le présent comme anormal, comme devant être autrement. Et cette exigence de transcender le donné malheureux en vue du non-donné meilleur revient à imposer —c'est-à-dire à poser— une autre sphère, une sphère idéale et normative. Cette autre sphère, transcendante, est celle du royaume de l'intelligible, et le monde intelligible, conçu non plus dans sa normativité idéale mais selon une dimension réelle, effective, est le royaume de Dieu. La notion du mal conduit donc *eo ipso* à la métaphysique et à la religion.

Cernons cependant de plus près la notion. Eprouver le mal implique le refus de la nécessité et de l'inévitabilité du donné. Ce donné, le donné mauvais, est à considérer comme ce qui ne doit pas être, le mal est donc le ne-pas-devant-être. Sous le tourment insupportable de la peine, l'esprit récuse la réalité présente, la rejette, la condamne. Cette condamnation, cri du coeur de la créature torturée, trahit également un effort d'auto-défense de l'esprit. Sans doute, l'intolérable, le révoltant, l'horrible existent mais ils n'existent que comme excroissance, comme accident, comme scandale et en les condamnant on professe en même temps la foi en une réalité meilleure. Plus exactement: si on pense que la souffrance est désordre, alors on

<sup>1</sup> Schopenhauer, 'Le monde comme volonté et comme représentation', II. cap. 17. (Paris 1904) p. 306.

suppose qu'il doit exister un ordre supérieur dont elle est le désordre. Et la problématique philosophique du mal revient à donner une explication de sa naissance et de sa croissance qui ne soit pas incompatible avec l'ordre. Il y a une dialectique propre à la notion du ne-pas-devant-être: en tant qu'essence phénoménologique il exprime un refus, voire une rébellion mais au niveau métaphysique il équivaut à l'affirmation vigoureuse d'un ordre. Phénomène éminemment empirique, le mal ignore sa vocation de transcendance et en dernière instance il ne manquera pas de manifester son empiricité essentielle. Le mal est le ne-pas-devant-être et en tant que tel il ne peut pas être déduit a priori. On peut simplement le constater, le reconnaître comme l'intrus, comme l'hétérogène d'un ordre homogène. Le mal peut servir comme l'aiguillon de l'interrogation métaphysique, néanmoins il n'est guère une notion propre à la métaphysique, cette science de l'ordre. Il peut éveiller l'esprit à la métaphysique mais, cette dernière une fois constituée, il se trouve dans l'embarras à son égard. Tout en étant à l'origine même de la métaphysique, l'interrogation sur le mal n'en occupe qu'une portion très modeste. Le mal est une réalité ultime qui renvoie à une transcendance mais on s'en rapproche davantage par le biais de l'intuition que par celui du raisonnement. Réalité ultime mais empirique, le mal peut et doit subir un traitement philosophique mais celui-ci devrait largement tenir compte de son appartenance multiple à d'autres sphères, plus particulièrement à la sphère religieuse. C'est pour cela que d'un point de vue herméneutique il demeure une catégorie mixte, incapable de se plier à une analyse exclusivement conceptuelle: l'idée du mal ne cessera pas de recevoir des explications et des illustrations émanant de l'univers figuratif, imagé, du religieux.

On comprendra alors qu'un traitement purement «naturel» du mal qui ferait abstraction de tout donné, s'avèrerait une fiction intenable: même pour illustrer les phénomènes communs du mal on fera des emprunts féconds à la religion et à la théologie. Dans un premier moment nous nous livrerons à une analyse de l'origine du mal ou, en termes aristotéliens, à une investigation portant sur sa cause efficiente et sa cause formelle. Cette entreprise finira par démontrer l'impossibilité d'une explication exclusivement métaphysique du surgissement du mal et fera apparaître comme en creux sa transcendance radicale. Dans un second moment nous allons dégager les notions positives, concrètes de cette transcendance en vertu d'une réflé-

xion d'ordre métaphysique portant sur le donné révélé. Nous accédons alors aux idées d'un Dieu libre et d'une créature libre, horizon ultime de toute explication concernant la possibilité du mal. Dans un troisième et dernier moment nous centrerons l'investigation sur la cause finale du mal, cette fois-ci en nous inspirant du donné révélé quasi-exclusivement et sans grille de lecture métaphysique. Les deux premiers moments présenteront une image plus claire et plus harmonieuse dans la mesure même où ici la raison peut prendre en charge et intégrer dans son circuit conceptuel la vision de la transcendence radicale. Par contre, dans le troisième moment où l'interrogation porte sur le sens du mal, l'argument apparaîtra fragmentaire et la conclusion imparfaite car ici nous pratiquerons le renvoi direct au donné christique que l'intelligence «in via» ne saisit que «comme dans un miroir».

## L'ORIGINE

A l'origine de toute interrogation intellectuelle sur le mal se trouve l'expérience de ce qui *me fait mal*. Le mal, c'est ce qui me brûle le corps et me brise les os, qui me tord en convulsions et qui m'arrache les membres. Le mal est avant tout la douleur qu'on éprouve. Toutefois le phénomène instantané de la peine n'est que le noyau primitif du mal et la réflexion millénaire de l'humanité transfère le centre de gravité de l'interrogation et de l'analyse vers un autre niveau du réel: celui du comportement interpersonnel et de la motivation volontaire. Désormais le mal ne se limite pas à la douleur que le malade ou le torturé éprouvent dans leurs membres mais il est retrouvé également au coeur de cet autre homme qui cause directement ou indirectement la souffrance. Parler du mal, c'est évoquer la peine physique ou la faute morale ou plutôt la peine physique et la faute morale<sup>1</sup>. Or cette association habituelle entre le physique et le moral exige une fondation théorique qui nous sera offerte par la réflexion métaphysique. Cette dernière voudrait saisir le noyau commun, la source primitive des deux désordres dans le phénomène plus général de l'imperfection et de la corruptibilité. On posera donc avec Leibniz

1\* St. Thomas d'Aquin: «...le mal qui consiste en une privation de forme ou d'intégrité des choses aura le caractère d'une peine... Quant au mal qui consiste en un défaut de l'action requise, en matière volontaire, il a le caractère d'une faute...». *Summ. Theol.* I.48.5. concl.

en dehors du mal physique et du mal moral le *mal métaphysique*<sup>2</sup>. C'est sa logique immanente qui conduit la réflexion philosophique à poser un mal métaphysique, une sorte d'essence commune des maux de divers ordre, et ici d'une manière étrange le raisonnement hautement abstrait de l'Occident se retrouve en compagnie des intuitions de la «pensée primitive». Les peuples des diverses aires culturelles d'Afrique n'ont, certes, pas développé une théorie abstraite du mal mais l'analyse de leurs coutumes, rites et croyances renvoie à une vision du monde où la suprême valeur est la vie. La vie est une gestation et un déploiement de force et tout ce qui tend à entraver le déploiement, tout ce qui entraîne de la diminution ou de la perte de force, est craint et réprouvé. Le bien est le débordement des forces, le mal est tout ce qui nuit à ce débordement. Le plus grand des maux, le mal par excellence est la mort, c'est-à-dire le non-être qui guette de tous les côtés l'être<sup>3</sup>. Sans doute, en philosophie l'idée de l'être n'est guère une notion archaïque. Elle apparaît plutôt au terme d'une longue série de généralisations. Toujours est-il que la doctrine antique et médiévale de l'être comme bien n'est que la formalisation et la généralisation d'une intention élémentaire de l'humanité: la vie, et ceci sans égard à sa qualité, est le plus grand bien. «Par une inclination naturelle —écrit Saint Augustin— le fait d'être est chose si douce que rien que pour être, les malheureux eux-mêmes refusent de mourir... Voyez même ceux qui se sentent le plus malheureux... offrez-leur l'immortalité, une immortalité où leur misère même serait immortelle... ils tressailliraient de joie, et plutôt que de n'être plus, choisiraient d'être éternellement ce qu'ils sont»<sup>4</sup>. L'intuition élémentaire de la bonté suréminente de la vie sera traduite dans la doctrine métaphysique de l'identité du bien et de l'être, doctrine sublime et profonde, qui peut pourtant entraîner et entraîne très souvent une corollaire illégitime: la «déduction» du mal comme néant. Il y a, certes, un élément essentiel d'évanescence, d'impermanence, de même que de privation et de carence, dans les divers phénomènes

2 Leibniz, *Théodicée* 1.21. Sans doute, le mal moral est défini dans ce passage comme le péché, c'est-à-dire il implique une transgression contre Dieu mais du moins provisoirement nous nous contentons d'exposer le mal comme transgression contre le prochain. Leibniz lui-même dira un peu plus bas dans la *Théodicée* que «le mal moral n'est un si grand mal que parce qu'il est une source des maux physiques» dans les hommes, 1.26.

3 Nous nous permettons ici de renvoyer à notre travail 'Unité et dualité du mal chez les Bantou Orientaux', *Cahiers d'Etudes Africaines*, II (1962) pp. 551-69.

4 St. Augustin, *Civ Dei* XI, 27.

du mal, mais ceci ne justifie encore aucunement leur subsumption à une notion plus générale du mal comme non-être. Sans doute, l'origine du mal est à trouver dans la finitude des êtres, dans leur indigence, dans le «manque» de la créature<sup>5</sup> qui seuls peuvent rendre compte des imperfections de l'univers. Toutefois le néant inhérent à la créature qui est à la source du mal ne doit jamais être compris comme simple absence, comme pure irréalité. Autrement le mal deviendra un phénomène relatif, une apparence trompeuse que la pensée raisonneuse finira par «exterminer de l'existence»<sup>6</sup>. Gardienne de la croyance à un ordre universel, un et unique, la pensée philosophique a toujours voulu éviter de poser un mal ayant une autarcie propre, par conséquent susceptible de sanctionner en métaphysique ce même désordre que la réflexion veut confiner et limiter. Or ses efforts sont couronnés d'un succès trop complet et sa velléité de localiser le mal à l'intérieur d'un ordre indestructible la conduit à minimiser le mal, à l'effacer, à en évacuer le sérieux véritable car saurait-on expliquer les ravages d'un phénomène en en niant l'existence véritable? Tant qu'on se confine à l'intérieur de la réalité matérielle, on pourrait peut-être se contenter de l'identification du mal avec le non-être. Le lent dépérissement des forces d'un être, son vieillissement, sa mort inévitable peuvent se prêter à la rigueur à une explication purement ontologique du mal comme non-être. Toutefois dès ce niveau physique, le simple fait de la maladie n'invoque pas seulement l'absence d'être, mais aussi et surtout l'absence d'ordre, partant une négation d'essence, et la négation d'essence devient la lecture quasi-exclusive du mal une fois parvenu au niveau des rapports interpersonnels. La doctrine ontologique du mal comme non-être est apparemment l'apanage des sociétés archaïques mais, même là, on n'a pas affaire à une modification seulement quantitative des forces. Les Bantou Orientaux considèrent les objets de fer comme le symbole et le réceptacle par excellence des forces de la virilité guerrière. Par contre leurs femmes ne peuvent se servir que des hoes de bois et ne doivent jamais toucher de fer. La participation de la femme au réseau des forces s'effectue à un autre niveau que celui de l'homme et toute prétention de sa part à manier des instruments de la force virile est considérée comme néfaste. La force n'est jamais «en soi», n'est jamais

5 St. Augustin, *De Moribus Eccles.* II, iv.6.

6 Proclus, *De Malorum Subsistentiae* 4.

une substance ou un être, elle s'exerce toujours dans un contexte et en dehors de son contexte propre elle se retourne contre le bien <sup>7</sup>.

La notion du mal se complète et se dépasse dans la sphère inter-humaine par sa claire compréhension comme non-essence. Les offenses contre les humains ne sont pas des fluctuations de force mais des transgressions, et le langage éthique se sert avec prédilection d'une nomenclature spatiale: déviation, égarement, transgression <sup>8</sup>. Il ne s'agit pas ici de simples privations quantitatives mais de déplacements de structure où ce qui ne doit pas être remplace ce qui doit être. Après avoir dépassé l'illusion tenace d'une solution «ontologique» du mystère du mal il faudra rendre justice en philosophie à l'intuition primordiale du mal comme désordre. Toutefois, cette vision d'une hiérarchie blessée entraîne d'importantes conséquences philosophiques. L'ordre blessé et bouleversé dont il s'agit n'affecte pas les forces naturelles mais les comportements humains et ces derniers ne se conçoivent jamais sans référence aux intentions qui les motivent. La réflexion morale ne saurait se contenter d'inventorier et de décrire les blessures que s'infligent les hommes les uns aux autres: il lui faut les déchiffrer en termes de motivations volontaires. Le mal dans l'acception morale du mot consiste essentiellement dans une mauvaise option volontaire. Evidemment la découverte de l'essence volontaire du mal n'est guère un tard venu en philosophie mais les conceptions négatives et privatives se mettent à en détruire la portée véritable. S'il devient inévitable de concéder une positivité essentielle au mal en tant que mauvais choix volontaire, on essaiera de minimiser la signification de la concession en rongant le caractère *intentionnel* du choix. Cette manoeuvre se trouve comme ébauchée dès le début de la réflexion philosophique. Le texte le plus représentatif de la pensée antique, l'*Apologie* de Platon déclare qu'on ne peut pas faire le mal volontairement <sup>9</sup>. Sans doute, on veut le mal mais on ne le veut pas «vraiment» ou on le veut plutôt comme si on ne le voulait pas! Tout cela

7 M. Vetö, 'Unité et dualité du mal chez les Bantou Orientaux', *Cahiers d'Etudes Africaines*, II (1962) p. 563 ff.

8 Dès de *Livre de Job*, Satan paraît être un personnage instable et errant (1, 7) tandis que pour St. Jude le péché des anges fut d'avoir quitté leur propre demeure (6) et ceux qui ne persévèrent pas dans la foi au Christ sont «des hommes de dérobade» (Hb. 10, 39). L'imagination spatiale retrouve ses droits jusqu'au langage hautement conceptualisé de la scolastique. St. Thomas d'Aquin dira que «ce qui fait en définitif l'essence du mal, c'est l'aversion pour les biens impérissables». *Summ. Theol.* I-II, 73.3 ad 2am.

9 Platon, *Apologie* 37a.

est d'ailleurs très clair en bonne logique. On ne peut pas vouloir le mal car en face d'un choix entre le bien et le mal seul quelqu'un de mauvais pourrait opter pour le mal. Par conséquent, pour vouloir le mal il faut déjà être mauvais <sup>10</sup>. Le mal se précède et demeure par la suite inexplicable. Toutefois cette *reductio ad absurdum* ne saurait effacer le coriace fait empirique et philosophique que le mauvais choix s'opère bel et bien par la volonté. On tentera de sortir de l'impasse en détournant l'argument dans la direction de l'ignorance et de l'erreur. Puisque la raison ne peut pas choisir le mal en tant que mal, si elle le choisit, c'est qu'elle le choisit comme bien. On ne considère jamais le mal comme tel mais on tourne toujours vers le bien relatif qu'on prend d'une manière erronée pour le « Bien » <sup>11</sup>: «...la fin que se propose l'homme intempérant —écrit Saint Thomas d'Aquin— n'est pas de manquer du bien de la raison; c'est de jouir d'un bien sensible en dehors de l'ordre de la raison» <sup>12</sup>. Et ce qui explique cette déviation, cet égarement, c'est l'ignorance ou plutôt l'erreur. En vertu d'un jugement particulier on prend un bien particulier pour le bien comme tel sans se rendre compte que dans un contexte donné il devient plutôt le mal. Or cette explication, quoique très judicieuse, entraîne un déplacement illégitime du « lieu » même de la réflexion morale qui déserte la volonté pour prendre résidence dans l'intelligence. La perversion de l'intention se réduit à une erreur logique, le complot que trame le méchant sur sa couche (cf. Ps. 36, 5) n'est qu'un syllogisme mal conclu. Il ne s'agit plus de scruter avec angoisse les motifs d'un crime mais de dépister avec adresse la mauvaise application logique d'une loi générale dans des cas particuliers.

Or les grands philosophes sont conscients des conséquences absurdes de cette explication et ils s'efforcent de trouver une solution qui concilierait le caractère authentiquement volontaire de la transgression avec l'impossibilité logique où se trouve l'esprit d'opter pour le mal en tant que mal. On cherche alors le surgissement du mal dans l'intersection de la volonté voulante et de l'intelligence enténébrée qui s'opère dans l'inattention. L'attention est la faculté humaine où l'ouverture de l'esprit au vrai est fondée sur la disponibilité de l'âme au réel. Pour parler un langage fichtéen, le caractère théorique de l'attention ne s'explique qu'en termes de prise de position pratique,

10 Leibniz, *Confessio Philosophi*, ed. Y. Belaval (Paris 1970) p. 77.

11 Cf. St. Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I-II, 78.1. Conce.

12 St. Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.* I.48.1 ad 2am.

volontaire. C'est toujours sur un ton de reproche que nous constatons l'absence d'attention d'un autre. Nous nous trouvons offensé car nous decèlons dans son attitude une absence de respect à notre égard. Et ce caractère profondément blessant de l'inattention se révèle très clairement à travers une de ses manifestations par excellence, l'impatience. L'impatient est celui qui ne veut pas prêter son attention à la temporalité, au rythme propre d'un autre. L'impatient bouscule l'autre, ne fait pas confiance à l'épanouissement de ses dons mais voudrait plutôt imposer sur cet autre son propre rythme, son propre régime de temporalité<sup>13</sup>. Il y a quelque chose de profondément offensant dans l'impatience; elle est en fin de compte une prise de position contre autrui et en faveur de soi-même. Et tout ceci à un niveau dépassant la sphère éthique *stricto sensu*. L'impatient voudrait remplacer la temporalité d'un autre, voire de l'univers extérieur tout entier, par la sienne propre. Selon le récit de Saint Luc, Satan plaça Jésus sur le faite du Temple et lui demanda de se jeter en bas car les anges devant le protéger. Cependant justement les anges ne devaient entourer et servir le Fils de Dieu que lors de sa venue dans la gloire, et à ce moment de sa vie publique, Jésus n'était pas encore glorifié. Ainsi il faut considérer Satan comme celui qui veut bousculer Jésus-Christ pour lui faire transgresser le plan divin du salut. C'est d'ailleurs également à cause d'une tentative de donner un autre cours au déroulement des événements salvifiques que Saint Pierre s'est entendu appeler Satan par le Seigneur (Mt. 16, 23) et une certaine spéculation théologique attribue la chute du diable à son désir de jouir de sa félicité surnaturelle *avant* que Dieu n'ait voulu la lui accorder. Bien sûr, cette coloration volontaire de l'impatience ne la rend pas encore une réalité entièrement intentionnelle et il reste très difficile, voire impossible, de démêler en elle ce qui est voulu explicitement et ce qui surgit apparemment à notre insu, inconsciemment. Et ce mélange quasi-inextricable du conscient et de l'inconscient caractérise le phénomène de l'attention tout entière. Le paradoxe de l'attention, c'est qu'elle est essentiellement attention à vide: on ne fait attention qu'à ce qu'on ne connaît pas encore, mais pourquoi faire attention à ce qu'on ignore? <sup>14</sup>. Il y a donc un cercle de l'attention comme de l'inattention. Le premier mal advenu dans la création fut la chute du diable que Saint Thomas attribue à l'erreur «de ne pas avoir fixé

13 G. Marcel, *Homo Viator*<sup>3</sup> (Paris 1963) p. 50.

14 S. Weil, *Attente de Dieu* (Paris 1950) p. 76 f.



le bien propre. La raison peut en être un repliement intensif sur son propre bien»<sup>15</sup>. Le repliement sur soi semble précéder l'attention mais il peut aussi bien être expliqué par elle: on ne fait pas attention à quelque chose car on est occupé de soi-même or la condition d'être ainsi absorbé par soi-même est de ne pas faire attention à l'extérieur. L'esprit est de nouveau confronté avec un cercle logique qui rappelle étrangement celui du mal lui-même et on retrouve le paradoxe qu'on croyait pourtant pouvoir résoudre. Ce sera Kierkegaard qui décrira avec profondeur le caractère circulaire, par conséquent indéductible, du surgissement du mal. La qualité mauvaise ne peut advenir que par suite d'un «saut» de la volonté mais ce saut dans le mal ne se comprend pas sans le mauvais déjà existant. Le péché «se présuppose lui-même et entre dans le monde de telle sorte que, se posant, il est présupposé. Il intervient donc comme le soudain, c'est-à-dire par le saut; mais ce saut pose en même temps la qualité; mais la qualité se posant, le saut se retrouve du coup converti en qualité et présupposé par elle, comme elle par le saut»<sup>16</sup>. Le saut est inconcevable pour l'entendement et le cercle lui est intolérable. Il essaye de trouver alors un pont entre l'innocence et la culpabilité mais il ne fait que se leurrer: pont et passage ne sont pas concevables, seul se constate l'état d'âme où le passage devient accompli<sup>17</sup>. On se retrouve donc dans le cercle logique que présageait d'ailleurs le caractère essentiellement empirique du mal, sa résistance tenace à toute déduction. L'explication du mal par l'ignorance ou par l'erreur se trouve réfutée par l'expérience quotidienne de la pensée, mais l'explication par l'inattention, elle aussi, a ses limites: le cercle logique du mal ne saura pas se résoudre par le cercle logique de l'inattention. On se trouve devant un phénomène dont la genèse est indéchiffrable car il empiète sur ses propres données, d'une réalité qui se présuppose et se précède. Si on veut refuser la tentation manichéenne d'ériger un mal absolu en face d'un bien absolu, c'est-à-dire la position de deux absolus qui se neutralisent, il ne reste à la philosophie qu'à avouer son impuissance. Elle tourne en rond, cherche des subterfuges et finit par être acculée à dire que le mal n'a pas

15 St. Thomas d'Aquin, *Sum. C. Gent.* III, 110.

16 Kierkegaard, *Le concept d'angoisse. Oeuvres Complètes* VII (Paris 1973) p. 134.

17 Kierkegaard, *Le concept d'angoisse. Oeuvres Complètes* VII (Paris 1973) p. 163.

de véritable cause efficiente mais seulement «une cause déficiente»<sup>18</sup>, et finalement on avouera avec Proclus, le maître à penser de l'Occident en cette matière, que le mal est «à certains égards non-causé»<sup>19</sup>. Ce n'est qu'un autre courant de la pensée philosophique, nourri par la doctrine chrétienne de l'homme, qui saura expliquer que le mal n'est pas dépourvu de cause; la mauvaise volonté a une cause: elle-même. *Causa sui*, le mal accuse une nouveauté radicale sans pour autant manifester une réalité absolue. Evidemment cette vision est fondée sur une compréhension approfondie du caractère *sui generis*, transcendant de la liberté finie, sur une compréhension de son originalité qui approfondira le sens de l'explication du mal par l'attention. Une fois dépassée la métaphysique régressive des causes et des effets qui ne saurait aboutir qu'à un cercle logique, l'explication par l'inattention se révélera comme une lecture fidèle de la vérité de la liberté qui est auto-commencement créateur de soi. Cependant on n'en est pas encore là, il faut encore suivre les voies tortueuses de la métaphysique classique. Nullement disposée à s'arrêter à un aveu d'impuissance, celle-ci se reprend et se remet à la poursuite de l'origine du mal pour finir par la retrouver dans le bien lui-même. Et ceci au sens le plus strict du terme.

La philosophie classique ne se contente pas de situer la naissance du mal à l'intérieur du bon ordre total, elle la déduit à partir du bien en tant que bien. On ne se limite pas à réaffirmer l'inhérence de «l'accident» mal au sein du bien, sa dépendance ontologique par rapport au bien, on lui attribue encore un rôle essentiel dans l'accomplissement du bien. Proclus sait se défendre contre tout manichéisme et il déclare hautement et fermement que le mal n'est pas une substance mauvaise mais une activité pervertie<sup>20</sup>. Cependant il ne peut pas se défendre contre les implications néfastes de sa propre métaphysique. Néoplatonicien, il enseigne que le mal est le moindre degré d'être, le degré le plus bas de l'échelle du réel. On lui fait remarquer un jour que si le Créateur voulait que toutes choses fussent bonnes, il n'aurait qu'arrêter la procession des êtres «aux dieux et aux essences immaculées» car alors rien du mal n'aurait pu arriver. Or le philosophe doit repousser ce raisonnement: «si la procession des êtres s'était arrêtée aux dieux» toutes choses ne seraient pas bonnes

18 St. Augustin, *Civ. Dei* XII, 7.

19 Proclus, *De Malorum Subsistentiae* 50.

20 Proclus, *In Tim.* 380 f.

car alors «les êtres du premier rang» seraient les derniers et ils seraient «stériles», c'est-à-dire qu'ils seraient *mauvais*<sup>21</sup>. Sans doute, la logique même de son propre système accule à ce raisonnement ce successeur tardif de Platon. Pourtant au lieu de minimiser, de relativiser le mal, il le ramène plutôt dans l'ordre nécessaire du bien. Dans chaque série il doit y avoir un dernier membre et dans la série ontologique ce dernier, quel que soit son contenu propre, ne peut manquer d'être mauvais. D'accidentel et de non-causé le mal se transmue ainsi en nécessaire et essentiel.

Ce procédé d'intégration du mal dans le circuit du bien implique sa métamorphose ultime en un serviteur du bien. Mais jusqu'à quel moment saura-t-on taire la simple vérité que les oeuvres de celui qui oeuvre pour le bien sont bonnes? L'entreprise se situe d'ailleurs au centre même de la métaphysique classique et cela depuis les Stoïciens, adorateurs fervents du destin implacable, négateurs résolus de toute réalité du mal. On ne cesse de dire et de redire que le mal n'est qu'une illusion, le jugement égaré d'un esprit confiné dans un lieu étroit, assujetti à une perspective partielle, partant trompeuse. Même un auteur comme Saint Augustin prête une oreille complaisante à ce concert de voix rassurantes et reprend sans trop d'embarras les divagations d'une pensée trop logique qui voudrait faire taire les cris de la créature opprimée en l'assurant que les peines qu'elle subit ne sont pas des maux «réels»<sup>22</sup>. Pendant plus d'un millénaire on ressasse les arguments creux sur les dissonances qui approfondissent l'harmonie du grand tout, sur l'ombre qui met en valeur la lumière, on disserte sur les défauts qui confèrent à l'univers «une espèce de beau-

21 Proclus, *In Tim.* 372 f.

22 Il est vrai —écrit Augustin— que l'Univers semble manquer d'harmonie aux yeux des intelligences finies, il suffit cependant de le considérer en analogie avec la statue que l'architecte plaça dans un coin perdu d'un palais grandiose: même si elle pouvait voir de ses yeux de pierre, elle ne serait pas en mesure de saisir la beauté et l'ordre de l'ensemble *De Musica* VI, xl, 30. Les créatures matérielles sont sujettes à la corruption mais cela ne fait pas de tâche dans l'ordre universel. Bien au contraire, la corruption contribue plutôt à cet ordre, elle même essentielle à la beauté du tout: une prose reste belle alors que les syllabes meurent sur les lèvres, à mesure qu'elles sont prononcées *Nat. boni* VIII.8. Il n'y a de mal que pour les êtres particuliers et aux yeux d'une intelligence plus avertie le mal est du bien. Comme le silence ou l'ombre mettent en valeur où même fondent la beauté d'un chant ou d'un tableau *Gen. ad Litt. imperf.* V.25, des maux particuliers conservant par contraste l'harmonie de l'univers font que les maux eux-mêmes sont nécessaires». *Ordine* I, VII, 18. Nous ne voulons pas multiplier les exemples!

té»<sup>23</sup>. Peut-être se trouve-t-il un grain de vérité dans cette vision esthétique du mal mais le fait d'être obnubilé par le sublime de la nature ne doit pas encore excuser la cécité devant l'ampleur des maux qui frappent la créature vivante, l'aveuglement devant les crimes hideux que commettent les créatures intelligentes. Cette «métaphysique outrée»<sup>24</sup> expose la nécessité et l'utilité du mal afin d'apaiser l'interrogation tourmentée sur le sens et la fin de cet univers. Pour calmer les sursauts d'une intelligence meurtrie par «le mystère de l'iniquité» la philosophie classique tente d'intégrer le mal au bien. Or l'entreprise réussit trop parfaitement et finit par provoquer un résultat inattendu. Si le mal n'est pas absolument mauvais mais se trouve plutôt être une partie nécessaire du bien, c'est-à-dire si le mal est en dernière instance bon, alors le bien à son tour ne deviendra-t-il pas mauvais? Peut-être est-il nécessaire qu'il y ait des maux, peut-être les maux sont-ils inévitables, mais que penser d'un univers qui, pour son fonctionnement optimum, requiert le tourment, la souffrance et la méchanceté? En vertu d'un ordre éternel le soleil luit et la pluie tombe également sur le juste et l'injuste, mais si le bien et le mal font également et au même titre partie de l'univers, est-ce que cet ordre peut encore prétendre à être considéré bon? Depuis la haute Antiquité des voix se levèrent pour professer la relativité de nos notions de bien et de mal, le caractère «seulement humain» de cette distinction mais précisément trouve-t-on un signe plus authentique de la corruption que la cécité devant la différence entre le bien et le mal? Si en dernière instance l'ordre universel exige, appelle et justifie le bien et le mal, cet ordre saurait-il être autre que mauvais. La cosmodicée millénaire de la métaphysique classique finit en faillite et cette faillite ne fait que confirmer le noir pessimisme du vieux poète: «Le plus enviable de tous les biens sur terre est de n'être point né... /et/ si l'on naît, de franchir au plus tôt les portes de Hades, et de reposer sous un épais manteau de terre»<sup>25</sup>. Le pessimisme est une tentation innée de l'âme humaine mais il peut être surmonté sous condition qu'on dépasse cette métaphysique nécessitariste qui brouille la différence entre le bien et le mal et c'est en vertu même de ses

23 Malebranche, 'Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld III', *Oeuvres Complètes VIII* (Paris 1964) p. 765.

24 Malebranche, *op. cit.*, p. 763.

25 Théognis, *Elégies*, 425-28.

propres données élémentaires que la raison va réfuter le monisme de la nécessité.

Le donné élémentaire de l'esprit est que le mal est intolérable. Et il n'est pas seulement intolérable pour le corps mais aussi pour l'esprit qui le trouve incompréhensible. Pourquoi le mal? C'est le cri de l'intelligence déroutée qui sait pertinemment que le mal est ce qui ne devrait pas être, ce qui ne peut pas avoir sa place dans l'ordre universel et bon. Et si le raisonnement métaphysique conclut à un ordre universel qui comprend le mal comme sa partie intégrale, eh bien, il faut alors remettre en question les prémisses qui appellent cette conclusion. Un ordre qui contient en lui-même le mal n'est vraiment pas un ordre car le désordre ne peut pas appartenir à l'ordre. Et si on continue à vouloir rendre compte du désordre, alors il faut aller plus loin que cet ordre prétendu universel. L'ordre englobant en lui-même le désordre ne peut pas être la réalité ultime, l'Absolu, mais renvoie obligatoirement à quelque chose de plus profond, de plus élémentaire, de plus par. L'être nécessaire renvoie, comme à son fondement, à une réalité qui est au-delà de la nécessité. Autrement dit, si l'intelligence humaine, depuis qu'elle est allée à l'école des Stoïciens, comprend que les choses sont comme elles doivent être, donc si elle croit que les maux qui adviennent dans ce monde doivent advenir, alors cette intelligence, pour rendre justice à son expérience élémentaire de la non-intelligibilité du mal, doit admettre la relativité de ce monde. Autrement dit: si le mal se justifie à partir de cet ordre universel qui git dans les filets de la nécessité, alors cet ordre nécessaire ne peut pas être l'ordre primordial, la réalité première. Pour concilier l'inévitabilité du mal et son caractère radicalement mauvais, l'esprit doit aller au-delà de ce monde où le mal est inévitable. La logique douloureuse qui se dégage à partir de l'expérience du mal enverra l'esprit au-delà de ce monde mauvais. En creux de l'absurdité d'un ordre nécessaire qui implique le mal se dessine la figure transcendante d'un Absolu au-delà de tout mal. Une véritable réalisation philosophique du caractère élémentaire, irréductible, de l'expérience du mal relativise l'universalité de l'ordre nécessaire et ouvre la voie devant la transcendance. Pour expliquer la possibilité du surgissement du mal volontaire il fallait dépasser le cercle logique de l'attention dans la direction de la liberté radicale de l'être fini. Pour rendre compte de la possibilité universelle de l'être du mal, il aura fallu abandonner la prétention de l'ordre du

monde à une universalité absolue afin de pouvoir poser un être infini au-delà de la nécessité. Le mal ne peut surgir qu'à partir de la liberté abyssale de la finitude et le mal ne peut être qu'au sein d'un ordre qui, en dernière instance, n'est que secondaire et relatif par rapport à un Absolu transcendant. Ce sera la religion biblique qui offrira à la métaphysique les notions indispensables pour établir une authentique doctrine philosophique du mal.

### LE PECHE ET LES TRANSCENDANCES

C'est la faillite même de la métaphysique rationaliste de la nécessité qui fit apparaître en creux les notions essentielles pour rendre compte du mal en philosophie: la finitude pourvue d'une liberté radicale et la transcendance absolue surmontant toute nécessité. Ces deux notions se dégageront effectivement à partir de l'apport particulier de la révélation judéo-chrétienne à la pensée philosophique. Il s'agit ici du péché originel et du péché actuel, de la rédemption et dans une moindre mesure du diable et de l'enfer. Ce n'est pas de la notion du mal mais de celle du péché que se sert l'Écriture pour désigner la transgression, car le péché indique comme son corrélat un Autre offensé. Sans doute, Saint Augustin définira le péché comme «factum vel dictum vel conceptum aliquid contra aeternam legem»<sup>26</sup> mais la transgression vise moins la Loi que le Législateur. Bien sûr, il y a dans le péché violation de préceptes, mais l'essentiel c'est l'opposition farouche à la volonté du législateur. La dernière grande philosophie de l'Occident, celle de Heidegger, proteste contre la réduction de la notion de culpabilité à sa dimension seulement théologique car elle la conçoit plus générale, plus primordiale, bref ontologique<sup>27</sup>. Cette notion d'une culpabilité ontologique qui ne s'adresse pas encore à une personne est dessinée avec profondeur par Kafka mais en tant que telle elle demeure toujours un phénomène diffus et indistinct. L'ordre immanent de l'être (malgré la subtile dialectique des rapports entre *Sein* et *Dasein*) ne peut guère rendre justice à la profondeur de la transgression: celle-ci ne se révèle que dans la prière du Psalmiste: devant toi, toi seul j'ai péché! Le cri du cœur de la conscience hantée par la transgression remplace la longue liste

<sup>26</sup> St. Augustin, *Contra Faustum*, XXII, 28.

<sup>27</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, cap. 56.

des délits divers que confesse le Babylonien pieux à ses dieux<sup>28</sup>, et l'impureté rituelle impersonnelle des religions archaïques se concentre en un raccourci dans la rupture des rapports avec Yahveh (cf. Ez. 37, 23). Le péché n'acquiert sa vraie dimension qu'au fur et à mesure que se dessine la figure du Dieu personnel. Le Christ est venu dans ce monde pour séparer les boucs et les brebis, c'est son avènement qui ouvre, pour ainsi dire, les portes du ciel et de l'enfer et l'agent par excellence du péché est toujours le chrétien. Le péché irrémissible ne s'adresse pas au Fils mais à son Envoyé, l'Esprit (Mt. 12, 32) en qui la vie de la Trinité se boucle sur elle-même, se révèle parfaitement. Or la Trinité étant Dieu en tant que personne, la transgression suprême s'accomplit envers Dieu dans la plénitude de son être personnel<sup>29</sup>. A ce moment, on pourra remarquer que la notion d'un Dieu libre et personnel aggrave le péché tout en le rendant contingent. En tant que transcendant par rapport à l'ordre nécessaire, Dieu relativise le mal qui ne «doit» avoir lieu que dans ce monde immanent mais en se constituant comme la cible principale de la transgression, il aggrave le péché par le poids de son infinité divine.

Transgression contre la divinité dans son essence personnelle, le péché trouve son terme humain dans l'épanouissement de la personnalité libre du pécheur. La culpabilité arrache l'homme à un ordre naturel nécessaire et à un ordre social non-problématique pour le constituer en individu authentique. Contrairement à la culpabilité ontologique à la Kafka où l'accusé ignore son crime et se trouve en face d'un tribunal sans juge, le pécheur dans la Bible affronte face à face Celui qu'il avait offensé. Dieu est la puissance qui constitue et fonde l'homme, mais *avant* le péché il ne peut lui apparaître que sous les signes d'un ordre ontologique auquel il se trouve relié dans la continuité de l'immanence. C'est dans le péché que l'on s'arrache à cet ordre qui de ce fait se trouve mis en lumière comme source transcendante. Etre pécheur constitue notre propre relation à Dieu comme Dieu, c'est seulement par le biais de la notion du péché que l'homme peut se former une idée authentique de Dieu. Dieu est absolument Autre et ce n'est qu'à travers la prisme du péché que nous le comprenons, C'est en tant que comme par contraste<sup>30</sup>, pécheurs que nous

28 Cf. *Péché I. Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII, col. 449.

29 Jonathan Edwards, *Miscellany*, 706. (Ms. Beineke Library, Université Yale).

30 Kierkegaard, *Miettes Philosophiques Oeuvres Complètes*, VII (Paris 1973) p. 44.

différencions le plus de Dieu, donc nous devenons le plus radicalement nous-mêmes. L'orgueil que la théologie a toujours compris comme le péché suprême revient précisément à la tentative de s'ériger soi-même en centre autonome à l'égard du seul centre véritable, Dieu. Vouloir être comme Dieu fut le péché du Premier Homme, et «depuis» au fond de chaque péché se cache le désir illégitime d'auto-divinisation. Dieu —comme l'aimait dire K. Barth— est la seule vraie personne, et le désir le plus intime de la créature, c'est de devenir à son tour personne véritable. Depuis les bâtisseurs de la Tour de Babel qui voulurent être «à la hauteur de Dieu» le pécheur ne cesse de se dire: «J'escaladerai les cieux... je monterai au sommet des nuages noirs, je ressemblerai au Très-Haut» (Is. 14, 13-14). Or Dieu étant un et unique, vouloir ressembler à Dieu finit par vouloir se prendre pour Dieu (Ez. 28, 2). Et il ne s'agit pas ici d'une fabulation innocente, d'un raisonnement seulement spéculatif. L'orgueilleux revendique l'indépendance ontologique tel le diable qui, selon Prudence, se vanta de s'être donné l'existence à lui-même<sup>31</sup>. L'orgueilleux voudrait être cause de soi, désirerait avoir surgi seul, à partir du néant. Cette revendication d'autarcie se révélera évidemment illusoire: la liberté créée ne s'était pas donnée l'existence à elle-même, elle l'avait reçue d'ailleurs. Or ce qui est absurde rétroactivement pour la pensée peut être envisagé avec un certain sérieux pour le présent et le futur. Si on ne s'était pas donné l'existence seul et soi-même à l'origine, on pourrait du moins vouloir confirmer cette existence pour son propre compte en éliminant la source transcendante qui limite notre originalité. Si on ne peut pas faire que Dieu n'ait pas été dans le passé à notre origine, on peut très bien vouloir qu'il ne soit plus là maintenant et dans l'avenir. La crucifixion de Jésus-Christ où «Dieu avait souffert dans la chair»<sup>32</sup> est le péché représentatif de l'humanité car elle montre que si l'homme pouvait saisir la personne de Dieu, il ne manquerait pas de la mettre à mort<sup>33</sup>.

La crucifixion du Christ a toujours été considérée comme le plus grand péché de l'histoire, et n'oublions pas qu'avec David le pécheur se reconnaît comme pécheur contre la personne de Dieu! Mais que devient alors le rôle de l'offense à l'égard du prochain? Après tout,

31 Prudence, *Hamartigenia*, 168 sq. PL LIX, 1024.

32 *Lettre de Jean II*. Denzinger 401. G. Dumeige, *La foi catholique* (Paris 1969) p. 191.

33 J. Edwards, *Men are naturally God's enemies*. Works (London 1817; réimpr. New York 1968) V, p. 292 f.



l'essence du mal moral est dans la souffrance qu'on afflige au prochain!<sup>34</sup> Est-ce qu'une vision théocentrique du péché ne risque pas de méconnaître nos manquements à l'égard de notre prochain et de nous confiner dans une étrange solitude extra-mondaine? Bien sûr, la Bible donne une réponse claire et sans équivoque à cette interrogation. Sans doute, le plus grand commandement est celui qui nous ordonne d'aimer Dieu (Mt. 22, 37-40) et les péchés contre Yahveh sont plus graves que ceux commis contre le prochain (cf. 1 Sam. 2, 25) mais dès l'Ancien Testament on sait également que Yahveh «hait» les fêtes et les sacrifices qui émanent de l'opresseur du pauvre (cf. Am. 5, 21-24) et que l'obéissance à Dieu et l'amour du prochain constituent des commandements inséparables<sup>35</sup>. Quant à l'Evangile, en désignant l'amour pour Dieu comme l'objet du plus grand commandement, le Christ a clairement indiqué la hiérarchie des deux amours sans qu'il songeât jamais à les séparer<sup>36</sup>. La même hiérarchie et le même caractère inséparable sont valables en ce qui concerne le contraire de l'amour, la haine. Les hommes vivent dans la haine mutuelle les uns des autres (Tt. 3, 3) mais ils haïssent particulièrement les justes, les élus de Dieu et à travers eux ils visent en réalité Dieu lui-même (1 Sam. 8, 7): la haine de Dieu prime et précède la haine du prochain (Jn. 15, 18). L'Ecriture dit et redit que les deux commandements sont inséparables mais comment comprendre leur liaison? Comment découvrir au sein des transgressions solitaires de l'âme contre Dieu la haine du prochain, comment retrouver à travers chaque offense contre autrui l'aversion primitive à l'égard du Seigneur? Le plus souvent les tentatives d'exposer la dialectique des rapports entre les deux grands commandements demeurent entachées d'une saveur par trop théorique, et à part le témoignage solitaire des saints, on voit assez mal la solidarité essentielle de nos manquements à l'égard de la personne de notre prochain avec ceux qui se rapportent à Dieu. Toujours est-il que déjà au niveau seulement métaphysique on peut pour ainsi dire *déduire* les rapports nécessaires qui relient entre eux les deux commandements et cette déduction philosophique recevra sa confirmation concrète, son interprétation pour ainsi dire la plus

34 Cf. Leibniz, *Théodicée*, I.26.

35 Mi 6, 8. Celui qui a transgressé contre le prochain ne pouvait pas être admis dans la présence du Très-Haut Ps. 15; Ps. 24, 3-6 et selon Job la méchanceté à l'égard du semblable est le contenu propre de l'offense contre Dieu 35, 6-8.

36 Jc. 1, 27; cf. Mt. 6, 14-15; Mc. 11, 25; Mt. 25, 41-46.

autorisée, dans la doctrine chrétienne de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection de Jésus-Christ.

Selon la théosophie allemande la logique propre du péché est qu'un point se trouvant à la périphérie veut se prendre pour le centre. Le centre, c'est évidemment la source transcendante de l'existence du point à la périphérie, or ce point ne se trouve pas seul sur la périphérie mais en compagnie d'une myriade d'autres points. Le point particulier, réalité finie, est créé et maintenu dans son être par les rayons vivifiants qui émanent du centre et il ne saurait vraiment comprendre lui-même et les autres points qu'en tant que reliés et fondés par le centre. Le péché, toujours exposé dans une imagerie spatiale, c'est de vouloir quitter son lieu (cf. Jude 6), d'outrepasser la limitation propre de son existence particulière. Or ceci peut avoir lieu de deux manières, lesquelles sont finalement une et la même. On peut vouloir se déplacer sur la périphérie en bousculant, voire en supprimant les points voisins, on peut également essayer d'avancer vers le centre pour pouvoir s'installer au milieu. Dans le premier cas la transgression se fait par rapport au centre, en troublant et déchirant les liens qui le rattachent aux points voisins. Quant au second déplacement il désigne le péché d'orgueil, le désir de s'égaliser à Dieu, de prendre sa place. Toutefois, quand le point fini s'arroge la position centrale, se donne pour le lieu de référence du grand tout, il ne manquera pas d'offenser le prochain. On croit pouvoir avancer jusqu'au milieu, mais en fait on demeure, grossi et gonflé, sur la périphérie. En vertu de la passion boulimique, de la *pleonexia*, cette cupidité que l'Apôtre désigne comme la racine de tous les vices (1 Tm. 6, 10), on s'embarque pour un sinistre voyage qui devrait conduire jusqu'au centre. Au centre, on n'arrivera jamais mais, en attendant, on se déplace sur la périphérie et on blesse on écrase, on dévore le prochain <sup>37</sup>.

Cette «déduction» rapide de la solidarité des commandements de la première et de la seconde Table de la Loi décèle une force persuasive inégale. Si on voit assez clairement que l'orgueilleux empiètera fatalement sur la sphère de son voisin, trouvera-t-on tellement évident que l'offense contre le prochain doive atteindre Dieu? Si l'on en croit Socrate, rien de mal ne peut arriver à l'homme de

37 M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil* (Paris 1971) p. 27 ff.

bien<sup>38</sup>, et alors, a *fortiori*, que peut le méchant contre le Souverain Bien? Tout ce qui arrive dans ce monde arrive en vertu d'une nécessité immuable dont la source même est la volonté de Dieu et, d'autre part, en Dieu qui est la perfection suprême, l'Etre absolu, aucune vulnérabilité naturelle ne saurait être décelée à l'égard de quoi que ce soit d'extérieur. Sans doute, les Manichéens enseignèrent dans leur temps que la substance divine perdue dans la matière souffre à chaque pierre broyée, à chaque plante arrachée, à chaque arbre brisé, à chaque fruit cueilli<sup>39</sup>, mais la confuse doctrine de Mani, cet hérésiarque pathétique n'est qu'une déformation tardive de la révélation christique<sup>40</sup>. Dieu ne souffre pas dans les accidents de la matière, il ne subit aucunement les contrecoups inévitables d'un *malum metaphysicum*. Si «Dieu a souffert dans la chair» c'est parce qu'il l'avait voulu lui-même et il l'avait voulu d'une manière concrète et particulière dans le corps de Jésus de Nazareth. La Passion du Christ n'est pas un drame cosmique et intemporel mais un événement historique<sup>41</sup> où Dieu qui aurait pu demeurer hors d'atteinte du mal a choisi de le subir lui-même. Avec l'Incarnation de son Verbe, Dieu s'est rendu «capable» de la souffrance et dans sa Passion il a souffert effectivement. La Passion du Christ est une preuve de l'ultime sérieux du mal dans le monde<sup>42</sup> et la méditation ecclésiale sur la descente aux enfers, cette suprême rencontre du bien et du mal, montre que

38 Platon, *Apologie*, 30 c-d.

39 C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme* (Paris 1961) p. 312.

40 La spéculation des Manichéens sur les parcelles de la vérité qui sont descendues dans la matière est directement tributaire du dogme de la Rédemption. Les Manichéens pensent que c'est le visage du Christ crucifié qui nous regarde de chaque arbre brisé, que c'est la personne du Christ qui est «exposée aux dents de la panthère... dévorée par les voraces, engloutie par les gloutons, mangée par les chiens, mélangée et emprisonnée dans tout ce qui existe, liée dans la puanteur des Ténèbres». Théodore Bar Kônai, *Liber Scholiorum*, in F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I (Bruxelles 1908) p. 48.

41 Il ne faut pas cependant succomber à la tentation d'un anthropocentrisme exacerbé. La tradition chrétienne a toujours su reconnaître la portée cosmique de la Rédemption: la créature attend avec gémissement sa délivrance (Rm. 8, 21) de la misère à laquelle l'homme l'avait soumise. La pollution de la nature que dénoncent les écologistes de nos temps est une illustration frappante de la doctrine de l'Apôtre sur la chute de la création matérielle cf. F. Elder, *Crisis in Eden. A religious study of man and environment* (Nashville 1970).

42 Nombreux étaient les théologiens qui admiraient que le Christ souffrit des peines de l'enfer cf. E. Güder, *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten* (Bern 1853) p. 226 sq. Remarquons toutefois que le mal ne touche Dieu que parce qu'il le veut bien: sans doute, il était convenable que le Fils de Dieu s'incarnât dans un être conçu immaculé mais ceci n'était nullement nécessaire: Dieu aurait pu naître même d'une Marie soumise au péché originel St. Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.* I-II, 81, 5 ad 3am!

le mal est mal même pour Dieu lui-même! Toutefois la Passion de Jésus n'a pas uniquement le sens ontologique d'une solidarité volontaire de Dieu avec sa créature. Jésus-Christ n'est pas venu dans le monde seulement pour montrer que même Dieu lui-même est atteint par le mal mais aussi et surtout pour révéler que le Fils de Dieu souffre du mal dont souffrent ses frères. «Tout ce que vous avez fait à ces petits, c'est à moi que vous l'avez fait» —dit-il dans l'Evangile.

La compassion de Dieu avec et dans les souffrances des hommes ne se comprend pas, à partir d'une prétendue continuité ontologique entre l'être de Dieu et l'être des hommes mais seulement en fonction de la libre volonté personnelle de Jésus-Christ. Autrement dit: sans l'engagement personnel de Dieu en Jésus-Christ on ne concevrait pas comment l'offense contre le prochain pourrait porter atteinte à la félicité, au bonheur de Dieu. Qui plus est, sans cet engagement même la transgression contre le prochain n'acquiert pas son ultime sérieux. Si on n'est pécheur dans la transgression contre autrui que dans la mesure même où l'on enfreint, en et par elle, la loi divine qui le constitue<sup>43</sup>, alors l'objet véritable de la transgression est moins sa victime humaine que la force transcendante qui constitue cette dernière. C'est seulement dans le cas où le Christ est présent d'une manière très réelle dans la créature que l'offense contre le prochain a son terme véritable dans le prochain lui-même et non pas dans une réalité qui lui est extérieure ou ultérieure. Autrement dit: seule une métaphysique qui est fondée sur la présence réelle du Fils de Dieu dans chaque homme peut prétendre à considérer le prochain non pas comme un moyen mais comme une fin.

La dimension proprement personnelle du péché se comprend à partir de la révélation christique et c'est toujours à partir d'un dogme qui se situe dans le sillage de la doctrine de la Rédemption qu'on approfondira et qu'on parfera la liberté du pécheur et la liberté humaine tout court. L'enseignement ecclésial sur la chute du Premier Homme n'a été élaboré qu'en creux du mystère de la venue du Second Adam, la rédemption renvoie au péché originel comme à son motif le plus propre. Il s'agit ici d'une notion qui tout en étant un chiffre de l'expérience commune de l'humanité a une consonance

43 St. Thomas d'Aquin: «A envisager Dieu en lui-même, l'acte humain ne peut rien lui donner, ou enlever; cependant l'homme autant que cela dépende de lui, soustrait ou accorde quelque chose à Dieu, dans la mesure où il observe ou non l'ordre établi par lui». *Sum. Theol.* I, II, 21.4, ad 1am.

spécifiquement chrétienne. Sans doute, c'est contre l'arrière-fond d'un certain humanisme religieux quasi-universel que le livre de Job décrit l'impureté et la corruption générales de la race humaine (4, 17), que la Bible constate qu'il n'y a aucun homme exempt du péché (I Rg. 8, 46) et que le cœur humain nourrit de mauvais desseins dès «l'enfance» (Gn. 8, 21), mais ce ne sera qu'avec Saint Paul et surtout dans l'enseignement ecclésial qu'on entreverra une explicitation spécifique de ce fait général d'être né dans le péché et «conçu dans l'impureté» (Ps. 51, 7). La longue lecture ruminante que l'Eglise a consacrée à travers les siècles au vieux mythe de la *Genèse* et à une phrase (d'ailleurs mal traduite) de *l'Epître aux Romains* (5, 12) désigne Adam comme l'auteur d'une transgression primitive qui s'est par la suite étendue à ses descendants. Ce n'est pas seulement des peines et de la mort qu'ont hérité les générations successives mais aussi et surtout du péché, qui est «la mort de l'âme»<sup>44</sup>. Autrement dit: la corruption universelle des hommes a son origine dans la «prévarication» d'Adam. Ce qui importe cependant ici ce n'est pas la mise en lumière d'une solidarité universelle des hommes dans le mal mais plutôt le fait que cette corruption universelle, tout en étant héritée, ne cessera pas pour autant d'être individuelle. Comme le dira le *Concile de Trente*: «...le péché d'Adam qui est un par son origine... est propre à chacun»<sup>45</sup>. Bien que n'étant pas péché «actuel» il est néanmoins péché personnel. L'extrême importance de cette doctrine d'un point de vue philosophique est qu'elle permet d'aboutir à une compréhension du mal comme provenant d'une liberté radicalement personnelle mais d'une liberté qui ne se confine pas dans les limites étroites d'une conscience individuelle.

D'habitude on reproche à l'Eglise d'avoir nié la liberté humaine en soumettant l'individu à la domination d'un péché hérité. Or comment rendre quelqu'un responsable d'une action qu'il n'avait pas librement choisie? Mais précisément c'est ici que se situe l'enjeu métaphysique du dogme. Tous les hommes, sans exception, sont en tant qu'hommes déjà pécheurs mais précisément puisque ces pécheurs-nés sont des hommes, leur corruption ne peut pas être conçue comme

44 II. *Concile d'Orange*. Canon 2. Denzinger 372, cité par *Concile de Trente, Décret sur le péché originel*, 2; Denzinger 1512. G. Dumeige, *La foi catholique* (Paris 1969) p. 169.

45 *Concile de Trente, Décret sur le péché originel* 3. Denzinger 1513. G. Dumeige, *La foi catholique* (Paris 1969) p. 170.

une spèce de fatalité naturelle. On naît pécheur ce qui signifie qu'on ne peut pas préciser un moment dans le temps où on aurait pour la première fois succombé à la tentation. Cet acte de notre liberté —comme l'enseigne Schelling— précède la conscience de soi, on ne peut donc en retenir aucun souvenir et il se traduit empiriquement dans ce qu'on appelle «le caractère». Il y a des hommes qui sont mauvais et qui étaient tels dès le commencement: on a aperçu en eux dès leur enfance, avant même leur accession à l'usage de la raison, une «propension» au mal. On ne peut pas indiquer un moment dans le temps où ils auraient opté pour le mal et pourtant on les considère, on les *sait* responsables pour tout le mal qu'ils commettent<sup>46</sup>. Cette propension au mal qui s'est actualisée dès avant l'accession à la conscience montre la radicalité de la transgression et elle permet également la résolution du cercle logique du mal. Il faut avoir été déjà mauvais —comme il a été dit plus haut— pour pouvoir choisir le mal et si la raison du mauvais choix se trouve dans l'inattention au bien, alors on est forcé de poser quelque chose qui prédispose l'attention à se détourner du bien. Or la doctrine du péché originel, Kant l'avait parfaitement compris, permet de résoudre le syllogisme circulaire du mal, en en modifiant les prémisses. L'interrogation sur le mal rencontre un cercle vicieux qu'engendre la régression infinie du saut à la qualité et de la qualité au saut, car on ne peut pas résoudre le problème de leur priorité respective. Toutefois en matière morale la question de la priorité est un faux problème car la liberté ne se situe pas dans le temps mais avant ou en dehors du temps. Le péché originel n'est «le premier» que dans un sens métaphysique et non pas chronologique. Il n'est pas le premier acte de la série de la conscience de soi, il s'identifie plutôt à l'acte d'auto-constitution de cette conscience de soi. Il n'a pas eu lieu dans un moment premier et lointain de l'histoire de la conscience mais il se trouve être inséparable de l'avènement de cette conscience. D'ailleurs, et c'est le sens profond de l'interrogation kantienne, le péché originel n'implique pas seulement que l'on tombe dans la transgression d'une manière intemporelle, «au commencement», mais que chaque mauvais agir doit être compris comme une chute immédiate dans le péché. Chaque action mauvaise doit être comprise comme une chute immédiate dans le péché. Chaque action mauvaise doit être regardée comme si l'individu était tombé en elle directement à partir de l'état

46 Cf. Schelling, *Conférences de Stuttgart*, Essais (Paris 1946) p. 312.

d'innocence<sup>47</sup>. La notion de péché ne saurait résoudre le cercle du mal que s'il était entrevu comme ayant lieu à chaque moment. La méchanceté du coeur n'est guère «le résultat» d'une accumulation qualitative de mauvais actes mais plutôt la reprise incessante, la répétition de mauvais actes, un renouvellement constant de la mauvaise volition. Cela ne signifie encore aucunement l'éparpillement de la mauvaise volonté en des actes successifs ponctuels mais plutôt la traduction philosophique de l'axiome moral: le mal n'étant que volontaire, à chaque moment où le coeur est mauvais, il faut qu'il veuille effectivement le mal.

Cette conception, pour parler le langage de Kant, d'une mauvaise volonté nouménale et atemporelle rend justice à la vision classique du mal «sans cause» ou «cause de soi», voire à la finalité explicative sous-jacente à la doctrine de l'inattention. Désormais la futile régression infinie se trouve remplacée par l'acte primordial et insondable. Selon l'interprétation de Saint Thomas par Maritain, le mal vient du fait que la volonté ne suit pas la règle et pour cette négligence de la règle il ne faut pas chercher une cause antérieure «puisque la liberté de la volonté en vertu de laquelle elle peut agir ou ne pas agir suffit»<sup>48</sup>. L'âme n'est ni obligée ni capable de considérer toujours la règle, or il lui est demandé de produire son acte en regardant la règle. Avant que l'acte soit commis il n'y a pas encore de péché mais une simple absence qui se transforme en péché lors de l'exécution de l'acte: ce n'est qu'à ce moment qu'il peut y avoir de la privation «du bien requis»<sup>49</sup>.

Cette conception où la culpabilité surgit sans un quelconque mouvement précédant l'acte de l'esprit est le propre d'une liberté dont la radicalité est illustrée (ou manifestée) par le péché originel. La notion de liberté qui se dégage à partir d'une interprétation philosophique du donné ecclésial, c'est celle d'une puissance inconditionnée, non-causée, d'un auto-commencement pur. La liberté ne se réduit pas au pic de l'iceberg, elle ne se limite pas aux sphères bien-éclairées mais superficielles où un rationalisme vulgaire se complait à enfermer la responsabilité pour le mal. Comme l'Un de Plotin, la liberté de chaque homme précède la conscience de soi. Cependant il ne faudrait pas penser que

47 Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (Paris 1962) p. 62.

48 St. Thomas d'Aquin, *De malo* 1, 3.

49 J. Maritain, *St. Thomas and the problem of evil* (Milwaukee 1942) p. 26 sq.

la reconnaissance ecclésiale d'une liberté abyssale gisant dans les entrailles préconscientes de la personne tendrait à accentuer le caractère atomique, l'isolation de l'individu. De même que la personne ne se comprend qu'à partir du réseau compliqué et multiple de ses rapports avec ce qui n'est pas elle-même, sa liberté non plus ne surgit pas du fin fond d'un champ hermétiquement fermé, ne s'éveille pas derrière les barrières infranchissables de l'individualité. La liberté ne surgit pas en vase clos et en isolation mais dans le contexte vivant des autres libertés, c'est-à-dire des autres personnes. La radicalité même de la liberté ne se comprend qu'à partir de l'interdépendance des personnes car c'est cette dernière qui la constitue. De même que le mal est radical et non pas absolu, la liberté, elle aussi est primordiale mais n'est jamais sans contexte. Toujours dans le sillage du dogme nous distinguons une triple dépendance ou plutôt un contexte ternaire de la liberté: par rapport au corps propre, par rapport aux autres humains, et enfin par rapport au diable<sup>50</sup>. Que le corps tout entier subisse les conséquences néfastes de la transgression, qu'il soit soumis à la souffrance et qu'il soit devenu récalcitrant aux élans de l'esprit, peut vouloir dire que nous existons, que la liberté existe, dans et à travers une physiologie qu'elle ne saurait entièrement maîtriser. Le conditionnement et la limitation qu'enseigne l'Eglise sont inscrits au coeur de la liberté qui ne guide pas le corps comme du dehors et d'en haut: la liberté se trouve dans le corps et avec le corps, voire elle est pour ainsi dire le corps. Cette solidarité étroite du libre avec le corporel reçoit une illustration incomparable dans la transmission biologique du péché originel mais cette transmission accuse également des aspects historiques et sociaux. Que j'hérite d'Adam, et par la médiation de tous mes ancêtres ma corruption, montre que ma liberté ne s'explique qu'à travers le réseau historique des libertés qui me précèdent. On ne pose pas seulement la continuité entre le préconscient et le conscient dans une seule et même vie, on pense également que chaque vie individuelle reprend pour son compte, assume en tant que liberté, les oeuvres agissantes de toutes les libertés précédentes. L'idée d'une responsabilité morale collective a mauvaise presse depuis le prophète Jérémie, mais elle renferme pourtant un noyau irréductiblement vrai, à savoir l'intuition profonde d'une solidarité de base entre tous les

50 Voir sur ce sujet notre article 'Implications philosophiques du dogme du péché originel', *Revue de théologie et de philosophie*, 110 (1978) pp. 89-98.



hommes, de l'historicité propre de la responsabilité morale, du caractère transindividuel de la liberté. Toutefois ces deux dépendances, biologique et historique, ne sont pas vraiment primitives car elles tirent leur origine commune d'une hétérogénéité métaphysique que représente le diable, tentateur des pécheurs. Contrairement à ce qu'en pense le philosophe contemporain, le diable n'est guère un «pseudo-dehors», la «séduction de nous-même par nous-même»<sup>51</sup> mais une réalité autonome, une réalité très réelle. Comme le disait déjà Kierkegaard: «De même qu'un sexe ne peut pas donner naissance à un nouvel individu, le péché ne peut pas, non plus, prendre son origine dans l'homme seul; c'est pourquoi la doctrine chrétienne de la tentation diabolique est correcte»<sup>52</sup>. Nous n'avons pas à prendre partie dans la querelle des tentatives de démythologisation contemporaines (et anciennes) où les lointains héritiers moralisants et anthropocentriques de Proclus s'acharnent à «exterminer» le diable. Nous ne considérons ici le donné ecclésial du diable que comme le chiffre imagé de trois intuitions métaphysiques profondes, à savoir la radicale hétérogénéité métaphysique du mal, l'impossibilité du mal pur et finalement la spiritualité par excellence du mal.

L'ordre métaphysique universel est l'ordre bon, seul un choc, une percée, venus de dehors, peuvent le miner ou le troubler et ce choc, cette percée, a comme chiffre le diable. C'est le mal métaphysique, le néant de la créature, qui est la condition du surgissement du mal mais il n'en est qu'une condition négative car inhérente à l'ordre bon. La condition positive, à savoir la cause du mal, est la liberté auto-créatrice qui satisfait, seule, aux deux exigences de base apparemment contradictoires de l'explication métaphysique du mal: son inhérence à l'ordre bon et sa naissance *causa sui*, partant non-impliquée, non-engendrée par cet ordre. Le mal a sa «matière» dans l'ordre mais il ne naît pas à partir de l'ordre. Il se situe plutôt à la jonction de cet ordre avec ce qui lui est extérieur. Le mal est ce qui ne devrait pas être et qui pourtant est, donc l'hétérogène, l'advenu. Sans doute, déjà, la mauvaise volonté humaine qui transmue le néant de la créature en une faille manifeste cette jonction étrange de l'intérieur et de l'extérieur, mais l'homme est un être par trop imparfait, trop limité, pour pouvoir être conçu comme la figure ultime de pénétration de l'hétéro-

51 P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II (Paris 1960) p. 240.

52 Kierkegaard, *The Journals* (London 1938) p. 1.

gène dans l'homogène. La tentation par le diable ou plutôt le personnage même du diable sert à souligner, à mettre en valeur, la radicalité et l'hétérogénéité de l'éruption (c'est-à-dire de l'irruption) du mal sans pour autant l'ériger en une catégorie absolue.

Figure suprême du mal, le diable contribue également à la relativisation de toute malignité humaine. En mitigeant, en partageant avec lui la responsabilité pour le mal, le diable sauve l'homme devant l'ultime tentation du désespoir liée à l'orgueil<sup>53</sup>. L'homme n'est ni «assez bon» ni assez fort pour pouvoir faire le mal pour le mal, vérité métaphysique que le folklore religieux du Moyen-Age a très bien compris. L'homme vend son âme au diable pour l'argent, la santé, le plaisir ou le pouvoir tandis que le diable est «désintéressé». Il ne désire que la perte de l'âme, ne veut par conséquent le mal que pour le mal<sup>54</sup>. Ce caractère désintéressé du mal, cet idéalisme dans le crime, déroutent l'entendement et remplissent de frayeur le cœur; parmi les mille horreurs qu'évoquèrent les récits des témoins du procès d'Eichmann, le pire ne fut-il pas ce halo de désintéressement qui entourait l'accusé, l'absence apparente de tout motif passionnel ou lucratif dans son comportement<sup>55</sup>? Faire le mal pour le mal est le mal le plus abject, le mal pur et ce n'est pas par hasard que, selon l'Écriture, ceux qui préparèrent le crime ultime de la crucifixion «haïrent» Jésus «sans raison» (Jn 15, 26)! Et ici on se trouve devant un enseignement primordial concernant l'essence du mal: la haine sans raison, le mal désintéressé, bref le mal pur ne peuvent être que de nature spirituelle.

Contrairement aux Anciens qui ont fait un bouc émissaire du corps et l'accablèrent d'injures, qui ne cessèrent de disserter sur la malignité innée de la matière, le Chrétien, lui, sait que la matière n'est jamais mauvaise en elle-même. C'est Dieu qui a créé le monde matériel et il le trouve très bon (Gen. 1, 28). Depuis, les Pères Apologètes, les docteurs chrétiens disent et redisent que si la matière avait été mauvaise, le Christ ne serait pas ressuscité dans la chair<sup>56</sup>. Comme le remarque

53 Voir pour cela le bel article de D. Bertrand, 'Satan', *Christus* (1976) p. 410 f.

54 Sur l'impossibilité pour l'homme de vouloir du mal pur voir Sartre: *Saint Genet, Comédien et martyr* (Paris 1952) p. 33.

55 H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (Paris 1966).

56 «Dieu a appelé la chair aussi à la résurrection, et lui a promis la vie éternelle. Dès là en effet qu'il annonce à l'homme l'heureuse nouvelle du salut, c'est à la chair aussi qu'il annonce cette heureuse nouvelle...». Ps. Justin, *De resurrectione* 8, PG VI, 1036. «...le Christ est venu non pas pour délivrer, après la résurrection, les âmes du corps pour revêtir encore les âmes ainsi libérées de corps nouveaux... mais bien, pour donner aux corps ressuscités l'incorruption et

Augustin: «ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible»<sup>57</sup>. En fait, le corps dans sa lourdeur, dans son opacité, à travers les multiples servitudes qu'il impose à l'âme, sait plutôt tempérer l'ardeur du mal, entraver l'élan de la volonté mauvaise. Ce fut une profonde intuition des Manichéens que d'ériger la matière en un rempart protecteur devant le mal, de la comprendre comme une sorte d'épaisse couche d'isolation qui en amortit le choc et étouffe la flamme<sup>58</sup>. Le mal ne monte pas de la matière vers l'esprit, il descend plutôt de l'âme vers le corps et si les hommes font preuve d'une haine sensible, ce n'est que parce qu'ils «sont capables... d'une haine spirituelle»<sup>59</sup>. On accuse l'homme méchant de s'abaisser au niveau animal mais, en fait, l'homme ne peut que soit tomber au-dessous de la bête soit s'élever au-dessus d'elle<sup>60</sup>. Or cette reconnaissance de la valeur de notre frère le corps n'est pour ainsi dire qu'un témoignage empirique de l'Ecriture et de la Tradition chrétienne lequel pourra être complétée par une déduction métaphysique de l'exclusive spiritualité du mal. Celle-ci pourra être présentée à partir d'un théologème d'ailleurs assez marginal, la chute du diable.

Traitée par K. Barth de «mauvais rêve de la vieille dogmatique»<sup>61</sup>, la chute des anges n'est attestée que par trois passages du Nouveau Testament<sup>62</sup> mais elle n'a cessé d'attirer l'attention des théologiens à travers les siècles. Le diable, lui aussi, a été créé bon<sup>63</sup>, il n'est devenu mauvais que par suite de sa transgression. Même la première et la plus haute figure du mal, n'est que *devenue* mauvaise! Or il y a deux espèces de devenir: l'un qui arrive à une chose du dehors, l'autre qui s'accomplit du dedans, et seul le second est un véritable changement car ici seul la chose qui devient reste en même temps elle-même. Quand le changement intervient en vertu d'une influence extérieure, alors soit la chose ne se modifie pas vraiment mais se trouve simple-

l'éternité... c'est l'homme tout entier qu'a sauvé l'avènement du Christ...». Théophile d'Alexandrie, *Lettre pascale de 402* in St. Jérôme, *Epist.* XCVIII, 11, PL XXII, 800.

<sup>57</sup> St. Augustin, *Civ. Dei*, XIV, 3.

<sup>58</sup> C. Puech, *Le manichéisme* (Paris 1949) p. 153 n. 274.

<sup>59</sup> Malebranche, *De la recherche de la vérité V. Oeuvres Complètes*, II (Paris 1963) p. 127.

<sup>60</sup> Baader, *Werke I* (Leipzig 1851) p. 36 f.

<sup>61</sup> K. Barth, *Dogmatique* III, 3, 2 (Genève 1963) p. 249.

<sup>62</sup> Jd 9; II Pt. 2, 4; Ap. 20, 2-3.

<sup>63</sup> IV Concile du Latran, L. Denzinger 800. G. Dumeige, *La foi catholique* (Paris 1969) p. 18.

ment déplacée, emportée ou recouverte d'une masque défigurant, soit elle se trouve soumise à une mutation qui, venant du dehors, rompt sa continuité métaphysique. Le véritable changement, où ce qui se modifie demeure le même, ne peut être qu'intérieur car ici seul l'agent de la modification est la chose elle-même. Or l'unique réalité qui puisse être agent de sa propre modification est l'esprit. L'esprit est pour soi, c'est-à-dire qu'il est dans son être mouvement intérieur, projection immanente. Si l'ange déchu est la figure ultime du mal, c'est que l'ange seul est une créature purement spirituelle, et le mal dans les autres créatures n'est mauvais qu'en proportion de leur spiritualité. C'est une vérité d'ordre métaphysique que la matière ne peut pas être mauvaise car rien n'est mauvais en soi. Ne peut être mauvais que la réalité pour-soi car est mauvais ce qui s'arrache à l'ordre et seul un être pour-soi peut être agent d'un tel arrachement. Rien n'est mauvais en soi-même, même le feu de l'enfer est bon en lui-même<sup>64</sup>. Ce qui est mauvais, il l'est devenu et ne l'est devenu que par lui-même. Autrement dit: si la spiritualité est le lieu propre du mal, c'est que la spiritualité n'est pas à concevoir dans un sens ontologique mais exclusivement métaphysique: le mal ne peut être que spirituel car le mal est devenu. Et ici une fois de plus la conscience morale de l'humanité se trouve solidaire des implications essentielles de la doctrine chrétienne. Malgré le phénomène d'impureté rituelle dans les sociétés archaïques ou la culpabilité «objective» que les régimes totalitaires discernent dans leurs victimes, on sait et on le savait depuis le commencement que le mal provient toujours d'une mauvaise volonté<sup>65</sup>, qu'il est en dernière instance l'oeuvre d'une liberté. La réalité spirituelle, l'être pour-soi, qui seule peut être mauvaise n'est que volonté, car seule la volonté peut être conçue comme se modifiant et se renouvelant tout en restant elle-même. Si les Pères de l'Eglise et les théologiens plus tardifs ne cessèrent de broder sur les mauvaises conséquences empiriques du péché, sur l'affaiblissement du corps humain et l'apparition des serpents venimeux dans la nature après la chute, c'est qu'ils n'entrevoyaient guère le surgissement du mal en dehors du contexte de la mauvaise volonté. Comme le dira Schleiermacher: la conscience humaine ne saurait guère concevoir les divers maux en

<sup>64</sup> St. Augustin, *Civ. Dei* XII, 4.

<sup>65</sup> St. Augustin, *Lib. Arb.* III, 17.

dehors d'une activité humaine «dans une disposition indépendante et primitive du mal» <sup>66</sup>.

C'est l'intention libre qui est à la source du mal et le formalisme moral d'un Kant n'est qu'une version laïcisée et tardive d'un enseignement essentiel de la métaphysique chrétienne: la valeur morale d'une réalité ne réside pas dans cette réalité elle-même mais dans l'usage qu'en fait une volonté libre. Sans doute, Dieu a trouvé bon le monde qu'il avait créé et tout ce qui fait partie dans son être matériel de cet ordre métaphysiquement bon, toutefois quand ils sont pris en charge par l'esprit, les éléments de cet ordre bon révéleront comme une neutralité morale, pour être réinvestis «immédiatement» par l'intention humaine dans un sens bon ou mauvais. L'aumône prodiguée par l'hypocrite et la transaction impeccable du commerçant motivée par l'appât du gain ne sont pas encore le vrai bien. Le vrai bien, c'est le bien qu'on veut pour le Bien. Depuis de longs siècles les lecteurs d'Augustin se tourmentèrent pour savoir comment interpréter la définition lapidaire: les vertus des païens ne sont que des vices larvés mais le sens profond de la formule est claire: le bien et le mal ne se trouvent pas dans les choses elles-mêmes mais dans leur ordination par l'esprit à une fin. Par exemple, l'abstinence sexuelle motivée par le désir de vivre dès ici-bas comme membre de la Cité Céleste est sans nul doute une conduite admirable, cependant il se trouve des hérétiques et des gymnosophistes de l'Inde qui vivent, eux aussi, dans la continence. Néanmoins ils restent membres de la Cité Terrestre car «l'abstention n'est un bien que moyennant la foi au Souverain Bien qui est Dieu» <sup>67</sup>. Augustin et maints autres théologiens ultérieurs insistèrent sur le caractère purement extérieur, «civil» et «politique» des bonnes oeuvres des païens et des réprouvés mais ce ne sont pas seulement les oeuvres proprement morales qui doivent être jugées selon leur ordination vers une fin suprême. On sait depuis le Livre des Proverbes que le sacrifice des méchants est une abomination devant Dieu (8, 15) et même les actes proprement religieux, le culte et l'oraison, n'échappent guère à l'ultime qualification selon l'intention du coeur. Au contact du péché, accomplies par les pécheurs, les plus hautes réalités religieuses se renversent dans leur contraire infernal. La «clarté» même de la gloire de Dieu est un labyrinthe pour «entortiller» l'esprit

<sup>66</sup> Schleiermacher, *Glaubenslehre* § 76.1.

<sup>67</sup> St. Augustin, *Civ. Dei* XV.20.

des pécheurs<sup>68</sup>, et il y a «une manière perverse de prier»<sup>69</sup>, qui les éloigne de Dieu<sup>70</sup>. Nous ne voulons pas multiplier les exemples d'actes religieux qui peuvent se trouver investis par la puissance du mal. Il n'y a pas lieu d'insister non plus avec certains théologiens sur les péchés des élus qui ne sont pas seulement remis mais encore comptés pour bons. Importe ici la souveraineté de l'intention de l'esprit. Or cette dernière n'est surtout pas à comprendre dans le sens d'un subjectivisme éthique. La notion même de l'intention morale dérégulée est plutôt la traduction subjective d'une réalité d'ordre objectif, métaphysique; la non-ordination à la fin suprême. La déduction de la spiritualité du mal relève de la métaphysique générale; l'esprit n'est pas le lieu du mal en tant que catégorie ontologique ou région ontique car précisément le mal n'est pas propre à un étage ou une région de l'ordre: le mal ne fait pas partie de l'ordre. Si l'esprit se trouve être le lieu métaphysique du mal, c'est que, comme on l'a dit plus haut, lui seul est capable d'un véritable devenir-autre, d'une authentique modification de soi et en tant que tel, il peut rendre compte du phénomène de l'irruption dans l'ordre, de la pénétration de l'hétérogène dans l'homogène. Le mal est une nouveauté dans l'être car il ne provient pas de cet ordre en tant qu'instauré par la transcendence absolue. Dieu n'a pas créé la mort (*Sap.* 1, 13), elle est venue dans le monde grâce au péché et Dieu n'a pas fait la créature mauvaise, elle s'est rendue mauvaise elle-même (*Qo.* 7, 29). C'est en réalisant mieux la liberté de la créature que la doctrine chrétienne permettra l'élaboration d'une métaphysique authentique du mal<sup>71</sup>.

### *Sens et mystère.*

C'est la liberté radicale de la créature, sa faculté innée de pouvoir dévier de l'ordre voulu par Dieu, qui permettra au raisonnement métaphysique de rendre compte de la possibilité du mal. Le mal a sa cause efficiente dans la volonté créaturielle qui est autonome par

68 Calvin, *Institution de la religion chrétienne* I, vi, 3.

69 Calvin, *Institution de la religion chrétienne* III, v. 10.

70 J. Edwards, *Wrath upon the wicked*, Works VI, p. 527.

71 Le surgissement du mal comme l'irruption de l'hétérogène dans l'homogène est un chiffre de la notion de l'ordre nécessaire (devenu) comme impliquant le mal. En lui-même l'ordre (instauré par Dieu) ne contient pas le mal, il ne l'admet qu'en tant que corrompu. C'est l'enseignement de la philosophie négative schellingienne sur l'ordre immanent de l'être nécessaire et rationnel devenu mauvais, cf. M. Vető, *Le fondement selon Schelling* (Paris 1977), Surtout p. 417 sq.

rapport à son créateur mais qu'en est-il de sa cause finale? Autrement dit: l'origine du mal trouve son explication à partir de la créature, mais comment expliquer sa fin? L'interrogation primitive sur le pourquoi du mal n'avait guère eu comme visée originelle la cause efficiente du mal mais plutôt sa cause finale et si on a commencé par analyser ses conditions d'existence, ce n'était surtout qu'en vue de comprendre sa finalité, son sens. Toutefois le sens d'une chose se trouve dans son appartenance à l'ordre, et précisément le mal est ce qui est réfractaire à l'ordre. Il est le non-sens primordial, mais l'esprit scrutateur ne peut pas se contenter de ce constat. Désespérément il essaye de trouver un sens pour le non-sens. La source de tout sens est Dieu, donc pour que le non-sens puisse se revêtir de sens, il faut qu'il puisse être rapporté à Dieu. Mais comment le mal peut-il être relié à Dieu dont le premier attribut est la bonté? Dieu est bon, il est la bonté elle-même et comment peut-il alors tolérer le mal ou plutôt, Créateur, comment a-t-il pu susciter le mal? Le meilleur argument pour l'athéisme a toujours été de renvoyer au foisonnement du mal dans le monde et qui ne s'est écrié avec Boèce: *Si Deus est unde mala?* La première intuition de la conscience humaine, et d'habitude en ce domaine les premières intuitions sont justes, est de nier que Dieu soit la cause du mal. Déjà Platon déclara rondement que Dieu n'est pas la cause de tout ce qui arrive aux hommes mais seulement du bien <sup>72</sup>. Le Christ semble avoir repris à son compte l'explication du philosophe. Un homme a semé de la bonne graine mais pendant la nuit est survenu son ennemi qui sema l'ivraie (*Mt.* 13, 24-25). Le bien est de Dieu, le mal est de quelqu'un d'autre. Toutefois la réflexion philosophique ne peut pas s'arrêter à la formulation de la parabole. Elle doit expliquer par le raisonnement le problème de la réconciliation de la toute-puissance de Dieu avec sa bonté. Il s'agit ici d'une tâche désespérée qui n'a cessé de tourmenter les esprits. «Qui m'a créé? —s'écria Augustin— N'est-ce pas mon Dieu qui est la bonté même? D'où m'est venu dès lors de vouloir le mal, et de ne pas vouloir le bien?... Qui a donc déposé, qui a semé en moi tous ces germes d'amertume? Si c'est le démon qui m'a fait, d'où vient le démon lui-même? Que si par un effet de sa volonté perverse d'ange il est devenu démon, d'où est né en lui cette volonté mauvaise qui devait le faire démon, puisqu'il avait été fait ange tout entier par un créateur très bon»? <sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Platon, *République*, 379 c.

<sup>73</sup> St. Augustin, *Confess.* VII, III.5.

Augustin a trouvé la réponse dans la liberté radicale de l'ange et, en général, c'est la liberté de la créature qui est la source du mal. Néanmoins, ceci ne résout pas, et de loin, notre problématique car l'oeuvre libre de la créature ne peut, en dernière instance, être conçue en faisant abstraction de la bonté de Dieu. La toute-puissance divine exige un approfondissement, de la doctrine d'une liberté finie comme cause efficiente du mal et la bonté de Dieu restera une croix des efforts spéculatifs désireux de trouver une finalité suprême immanente au mal.

La théologie chrétienne a toujours cru devoir distinguer le matériel et le formel du péché. Le matériel du mal, la fièvre qui ronge les membres du malade ou le geste qui enfonce le poignard dans le dos du prochain, sont des réalités qui ont lieu selon des lois physiques et biologiques et en tant que tels ils ne peuvent pas être soustraits à la causalité divine. Quant au mal proprement dit, il est le formel, c'est-à-dire l'intention et l'intention, elle, ne vient pas de Dieu. Cette distinction a, certes, une forte valeur explicative mais elle ne résout pas tout de même le problème essentiel. Le matériel qu'investit l'intention vicieuse continue à être produit par Dieu qui maintient en existence la volonté mauvaise. Qui plus est, Dieu ne donne pas son concours au surgissement incessant du mal comme à l'embranchement d'une machine qui, une fois démarrée, effectue automatiquement ses opérations les unes après les autres. Non, le Créateur ne donne pas simplement un coup de pouce primitif à l'être matériel mais son concours demeure toujours volontaire. Comment l'acquitter alors de la responsabilité pour le mal qui advient? Traditionnellement on fait une distinction empruntée à l'éthique et à la jurisprudence entre ce qu'on permet et ce qu'on veut ou entre ce qu'on fait soi-même et ce qu'on laisse faire par un autre. Dieu ne veut pas le mal, dit-on, seulement il le permet, il n'accomplit pas le mal lui-même mais le laisse effectuer par ses créatures. On exploite ici habilement la différence entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel pour pouvoir distinguer deux sortes de causalités. Dieu est la cause première de tout ce qui arrive mais il produit les événements à travers l'instrumentalité des causes secondes matérielles. Ces distinctions, dit-on, permettent de comprendre comment une chose qui arrive infailliblement et immanquablement, suivant des lois nécessaires et déterminées, puisse néanmoins être considérée comme arrivée en vertu de la volonté libre de la créature. La scolastique médiévale et le rationalisme classique établissent des dis-



inctions subtiles entre ce qui arrive par contrainte et ce qui a lieu par la nécessité, entre la nécessité absolue et la nécessité seulement morale, mais en fin de compte, même si on pouvait admettre qu'il y ait une double causalité du mal, l'une relevant de Dieu, l'autre de la créature, est-ce que cela suffirait pour acquitter le Créateur? Dieu n'est pas seulement la cause efficiente première des choses, leur Alpha, mais aussi leur cause finale ultime, leur Oméga et s'il pouvait être soustrait à l'accusation d'être à l'origine ontologique du mal, il faudrait encore comprendre comment peut-il l'admettre et l'employer dans un ordre qui est celui du bien et du salut?

En fait, cette seconde responsabilité est peut-être encore plus acablante car la conscience religieuse pourrait à la rigueur s'accommoder de l'idée d'un Dieu faible, mais comment tolérerait-elle un Dieu qui accepte et utilise le mal? Il ne reste alors aux apologistes qu'à relativiser le mal afin qu'il puisse servir les desseins du bien. Le mécanisme logique de l'opération est le suivant. Pour comprendre le mal il faut découvrir un sens, ce qui revient à lui attribuer une fin. Or une fin, c'est un bien, donc le mal doit être en dernière instance un bien. Ou bien exprimé d'une manière naïve au niveau de l'apologétique populaire: Dieu sait tirer du bien même à partir du mal. Dès lors, les efforts des théodicées de toute trempe s'attachent à démontrer, nous l'avons déjà vu plus haut, que le mal est utile, voire nécessaire, à l'avènement du bien. On disserte sur le caractère indispensable de l'ombre pour la lumière, de la dissonance pour l'harmonie, des monstres pour le système total des êtres bien portant. On trouve de bonnes raisons pour justifier tout le mal, fût-ce le plus horrible et on ne répugne pas à déclarer avec Leibniz: «...ce serait un vice dans l'auteur des choses s'il en voulait exclure le vice qui s'y trouve»<sup>74</sup>. Dans sa passion apologétique l'écrivain chrétien représente le Père de Jésus-Christ sous les traits d'un mécanisme calculateur et, pour en sauver l'honneur, il réduit le Créateur à n'être que le chiffre ultime de la compossibilité métaphysique des choses. Les théodicées sont comme frappées de cécité devant le grotesque des efforts trop bien réussis pour masquer l'horreur du mal et au lieu de prophétiser avec Isaïe que dans un futur eschatologique les loups vivront en paix avec les agneaux, elles finissent par prêcher que les loups *sont* des agneaux<sup>75</sup>!

<sup>74</sup> Leibniz, *Théodicée*, II, 125.

<sup>75</sup> K. Barth, *Dogmatique*, III, 3.2 (Genève 1963) p. 30 f.

Toutefois la raison philosophique n'a pas tort de suivre le sentier que conduit vers la subsumption du mal au bien comme son serviteur ou son auxiliaire: c'est le seul sentier praticable mais qui demeure trop abrupt pour la raison philosophique agissant seule et en elle-même. De la même manière que sans les données de la Révélation, la raison n'aurait pas pu élaborer la notion d'une liberté radicale faisant irruption dans ce monde, elle ne saura pas non plus expliquer le mal radical sans être secourue par les données de la même révélation. A l'initiative radicalement novatrice de la créature dans le péché originel répond l'initiative radicalement novatrice de Dieu en Jésus-Christ. Si le mal ne s'explique qu'à partir du neuf, alors le bien qui répond au défi du mal doit *a fortiori* surgir à partir du neuf. Ce n'est pas par hasard que Jésus-Christ apparaît dans le monde sous les traits d'un nouveau-né car la «natalité» est la manifestation la plus puissante de la nouveauté dans le monde<sup>76</sup> et le Christ, c'est la nouveauté même de Dieu. Autrement dit: si le mal, nouveauté radicale, a du sens pour l'ordre, cet ordre ne peut être l'ordre «naturel» (et déjà corrompu) mais un autre qui s'y superpose en vertu de l'agir Rédempteur de Dieu. L'intégrité primitive a été pour ainsi dire lacérée par le péché originel mais cette rupture, fût-elle odieuse en elle-même et funeste dans ses conséquences, finit par permettre l'octroi d'une finalité supérieure au mal. L'irruption du mal dans le monde ne devra pas rester le scandale inutile de la raison. Evidemment cette finalité qu'obtient le mal par la condescendance du bien ne lui est aucunement immanente sinon il cesserait d'être vraiment mauvais pour se révéler —dernière et suprême tentative trop bien réussie de la théodicée— comme une figure cachée du bien. Le péché originel n'est pas de la *felix culpa* en lui-même, il n'a aucune valeur rédemptrice hors du moment où il se trouve accompli, il ne reçoit son sens et sa finalité qu'à partir de la décision souveraine de Dieu-Trinité d'envoyer Jésus-Christ dans le monde. L'homme demeure pécheur mais la bonne volonté gratuite de Dieu répondra au mal par le bien<sup>77</sup>. Le don de Jésus-Christ fait suite au péché mais il n'en suit aucunement. Pour parler le langage de Kant: la proposition synthétique qui relie la chute de l'homme à la venue du Christ n'est pas *a priori*.

<sup>76</sup> Sur cela voir H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Paris 1961) p. 17.

<sup>77</sup> Le mal demeure du mal même si Dieu en répare les conséquences, vérité des plus importantes qui se trouve peut-être à la base de la doctrine des Réformateurs sur la justification forensique où le péché est moins guéri que recouvert par la grâce, moins effacé qu'enveloppé par le pardon souverain.

La doctrine de la *felix culpa* met en un éclairage christique toute l'histoire du mal, et la Rédemption demeure le suprême recours de l'intelligence croyante devant le mystère de l'iniquité. Toutefois il ne faudra guère concevoir le fait de la Rédemption comme un donné simplement surajouté à l'univers de la raison mais plutôt comme une lumière qui en épouse les contours cachés et lui permet d'accéder à ses propres profondeurs latentes. La métaphysique rationaliste de la nécessité ne récuse pas seulement la possibilité d'une science du particulier<sup>78</sup> mais elle va jusqu'à chercher l'origine et la raison du surgissement du mal dans la finitude et la particularité. Toutefois juger ainsi la finitude revient à condamner avec le vieux Théognis l'existence tout entière, et avant de projeter une théodicée la raison croyante se trouverait dans l'obligation de construire une ontodicée. Les grands philosophes s'interrogent: pourquoi y-a-t-il de l'être au lieu du rien? mais l'horizon de la réponse à cette question est la notion d'un Dieu créateur qui, à son tour, ne se comprend que si la divinité est amour et la notion par excellence d'un Dieu-Amour est le Dieu Trinité.

Le sens de la création, c'est le surgissement des êtres qui sont, certes, «produits» mais qui demeurent néanmoins autonomes et réels et seul un Dieu qui est lui-même relation libre de personnes réelles pourrait appeler à l'existence des créatures libres et réelles. Et surtout seul un Dieu qui est Amour (entre les Personnes) peut avoir des «raisons» de les créer comme telles. D'un Dieu qui n'est qu'être et vérité le monde découlerait comme la suite ontologique de son propre être, seul un Dieu libre et qui, pour ainsi dire, est capable de déborder sa propre essence saura donner naissance à des réalités qui sont indépendantes de lui<sup>79</sup>. D'une part, ce n'est que parce que son essence est amour, amour débordant, qu'il crée le monde qui est différent et hors de Lui: c'est à un amour divin qui précède leur existence (I *Jn* 4, 10) que les choses créées doivent leur avènement et ce n'est qu'en vertu de cet amour kénotique que les choses pourront prétendre à une finalité propre. D'autre part, tout en les aimant vraiment Dieu fait retour sur soi-même à travers les choses, un retour anticipé mais non pas «logiquement» impliqué par un retour sur soi primitif dans les processions trinitaires. L'être créé accuse donc une finalité interne

<sup>78</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1061 b.

<sup>79</sup> Cf. K. Rahner, *Ecrits Théologiques I* (Paris 1959) p. 59.

et une finalité par rapport à Dieu qui permet d'en déclarer la bonté immanente.

Le monde, c'est-à-dire l'existence de quelque chose d'autre que Dieu est rendu possible par le fait que Dieu est le même et l'autre en même temps. C'est l'altérité intra-divine des Personnes dans la Sainte Trinité qui, seule, peut justifier l'altérité extra-divine, l'existence des êtres créés. La multiplicité et la diversité des choses n'est guère envisagée en fonction des lois mécaniques de l'être nécessaire mais à partir des vérités libres de la théologie trinitaire. La notion d'un Dieu-Trinité peut légitimer l'apologie de la particularité qu'accomplit effectivement le Verbe Incarné dont la réalité concrète, historique, donne une sanction divine aux implications apparemment négatives de l'existence particulière, à la fragilité, à la souffrance, à la mort, voire dans un certain sens au péché.

Toutefois la lumière christique se trouve en une certaine continuité avec «la lumière naturelle» et les finalités qu'elle fait découvrir dans les ruptures de l'être n'étaient pas entièrement invisibles dès avant son apparition. En ce qui concerne l'apologie des êtres particuliers elle n'atteindrait sa pleine dimension qu'à partir du moment où le Dieu-Trinité Créateur sera entrevu à partir de l'avènement de Jésus-Christ mais, de toute façon l'apologie de l'être comme tel est un tard-venu dans la méditation humaine et elle est précédée et engendrée par la préoccupation primordiale de donner une finalité à la souffrance et à la mort. Sans doute, à un niveau élémentaire la douleur physique a une téléologie parfaite; elle est le signal que les nerfs périphériques transmettent aux centres nerveux afin de les avertir de l'imminence d'une rupture, d'une lésion dangereuse. La peine est donc une condition de l'adaptation, la réponse de l'être vivant aux prises avec son environnement. Envisagé à partir de la temporalité propre à un être intelligent et libre, on pourrait dire que l'apprentissage de la douleur physique et des privations contribue à une éducation qui fait conquérir par l'homme une attitude de fermeté et de résistance à l'égard des vicissitudes du monde extérieur et des fluctuations de sa propre physiologie. La valeur éducatrice de la souffrance<sup>80</sup> provient de son caractère proprement didactique: elle apprend à l'individu que la réalité extérieure au lieu de se plier à ses caprices et de s'accorder à ses désirs est irréductiblement réfractaire à sa volonté.

80 Eschyle, *Agamemnon*, 177.

La douleur révèle notre fragilité, notre vulnérabilité, le danger permanent de destruction auquel l'homme est soumis. L'acceptation de la souffrance concomitante à la condition humaine est la soumission à l'ordre voulu par Dieu mais cette conception d'ordre «religion naturelle» peut s'enrichir d'une valeur positive, christique. Elle est à interpréter à partir de deux moments kénotiques de la vie du Fils de Dieu: de l'Incarnation et de la Passion, grâce auxquelles il a assumé l'humiliation terrible sur la Croix (*Ph* 2, 7 f). Il a agi ainsi par obéissance et ce n'est pas tellement l'endurance de la peine qui fonde la valeur de notre souffrance mais plutôt notre obéissance, imitatrice de la sienne. La soumission à la souffrance n'est pas l'essence mais seulement la manifestation de la kénose du Christ qui a été interprétée dès les Pères de l'Eglise comme le fait d'assumer la condition humaine en tant que condition d'esclave<sup>81</sup>. Le Christ a assumé la condition humble du serviteur, rechetant ainsi du mépris et de l'oubli les opprimés et les humiliés, et un des aspects centraux du mystère de la Croix, c'est d'accepter la servitude dans le sens paulinien d'un service pour les autres (*Ga* 5, 13).

En cherchant le sens de la souffrance on se trouve d'habitude conduit à s'interroger sur le sens de la mort, toutefois leur continuité, leur parenté n'est qu'apparente. La souffrance, elle, a des finalités biologiques et psychologiques qui permettent à l'individu au prix d'épreuves particulières, de se conserver et de se perfectionner, par contre la mort que toutes les mythologies représentent comme seulement advenue dans le monde, par conséquent non naturelle, semble être une rupture injustifiable de toute finalité humaine. La mort est la cessation de toutes les fins et si elle accuse des finalités, c'est précisément dans la mesure même où elle est réalisée comme absence de fins. L'acceptation de la mort est la suprême preuve de l'amour (*I Jn* 3, 6) mais pour qu'elle soit authentique, la mort elle-même doit être ressentie comme irrémédiable, comme la fin définitive de tout ce que nous sommes<sup>82</sup>. Même les vertus surnaturelles de la foi et de l'espérance ne peuvent pas entièrement maîtriser le sentiment horrible de mutilation qui tord notre sensibilité, nos affections, notre raison. Sans doute, l'immortalité ou plutôt la Résurrection sont des vérités élémentaires pour la raison croyante mais elles ne sont évidentes qu'à

81 Cf. D. Henry, *Kénose. Supplément au Dictionnaire Biblique*, V, p. 31.

82 S. Weil, *Cahiers III* (Paris 1956) p. 122.

partir de la logique existentielle de l'Amour divin et pour nous, elles doivent toujours conserver un élément de distance et d'obscurité<sup>83</sup>. Même le Christ s'écria sur la Croix: Mon Père pourquoi m'as tu abandonné? Néanmoins il continua à être obéissant au Père et, prince mourant de la vie, il pouvait ainsi vaincre la mort.

Les théodicées naturelles concentrent le plus fort de leurs arguments sur la «justification» de la souffrance et de la mort mais la culmination d'une théodicée devrait se situer au plan de la confrontation avec le péché. Le plus grand mal, le mal par excellence, c'est le péché. Est-ce que le péché a un sens, se rapporte-t-il en quelque manière au bien? Les bases naturelles, psychologiques du péché sont l'égoïsme et l'agressivité. L'amour de soi (ou la tendance vers soi) est une constante métaphysique de toute la création et dans une forme consciente et réfléchie il est le véhicule même du progrès humain, celui-ci étant fondé sur l'épanouissement des personnes et des collectivités. L'amour de soi se traduit régulièrement par l'agressivité car très souvent ce n'est que par des actions et des attitudes violentes que l'homme peut, en se déchargeant d'une tension devenue intolérable, retrouver son équilibre entamé, se protéger et protéger son monde. Fréquemment c'est l'appel aux plus hautes valeurs culturelles, la défense d'une famille ou d'une communauté, qui déclenchent l'agressivité. Celle-ci apparaîtra donc comme inévitable et justifiée. Cependant, même dans ce cas, l'homme transgresseur n'est racheté que dans la mesure où les valeurs qu'il défend semblent l'emporter en importance sur les valeurs qu'il foule au pied et il reste toujours la question du sens de l'action coupable comme telle et en elle-même. Autrement dit: il faudrait demander si le péché a une finalité en tant que transgression morale?

Illuminée ici directement par la Révélation, la raison croyante découvre trois finalités majeurs dans le péché. a. C'est dans et par le péché que l'individu accède à la personnalité libre. b. C'est grâce au péché qu'il réalise son néant ou son pire que neant et c. finalement c'est le péché qui permet, si l'on peut dire, à Dieu de communiquer sa grâce débordante, un bien qui transcende tout bien naturel. En ce qui concerne la premier point on n'a qu'à renvoyer aux magnifiques développements de Kierkegaard: c'est par le péché que l'homme s'arrache à l'universel impersonnel et s'érige en un monde auto-

83 Voir pour cela G. Bernanos, *Le dialogue des Carmélites*.

nome. Or cet arrachement —et c'est le second point— entraîne le remords de la culpabilité et à ce moment les conditions d'une intervention salvifique de la grâce sont réunies: la personne déviée de la source transcendante de son être peut, à partir de sa misère, appeler de ses vœux la descente guérissante du Dieu Rédempteur. Voilà, le sens de la transgression morale, sa finalité subjective pour la conscience pécheresse elle-même, mais, l'interrogation s'obstine, quel est son sens en tant que péché dans son objectivité même?

Nous savons par l'Ecriture que «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde» (Rm. 13, 32) car c'est une loi propre à l'économie du salut que là «où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé» (Rm. 5, 20). La miséricorde de Dieu est la manifestation la plus sublime de son amour et Il semble vouloir lui donner libre cours par les voies tortueuses de la transgression des hommes. Si le berger fait plus de cas d'une seule brebis retrouvée que des 99 qu'il n'avait jamais perdues, Dieu dans son amour tolère l'égarement d'un seul homme pour pouvoir déverser sa miséricorde sur la masse immense de ses descendants malheureux. La faute d'Adam a été une heureuse faute car les descendants du Premier Homme se sont vu conférer des grâces surpassant celles de la justice originelle de leur ancêtre. Autrement dit sans le péché originel les hommes n'auraient pas pu accéder aux hauteurs bénies de l'amour de Dieu et de la félicité qu'ils atteindront grâce à la Rédemption. Tout ceci est clair et vrai, néanmoins même cette dernière et plus haute finalité du mal qui renvoie à la Faute comme motif de l'Incarnation n'a qu'une portée en fin de compte limitée car il restera du mal dans le monde qui apparemment ne servira à rien. La souffrance, dit-on, ennoblit le pécheur et le prépare aux épousailles avec Dieu, et déjà Israël était conscient que Dieu le châtiât par miséricorde et par amour (cf. II Mc. 6, 14-15). Toutefois nous savons, au moins nous conjecturons, qu'il se trouve de la souffrance qui, au lieu d'élever et de purifier les âmes, les enfonce dans le mal et les endurecit. Que de victimes des camps de concentration ont subi leur sort dégradant et horrible sans aucune compréhension de la vertu précieuse de la souffrance, sans la moindre velléité d'expiation pour eux-mêmes ou pour les autres! Que de fois la souffrance rend pire les hommes qui lui sont soumis car, comme le dit Electre: «Ceux à qui on fait

trop de mal, ils ne peuvent s'empêcher de devenir mauvais»<sup>84</sup>. La souffrance, le mépris des autres, les épreuves de toute sorte interdisent fréquemment à l'individu de s'assumer comme personne autonome. Le peine, l'indigence, l'humiliation poussent les hommes irrésistiblement vers une déchéance, dans un malheur sans fond où un égoïsme cruel et obstiné enveloppe ces êtres qui feront le mal pour le mal à eux-même et aux autres<sup>85</sup>. Et du côté actif également le mal peut n'engendrer que du mal: celui qui veut défendre les opprimés et oeuvre à l'avènement historique du bien se voit par trop souvent entraîné dans l'engrenage du mal. Se livrant à des calculs affligeants quant à la proportion entre le mal qu'on accomplit et le mal qu'on évite, on se trouve installé dans le mal, destin horrible des hommes d'états et des révolutionnaires battus ou victorieux.

La limite ultime contre laquelle buttent apparemment toutes les théodicées tient au fait que la théodicée même chrétienne est toujours fondée sur l'idée d'un régime universel du bien qui implique comme étape de l'avènement ou comme condition de l'existence du plus grand bien du Tout, le malheur et le mal de certains êtres ou de groupe d'êtres, or le mal dans sa forme ultime de mal moral se concentre invariablement dans des individus. L'enseignement de la *felix culpa* en tant que rémission gratuite du péché conduisant à une plus grande félicité est la suprême tentative pour sauvegarder la réalité irréductible du mal tout en lui attribuant une finalité supérieure. Or cette tentative a sa limitation immanente dans la mesure même où la Rédemption offerte à chacun n'opère par pour autant le salut du tous. Le régime de grâce qui fait suite à la transgression adamique est plus riche et plus fécond que celui qui avait précédé. Il permet aux hommes d'aller dans la sainteté au-delà des anges<sup>86</sup>, mais certains hommes au lieu de dépasser les anges se rapprochent plutôt des diables. Le régime christique de grâce offre à tous les hommes l'accès au Paradis et rend effectivement participant certains d'entre eux au Banquet céleste, mais que dira-t-on de ceux qui auront rejoint le mauvais riche dans l'enfer? Autrement dit: comment interpréter le dogme de la damnation éternelle?

Le Christianisme prend tellement au sérieux le mal qu'il lui sou-

84 Sophocle, *Electre*, 307 f.

85 Cf. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil* (Paris 1971) p. 77.

86 J. Edwards, *Miscellany* 824 in R. A. Delattre, *Beauty and sensibility in the thought of Jonathan Edwards* (New Haven 1968) p. 202.



met dans une certaine mesure Dieu lui-même, témoin en est le rejet systématique par l'Eglise de toute interprétation docétisante de l'Incarnation et la méditation théologique sur le thème du Christ qui ayant «été fait péché pour nous» (II Co. 5, 21) a rendu sienne notre «insubordination»<sup>87</sup> et fut soumis aux peines même de l'enfer<sup>88</sup>. C'est avec le même sérieux que le Christianisme traite la liberté humaine. Dans la continuation de la doctrine du serf-arbitre de l'homme qui peut s'asservir lui-même mais qui se trouve par la suite dans l'incapacité de rebrousser chemin, de redevenir libre<sup>89</sup>, le dogme de l'Enfer apparaît comme la conséquence ultime de la liberté humaine, l'implication pour ainsi dire logique de l'exercice d'une faculté dont l'historicité propre exige le pouvoir de s'engager d'une manière irréversible. Dieu doit à la liberté humaine d'en respecter les décisions et de ne pas violenter par la grâce son engagement profond, fût-ce pour le pire. C'est la dignité même de notre intelligence qui exige que, si elle a choisi de dévier de sa fin par le péché mortel, il ne lui soit pas alors imposé d'y accéder par une voie qu'elle n'a pas choisie elle-même<sup>90</sup>. La liberté est une réalité éternelle et celui qui pèche par ce qui est éternel en lui ne peut que se livrer à un châtiment éternel<sup>91</sup>. On pourrait toutefois remarquer que même si Dieu devait à la dignité de la créature intelligente de lui octroyer la possibilité d'un engagement éternel, peut-être cela serait-il dû à lui-même, à sa propre miséricorde, d'outrepasser cette concession funeste? Mais il n'appartient pas au croyant de pouvoir ou de vouloir poser cette question car ceci reviendrait à essayer de se mettre dans la perspective de Dieu et ceci afin de lui intenter un procès. Il ne convient pas non plus au croyant d'adopter une autre position, plus facile, celle de nier tout simplement l'existence de l'Enfer. Ne pas croire à l'existence de l'Enfer n'entraîne, certes pas, le refus d'autres croyances essentielles car même si la notion appartient d'une manière quasi-organique à la logique de la Rédemption, ce serait verser dans le manichéisme que de vouloir la «dédire» à partir du Dieu-Trinité. Si l'on doit croire à l'existence de l'Enfer, c'est tout simplement parce qu'il s'agit ici d'une doctrine révélée et même si l'on aimait qu'il n'exis-

87 St. Grégoire de Naziance, *Orat.* 30, 5, PG 36, 109.

88 Voir *supra* n. 42.

89 St. Augustin, *Enchir.*, 30.

90 St. Thomas d'Aquin, *Sum. C. Gent.*, III, 143.

91 St. Grégoire le Grand, *Moralia*, 34, résumé par St. Thomas d'Aquin, *Sum. Teol.*, I-II, 87, 3 ad 1am.

tât pas (et qui n'aimerait pas cela?), même si on croit avoir de bonnes raisons pour prouver qu'il ne saurait pas exister, on ne voit pas comment le chrétien pourrait récuser le dogme de la damnation éternelle... Bien sûr, il y a une part de vérité dans la position de Simone Weil: il ne faut professer la croyance à l'Enfer que si l'on se sent soi-même au bord de la damnation, sinon on l'acceptera seulement pour les autres!<sup>91\*</sup> Autrement dit: il est peut-être trop facile de donner une sorte d'adhésion conceptuelle à cette vérité et de penser au fond de son cœur que, de toute façon, elle ne me concerne pas moi, pécheur moyen... Toujours est-il qu'un degré faible de réalisation existentielle d'une vérité n'acquiesce pas encore du devoir de la professer. L'Enfer est probablement le plus grand et certainement le plus terrible mystère de l'univers religieux du chrétien. D'autres siècles ont pu le peindre avec exaltation comme la manifestation suprême de la victoire de Dieu sur le mal rebelle, sur le mal qui, rejeté en lui-même, au-delà de toute puissance et de tout être (cf. Ap. 20, 14), sert à une glorification «négative» de Dieu<sup>92</sup>. Quant à nous, moins sensibles que les générations précédentes à l'attribut divin de la justice, nous ne pouvons guère oublier que le mal en s'enfonçant dans son propre gouffre entraîne avec lui des libertés créées ou, pour se servir d'un terme manichéen, qu'il y ait des parcelles de lumière qui seraient perdues pour toujours. Ces parcelles perdues peuvent être conçues comme complétant, autant d'«immortels déchets», le Corps du Christ<sup>93</sup> mais est-ce que ces déchets se trouvent de quelque manière «complétés» en eux-mêmes? La raison croyante se trouve ici meurtrie et terrassée et la seule direction où elle puisse tourner son regard accablé et suppliant, est celle de la Croix. D'une manière mystérieuse un «contact a été établi sur la Croix et demeure entre» le Christ et le pécheur non-repenté<sup>94</sup>. Même le pécheur réprouvé se trouve inséré dans les échanges que Dieu en Jésus-Christ a eus avec les hommes. Quant au comment de ce contact, nous n'en savons et nous n'en comprenons rien. Il nous faut accepter dans son intégralité la pure amertume du mystère de la réprobation, tout en croyant fermement que Dieu qui est le Bien sait et saura conduire tout au bien.

MIKLOS VETÖ

91\* S. Weil *La Connaissance surnaturelle* (Paris 1950) p. 69.

92 M. J. Scheeben, *Le mystères du Christianisme*, IX, § 97 (Paris 1948) p. 687 sq.

93 Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre* (Paris 1965) p. 293.

94 Un Moine de l'Eglise d'Orient, *Jésus* (Paris 1962) p. 111 f.

## NOTAS

### SALVACION Y CONDENA DEL HIJO DEL HOMBRE

(Transfondo Veterotestamentario y Judío de Mt 25, 34.41.46)

#### SALVACION Y CONDENA DEL HIJO DEL HOMBRE

Hay en el juicio de Mateo (25, 31-46) un apartado especial con la sentencia del Juez (HH = Hijo del Hombre): 25, 34-36 y 41-43. Comienza con una orden o llamada (venid, apartaos de mí), se concreta en la designación de los juzgados (benditos y malditos) y culmina en la declaración judicial (heredad el reino, id al fuego eterno). Del contenido de esa declaración final —la herencia de Dios y el fuego del Diablo— queremos hablar en lo que sigue, subrayando el transfondo judío y veterotestamentario del tema más que el mensaje y vida de Jesús. Para completar la exposición tendremos en cuenta la anotación final de cumplimiento (25, 46). En función de la claridad, dividimos el material en cinco pequeñas unidades. 1) Herencia del reino. 2) Preparado desde el principio del cosmos. 3) Fuego eterno. 4) Preparado para el Diablo y sus ángeles. 5) Vida eterna y condena eterna. Nos movemos en un nivel de investigación terminológico-temática de las tradiciones subyacentes en el texto. Precindimos de las aplicaciones hermenéuticas<sup>1</sup>.

1 Queremos advertir que las siglas utilizadas en el trabajo son las ordinarias. Sólo hemos de añadir que utilizamos el Kittel tanto en su texto original alemán (TWNT) como en su versión inglesa (ThDNT); NBE significa la Nueva Biblia Española (versión de L. A. Schökel). Las referencias bibliográficas se dan en cada nota. Algunos libros, por su mayor utilización, aparecen sólo con las iniciales del título. Son los siguientes P. E. - B. Allo, *Saint Jean: L'Apocalypse* (Gabalda, Paris 1933); W. Bousset, *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen 1966); R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English* (Oxford 1973); J. Friedrich, *Gott im Bruder. Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Ueberlieferung und Traditionen in Mt 25, 31-46*, Calwer V. (Stuttgart 1977); P. Gächter, *Das Matthäus-Evangelium*, Tyrolia V., Innsbruck, 1963; G. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, THNT 1 (Berlin 1971); J. C. Ingelaere, 'La «Parole» du jugement dernier (Mt 25, 31-46)', RHPR 50 (1970) 23-60; T. W. Manson, *The teaching of Jesus* (Cambridge Univ. Press, 1967); S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías en Israel* (Fax, Salamanca 1975); D. S. Russell, *The method and message of jewish apocalyptic* (London 1971); K. H. Schelkle, *Teologie des NT I-IV* (Düsseldorf 1973 ss.); A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Calwer V (Stuttgart 1973); J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, Kösel V (München 1969); O. da Spinetoli, *Matteo. Commento al «Vangelo della Chiesa»*, Cittadella E. (Assisi 1971); H. B. Swete, *The Apocalypse of St.*

1. *La herencia del reino.*

*Klêronomêsate tên... basileian* (25, 34). Así culmina la sentencia salvadora que el rey dirige a los que están a su derecha. Es lógico que siendo rey el Juez-HH les ofrezca el reino. Así les dice: «tomad en herencia o posesión el reino». Como indican las palabras que siguen (preparado para vosotros desde el comienzo del cosmos) se trata de un reino escatológico donde se plenifica la misma creación original de Dios.

Lo primero a destacar es la palabra *klêronomêsate* (heredad). Con ella se alude a una vieja tradición: Israel ha recibido la tierra palestina como don de la promesa que Dios ha realizado a los patriarcas (cf. Gén 12, 1-2). La tierra es para ellos la primera herencia, la *nahala* que el mismo Dios ha querido concederles al principio (cf. Gn 13, 14-15; 15, 18; 24, 7 etc.)<sup>2</sup>. El tema es conocido. Aquí sólo queremos resaltar aquellos pasajes del Dt que se presentan, en su misma estructura imperativa —utilizando tierra en vez de reino— las palabras de nuestro texto. *Klêronomêsate tên gën*; así ha ordenado Dios a los patriarcas (Dt 9, 23) cuando les manda que entren a tomar posesión de la tierra prometida. Esa palabra, expresada en mil formas, constituye como la espina dorsal de todo el Dt. En nombre de Dios, Moisés ordena al pueblo que venga y tome en posesión la tierra (Cf. Dt 4, 1, 22; 8, 1, 23; 11, 8, 31 etc.). Repitiendo un gesto semejante, a las puertas del reino definitivo, el juez de Mt 25, 34 invita a los salvados y les dice que penetren en su reino<sup>3</sup>. Sigue utilizando el mismo esquema, aunque ha cambiado el contexto que ahora resulta escatológico.

Pero esta interpretación escatológica de la tierra, que se independiza del lugar geográfico de Palestina y comienza a significar el nuevo hogar de los salvados o el mundo nuevo, se ha realizado ya en el judaísmo. Así lo entiende Sal 39, 9 (LXX) cuando afirma «los que esperan en el Señor poseerán la tierra»<sup>4</sup>. Para 1 En 5, 7 es evidente que «los elegidos heredarán la tierra». Lo mismo se supone en Jub 22, 14 y en otros muchos textos<sup>5</sup>. Junto a la expresión «herencia de la tierra», que el NT refleja en Mt 5, 5, hay otras formas de indicar el tema. La más importante es la que alude a la «herencia de la vida» (Sal 14, 10; 1 En 40, 9) o del eón que viene (4 Es 7, 96; En esl. 50, 2; 66, 6)<sup>6</sup>. La esperanza de la vida nueva atraviesa los diversos

John (Macmillan, 1907, London); P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter* (Hildesheim 1966); M. Zerwick, *Biblical Greek* (Rome 1963).

2 Sobre el tema de las promesas en el AT, cf. J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* (Leiden 1956); N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid (Eine Studie zu Gen 15)* (Stuttgart 1967); G. von Rad, 'Verheissenes Land und Yawhes Land im Hexateuch', *Gesammelte Studien zum AT* (München 1965) 87-100; C. Westermann, 'Arten der Erzählung in der Genesis', *Forschung am AT* (München 1964) 9-91; y nuestro trabajo sobre *La Biblia y la teología de la historia (Tierra y promesa de Dios)* (Madrid 1972).

3 Sobre la «herencia» en el AT, J. Herrmann, *Klêronomos*, ThDNT, III, 769-76. 4 Traducción de NBE. Cf. M. Dahood, *Psalms I* (1-50), Anchor Bible, 16 (New York 1966) p. 228.

5 Cf. Förster, *Klêronomos*, ThDNT, 3, 779-80; P. Volz, *Die Eschatologie*, 341.

6 Cf. Förster, o. c., p. 780; P. Volz, *ibid.*; J. Friedrich, *Gott im Bruder*, p. 155.

planos del judaismo intertestamentario, aparece de maneras diferentes en Qumrán<sup>7</sup>, lo mismo que en el rabinismo<sup>8</sup>.

El verbo *klēronomein* (heredar) se convirtió en el judaismo tardío en un término técnico de la escatología: designaba la participación de la gloria futura<sup>9</sup>. Pues bien, en este sentido lo ha empleado Jesús o por lo menos el NT. Nuestro pasaje es especial porque ha puesto en unidad herencia y reino. Significativamente, el judaismo nunca habló de la herencia del reino; el reino se encontraba demasiado ligado a Dios y a su mesías; por eso no aparece como objeto de herencia. Por el contrario, dentro del NT la herencia del reino aparece como expresión bien establecida, casi como un tópico (Cf. 1 Cor 6, 9-10; 15, 50; Gal 5, 21; Sant 2, 5; Mt 21, 38.43). En ese campo se sitúa Mt 25, 34<sup>10</sup>. Por ello es imposible suponer que nuestro texto sea una simple adaptación de un antecedente israelita; el reino como herencia constituye un dato originalmente cristiano.

Esto no significa que la expresión «reino» deba entenderse sólo a partir de presupuestos puramente cristianos. Nada de eso. La visión del reino pertenece a uno de los campos mejor establecidos de la herencia religiosa israelita. Conocemos la función de Dios como rey, lo mismo que la función del rey-mesías. La corriente principal de la esperanza salvífico-mesiánica del judaismo tardío está representada por el ideal del reino davídico. Ciertamente, se trata del reino de Dios que se realiza en el mundo<sup>11</sup>. Pero eso puede revestir carácter intramundano, no sólo en los libros del último profetismo sino en los mismos apocalípticos: su llegada se identifica con la culminación de historia, con una especie de orden nuevo que sustituye al orden antiguo de la tierra<sup>12</sup>. De todos modos, la oposición estricta entre un reino intramundano y otro ultramundano no responde a los datos del judaismo tardío; lo que importa de verdad es descubrir el cumplimiento de la historia, la plenitud del hombre nuevo.

El reino puede presentarse con los caracteres de propiedad o dominio del HH<sup>13</sup>. Sin embargo, esa referencia no está suficientemente atestiguada y por lo tanto no podemos basar en ella nuestro argumento. Nos basta con señalar que el reino acaba siendo un símbolo radicalmente escatológico, alude a la presencia transformante de Dios en el mundo nuevo. La vieja certeza del reinado de Dios sobre los pueblos (Sal 93, 94, 99) se traduce en la esperanza cercana de su actuación definitiva (Cf. Sib 3, 767; 2 Bar 21, 23). En esto se ha centrado la expectación de Dan 7, 27, lo mismo que el deseo de Jub 32, 19 o Ass Mos 10. En medio de una selva de simbolismos, enjuiciamientos y esperanzas, hay algo común en todo el judaismo tardío: a) la

7 Cf. H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, SUNT 4 (Göttingen 1966) 73 ss.

8 Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*, I, 829 ss.

9 J. Jeremias, *Jesús y los paganos* (Madrid 1974) 98-99; Ingelaere, *La «Parabole»...* 42.

10 Cf. W. Schenk, *Der Segen im NT*, Theol Arbeiten 25 (Berlin 1967) 60; Förster, *Klēronoms*, ThDNT, 3, 781-82.

11 Cf. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967) 21-30.

12 Cf. D. S. Russell, *The Method and Message*, 286-97.

13 Cf. S. Mowinckel, *El que ha de venir*, 438-51.

certeza de la intervención decisiva de Dios; b) y la seguridad de que en ella encontrarán su salvación los justos. De muy diversas formas anhelan esa intervención los Sal 17, 7; 1 QM 6, 6... En esa esperanza se mantiene el mismo rabinismo según la oración 11 de los Schmone Esre, que atestiguan una actitud general de petición y súplica <sup>14</sup>.

Nos resulta absolutamente imposible señalar lo propio de la expectación del reino en el mensaje y en la vida de Jesús. Sobre ese tema se han escrito tantas cosas que no puede aquí añadirse nada. Sólo queremos indicar que todo el gesto de Jesús se mueve sobre el fondo de esa aceptación y se interpreta como un modo de entender lo que supone el reino. La nueva experiencia de una cercanía transformante de Dios, a quien se llama Padre, se traduce en el mensaje y vida de Jesús en la convicción de que ha llegado, está llegando y viene el nuevo reino. Después de varios decenios de agotadoras discusiones parece asegurado que ese reino es a la vez realidad actual (escatología presentista) y esperanza de futuro, es plenitud individual y colectiva <sup>15</sup>.

Sobre ese fondo se interpreta Mt 25, 34. Es evidente que, en este caso, el reino se precisa como realidad absolutamente escatológica: la herencia del reino se identifica con la culminación de la obra del HH, cuando la historia del mundo haya alcanzado su final y se desvele la nueva realidad o salvación de Dios sobre la tierra. Lo que ofrece nuestro texto no forma parte de los bienes de este mundo; en él se habla del *olam* que viene, de ese nuevo eón que se inaugura con la resurrección de los muertos y la culminación de la obra creadora. Nada de eso —ni resurrección universal, ni mundo nuevo—, aparecen explícitamente en nuestro texto; pero se encuentran sin duda presupuestos <sup>16</sup>.

A modo de conclusión quisiera indicar que el reino, con todo lo que indica de campo de revelación de Dios y plenitud del hombre, debe tomarse en su profundidad de símbolo y no como un concepto ya fijado. Los conceptos se refieren a cosas definidas, con un contenido preciso y bien determinado. Por el contrario, los símbolos religiosos fundamentales pertenecen al campo de la experiencia originaria, esa experiencia donde la realidad se ensancha y es capaz de ponerse en contacto con algo superior, un campo de libertad, de donación, de gracia. En ese lugar simbólico se sitúa el misterio de Dios, en ese lugar se entiende la revelación de su presencia entre los hombres

14 Cf. W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion*, 214-18; N. Perrin, *The Kingdom of God and the Teaching of Jesus* (London 1963) 160-72, 178-85; R. Schnackenburg, o. c., 43 ss.

15 Sobre el tema del sentido del reino en el mensaje de Jesús existe una bibliografía inabarcable; además de las obras clásicas de A. Schweitzer, C. H. Dodd y R. Bultmann, tenemos especialmente en cuenta en el fondo de nuestra exposición a R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*; *Jesus and the language of the Kingdom* (Philadelphia 1973).

16 Sobre el sentido futuro del reino en Mt 25, 34 y sus implicaciones cf Grundmann, *Matthäus*, 526; Gächter, *Matthäus*, 815; Schnackenburg, o. c., 80-81; J. D. Kingsbury, *Matthew. Structure, Christology, Kingdom* (London 1976) 133-34; A. Kretzer, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches* (Stuttgart 1971) 231 ss.; P. Volz, *Die Eschatologie...*, 229 ss., 359 ss.; Bousset-Gressmann, *Die Religion*, 242-301.

que es el reino<sup>17</sup>. Por eso, cuando el Rey-HH invita a los salvados, diciéndoles que hereden (tomen en posesión) el reino, les quiere introducir en su misterio.

## 2. Preparado desde el principio del cosmos.

Eso se dice del reino: *hētoimasmēnēn hymin apo katabolēs kosmou* (25, 34). Así se implican, en una especie de relación complementaria, los dos campos del obrar de Dios y de la vida de los hombres. a) Se habla, por un lado, del reino como objeto de la herencia y se le entiende como *holam ha-ba*, esto es, el eón que viene, el futuro de la presencia transformante de Dios que atrae toda la esperanza de los fieles de Israel. b) Por otra parte se alude a este mundo que pasa, que ha tenido un comienzo y tendrá igualmente un fin; con palabra consagrada del pensamiento griego se le llama el *cosmos*<sup>18</sup>.

En unas breves reflexiones trataremos de la relación que Mt 25, 34 presupone entre *reino* (futuro de la actuación de Dios) y *cosmos* (mundo presente). El texto afirma que el cosmos se halla internamente dirigido al reino, porque ya en su mismo principio Dios ha puesto a las personas justas o salvadas en tensión que les dirige hacia su plenitud. Para exponer con cierta lógica el tema trataremos primero del comienzo y sentido del cosmos para ocuparnos después de la preparación original del reino.

Del cosmos se dice que ha tenido un comienzo (*katabolē*); evidentemente, se alude a la certeza radical del AT que interpreta el mundo como no divino, superando de esa forma todo tipo de dualismo teológico<sup>19</sup>. Si tiene comienzo tendrá igualmente un fin, como una y otra vez lo indica el evangelio de Mt, utilizando la palabra *synteleia* (13, 39.40.49; 24, 3; 28, 20). Es más, entre la *katabolē tou kosmou* de 25, 34 y la *synteleia tou aiōnos* de 13, 49 y 28, 20 se establecen unas relaciones de complementariedad muy concretas: del comienzo del cosmos al final del siglo se mueve el curso de la historia<sup>20</sup>.

La palabra *cosmos* proviene del mundo intelectual griego y significa el mundo como un orden, armonía de elementos, totalidad bien integrada en la que existe unidad de conjunto; lo espacial tiene prioridad sobre lo temporal, la permanencia de estructuras sobre su mutabilidad y desarrollo<sup>21</sup>. El *eón*, en cambio, deriva de un pensamiento hebreo en que las cosas se interpretan como historia: lo temporal prevalece sobre lo espacial, de tal manera que el conjunto de las cosas se interpreta a partir de su comienzo y de su meta<sup>22</sup>. Pues bien, la novedad de nuestro texto, preparada ya en una larga tradición de convivencia entre lo griego y lo israelita, consiste en

17 Nos inspiramos en N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia 1976) 32-56.

18 Ph. Vielhauer, 'Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu', *Aufsätze zum NT*, Th Büch, 31 (München 1965) 87-88; P. Volz, *Eschatologie*, 166-67; A. Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970) 146.

19 Cf. O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh 1965) 119-20.

20 Cf. Hauck, *Katabolē*, ThDNT, 3, 620-21; Delling, *Synteleia*, ThDNT, 8, 64-66.

21 H. Sasse, *Kosmos*, ThDNT, 3, 868-80.

22 H. Hasse, *Aiōn*, ThDNT, 1, 202-7.

el hecho de haber enriquecido mutuamente los dos términos, dando al *cosmos* un sentido temporal (tiene un comienzo) y concediendo al *eón* caracteres espaciales (significa el conjunto de las cosas). Desde esta perspectiva se entiende el hecho de que el *comienzo del cosmos* pueda corresponderse con el *final del eón* (*siglo*) (Mt 25, 34 y 28, 20) <sup>23</sup>.

De todas formas, los dos términos no pueden emplearse como puramente intercambiables. Cada uno conserva sus matices. Desde el punto de vista del *eón* (*saeculum*) se expresa mejor el carácter de conjunto o unidad temporal de una determinada realidad; por eso puede utilizarse muchas veces con el sentido de *este eón*, este tiempo que termina en la *synteleia* (Mt 28, 20). Lógicamente se oponen *este eón* (*kairos* o *saeculum*) y el *nuevo eón* (*saeculum futurum, venturum*) (Cf. 2 En 43, 3: 50, 2; 61, 2; 65, 8; 4 Es 4, 2; 6, 9; 7, 11.47; Mc 10, 30; Mt 12, 32, etc.). De todas formas, la interpenetración de matices hace que *eón* pueda recibir rasgos de *cosmos* y viceversa, de tal manera que cada palabra indique la totalidad del mundo, vista desde una perspectiva más temporal (*eón*) o más especial (*cosmos*) <sup>24</sup>.

Esta contaminación de sentidos, situada en línea de historia salvadora y pecado, hace que *cosmos* reciba en el NT diferentes matices de sentido. a) Puede significar el mundo como conjunto de la vida de los hombres, lo que hoy llamaríamos humanidad (Mt 4, 8; 6, 32 etc.). b) Significa más en concreto la humanidad caída, opuesta a Dios, cerrada en su impotencia y su pecado. Este es el sentido más corriente en Juan y Pablo (Jn 12, 31; 1 Cor 1, 20; 6, 2) <sup>25</sup>. c) No puede olvidarse, sin embargo, que en el fondo del NT *cosmos* tiene un sentido más neutral y positivo, significa la totalidad del universo, la suma de las cosas creadas, aquello que en la tradición del AT se llama «el cielo y la tierra» (Gen 1, 1). El *cosmos* es la realidad de este mundo como un conjunto dotado de valores (cf. Hech 17, 24 comparado con 4, 24 y 14, 15). El *cosmos* tiene un fundamento, un principio o *katabolē* que consiste en la creación. Sin embargo, el hecho de que esa palabra *cosmos* esté bastante ligada a las representaciones de este mundo malo hace que en el NT no aparezca para indicar el mundo que viene, prefiriendo en ese contexto otras palabras como «nuevo cielo y nueva tierra» (cf. Ap 21, 1; Mt 12, 32) <sup>26</sup>.

Las observaciones precedentes pueden ayudarnos a entender la oposición entre *cosmos* y *reino*. Del *cosmos* se dice que ha sido creado; y se añade que aun antes de haberlo creado, en la supratemporalidad de su designio omnipotente, Dios ha preparado para los justos la herencia del reino <sup>27</sup>. La estructura de la frase (Mt 25, 34b) y el conjunto del NT, de acuerdo con la expectación apocalíptica, atestiguan que este mundo está creado en función del *eón* futuro. En terminología de Mt 25, 34: el *cosmos* se dirige al reino.

El problema de nuestro texto consiste en determinar el sentido temporal

<sup>23</sup> A. Vögtle, o. c., 151-53.

<sup>25</sup> Exposición del tema y citas canónicas y extracanónicas en H. Sasse, *Aiōn*, ThDNT, 1, 203-6.

<sup>26</sup> H. Sasse, *Kosmos*, ThDNT, 3, 888-95; A. Vögtle, o. c., 26-27.

<sup>27</sup> H. Sasse, o. c., 884-87.

<sup>28</sup> C. Hauck, *Katabolē*, ThDNT, 3, 620; Grundmann, *Hētoimos*, ThDNT, 2, 704-706.



de esa relación entre cosmos y reino. Literalmente se afirma que, antes de la creación del mundo, Dios ha preparado el reino para vosotros (los justos) (cf 25, 37)<sup>28</sup>. ¿Cómo lo ha preparado? ¿Creándolo en la realidad? ¿Disponiéndolo en su mente para hacerlo surgir en el momento oportuno? Con esto tocamos el tema de la preexistencia del reino.

La tradición apocalíptica judía refleja la creencia en un juez-salvador preexistente, guardado en Dios desde el principio, que vendrá a manifestarse poderosamente en el final del tiempo: nos referimos al HH<sup>29</sup>. La tradición rabínica amplía el abanico de realidades originales y sostiene que los elementos básicos de la obra salvadora-judicial han sido creados por Dios desde el principio: la Torah, la penitencia, el jardín del Edén, la Gehenna, el trono de la gloria, el santuario y el nombre del Mesías<sup>30</sup>. No se cita el reino entre esas creaturas primordiales, pero su contenido se refleja evidentemente en el jardín del Edén, entendido de forma escatológica; a ese reino pertenece, sin duda alguna, el santuario que es ahora el mismo templo de los cielos.

Al decir que el reino ha sido preparado por Dios desde el comienzo del cosmos se está aludiendo, según esto, a un dato que es perfectamente comprensible dentro del judaísmo tardío. La novedad consiste en poner «reino» (terminología cristiana) en el lugar donde estaría el Edén o eón futuro. El problema estará sólo en entender lo que supone protocreación o preexistencia. En este campo no tenemos todavía soluciones definitivas. Juzgo que la preexistencia ha de entenderse en un sentido real y no puramente metafórico<sup>31</sup>. La cuestión consiste en determinar esa realidad.

Refiriéndonos al cosmos y al eón hemos podido asegurar que aquí se cruzan dos visiones inicialmente contrapuestas. a) El cosmos remite a una experiencia espacial de la realidad que culmina en la visión del mundo como un todo eternamente idéntico a través del proceso de los campos; por encima de su plano se sitúa la eternidad sin cambio que sólo pertenece a lo divino. b) El eón, por el contrario, alude a una experiencia temporal: el mundo de ahora, imperfecto y temporal, terminará y dará lugar al nuevo eón, el reino.

Aplicando estos esquemas al problema de la preexistencia que plantea nuestro texto, nos encontramos con dos visiones contrapuesta. Desde un *contexto griego* se supone que hay un plano de realidad superior que constituye el fundamento de las cosas de este mundo; más que de *pre-* habría que hablar de *supra-*existencia, entendiéndola en sentido real: el mundo superior está ahí arriba, antes de que existan cosas en la tierra. Desde un

28 Traducimos «preparado por Dios» porque el *ētoimasmenēn* hace funciones de pasivo divino. Cf. M. Zerwick, *Biblical Greek*, núm. 1236, p. 76.

29 He presentado el esquema que expongo a continuación en *Los orígenes de Jesús* (Salamanca 1976) 182 ss., 240-42. Para todo el tema cf. R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man* (Cambridge 1973) p. 15 ss. Textos fundamentales de la «preexistencia del HH» en 1 En 46, 1-3; 48, 1-7.

30 R. G. Hamerton-Kelly, o. c., 20; Bousset, *Die Religion*, 285; Schelkle, *Theologie des NT*, 2, 188. Los textos fundamentales del rabinismo en Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 1, 974-75, 981-82; 2, 353-57.

31 Defiende el valor real de esa preexistencia R. G. Hamerton-Kelly, o. c., 71, 81-2.

*fondo israelita* preexistencia ha de entenderse más bien como predeterminación: después de este mundo que termina, Dios ha de crear un mundo nuevo que tenía ya dispuesto en el principio de las cosas. ¿Qué esquema se encuentra detrás de Mt 25, 34? Plenamente ni uno ni otro. Igual que se han cruzado las representaciones del cosmos (espacial) y el eón (temporal) así se han encontrado y fecundado las dos visiones de la preexistencia. El reino de que habla nuestro texto es en primer lugar algo futuro: pertenece a la culminación del hombre en la plenitud de una vida que se abre a la creación total de Dios. Pero, a la vez, hay que tomarlo como la verdad más radical de lo pasado: el cosmos, los hombres que lo viven, han surgido de Dios para venir a ser llamados a ese reino, son función del reino.

Penetrar más en esta problemática supone reflexionar sobre el sentido de la obra de Dios en su conjunto, cosa que aquí no podemos hacer. Lo único que debemos añadir es la referencia que establece nuestro texto entre lo protológico (antes de la creación del cosmos) y lo escatológico (la herencia del reino). La verdad de lo primero está en lo último; la raíz de lo último se encuentra en lo primero. Entre el principio de la obra de Dios y su final (Dios comienza preparando el reino y termina ofreciéndolo a los justos como su herencia) se sitúa toda la historia del cosmos, entendida en el conjunto de nuestro texto como lugar donde el hombre se decide (decide su existencia) según fuere su conducta respecto del prójimo. Y como nota final es digno de anotarse el hecho de que el reino se halle preparado «para vosotros» (*hymen*), esto es, para los hombres. Mientras el fuego se halla ordenado para el Diablo y sólo como por accidente puede ser meta del hombre, el reino es la herencia que Dios ha establecido desde el principio para los hombres que realizan la justicia <sup>32</sup>

### 3. *El fuego eterno.*

La sentencia que el juez dirige a los de la izquierda se concreta de esta forma: (apartaos de mí...) *al fuego eterno* (*eis to pyr to aiōnion*) (25,41). De ese fuego de condena hablaremos brevemente, fijándonos en su simbolismo y aplicación.

Lo primero que observamos es que el fuego tiene un valor de simbolismo múltiple. En plano *religioso* es desde antiguo elemento hierofánico, tanto en su aspecto positivo (da calor, ofrece vida) como en su vertiente negativa (es terrorífico, destruye). Desde un punto de vista *filosófico*, dentro de la tradición occidental, el fuego puede presentarse como signo de la totalidad cósmica que se destruye y se renueva (Heráclito) o principio constitutivo de la realidad (uno de los cuatro elementos). El fuego, en fin, tiene una clara hondura *psicológica* y se muestra como expresión de aquel poder que nos conduce a la conquista del mundo (complejo de Prometeo) o lleva hacia la luz oscura de la muerte (mito de Empédocles) <sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Cf. J. Friedrich, *Gott im Bruder*, 155.

<sup>33</sup> Cf. F. Lang, *Pyr*, TWNT, 6, 930 ss.; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (FCE, México 1952) 111 ss.; G. Bachelard, *La Psychoanalyse du Feu* (Paris 1938).

No es extraño que la experiencia bíblica de Dios vaya ligada al símbolo del fuego, en su valor paradigmático de fuerza creadora y destructora. La misma revelación de Dios, como el principio que trasciende y fundamenta todos los principios y poderes de la tierra, va unida repetidamente al fuego. Hay fuego de Dios en la teofanía del Sinaí (Ex 19), lo mismo que en la visión de la zarza ardiendo (Ex 3, 2) y en la nube luminosa (Ex 13; Num 14, 14). El fuego acompaña a las grandes manifestaciones apocalípticas de lo divino en Ez 1, 13-14 y en Dan 7, 9 ss. Lógicamente, ese fuego original de Dios puede adquirir rasgos destructores para aquellos que se oponen a sus planes o a su gracia. De este fuego que proviene de Dios y es signo de su juicio hablaremos en lo que sigue.

Siendo la religión de Israel de carácter profundamente histórico, es lógico que el fuego destructor de Dios comience a reflejarse dentro de la historia. En ese plano se sitúa el castigo de las viejas ciudades que Dios ha liquidado por el fuego (Gen 19, 24-25), lo mismo que la séptima plaga de Egipto (Ex 9, 24). Por eso no es extraño que se diga que del seno de Dios proviene el fuego que devora a los rebeldes (Nadab y Abiú en Lev 10, 2) o destruye a las personas que murmuran (Núm 11, 1-3). Es el fuego que obedece a la voz del gran profeta Elías (1 Rey 11, 38-39; 2 Rey 1, 10-12), que castiga a los enemigos de Dios o a los mismos israelitas prevertidos (Cf Am 1, 4-7; 2, 5; Os 8, 14; Jer 11, 16; 21, 24; Ez 15, 7 etc.)<sup>34</sup>.

Pero ese fuego de Dios que se actualiza en el transcurso de la historia no nos puede iluminar en la gran palabra de Mt 25, 41. Para entender nuestro pasaje tenemos que pensar en el final de la historia, el momento decisivo en el que Dios realizará su juicio sobre el mundo de los hombres. En este sentido se han hecho clásicas las formulaciones de Joel, con su visión del fuego que precede y que comienza a realizar el juicio (Jl 2, 3; 3, 3), lo mismo que las imágenes conclusivas de los oráculos de Ezequiel, Malaquías e Isaías. En Ez 38, 22; 39, 6 el fuego representa el arma con que Dios destruye al último enemigo de su pueblo, Gog y Magog, para que surja un mundo nuevo. Mal 3, 1-3.19 anuncia la venida escatológica de Elías con el fuego de Dios que purifica (destruye) a los israelitas infieles. De Is 66, 15-17 hablaremos más adelante.

Pues bien, a partir de esos textos, la tradición posterior situará la obra del fuego de Dios en dos campos distintos. a) El fuego es signo de la fuerza destructora de Dios que aniquila para siempre a los malvados. De esa forma se convierte en sinónimo de muerte, destrucción, puro vacío. b) En otros casos, allí donde se pone de relieve la pervivencia de la vida, el fuego representa un estado de dolencia y de castigo para aquellos que han sido infieles a Dios o contrarios a su pueblo.

Estamos en el centro del gran problema de la teodicea. El viejo *sheol* de las representaciones primeras, donde todos por igual perviven tras la muerte en estado de sombra, no responde a la nueva experiencia del encuentro con Dios y a su justicia. Por eso, el *sheol* se convierte progresivamente en lugar de espera hasta que llegue el juicio con su doble posibilidad de salvación

34 F. Lang, o. c., 935.

o de condena<sup>35</sup>. En el juicio se realiza la función del fuego como fuerza destructora que aniquila o como llama que castiga.

No es fácil distinguir entre esas dos representaciones. Las palabras que se utilizan son muchas veces ambiguas. Quizá el mismo contenido de la suerte de los condenados resulte ambivalente. Por eso no es de extrañar que las imágenes se entrecrucen de tal manera que a veces pueda pensarse en una destrucción (aniquilación) de los perversos, que dejan de existir, consumidos por la fuerza del fuego de Dios; otras veces, en cambio, parece que se trata de un castigo que no acaba, con un fuego de condena que nunca termina de quemar a los malvados<sup>36</sup>.

Es arriesgado distinguir representación de representación. Al querer hacerlo corremos el peligro de olvidar que el fuego es símbolo del fracaso del hombre que se pierde ante Dios y no alcanza la vida en el mundo nuevo. El fuego es símbolo y no puede manejarse a la manera de un concepto bien preciso. Pues bien, a pesar de eso, nos atreveremos a distinguir a grandes rasgos el fuego de la destrucción y el fuego de la condena permanente.

Del fuego que destruye a los malvados se habla en Jub 36, 9-10 y de manera todavía más concreta en 4 Es: los perversos se han alzado contra el pueblo de los justos y parece que van a destruirlo; pues bien, entonces surgirá «el hombre» (HH), saldrá de su boca el fuego y destruirá a esos enemigos (4 Es 13, 10-11. Cf. Bar Sir 37, 1; 48, 39; Sal 15, 4-5)<sup>37</sup>. Este juicio destructor suele tener carácter propedeúico: su función es quemar a todos los perversos para que resulte posible el surgimiento del orden de Dios, el mundo nuevo. Sólo viven y perviven, resucitan, los amigos de Dios o los salvados. De los otros no queda más recuerdo positivo ni existencia; serán aniquilados<sup>38</sup>.

Pues bien, en contra de esa perspectiva, dentro de la lógica de la teología israelita, resulta normal que el castigo de los perversos deje de considerarse como simple aniquilación y se interprete a modo de condena duradera. Junto a la vida de los justos en el nuevo eón que ya se acerca se hablará del sufrimiento de castigo de los condenados. El fuego, que antes era destructor, se presenta aquí como elemento torturante. El texto fundamental en esa línea lo ofrece Is 66, 22-24: junto a los salvados que ascienden y llegan al templo, hundidos en el gran valle de la condena, se amontonan los cadáveres de los rebeldes, pudriéndose y quemándose sin cesar (cf. Jud 16, 17; Eclo 21, 9-10). Esta doble imagen de la montaña de Dios (templo, cielo) y del valle de los muertos (corrupción y fuego) pervive a lo largo de toda la tradición israelita posterior. Frente al lugar de la vida o salvación se encuentra el campo de la muerte, identificado con la Gehenna, valle de mala memoria, cercano a Jerusalén (Cf. 2 Rey 16, 3; 21, 3), que tiende a convertirse en sinónimo

35 Cf. D. S. Russell, *The Method*, 357 ss.; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT, 10 (Tübingen 1969) 360 ss.

36 P. Volz, *Die Eschatologie*, 315-16; Bousset, *Die Religion*, 278 ss.

37 He desarrollado el tema en '¿Sufren los condenados el tormento del fuego?', *Biblia y fe* 3 (1977) 46 ss. Cf. J. Friedrich, *Gott im Bruder*, 157.

38 Exposición del tema y citas de la literatura intertestamentaria en P. Volz, *Die Eschatologie*, 309-11.

de lugar de condena escatológica (cf. 1 En 90, 26; 4 Es 7, 36; Bar Sir 50, 10). Del sheol donde todos los muertos llevaban sin distinción una vida de sombras pasamos al nuevo eón de los justos y a la Gehenna o castigo para los impíos<sup>39</sup>. Sólo en este contexto podrá hablarse de una doble resurrección: unos para la vida y otros para la ignominia eterna (Dan 12, 1-2).

La apocalíptica judía lo mismo que el rabinismo suponen la existencia de un infierno de fuego como lugar de castigo definitivo para los malvados. Las representaciones de esa creencia son relativamente constantes dentro de la variabilidad de los motivos. Con la excepción de los saduceos, todas las sectas del judaísmo palestino aluden a la condena por el fuego<sup>40</sup>.

En este contexto se sitúa la palabra de Jesús. Respecto al tema del fuego de Dios como castigo o destrucción que se dirige a los malvados, su mensaje está en la línea israelita. Sin embargo, debemos anotar que Jesús ha rechazado el uso del fuego como expresión de un castigo histórico: no ha querido ser Elías que destruye con la llama de Dios a las personas enemigas (cf. Lc 9, 54-55). Tampoco alude Jesús al fuego como fuerza del juicio que aniquila, en contra de las representaciones atribuidas al Bautista (Mt 3, 1-12 y par.; cf. Ap Jn 20, 9). Jesús anuncia el juicio y lo anuncia seriamente; pero nunca ha interpretado a Dios en forma de principio o portador de un fuego que destruye a los malvados: Dios viene a salvar no a destruir; viene para amar a los pecadores y no para aniquilarlos con su fuego.

Pues bien, habiendo rechazado toda utilización del simbolismo del fuego como expresión del castigo de Dios en la historia o como signo de su juicio, Jesús parece haber acentuado el papel del fuego en la condena final. En otras palabras, el Dios que no quiere actuar como juez que destruye a los hombres del mundo está indicando, con una radicalidad hasta ahora insospechada, la posibilidad de un rechazo humano, el peligro de un final que se exprese en la condena (Cf. Mt 10, 28 y Lc 12, 5; Mc 9, 42-50; Mt 13, 40-42; 7, 19). En ese contexto se sitúa Mt 25, 41.

A los de la izquierda se les dice: *Id al fuego externo*. Dentro del contexto, fuego (*pyr*) significa el alejamiento del reino de Dios, la separación respecto del HH (*apartaos de mí*). Fuego es Dios como lejanía y es la misma vida humana como soledad, como fracaso. Sobre el sentido de ese fuego tenemos dos grandes preguntas. La primera se refiere al significado de *aiōnios*; la segunda a su misma realidad de fuego.

*Aiōnios* significa, en sentido general, lo que pertenece al plano de Dios, al eón, *aiōn definitivo*. Por eso se dice que Dios es *aiōnios*, eterno, y lo mismo se aplica a las cosas que le pertenecen, como el reino (2 Ped 1, 11), la herencia (Heb 9, 15). A partir de Dios, *aiōnios* significa aquello que pertenece al eón

39 Sobre Is 66, 20-24, cf. C. Westermann, *Das Buch Jesaja 40-66*, ATD, 19 (Göttingen 1966) 339-40. Sobre la «gehenna» J. Jeremias, *Geenna*, ThDNT, 1, 657-58. Cf. también P. Volz, o. c., 328-30; K. H. Schelkle, *Theologie des NT* 4, 1 (Düsseldorf 1974) 112-13; J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyphtik*, 163-64.

40 Cf. A. Lang, *Pyr*, TWNT, 6, 937-38; sobre el «horno de fuego» en 1 En, cf. J. Theisohn, *Des auserwählte Richter*, SUNT, 12 (Göttingen 1975) 193-94, 199. Sobre la oposición cielo-infierno H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT, 2 (Tübingen 1951) 205-19.

definitivo, al mundo que va a venir. Este es el sentido que aquí recibe el fuego. No se afirma que es intemporal, ni se le atribuye una eternidad incambiable. El fuego es *aiōnios* por ser definitivo: es el final de la existencia y ya no queda apelación posible<sup>41</sup>. El hombre que culmina en ese fuego de la lejanía de Dios se ha perdido para siempre.

Sobre la realidad de ese fuego es más difícil decidir<sup>42</sup>. El autor bíblico parece tomarlo de un modo literal. Sin embargo, lo que importa no es la realidad física del fuego, es más bien su contenido, su función de fuerza destructora, lejanía de Dios, aniquilación de lo humano. Dentro del esquema que hemos utilizado no se trata de un fuego de juicio de Dios que destruye o aniquila sino del estado del hombre sin Dios, en condena. Pero distinguir más entre aniquilación y condena, fuego que destruye y fuego que castiga es desde el punto de vista bíblico un quehacer casi imposible. Por eso dejamos aquí este problema.

#### 4. *Preparado para el Diablo y sus angeles.*

Entre la figura de las cabras (25, 32) y la imagen de lo diabólico existe probablemente una referencia que ya era precristiana. Para nuestro texto la relación parece algo normal, como indudable: a las cabras se les dice «id al fuego externo» preparado para el Diablo y sus ángeles» (*hētoimasmenon tō diabolō kai tois angelois autou*, 25, 41). De ello hablaremos en las páginas que siguen.

De todas formas, para el estudio de 25, 41, el punto de partida no ha de estar en la imagen de las cabras. Tenemos que fijarnos más bien en la sentencia paralela positiva (25, 34). Allí se hablaba de reino, aquí de fuego eterno. Allí se añadía «preparado para vosotros desde el principio del cosmos», aquí se dice «preparado para el Diablo y sus ángeles». Las diferencias que se establecen son dos y muy significativas. La primera afecta al destinatario directo de la obra de Dios. En el caso de la salvación, el reino se ofrece directamente al justo; es el regalo, herencia que Dios le ha confiado. Por el contrario, el fuego pertenece al Diablo; Dios no lo ha dispuesto para el hombre; la condena significa, por tanto, una especie de fracaso del orden de Dios, un corrimiento del hombre hacia el poder de lo satánico.

La segunda referencia afecta al fundamento de la sanción. El reino ha sido preparado «desde el principio del cosmos»: pertenece al plano radical de la acción de Dios, es el comienzo y fin, es el sentido original de todas sus acciones. Por el contrario, del fuego se precisa únicamente que «ha sido preparado para el Diablo y sus ángeles». Ciertamente, la tradición judía conoce y utiliza el tema de la creación original (o preexistencia) del fuego

41 Sobre el sentido del «*aiōnios*» G. Sasse, ThDNT, I, 208-9; K. H. Schelkle, *Theologie des NT* 4, 1, pp. 16-17; para el tema de Qumrán F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonner Bib. Beit., 10 (Bonn 1956) 152-53.

42 Plantea el tema O. da Spinetoli, *Matteo*, 573. Para un estudio hermenéutico del tema del fuego habría que distinguir los planos teológico, cosmológico, existencial, etc.

del castigo<sup>43</sup>. Cielo-Edén e infierno-Gehenna aparecen como posibilidades primordiales de la vida que han sido dispuestas por Dios antes de la historia. Eso llevaría a una especie de doble predestinación, una de carácter salvador y otra de condena. Pues bien, nuestro texto parece rechazar ese posible dualismo. Predestinación radical (desde Dios, antes de la historia) sólo existe para el reino; el fuego de la condena es consecuencia de lo diabólico y surge precisamente a partir del mismo Diablo; en ese campo, lejos de la voluntad original de Dios, entran los hombres «de la izquierda»<sup>44</sup>.

Eso significa que en el fondo de Mt 25, 31-46 no hay un dualismo estricto. Condena y salvación no pueden entenderse como posibilidades igualmente radicales y primarias. Primaria es sólo la revelación de Dios en el HH, la certeza de que existe un Dios creador que ha establecido la meta del reino como sentido de la historia antes del comienzo de la misma historia.

Sin embargo, junto a ese monoteísmo radical existe un tipo de dualismo relativo. Es un dualismo que enfrenta al HH —manifestación del juicio de Dios— con el Diablo que parece haber utilizado (o querido utilizar) los poderes divinos. Mt 25, 31-46 se puede definir como epifanía de Dios en el HH, epifanía dirigida a superar el poder de lo diabólico. Las primeras palabras del texto, con la venida y entronización del HH, sirven para mostrar que Dios se está revelando por medio del HH y constituyen una espléndida narración de su triunfo: viene en gloria, con los ángeles, se sienta sobre el trono. ¿Para qué ha de realizarse todo eso? Porque dentro de la apocalíptica judía y en el transfondo del cristianismo primitivo (cf Mt 4, 8-9 y par) existía la convicción de que el Diablo era el príncipe de este mundo (Cf Jn 12, 31), esto es, la manifestación de Dios sobre la tierra.

El Diablo aparece aquí como una especie de anticristo, una revelación invertida de Dios. Por eso tiene ángeles, como una contrapartida frente a los ángeles del HH (25, 31.41). Por eso ofrece una alternativa en la existencia de los hombres: frente al «venid» que conduce al HH y se expresa a manera de reino (25, 34), está el «apartaos de mí» que se realiza como un «ir al fuego del Diablo» (25, 34). El HH o el Diablo, el reino que planifica o el fuego que destruye; tales son los elementos de esa alternativa.

En la estructura de nuestro texto el sentido del fuego del Diablo y la misma realidad de lo diabólico se entiende al contraluz del HH y su reino. Sin embargo, la literatura del judaísmo tardío puede ayudarnos a precisar su sentido. Desde ese fondo veremos la función de lo diabólico, de Satán y de sus ángeles. Así comprenderemos mejor la sentencia de condena que el HH dirige hacia su izquierda.

Antes de hablar del Diablo debemos aludir a los demonios. Ellos pertenecen al contexto religioso del oriente antiguo y aparecen como fuerzas de carácter superior que influyen en los campos más diversos de la tierra: fuentes y ríos, hombres y animales... Dentro de la religiosidad naturalista

<sup>43</sup> Sobre la preexistencia de la Gehenna con el Gan-Edén o paraíso, Strack, *Kommentar zum NT*, I, 974-75; 2, 253-357. Cf. K. H. Schelkle, *Theologie des NT*, 2, 188.

<sup>44</sup> Cf. Ingelaere, *La «Parabole»*, 44.

del oriente, los demonios son ambivalentes, pudiendo presentarse como favorables o enemigos, benéficos o destructores<sup>45</sup>. El descubrimiento de la transcendencia de Dios ha originado en Israel una progresiva desdemonización de la realidad: sólo hay un Dios creador; todo lo demás se muestra en forma de creatura de la tierra. Pero contra ese proceso de purificación de lo divino incide un fenómeno de carácter inverso: junto a Dios o frente a Dios va situándose una figura inferior de carácter contrario (Satán o Diablo). Bajo el dominio de Satán, los poderes demoníacos dejan de ser ambivalentes y se vuelven simplemente malos; son sus servidores o ministros. Así, frente al reino o corte de Dios que forman sus ángeles, se viene a desvelar el reino o corte demoníaca del Diablo.

El proceso religioso que acaba desembocando en este dualismo relativo es largo y complicado. Por eso, no podemos exponerlo en estas páginas. Citaremos sólo sus momentos primordiales. En la visión israelita del Diablo ha influido, al parecer muy poderosamente, el dualismo de los persas, con toda la tendencia que les lleva a situar un principio malo al lado del Dios bueno<sup>46</sup>. Pero eso no ha bastado. La misma lógica de la visión israelita de Dios, con la necesidad de fundar una teodicea que explique el misterio del mal, ha llevado a postular la existencia de un principio negativo, un espíritu o poder maligno que se eleve contra Dios y esté en el fondo de los males de la tierra. Esa lógica, que empezaba a manifestarse en Zac 3, 1; Job 1, 1-6; 2, 17; 1 Crón 21, 1, desemboca de lleno en la literatura apocalíptica<sup>47</sup>.

El poder maligno recibe diversos nombres. Se llama Belial (Dam 13 ss.; Test XII Pat), Azazel (Ap Abr; 1 En 10, 4; 13, 1; 54, 4), pero sobre todo Satán —el tentador— (1 En 53, 3; Jub 10, 11; 23, 29; Test Dan 5; Test Gad 4). Este nombre de Satán se identifica, probablemente, con el de Mastema (Dam 20, 2; Jub 10, 8; 11, 5; 17, 16) y ha sido traducido al griego por *ho diabolos* (Sab 2, 23; Test Neft 8; 2 En 31, 3 ss.)<sup>48</sup>. Así aparece en nuestro texto.

Más que el nombre nos importa la función. Satán (*ho diabolos*) constituye una especie de poder perverso que se alzado contra Dios e intenta destruir su plan sobre la tierra. Para eso suscita los grandes imperios antidivinos y pretende corromper a los israelitas. A fin de realizar esa función cuenta con ángeles o espíritus que se hallan sometidos a su fuerza y obedecen a sus órdenes (Jub 49, 2; 2 En 29, 3; Ass Is 7, 9). En resumen, Satán y sus ángeles constituyen el principio rector de la humanidad pervertida, son los poderes que deciden la marcha de los pueblos; para lograr su cometido intentan destruir a Israel aunque no logren hacerlo<sup>49</sup>.

45 Cf. J. H. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SBTh, 28 (London 1974) 38 ss.

46 Cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1967) 152 ss.; Russell, *Method and Message*, 257 ss.

47 Cf. J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*, Bibl. Unters., 3 (Regensburg 1967) 275-78; D. S. Russell, *Method and Message*, 236-37; G. von Rad, *Diabolos*, ThDNT, 2, 73-75.

48 Nombres del Diablo en J. Ernst, o. c., 271; P. Volz, *Die Eschatologie*, 286.

49 P. Volz, o. c., 286-87; Bousset, *Die Religion*, 332-34; H. Schlier, « Mächte und Gewalten nach dem NT », *Besinnung auf das NT* (Freiburg 1964) 147; J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalypitk* (München 1969) 139-40. Textos en Strack,



Satán y sus ángeles tienen una historia propia, un comienzo y un fin determinado. Comenzaron como ángeles de Dios y son por tanto una expresión de su poder creador. Pero son ángeles caídos que han abandonado el orden primigenio, pervirtiéndose y pervitiendo a los humanos. En torno a la caída existen diversas versiones etiológicas. Habría surgido por una perversión sexual que llevó a los ángeles de Dios a unirse a las mujeres de los hombres (cf Gen 6, 1-4; elabora el tema 1 En 6, 36). Según otra versión, en un momento determinado, Satán, ángel primigenio, se habría levantado con muchos de los suyos, en contra de Dios, siendo arrojado a los mundos inferiores (2 En 29, 4-5). O se habría negado a servir a los hombres, siendo por eso castigado (Vita Adae et Evae 17, 1)<sup>50</sup>. Sea como fuere, el caso es que Satán y sus espíritus se interpretan radicalmente como creaturas de Dios, han pertenecido al orden angélico superior, que en un momento determinado se ha pervertido; desde entonces intentan destruir la obra de Dios. Creación y caída son por tanto momentos separados de su génesis y vida.

Esa historia del Diablo y de sus ángeles tendrá un fin: Dios los juzgará, destruirá su poder y los lanzará al tormento. Una y otra vez describen los Test de los XII Patr. la victoria de Dios sobre Satán-Belial, con la destrucción y castigo de sus espíritus perversos. Belial será arrojado al fuego (Test Jud 25) y allí tendrá su reino (1 En 53, 3; 56, 1). El tema se repite extensamente en 1 En 1-36, constituyendo como el centro de su trama. Más aún, del juicio y del castigo de Satán y de sus fuerzas habla toda la apocalíptica judía<sup>51</sup>.

Pues bien, a ese castigo de Satán, que ya ha sido condenado y sufre el tormento del fuego, alude nuestro texto. Es importante señalar este detalle: Mt 25, 41 no describe el juicio y castigo de Satán y sus ángeles; lo da como supuesto y sólo se interesa por la historia de los hombres que culmina en la sanción escatológica. Pero en el sentido de esa sanción se inscribe, como fondo, el tema del Diablo. Precisamente aquel Diablo que ha tentado a Jesús, ofreciéndole los poderes de este mundo (Mt 4, 1-11), aquellos ángeles del Diablo o demonios contra los cuales Jesús ha combatido a lo largo de toda su vida pública están ahora condenados; para ellos se ha dispuesto el fuego del castigo. Con la manifestación del HH (25, 31-32) se ha producido el cambio de los tiempos; Satán ha perdido su poder y está sencillamente condenado. Pues bien, de esa suerte de Satán-Diablo participan los hombres que reciben la sentencia de condena<sup>52</sup>.

*Kommentar zum NT I*, 983-84; para una visión del tema dentro de la angelología del judaísmo tardío, cf. H. B. Kuhn, 'The angelology of the non-canonical jewish Apocalypses', JBL 67 (1948) 217-31.

50 Cf. R. H. Charles, *The Apocrypha II* (Oxford 1973) 185.447 ss.; D. S. Russell, *The Method and Message*, 249 ss.; Bousset, *Die Religion*, 251-52, 335 ss.; Strack, *Kommentar zum NT I*, 983 ss.

51 J. Friedrich, *Gott im Bruder*, 159; P. Volz, *Die Eschatologie*, 311-12; O. Böcher, *Das NT und die dämonischen Mächte*, SBS, 58 (Stuttgart 1972) 38.

52 Debemos señalar que según el judaísmo Satán no aparece de manera consistente y sistemática como «jefe de este mundo»; por eso tampoco se presenta de forma consecuente la derrota definitiva de Satán. En ese campo el NT ha recorrido una evolución lógica: a) por un lado considera a Satán como Señor del mundo viejo; b) afirma, por el otro, que ya ha sido vencido escatológicamente por el Cristo. Cf. Foerster, *Diabolos*, ThDNT, 2, 77.79-81; J. Ernst, *Die eschatolo-*

Con esto podemos trazar ya unas sencillas conclusiones. En primer lugar, la palabra que invita a recibir la herencia del reino y que manda ir al fuego del Diablo nos muestra que la vida del hombre se juega a partir de algo radical: en función de los valores del HH que salva (reino) o en función de la ruptura de Satán que destruye. En segundo lugar, descubrimos que en el fondo de la historia hay un dualismo relativo: HH y Satán se encuentran frente a frente y parecen determinar la vida de los hombres, como las dos posibles mitades de la existencia, la derecha y la izquierda<sup>53</sup>. Pero mirando las cosas con más profundidad descubrimos que ese dualismo es sólo un primer paso: el HH ha vencido a los poderes de lo diabólico. Así lo atestigua toda la historia de Jesús, lo muestra su Pascua. Pues bien, sobre la historia y Pascua de Jesús, Mt 25, 31-46 sitúa al HH triunfante, al rey que ha superado por amor a todos los poderes enemigos. Por eso puede asegurar que Satán y sus ángeles se encuentran condenados para siempre en un fuego que es *aiōnios*, definitivo. En ese fuego de Satán, en lejanía absoluta respecto del HH, encuentran su fracaso los hombres que no siguen la voluntad de Dios. Ahora está claro: los que se oponen al HH perderán su vida en lo diabólico.

##### 5. Vida eterna y condena eterna (25, 46).

Aunque las palabras citadas pertenecen al final del texto (cumplimiento de la sentencia) las situamos aquí porque explicitan el contenido del reino (25, 34) y del fuego eterno (25, 41) al que estamos aludiendo. La novedad de este final consiste, por un lado, en el cambio de palabras (*zōē* y *kolasis* en lugar de *basileia* y *pyr*) y, por otro, en su presentación paralelizada, dentro de un contexto que recuerda la formulación de los dos caminos del hombre.

Evidentemente, la división final de los hombres se estructura en un esquema de alianza, conforme a las palabras de Dt 11, 26 y 30, 19: «Hoy os pongo delante bendición y maldición; la bendición si acatais los preceptos del Señor...; la maldición si no acatais los preceptos del Señor» (Dt 11, 26-8). Al cumplimiento de esas palabras alude el mismo nombre de los juzgados: benditos y malditos (25, 34.41), lo que nos sitúa en contexto de alianza. La novedad de 25, 46 consiste en afirmar que los juzgados irán (*apeleusontai*) a la condena o a la vida. Con eso se alude, a mi entender, a la famosa representación de los dos caminos, atestiguada en la cultura griega pero también en el mundo bíblico.

La imagen de los dos caminos, de la virtud (*aretē*) y de la maldad (*kakotēs*) se relaciona en Grecia con el mito de la decisión en la prueba que ha de superar Erakles. Ante el héroe aparecen los dos caminos. De su preferencia

*gischen Gegenspieler* (Regensburg 1967) 271, 278-80; M. Limbeck, 'Satan und das Böse im NT', en H. Haag, *Teufelsglaube*, Katzmann (Tübingen 1974) 272-345. El surgimiento del Hijo de Dios está profundamente unido al juicio-condena de Satán en Ap 12; cf. E.-B. Allo, *Apocalypse*, 182-84; H. B. Swete, *The Apocalypse*, 152-56; B. Noack, *Satanas und Soteria* (Kobenhavn 1948) 414-15.

<sup>53</sup> Sobre ese dualismo «relativo» cf. Manson, *The Teaching of Jesus*, 156 ss.; O. Böcher, *Der johanneische Dualismus*, 23-51.

por el uno o por el otro dependerá el sentido de su vida<sup>54</sup>. En la tradición bíblica aparece con abundancia la imagen del camino de justicia o de verdad como expresión de una vida fiel a lo divino (cf. Job 24, 11.13; Sab 5, 6; Prov 2, 13.16). Frente a ese camino que es agradable a Dios hay otros que son malos o torcidos (Is 65, 2; Prov 2, 12; 4, 27 etc.)<sup>55</sup>. El mismo AT los presenta de forma antitética. El Sal 1, 6 alude al camino de los justos que está cerca de Dios (es conocido por Dios) mientras que el de los malvados conduce a la perdición (*apoleitai*) (Cf. Sal 118, 29-30). Más interesante es la oposición de Prov 12, 28: «En los caminos de la justicia está la vida; los caminos de la impiedad y llevan a la muerte». Las dos palabras clave del primer estico (*en hodois dikaiosynēs zōē*) concuerdan con el final de Mt 25, 46 donde se dice que «los justos irán a la vida» (*hoi de dikaioi eis zōēn*). La diferencia está en el hecho de que Mt 25, 46 rompe la oposición lógica entre camino de la vida y de la muerte (*zōē* y *thanatos*), que aparece también en Jer 21, 8, para referirse más bien a la vida y a la condena (*zōē* y *kolasis*). De la razón de ese cambio hablaremos después brevemente<sup>56</sup>.

Esta oposición de los dos caminos aparece con relativa frecuencia en la literatura apocalíptica (4 Es 7, 12; 1 En 91, 18 ss.; 2 En 30, 15), lo mismo que en el rabinismo<sup>57</sup> y Filón de Alejandría<sup>58</sup>. A nosotros tanto como la imagen del camino nos importa la representación del doble final de los hombres, tal como aparece en Dan 12, 2: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán, unos para vida eterna y otros para ignominia eterna». Sin tener una seguridad absoluta, podemos afirmar que el texto de Mt se construye en referencia a Daniel. La estructura es semejante (*houtoi-hoi* en Mt; *houtoi-houtoi* en Dn Th y *hoi-hoi* en Dn LXX) y semejante la dualidad final, en la que se mantiene idéntica la sanción positiva (*eis zōēn aiōnion*) y varía sólo en parte la negativa (*eis oneidismōn* en Dan LXX y *eis oneidismōn kai aiskhynen aiōnion* en Dn Th)<sup>59</sup>.

Dualidad de caminos y dualidad de suerte escatológica de los hombres se encuentran internamente implicadas en Mt 7, 13-14. Frente al *hodos* que conduce a la perdición (*eis apōleian*) está el *hodos* que conduce a la vida (*eis zōēn*). Perdición y vida se conciben, evidentemente, de un modo escatológico, como expresión de la suerte definitiva de los hombres. Es curioso constatar cómo en el aspecto positivo se sigue utilizando la misma palabra (*zōē*) mientras que lo negativo se expresa de manera diferente (*apōleia*)<sup>60</sup>.

Desde aquí se entiende nuestro texto (Mt 25, 46). No se habla expresamente de caminos, pero se utiliza la imagen que está en el fondo de ellos.

54 W. Michaelis, *Hodos*, TWNT, 5, 43 ss., cita los diversos pasajes donde aparece el tema de los dos caminos en la obra de Hesíodo y de Jenofonte.

55 O. c., 52-53.

56 O. c., 54.

57 Strack Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 1, 460-64.

58 W. Michaelis, *Hodos*, TWNT, 5, 60-64.

59 Bousset, *Religion*, 276. Plantea el tema de la dependencia de Mt 25, 46 respecto de Dan 12, 2, W. Michaelis, *Versöhnung des Alls* (Bern 1950) 56-63.

60 Cf. W. Michaelis, *Hodos*, TWNT, 5, 71 ss.; para un estudio de la pervivencia del tema en la literatura paleocristiana, sobre todo en Did 1-6 y Bern 18-20 cf. Michaelis, o. c., 98 y S. Giet, *L'Enigme de la Didaché* (Paris 1970) 93 ss.

Cuando la vida del hombre llega hasta el final, en el juicio definitivo, termina el camino. Por eso se dice: «irán unos a...; los otros a...». Sobre la vida o condena eterna como final de esos caminos ofrecemos lo siguiente.

Para plantear el tema de la vida como plenitud que Dios ofrece a los justos debemos recordar que en Israel Dios no comienza siendo Dios de muertos. Todo nos permite suponer que, a semejanza de lo que sucede con otras divinidades del oriente (Zeus, Baal), Yahvé es al principio Dios de los vivientes, del cielo y de la tierra. El mundo de la muerte, el plano subterráneo del Sheol no pertenece a su reinado (cf Sal 33, 13 ss.; 47, 8; 104, 3 ss.). Los muertos están como arrancados de la mano de Dios (Sal 88, 6). Ya no pueden darle gracias, alabarle o invocarle. Su desgracia es más que el hecho de la muerte física: es hallarse separados del campo de la vida y alabanza de Yahvé (Cf Sal 6, 5-6; 30, 10; 88, 11-13; 115, 17-18). Cuando el salmista dice «los muertos ya no alaban al Señor; nosotros sí beneciremos al Señor» (Sal 115, 18) está contraponiendo *la vida en la tierra* como lugar del influjo de Dios con *la muerte* como un perder a Dios. Desde aquí se entiende la palabra del himno que Is 38 pone en boca de Ezequías: «El abismo no te da gracias...; los vivos, los vivos son quienes te dan gracias» (Is 38, 18-19). *Hoi zōntes*, los vivientes del texto de los LXX, son los que disponen de la vida de este mundo. Para el viejo israelita no hay más vida que esta <sup>61</sup>.

Pues bien, a través de un proceso semántico determinado por el descubrimiento de la interioridad y la exigencia de una retribución en que se muestra la justicia de Dios sobre la historia, la palabra *zōē*, vida, que originalmente significa la existencia sobre el mundo, empieza a referirse con frecuencia a la existencia tras la muerte. Se tratará en principio de una vida resucitada (Dan 12, 2; apocalíptica, rabinismo), aunque algunas veces, sobre todo en ambiente helenista, puede aludir a la vida inmortal (Sab 3, 4; 15, 3) <sup>62</sup>.

La frase vida eterna (*zōē aiōnios*), como expresión de una existencia definitiva tras la muerte, es muy poco utilizada en la apocalíptica judía. Aparece, como hemos visto, en Dan 12, 2 y también en 2 Mac 7, 9.36; 1 En 37.4; 58, 3; Test As 5, 2 y en algunos otros casos <sup>63</sup>. Para el NT, *zōē* sin más o *zōē aiōnios* (Mt 19, 29; Mc 10, 17; Lc 18, 18.30 etc.) significa por principio la vida del reino, la vida superior o tras la muerte. Sólo en casos muy especiales, determinados por el contexto o a través de alguna partícula añadida, *zōē* significa la vida natural del hombre en el mundo (1 Cor 15, 19; 1 Tit 4, 8). Podemos afirmar que se ha logrado la inversión completa respecto al uso

61 Sobre todo este tema cf. O. Kaiser y E. Lohse, *Tod und Leben* (Stuttgart 1977) 48-53 y G. von Rad *Zaō*, ThWNT, 2, 847.

62 R. Bulmann, *Zaō*, ThDNT, 2, 856-959.

63 Sobre este tema existe una bibliografía muy amplia, que no podemos presentar ni valorar con detención. Nos referimos sólo a los trabajos que hemos consultado: O. Böcher, *Der johanneische Dualismus in Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* (Gütersloh 1965) 109; Bousset, *Die Religion*, 275-78; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth G.* (Cambridge 1953) 144-46. Sobre el tema en Qumrán Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie*, Bonner Bibl. Bei, 10 (Bonn 1956) 150 ss.

del AT, Antes, vida suponía la existencia sobre el mundo; ahora implica el don de Dios tras la muerte <sup>64</sup>.

Lógicamente, nuestro texto debería oponer: «caminar a la vida» y «caminar a la muerte». Sin embargo, en vez de muerte (*thanatos*) se dice castigo (*kolasis*). Unos van a la vida —plenitud de Dios—. otros al castigo —que supone un tipo de muerte—. ¿Por qué este cambio de palabras? Porque *zōē* ha sufrido una mutación semántica y termina identificándose con la vida superior. En cambio *thanatos* o muerte no ha sufrido ese cambio, al menos en la misma medida. En muchos caos, muerte sigue significando el final de la existencia física. Sólo en contextos muy teologizados del NT (Jn 8, 51; 1 Jn 3, 14; 5, 16.17; Rom 5, 12; 6, 21.23) la muerte significa condena definitiva. El mismo autor de Ap Jn, que conoce el sentido apocalíptico de muerte como condena (1, 18; 20, 13-14), cuando quiere resaltar ese sentido del término tiene que concretarlo y hablar de muerte segunda (*ho thanatos ho deuterios*, 2, 12; 20, 6; 21, 8). Por todo esto es normal que Mt 25, 46, dejando el paralelismo entre vida y muerte, habla de castigo o de condena eterna (*kolasis aiōnion*).

La muerte (física) es lo opuesto a la vida física. Lo opuesto a la vida eterna no es ya la muerte sino algo distinto, lo que nuestro texto llama *kolasis*, castigo. Esto nos permite hacer una deducción muy importante: si vida eterna se opone a castigo eterno, la vida ha de considerarse, por lo menos secundariamente, como premio y el castigo como muerte. Aun conservando su campo de sentido propio, cada término se entiende y determina desde el otro.

Sobre el sentido del *castigo* que Dios viene a dar a los injustos hay en Israel varias visiones que van desde la afirmación de que no resucitan (no van a la vida) hasta la certeza de que sufren eternamente, pasando por el intermedio de que son aniquilados. Buscar en Israel una respuesta unitaria es algo imposible. En NT ha destacado el aspecto de castigo que sufren los injustos; no se limitan a dejar de existir o a no resucitar; a través del juicio de Dios su realidad entra en un campo de fracaso, de ruina, de dolor y sin sentido. Esto se indica negativamente a través de perder la vida, perder alma y cuerpo en la Gehenna (Mc 8, 35; Mt 10, 28), quedar fuera o no ser conocidos por el Mesías (Lc 13, 23-24; Mt 7, 23). Esto lo muestra positivamente el ir a la Gehenna del fuego (Mt 18, 9), el horno de fuego (Mt 13, 50), el fuego inextinguible (Mc 9, 43.48) <sup>65</sup>. Pasando a nuestro caso, lo que en Mt 25, 46 se llama castigo (*kolasis*) se identifica con el fuego eterno (25, 41) y la perdición (cf Mt 6, 13) <sup>66</sup>.

El problema de la valoración hermenéutica de estas palabras (vida y castigo eternos) desborda totalmente nuestro intento. Lo único que podemos añadir es que la vida eterna ha de interpretarse a partir de la revelación

<sup>64</sup> Una visión general del problema en J. L. Ruiz de la Pena, *La otra dimensión*, 247 ss.; R. Bultmann, *Zaō*, ThDNT, 2, 963-64.

<sup>65</sup> Cf. Bousset, *Die Religion*, 278; P. Volz, *Eschatologie*, 309-13. Para el tema de las diversas concepciones del castigo en el judaísmo rabínico C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teaching* (New York 1970) 332-38.

<sup>66</sup> Cf. Schlatter, *Matthäus*, 728; J. Schneider, *Kolasis*, ThDNT, 3, 815-17.

de Dios en el HH, como expresión de su bondad y de su amor escatológico. Por el contrario, el fuego y el castigo eterno han de tomarse como separación definitiva de Dios <sup>67</sup>. Un camino va hacia el reino del HH, el otro hacia el fracaso de lo diabólico.

Dicho esto debemos añadir que el sentido de *aiōnios*, eterno, aplicado a la vida y castigo, recibe matices diferentes. En el primer caso recibe las notas de Dios y de la vida; se trata de la eternidad de Dios, como plenitud que nunca desfallece. En el segundo caso significa la indefectibilidad del fracaso, la vía que ha quedado definitivamente destruida.

XABIER PIKAZA

<sup>67</sup> Interpreta el castigo de Mt 25, 46 de modo medicinal y por tanto no definitivo W. Michaelis, *Versöhnung des Alls* (Bern 1950) 58-63. Ha visto bien el sentido de la «vida eterna» O. da Spinetoli, *Matteo*, 572. Valora premio y castigo en un plano supratemporal, un poco griego, A. Feuillet, 'La synthèse eschatologique de S. Matthieu (XXIV-XXV)', RB 57 (1950) 197.

## ¿DONDE SE PLANTEA EL PROBLEMA DE DIOS?

Dios se revela y se manifiesta de múltiples maneras. Sólo consideraré aquí la revelación y la manifestación de Dios a través de la obra que en lenguaje cristiano se llama la creación. Cualquier otra revelación o manifestación de Dios no constituye «problema», al menos tal como aquí se va a considerar. Sí puede serlo, en cambio, cuando nos proponemos encontrar —o no encontrar— las huellas de Dios en lo que es su creación.

Existe un discurso humano fecundo y problemático a la vez sobre esa creación. ¿Qué puede decirse de Dios dentro de ese discurso? ¿Hay espacio en donde sea posible y sensato hablar de él? Desde ahí es desde donde puede hablarse de Dios como problema.

Comprendo, sin embargo, que la pregunta que nos traemos entre manos puede ser considerada con mucha razón como inválida, pues nos puede alejar con gran facilidad de ese mismo Dios por el que se cuestiona al llevarnos por caminos enrevesados y muy alejados de la experiencia que conduce a él. Y, sin embargo, me niego a dejar la posibilidad de que dicha pregunta pueda tener y de hecho tenga sentido. O la huella de Dios se puede encontrar *también* en el mundo de la creación, en el discurso que hacemos sobre la obra creada, cuando miramos lo que es con ojos explicativos, mientras nos movemos en ese vasto mundo dominado en buena parte por la razón, o deberemos concluir que «no hay Dios». La defensa que se queda en reducir su búsqueda y, sobre todo, el encuentro con él, al mundo de la sola experiencia vivencial y misteriosa, termina seguramente por obscurecerlo. Ni puedo ni quiero negarlo, empero, sólo deseo romper aquí una lanza en favor del «también» que antes subrayé.

Por supuesto que Dios destroza todas nuestras seguridades y se planta en medio de nuestra vida siguiendo sus propios caminos, cuando quiere y como quiere, deshaciendo todo razonamiento protector y tirando por tierra toda defensa laboriosamente construida, según la experiencia que todo creyente ha vivido. Y, sin embargo, sigo pensando que es válido hablar de Dios dentro de un discurso racional. No de manera exclusiva, claro, pero ¿cómo no iba a ser válido hacerlo! O ¿tendremos que rebajar drásticamente los precios de nuestra mercancía para que tenga salida y nos la compren?

Las cosas se nos pondrían muy fáciles si pudiéramos continuar nosotros hablando de aquél Dios-tapa-huecos del discurso científico. Pero, ya no es posible, si es que alguna vez lo fue. Peor aún, hoy sabemos —en realidad siempre se pudo saber— que hablar de Dios ahí es la gran trampa en la

que podemos caer, cerrándonos para el futuro —siempre muy próximo— la posibilidad misma de hablar racionalmente de Dios, al menos cuando apostamos por la validez como conocimiento del discurso racional científico, aunque no lo hagamos por su unicidad, es decir, pensando que es el único válido.

Un cierto planteamiento muy extendido del discurso científico, al ser retomado luego en una globalización filosófica, lleva a deshacerse por entero de nuestro problema. Como máximo, podría éste quedar como el alfa y omega para cubrir los dos bordes del discurso científico explicativo de *todo* lo demás. Digo como máximo, porque ni siquiera lo aceptaría así nadie que sea consecuente con su manera global de pensar. De esta manera, el discurso científico quedaría así entretejido con un hilo conductor materialista, hasta el punto de que el materialismo toma el lugar de explicación última, ocupa el lugar que se piensa hubiera podido ser ocupado por Dios, con lo que se piensa que ya no queda ningún lugar en donde se pueda hablar de Dios como problema posible. El hilo materialista ocupa todo el lugar en donde se cree que puede plantearse el problema de Dios, con lo que deja de serle problema nuestro problema. Vistas las cosas en el entretejido de tal hilo, el alfa y el omega carecen de sentido y dejan también de tener entidad para plantear la pregunta por Dios. Supuestas las cosas así, la respuesta a la pregunta que planteaba como comienzo es bien clara: en ninguna parte, porque no hay problema de Dios.

Veamos ahora desde un poco más cerca el fenómeno tan complejo del materialismo. Por un lado, no se concibe cómo habría de ser la ciencia si no tuviera en sus bases algún principio que habremos de llamar, al menos provisionalmente, materialista. Por otro, los partidarios del materialismo comprendido en el sentido de más arriba, es decir, como el lugar de explicación última, como filosofía, no entienden cómo y de qué manera otras gentes distintas a ellos se sacan de la manga —¿de dónde si no?— un mundo que sea o pueda ser denominado espiritual, no en la subjetividad del individuo sino en la objetividad del mundo.

Comenzaremos por el materialismo como principio de las ciencias. Hay que decir que, como máximo, nos encontramos ante un principio que surge de una actitud conscientemente metodológica. La ciencia habla y trata y estudia y programa en función de la materia. Sólo es objeto de ciencia algo que debe ser descrito como material, como objetivo y como existente fuera de aquél que hace la investigación. Por emplear un cierto lenguaje, la ciencia es un fruto producido en el mundo 3 (mundo de lo construido con ideas y de ideas) con materiales provenientes del mundo 2 (mundo de lo psíquico) o/y del mundo 1 (mundo de la realidad tangible). En realidad, si queremos ver las cosas desde más cerca, una vez afirmado que la ciencia trabaja con la materia y que no tiene ninguna otra posibilidad, hay que afirmar con igual fuerza que, de hecho, esa materia no la encontramos ahí dada, como las piedras o las tormentas, sino que es fruto, parcial como mínimo, de una manipulación previa. La materia a la que nos estamos refiriendo ha de ser aislada por la misma ciencia antes incluso de comenzar a hacerse. Estamos, pues, ante un círculo de pensamiento. La física, por ejemplo, es la ciencia



que estudia la materia física (¡qué vanalidad!); pero, se ve al punto que ha debido de decirse ya desde el comienzo materia «física», puesto que, después de la mecánica cuántica, ya nadie puede seguir afirmando sin más la existencia no problemática de dicha materia. Esa materia debe ser construída —es un constructo se dice ahora con horripilante palabra—, debe y puede ser postulada. Por decirlo de otra manera, lo que se postula es la objetividad del mundo externo que es objeto de la ciencia. No será así la ciencia un puro y simple juego de pensamiento, es más puesto que llega a manipular realmente al mundo, puesto que tiene incidencia real en él. La ciencia dice sobre el mundo y acierta en lo que dice. Pone leyes y éstas son cumplidas sumisamente por la realidad mundana. No es, por ello, pura y simple cogitación, sino que tiene incidencia en lo que hay fuera del pensamiento.

Estamos, pues, ante una construcción del pensamiento que, de un lado, remodela de tal manera la materia que se hace objeto de su investigación, que no puede decirse sin más que sea una materia objetivada antes de la manipulación del pensamiento. De otro, tampoco la manipulación a la que hago referencia es tan total que haga todo pura y simple creación del pensamiento. Si así fuera, no acertaría seguramente en sus predicciones; entonces la ciencia sería ficción sin incidencia práctica y teórica en el mundo real que no sea el del pensamiento puro. Claro que siempre cabe la posibilidad de levantar un puente aéreo entre el puro pensamiento, la pura cogitación de la razón, y la incidencia real en el mundo objetivo al que, sin duda, tiene acceso la ciencia. Pasaría dicho puente por Dios al tener que afirmar que las cosas pueden ser así porque la razón humana es imagen y semejanza de Dios, creador del mundo objetivo, o por cualquier otra formulación reductible a ésta. De ahí quedaría perfectamente explicada la posibilidad de que la pura cogitación salga acertante con respecto a la realidad. Tal explicación, capaz de aunar materialismo y realidad de Dios, no puede ser satisfactoria, sin embargo. Además, crearía graves problemas puesto que supondría de manera férrea que hay una progresión en la ciencia, que va caminando de verdad en verdad, ampliando siempre su círculo, sin meandros y sin retrocesos, con inexorabilidad. Se puede comprender fácilmente que una seguridad tan teológica puede adquirir tonalidades muy diversas, pero que todas ellas afianzan de manera absoluta la seguridad implacable de nuestro conocimiento. Esto es jugar con ventaja y canonizar vulgarmente lo que somos y decimos.

Nos encontramos así con la ciencia como obra del pensamiento humano que conoce *parte* del mundo objetivo después de haberse modelado a su placer la materia que hace objeto de sus investigaciones. Aceptado que las cosas son de esta manera, la ciencia, toda ciencia posible, es una ciencia materialista. Mas tenemos que acotar muy bien esta afirmación. Significa que hay algo objetivo, que está fuera del mundo del pensamiento y que, sin embargo, esa materia objeto de tratamiento, de investigación y de manipulación por la ciencia, no es un puro dato encontrado ahí en su nuda objetividad, como las piedras o las tormentas, sino que es fruto de tratamiento anterior. Que la materia no es algo previo, existente sin más, que no tenemos sino penetrar y dejarnos llenar de ella. Que la materia tampoco cumple aquél papel asegurador que refuerza nuestro conocimiento hasta

darle un carácter absoluto y de una vez por todas en el que pudieramos descansar en paz apoyados en algo bien establecido, como recubiertos con la capa de la verdad definitivamente encontrada.

No, habría que decir que la ciencia es materialista, pero que la materia de la que nos habla y con la que manipulamos la realidad, aun siendo declarada objetiva, contiene mucho en ella que es nuestra construcción. Sentadas así las cosas —la ciencia como proyecto explicativo siempre inestable y en hacerse— hay que ver el significado del materialismo. Tendremos que distinguir un materialismo que podríamos llamar materialismo objetivista o realista por oposición a un materialismo que sería epistemológico, el cual, a su vez, cabría en una opción que niega la existencia de cualquier otro conocimiento, experiencia y razón, o en otras que no necesariamente nieguen su existencia. El materialismo objetivista sería el que quiere reencontrar el hilo perfectamente cosido de *toda explicación de la realidad*.

Ante esta postura de un materialismo centrado en el discurso científico —que no es idéntico evidentemente al materialismo dialéctico, ni mucho menos—, se puede uno distanciar negando su misma centralidad, el discurso científico como discurso racional único, incluso como modelo de racionalidad para cualquier otro discurso que quiera también ser racional. Esto nos lleva a uno de los terrenos de interés en el planteamiento de nuestro problema formulado en la pregunta del comienzo: el de la racionalidad y la comprensión humana; nos lleva a hacernos cuestión de su significado, de su campo de aplicación; apuntaría a toda una teoría de la racionalidad más englobante de la que resulta de la reducción de la racionalidad a la racionalidad científica. Otra manera mucho más radical de distanciarse sería la de negar sustantividad e importancia en lo profundo al discurso y al esfuerzo racional científico. Sin embargo, aun sin perder de vista lo que dicha postura representa, no la comparto y no la quiero tener en cuenta, al menos por ahora.

Metiéndonos ahora por entre el discurso racional científico que decía tan fácilmente entretejido con el hilo materialista, hay como mínimo dos lugares en los que deberemos detenernos. Primero, en aquellos puntos que son discutidos en ese discurso, en los que entra con mayor énfasis la opinión ideológica en la misma ciencia, en los que se ve brillar con mayor nitidez el hilo de los recosidos. Por ejemplo, momentos del discurso científico tales como la discusión sobre el origen del mundo, sobre el origen de la vida, sobre la evolución como proceso de complejización continua, sobre la relación entre la mente y el cerebro, sobre la libertad de nuestras acciones. Son éstos, puntos de una extremada importancia, en los que cabe una profundización para ver desde muy cerca si es verdad que el discurso tejido de materialismo como explicación filosófica sea más racional que otro que no tenga ese entretejido —aunque sí otro, por supuesto—; incluso habría que ver si este segundo no tendrá bases científicas de mayor fuste que otro discurso similar pero perdidamente materialista. Todo lo que termino de apuntar como investigaciones futuras debe poderse decir y quizá decidir desde la más estricta racionalidad científica, en el más alto grado explicativo que hoy por hoy ha alcanzado ésta.

El segundo de los lugares en el que deberemos detenernos es la consideración de que una cosa es la estricta racionalidad científica y otra bien distinta es encontrar que unos u otros —o quizá unos y otros— creen poder tapar-los-huecos de su todavía desconocimiento mediante alguna argucia más o menos astuta. La más evidente sería la que cubre con su enhebramiento materialista lo que en rigor debería aparecer como vacío; enhebramiento que debe apoyarse además en un principio del progreso del conocimiento que explicará en la línea que gusta lo todavía inexplicado. Mas, hay otra argucia aún más sutil, aquella que va explicando lo superior —en el proceso evolutivo— a partir de lo inferior —en ese proceso— a través de ir sugiriendo en qué ésto apunta a aquello, lo que nos lleva a preguntarnos si basta con la génesis, si nos basta con buscar y encontrar el *origen-de* partiendo de lo menos complejo para que ya creamos tener dicho casi todo lo importante. El que se encuentren, por ejemplo, sentimientos de amor o de celos, o actos suicidas en animales, ¿nos basta para dejar explicados el amor y los celos de éste o el otro ser humano concreto, o el suicidio de un hombre o una mujer determinados? Sí es verdad que nos pueden iluminar no poco en lo que nosotros andamos buscando, que es el estudio explicativo de lo superior, pero ¿lo agota? Siempre se puede responder que no lo hace una sola de las características que se haya 'explicado' mediante lo inferior, pero que si nos sirve de explicación el conjunto de los elementos encontrados en nuestras pesquisas sobre lo inferior. Para mayor claridad del razonamiento, demos por supuesto que se conozcan todos, lo que ya es mucho conceder. Mas aún nos queda lo más importante, sin duda, la articulación del todo, la estructura del conjunto. ¿Queda también esto radiantemente explicado en la búsqueda de los orígenes?

Hemos encontrado ya, por tanto, varios lugares en donde se nos plantean agudos problemas; en donde *en parte* nos jugamos los preámbulos de la respuesta a nuestra pregunta primera. Unos son estrictamente filosóficos, el que habla de la racionalidad y el que busca la articulación del todo; otros son netamente intracientíficos, tales como los puntos a que me refería más arriba u otros similares. Unos y otros son previos a toda respuesta a la pregunta que se plantea el problema de Dios en perspectiva similar a la escogida aquí. No, por supuesto, porque vayamos a encontrarle allí, entre dobleces desdoblados, sino porque dejan puertas abiertas que, caso de ser cerradas, nos empujarían con fuerza hacia actitudes materialistas, entendido aquí el materialismo en sentido fuerte, precisamente como el vaciado negativo de lo que entendemos bajo aquella palabra, Dios. Son esos, pues, puntos álgidos de un planteamiento racional de la pregunta de Dios; más aún, son puntos en los que nos jugamos —en el juego racional y no de hecho, claro— nuestra existencia como existencia libre, base necesaria para cualquier hablar de Dios con sentido. No son, sin embargo, huecos que debamos rellenar de Dios, antes al contrario, son huecos en nuestro discurso que enseguida —para tranquilidad de todos— recosemos con el hilo fantástico del materialismo, lo que nos cierra las puertas de muchos y muy graves problemas que preferimos, cómo no, abandonar púdicamente al reino de lo inexistente.

Llevado hasta el final el esfuerzo planteado en estas notas, haríamos algo similar a lo que en tiempos llamaban teología negativa; negativa esta vez con respecto a la explicación materialista que sería tomada así como la «teología (positiva)». No mostraríamos al final tanto en dónde está Dios, cuanto que nos mostraría bien a las claras en dónde no estamos esclarecidos porque allí nos aparecen misterios insondables, precipicios que fácilmente vallamos para la tranquilidad de no caer en ellos. Esta «teología negativa» nuestra consistiría, sin más, en la labor de ir quitando vallas para dejar los precipicios —¡si es que los hay!— al desnudo; en abrir puertas al vacío explicativo. Luego, que cada quien los rellene como Dios se lo dé a entender. A partir de estas reflexiones, pues, deberá esbozarse todo un programa de trabajo, sin asumir cargas o dogmatismo que, seguramente, bien muertos están.

ALFONSO PEREZ DE LABORDA