

Stratégies de quelques Pères face aux « pestes » de leur temps

En Afrique, en Orient ou à Rome, les chrétiens n'ont pas été épargnés par les maux de leur temps : accusations, persécutions, famines, épidémies, guerres civiles, esclavage et captivité, invasions barbares, etc. Parmi ces tribulations, certaines étaient partagées par tous et atteignaient sans distinction le commun des mortels, tandis que d'autres étaient ciblées contre les chrétiens. Plusieurs Pères de l'Église ont élaboré des stratégies de réponse pratique, d'explication rationnelle, d'apologie ou d'exhortation éclairées par la foi. Elles varient selon les contextes et les compétences de chacun.

Nous allons considérer ici les registres de discours et les arguments de quatre Pères : Cyprien de Carthage († 258), Basile de Césarée († 379), Augustin d'Hippone († 430) et Anastase le Sinaïte († vers 700). Les approches diffèrent. Elles sont tantôt de saveur pastorale tantôt à dominante dogmatique, toutefois sans véritable disjonction. Cyprien défend les chrétiens et interpelle les païens. Basile et Augustin ont en commun de chercher à réfuter le manichéisme. Instruit de la médecine de son temps, Anastase fait droit aux observations empiriques et résiste aux raccourcis théologiques qui occultent les causes prochaines de la maladie et de la mort. Par-delà les siècles, relire ces textes anciens contribue à clarifier certaines questions théologiques qui demeurent les nôtres. De surcroît, les accents pastoraux de Cyprien résonnent avec une étonnante actualité, lorsqu'il dénonce l'injustice sociale qui surinfecte sur les épidémies, tout en encourageant le bien qui peut émerger en de telles circonstances.

1. Cyprien face à la peste et aux accusations : réfutation et exhortation

Cyprien de Carthage a connu la persécution de Dèce (249-251) et la propagation d'une « peste » à travers l'Empire. L'épidémie aurait atteint Carthage en 253. Ces maux se propagent dans l'Empire romain alors que celui-ci connaît une instabilité croissante, annonciatrice de sa future dislocation. Les païens tiennent facilement les chrétiens pour responsables des malheurs du temps, interprétés comme une vengeance des dieux face à l'impiété de ceux qui refusent de les vénérer. Une telle accusation tend à justifier les persécutions à l'encontre des chrétiens. Dans ce contexte, Cyprien écrit une lettre ouverte à un païen, Démétrien, en forme d'apologie et d'exhortation. La lettre est datée de façon approximative entre 251 et 253.

La stratégie de Cyprien est multiforme : il avance une explication rationnelle des maux présents, à savoir le vieillissement du monde ; il retourne l'accusation contre les païens qui refusent d'adorer le vrai Dieu ; il interprète ces maux comme les signes annonciateurs de la fin en recourant aux prophéties de l'Écriture ; il dénonce l'aggravation des conséquences des maux par l'injustice des hommes ; il donne en exemple la patience des martyrs et l'endurance des chrétiens, exhortant les païens à la conversion.

Considérons quelques traits saillants de la réfutation offerte par Cyprien. Face à la fausse imputation de la responsabilité des malheurs présents aux chrétiens, Cyprien commence par invoquer une raison naturelle suivant les conceptions de l'époque : le vieillissement

du monde. En cohérence avec les six jours du premier récit de création dans la Genèse, le monde devait durer six millénaires, avant d'entrer dans le repos de Dieu. Or, selon les calculs de l'époque, le monde de Cyprien est déjà fort avancé en âge, car il est sur le point d'achever son sixième millénaire. Le monde est ainsi comparé à un organisme en fin de vie, qui n'a plus l'énergie pour résister aux agressions et dont les ressources de toutes sortes sont presque épuisées. Même sans faire référence aux signes avant-coureurs de la fin selon les prophéties de l'Écriture, il suffit d'ouvrir les yeux pour observer le déclin du monde :

Tu as prétendu que tous ces événements qui aujourd'hui secouent et accablent le monde se produisent à cause de nous et que nous devons en être tenus pour responsables, parce que nous ne vénérons pas vos dieux. À ce sujet, même si tu ne possèdes aucune connaissance de Dieu et si tu es étranger à la Vérité, tu dois savoir d'abord une chose, que le monde a maintenant vieilli, qu'il n'est pas soutenu par les forces qui auparavant le soutenaient, qu'il ne dispose pas de la puissance et de la résistance qu'il avait jusque-là à sa disposition. Et cela, même si nous nous taisions et que nous ne tirions pas argument des saintes Écritures et des prédictions divines, le monde lui-même le dit et témoigne de son déclin, comme le prouve la dégradation générale¹.

Le versant rationnel de l'argument n'a plus une valeur convaincante à nos yeux, mais il importe surtout parce qu'il est significatif de la stratégie défensive de Cyprien. Il s'efforce de commencer par opposer un argument rationnel à une accusation irrationnelle. Bien que les prophéties tirées de l'Écriture ne soient pas normatives pour les païens et qu'il ne soit pas recommandé d'y recourir dans les apologies, Cyprien y fait référence dans une logique de persuasion. Il dit en substance : ce que vous êtes capables de constater de vos yeux tout comme nous, nos Écritures l'ont anticipé et le qualifient comme les signes annonciateurs de la fin des temps.

La succession ininterrompue des guerres, le surcroît d'inquiétude dû à la sécheresse et à la famine, les atteintes portées à la santé par la violence des maladies, le dépeuplement du genre humain causé par le ravage des épidémies, sache aussi que tout cela a été prédit : à la fin des temps les maux s'accroîtront, les difficultés se multiplieront, et à l'approche du jour du Jugement la rigueur et l'indignation de Dieu s'enflammeront de plus en plus pour frapper le genre humain. Car contrairement à ce que tes doléances trompeuses et ton ignorance incapable de vérité profèrent et répètent à grands cris, ces événements se produisent non pas parce que nous n'adorerions pas vos dieux, mais parce que vous n'adorez pas Dieu².

Cyprien manie ainsi une rhétorique de l'accusation et de l'escalade. Les païens voient dans les maux du moment la résultante de l'abandon par les chrétiens des dieux du panthéon romain. Eh bien, ce sont plutôt les impiétés et les méfaits des païens que Dieu châtie lorsqu'il permet les maux et n'en protège pas les populations :

De fait, puisqu'il est lui-même le seigneur et maître du monde, que tout se produit à son gré, comme il en manifeste la volonté, et que rien ne peut se faire qu'il ne l'ait fait lui-même ou n'ait permis que cela se fit, naturellement lorsqu'ont lieu ces événements qui manifestent la

¹ CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, III, 1, SC 467, p. 75.

² CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, V, 1, p. 79-81.

colère et l'indignation de Dieu, ils n'ont pas lieu à cause de nous qui adorons Dieu, mais ils sont la punition de vos fautes et de votre conduite à vous qui, d'aucune façon, ne cherchez ni ne craignez Dieu, ni n'abandonnez vos vaines superstitions pour connaître la véritable religion, afin que celui qui est le seul Dieu pour tout le monde soit le seul à être adoré et prié par tout le monde³.

Il y a toutefois pire à craindre. Puisque les malheurs présents demeurent comme une leçon sans effet sur les païens, Dieu laisse libre cours à une colère qui redouble d'intensité :

Voici que le Seigneur s'indigne, qu'il se met en colère et qu'il menace parce que vous ne vous tournez pas vers lui : et toi tu t'étonnes ou tu te plains sans te départir de cette obstination et de ce mépris qui vous caractérisent, si la pluie tombe rarement du ciel, si la terre en friche n'est couverte que de poussière, si la glèbe stérile a du mal à produire une herbe pauvre et jaunâtre, si la grêle frappe et ravage la vigne, si la tempête renverse et détruit les oliviers, si la sécheresse tarit les sources, qu'un air pestilentiel pollue l'atmosphère, que des maladies mortelles achèvent les hommes, alors que tout cela est provoqué et arrive par vos péchés et que Dieu s'emporte davantage quand des malheurs de cette sorte et de cette importance ne vous sont d'aucun effet⁴.

À nouveau, Cyprien confirme sa théorie par un recours aux Écritures, spécifiquement à deux oracles de Jérémie évoquant le refus – en l'occurrence, par les fils d'Israël (!) – de la leçon du Seigneur. Les malheurs dus au vieillissement du monde sont interprétés, à un autre niveau d'intelligibilité, comme une correction divine. Celle-ci est d'autant plus sévère qu'elle n'est pas reçue. Un feu continu et un châtement perpétuel attendent finalement ceux qui demeurent sourds aux avertissements divins⁵.

Relevons toutefois que Cyprien mobilise aussi un autre registre d'interpellation : il dénonce vigoureusement l'injustice sociale qui décuple, spécialement parmi les pauvres, les conséquences des maux dus au vieillissement du monde.

Tu te plains de ce que l'ennemi se dresse, comme si, même au cas où il n'y aurait pas d'ennemi, la paix pouvait exister entre les citoyens en toge eux-mêmes ; tu te plains de ce que l'ennemi se dresse, comme si, même au cas où à l'extérieur, les armées et les dangers venant des barbares seraient contenus, à l'intérieur les manœuvres et les injustices des puissants ne conduisaient pas à des luttes entre nos concitoyens d'une violence et d'une gravité plus grande encore ; tu te plains de la disette et de la famine, comme si la sécheresse contribuait plus que la rapacité à la famine, comme si ce n'était pas en profitant de l'élévation des cours des denrées et de la hausse des prix qu'on augmentait la brûlante douleur des privations ; tu te plains de ce que le ciel se ferme aux pluies, alors que, comme on le voit, les greniers sont fermés sur terre ; tu te plains de ce que diminuent les productions naturelles, comme si celles qui existent étaient offertes à ceux qui sont dans le besoin ; tu accuses la peste et l'épidémie, alors que ce sont précisément la peste et l'épidémie qui ont fait découvrir ou croître les crimes des uns et des autres, car on ne manifeste pas de miséricorde envers les malades, et les morts se voient guettés par la cupidité et même le vol. Les mêmes qui se montrent timides pour remplir les devoirs de piété sont téméraires pour réaliser des gains impies, ils fuient la fin des mourants et convoitent

³ CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, V, 2, p. 81.

⁴ CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, VII, 1, p. 83-85.

⁵ Voir CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, IX, 1, p. 87-89.

les dépouilles des morts ; et l'on voit clairement que ces malheureux ont peut-être même été abandonnés au milieu de leurs souffrances pour cette raison : afin qu'ils ne puissent en réchapper en étant soignés ; car l'on voulait la disparition du malade quand on se jette sur la fortune du disparu⁶.

L'enchaînement des passions mortifères, des mauvaises actions et des comportements injustes, avec leurs conséquences prévisibles, prennent ici le pas sur les malheurs qui viennent du dehors, alors même que ceux-ci sont bien réels. Mais leurs effets pourraient être tempérés par des attitudes humaines de justice et de partage. En réalité, les maux extérieurs sont des révélateurs de ce que valent les hommes.

Tout en incriminant vivement les païens, Cyprien leur présente l'exemple édifiant des chrétiens qui endurent fléaux et persécutions avec fermeté en vertu de leur espérance en la vie éternelle. Cela devrait provoquer les païens à se convertir, au lieu de courir à la perte éternelle. L'endurcissement des païens face aux châtiments divins est propre à susciter plus vivement encore la colère de Dieu.

La lettre ouverte adressée au païen Démétrien se trouve complétée par un autre discours, le *De mortalitate*, adressé cette fois aux chrétiens. Il est daté des mêmes années que l'*Ad Demetrianum*, sans que l'on sache quel écrit précède l'autre. Cyprien soutient que les épreuves vérifient la foi et que la mort n'est pas un mal pour le chrétien, car il quitte un monde plein de passions, de pièges et de tentations pour une vie définitive et meilleure avec Dieu. Bien qu'elle se réclame de l'assurance de la foi, une telle rhétorique est difficile à recevoir aujourd'hui, car elle tombe sous la critique moderne d'une projection du chrétien dans un arrière-monde. Il faut toutefois se rappeler que Cyprien tient ce discours dans un contexte où la mort est omniprésente, sous la forme de la « peste » et des persécutions. Il ne dissuade pas les chrétiens de vivre, mais il cherche à soutenir ceux qui sont effectivement menacés de mourir ou ceux qui portent le deuil d'êtres chers.

Certains chrétiens voudraient que Dieu les préserve des épidémies qui affligent leurs contemporains, en l'occurrence la « peste » de Carthage. Cyprien répond que la foi des chrétiens ne les exempte pas de la condition commune des hommes exposés aux fléaux du temps :

Il y a des personnes qui admettent mal que les chrétiens soient, tout comme les païens, atteints par la maladie, comme si le chrétien ne croyait que pour jouir avec bonheur du monde, soustrait à tous les maux, et pour avoir part à la béatitude éternelle sans avoir enduré tous les désagréments de la vie. D'autres encore sont contrariés par le fait que nous soyons, ainsi que tous les autres hommes, soumis à la nécessité de mourir. Mais que n'aurions-nous pas de commun avec les autres hommes puisque nous sommes issus de la même chair ? Aussi longtemps que nous vivons ici-bas, nous sommes liés au genre humain par l'identité de notre corps ; c'est par l'esprit que nous nous différencions. C'est pourquoi nous partageons avec tous les humains les inconvénients de la chair, jusqu'à ce que « cet être corruptible revête

⁶ CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetrianum*, X, 2, p. 91-93.

l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité » (1 Co 15, 53) et que le Christ nous conduise vers Dieu le Père⁷.

Cyprien poursuit par l'évocation d'autres maux qui affligent les chrétiens au même titre que les autres hommes : famine, invasion, captivité, sécheresse, naufrage... Plus radicalement, personne n'est exempté de la souffrance corporelle. La foi n'est donc pas un passe-droit au milieu des épreuves, des risques et des souffrances de la vie présente. Partageant la chair commune, les chrétiens sont soumis aux mêmes fléaux que les païens, avec les persécutions en plus. Le secours spécifique des chrétiens est la force de leur foi dans les promesses de Dieu. Ils savent où est leur patrie définitive.

Dans l'*Ad Demetrianum*, Cyprien incrimine les païens pour leur avidité et leur injustice, qui décuplent les effets néfastes des maux. Dans le *De mortalitate*, Cyprien présente aux chrétiens la « peste » comme un révélateur du bien que les hommes peuvent accomplir :

Enfin, mes très chers frères, comment ignorer l'importance et la nécessité de ce fléau, de cette peste si horrible et funeste en apparence, qui éprouve l'équité de chacun et sonde l'âme de l'homme afin de déceler si les forts assistent les faibles, si les parents nourrissent des sentiments affectueux à l'égard des leurs ; si les maîtres traitent avec bienveillance leurs serviteurs accablés de travail ; si les médecins ne négligent pas leurs malades, malgré leurs supplications ; si les violents parviennent à réprimer leurs élans. La seule crainte de la mort incitera les pillards à refréner leur insatiable avidité du bien d'autrui, les orgueilleux à baisser la tête, les pervers à calmer leur audace ; stimulés par cette angoisse, des hommes riches, qui auront perdu tous ceux qui leurs sont chers et s'apprêteront donc à mourir sans héritiers, abandonneront avec largesse leurs biens aux pauvres⁸.

La peste révèle la vérité des liens et des dispositions entre les forts et les faibles, les parents et leurs enfants, les maîtres et leurs serviteurs, les médecins et leurs malades. De surcroît, le fléau offre aux pécheurs – violents, pillards, orgueilleux, pervers – une possibilité de modération et d'amendement sous la perspective de leur mort prochaine. Autrement dit, l'imminence de la mort éprouve ce que valent vraiment les hommes et leur donne une ultime chance de bien agir.

Lorsqu'il s'adresse spécifiquement aux chrétiens, Cyprien présente la ruine du monde présent comme une telle menace que le mourant ou le martyr devraient être heureux d'en sortir au plus vite. Mourir équivaut en fait à une arrivée à bon port, comme si l'on échappait à un naufrage par une heureuse issue. Le vieillissement du monde cède alors la place à l'imminence de la fin annoncée :

Voici que le monde chancelle à son tour, qu'il s'écroule et annonce sa ruine, non pas sous l'effet de sa vétusté, mais parce qu'il touche à sa fin. Et vous ne remerciez pas Dieu, vous ne vous félicitez pas de ce que tous ces naufrages, ruines et autres désastres vous soient épargnés par une mort jugée précoce ?⁹

⁷ CYPRIEN DE CARTHAGE, *De mortalitate*, 8, Paris, DDB, PDF 17, 1980, p. 23.

⁸ CYPRIEN DE CARTHAGE, *De mortalitate*, 16, p. 29.

⁹ CYPRIEN DE CARTHAGE, *De mortalitate*, 25, p. 35.

L'argumentation et la rhétorique de Cyprien sont contre-intuitives. Là où l'homme naturel se désole de perdre les siens prématurément ou a peur de mourir à son tour, le chrétien doit se réjouir de quitter ce monde pour entrer dans la vie promise et retrouver ses pères. Un tel discours serait taxé de malsain s'il était tenu à des gens menant une vie paisible dans un monde protégé, mais il s'avère réaliste dans un empire sur le déclin où les fléaux fatals sont multiples – guerre, invasion, captivité, épidémie – et où les chrétiens sont de surcroît exposés à des vagues de persécutions. Lorsque les possibilités humaines d'une vie heureuse ici-bas sont réduites et les menaces quotidiennes, l'exhortation chrétienne à accepter de bonne grâce une mort prochaine – comme un passage vers la vie véritable avec Dieu – n'est plus aussi contre-intuitive qu'il n'y paraît à première vue. Dans le monde antique, une vie chrétienne sans eschatologie serait apparue comme pure folie.

Les discours de Cyprien recourent à des arguments différents selon qu'ils sont adressés aux païens ou aux chrétiens.

À l'intention des premiers, Cyprien avance une explication rationnelle des fléaux et du chaos qui affectent l'empire romain sur le déclin, à savoir le vieillissement d'un monde qui est comparable à un organisme en fin de vie. Un tel argument, apparenté à une lecture « naturaliste » de l'histoire, est propre à déjouer la fausse imputation des maux présents aux chrétiens. La vétusté du monde est de surcroît confirmée par les prophéties bibliques sur les signes avant-coureurs de la fin des temps, perçue comme étant proche. Au faux procès des chrétiens par les païens, Cyprien réplique par une accusation symétrique : les maux présents sont en réalité une forme de châtement par Dieu du péché des païens. La correction divine s'avère d'autant plus rude que la leçon n'est pas reçue par les païens endurcis. Cyprien dénonce aussi de façon vibrante les fautes indignes envers les mourants et l'injustice sociale qui aggravent les conséquences néfastes des fléaux, à la fois sur les individus et sur les populations.

Lorsqu'il s'adresse aux chrétiens, Cyprien estime que les maux sont des révélateurs de ce que valent vraiment les hommes. Il pense même, de façon étonnante, que les maux peuvent faire sortir le bien dont sont capables les pécheurs, en dressant un obstacle sur la voie du mal. Cyprien exhorte ses coreligionnaires à la constance et à la fermeté dans les épreuves du moment, spécialement face aux persécutions et aux autres menaces. Les chrétiens ne doivent pas attendre de Dieu d'être exemptés des risques et des malheurs qui affectent tous les hommes sans distinction, en raison de la précarité de la condition humaine. Face à la mort, les chrétiens savent qu'elle est un passage vers la vie éternelle avec Dieu. Leur espérance les affermit et les console.

2. Basile face aux manichéens : thérapie et théodicée

Prêtre de Césarée, Basile écrit son bref traité intitulé *Que Dieu n'est pas l'auteur des maux* en 369, peu après la famine de 368. La perspective n'est pas celle d'une consolation mais d'une théologie exigeante. Basile veut éviter aux chrétiens de céder aux sirènes du manichéisme. Toute l'entreprise vise à montrer que les maux ne sont pas créés par Dieu. Si tel était le cas, la bonté de Dieu serait contredite par ses œuvres et mieux vaudrait peut-

être alors – comme le font les manichéens – poser un second dieu, mauvais, en conflit avec le bon Dieu. Il faut bien plutôt que le chrétien se retienne de tirer de fausses conclusions des maux qui l’affectent et pose un acte de foi :

Dans le douzième psaume, [David] nous expose le prolongement d’une épreuve : « Jusques à quand, Seigneur, m’oublieras-tu sans fin ? » (Ps 12, 2), et dans l’ensemble du psaume il nous enseigne à ne pas céder au découragement quand nous sommes dans l’affliction, mais plutôt à attendre patiemment que se manifeste la bonté de Dieu, sachant que c’est par une économie qu’il nous livre à l’affliction, en mesurant l’ampleur de nos tourments à proportion de la foi qui est en nous¹⁰.

Telle est la prémisse de foi de Basile : tout ce qui arrive aux chrétiens relève d’une « économie », c’est-à-dire d’une dispensation divine, le plus souvent cachée. Les épreuves n’excèdent pas ce que chacun peut porter. Elles sont mystérieusement proportionnées à la foi de chacun. Cela ne signifie pas que Dieu crée les maux, ni qu’il les envoie directement lui-même, mais qu’il en use de quelque manière pour le bien des croyants.

Toutefois, l’essentiel du propos de Basile consiste en une réfutation théorique du manichéisme. Il soutient que tenir Dieu pour responsable des maux équivaut à une négation de la bonté de Dieu, comparable à une négation de son existence¹¹. Contre la thèse suivant laquelle Dieu serait l’auteur des maux, Basile entend disculper Dieu. Il fait œuvre de théodicée. Au lieu de mettre Dieu en cause, il faut partir de la confession certaine de sa bonté :

D’où viennent donc, dit-on, les maladies ? D’où viennent les morts prématurées ? D’où viennent les mises à sac des villes ? les naufrages, les guerres, les épidémies ? En effet, dit-on, ce sont des maux, et tous des œuvres de Dieu. Par conséquent, qui d’autre que Dieu pouvons-nous en accuser ? [...] Il nous faut avoir ce seul principe à l’esprit : puisque nous sommes l’œuvre du Dieu bon, qu’il nous a forgés, qu’il ménage pour nous les petites choses comme les plus grandes, nous ne pouvons certes rien subir contre la volonté de Dieu, mais ce que nous subissons ne peut rien contenir de funeste, et même c’est le meilleur sort qui se puisse concevoir¹².

Si Dieu est bon et s’il est souverain, comme la foi chrétienne le professe, il permet que des maux atteignent les croyants, comme tout un chacun, mais ces maux n’entraînent pas de soi la perte véritable des fidèles, laquelle relève en propre du péché. Même la mort n’est pas mauvaise selon Basile, si ce n’est lorsqu’elle est celle d’un pécheur. L’origine du mal et la racine du péché se trouvent dans le libre arbitre des hommes. Lorsqu’ils sont satisfaits dans le bonheur, ceux-ci s’alourdissent dans le plaisir et tendent à déchoir vers le péché¹³.

¹⁰ BASILE DE CESAREE, *Dieu n’est pas l’auteur des maux*, 1, PDF 69, p. 38-39.

¹¹ Voir BASILE DE CESAREE, *Dieu n’est pas l’auteur des maux*, 2.

¹² BASILE DE CESAREE, *Dieu n’est pas l’auteur des maux*, 2, p. 41.

¹³ Voir BASILE DE CESAREE, *Dieu n’est pas l’auteur des maux*, 3 et 6.

Pour faire la part des choses entre les maux et les péchés, Basile recourt à la distinction stoïcienne entre le mal apparent et le mal réel : « une chose peut être mauvaise soit selon notre appréhension personnelle, soit selon sa nature propre. Ce qui est mal par nature dépend de nous¹⁴ ». Il s'agit des péchés de toutes sortes, qui sont toujours néfastes car ils souillent l'âme et défigurent l'image de Dieu en nous. En revanche, les maux qui heurtent ou agressent notre sensibilité sont à considérer comme des maux apparents. Avec une foi de prime abord déconcertante, Basile estime que « chacun de ces maux nous est infligé par un maître sage et bon en vue de nous être utile¹⁵ ».

Pour soutenir un tel optimisme, Basile présume que les maux apparents individuels, tels qu'une faillite ou une maladie, interviennent pour éviter à ceux qu'ils affectent de se précipiter dans le péché. Les maux individuels seraient donc administrés aux croyants au moment opportun comme une thérapie préventive. De plus, la mort intervient enfin pour chacun lorsqu'il a atteint la limite de ses jours, fixée par Dieu. Nous sommes donc invités à croire que rien ne peut vraiment nuire au croyant s'il tient ferme dans la foi et la communion avec Dieu.

Une telle conception est foncièrement juste, même si elle ne manifeste pas beaucoup de compréhension pour la faiblesse de notre condition exposée aux malheurs de la vie. Il me paraît toutefois problématique de préjuger que les malheurs qui s'imposent à nous interviennent pour nous retenir de pécher. L'affirmer revient à rationaliser les maux en sortant des limites de notre connaissance humaine et à parler indûment du point de vue de Dieu. Pour interpréter avec sûreté un mal fatal comme une thérapie préventive appliquée à tel ou tel individu, il faudrait éventuellement être prophète, et non pas seulement théologien.

Quant aux maux collectifs, tels que les famines et les épidémies, Basile leur accorde une valeur punitive, comparable à une amputation visant à endiguer le mal :

Quant aux famines, aux sécheresses, aux inondations, ce sont des plaies communes à des cités et à des peuples, qui punissent la démesure du mal. Le médecin est bienfaisant, même s'il inflige au corps des peines et des souffrances (c'est la maladie qu'il combat, non le malade) ; de la même façon, Dieu est bon, lui qui aménage le salut du tout par le châtement des parties. Tu n'accuses pas le médecin quand il procède à des amputations, à des cautérisations ou à des mutilations du corps. Au contraire tu le rétribues, tu l'appelles ton sauveur parce qu'il a confiné la maladie dans une seule partie avant qu'elle ne s'étende à tout le corps. Mais quand tu vois une ville ensevelir ses habitants, ou un navire sombrer en mer avec tout son équipage, tu n'hésites pas à lancer des paroles blasphématoires contre le médecin et sauveur véritable. – Tu aurais dû penser que, lorsque les hommes souffrent d'un mal modéré et guérissable, on peut appliquer des soins utiles ; mais quand la gravité du mal l'emporte sur l'éventuelle thérapie, l'ablation de la partie corrompue devient nécessaire, pour éviter qu'avec le temps la maladie ne se propage jusqu'aux parties vitales du corps. Ce n'est pas le médecin qui est responsable

¹⁴ BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 3, p. 42.

¹⁵ *Ibid.*

de l'amputation ou de la cautérisation, mais la maladie. De même, les destructions de villes, trouvant leur origine dans les excès de ceux qui ont péché, laissent Dieu libre de tout reproche¹⁶.

Pareillement, les guerres et leurs cortèges de maux (meurtres, esclavage, captivité, etc.) sont présentés comme de justes châtiments. Si la chair est frappée, c'est pour que l'âme soit guérie¹⁷. Lorsque le bénéfique n'est pas directement pour ceux qui sont frappés, leur sort est toutefois un exemple pour conduire les autres à une conduite plus sage¹⁸.

Basile inclut de la sorte tous les maux dits apparents, individuels et collectifs, dans une logique morale : ces maux-là sont des traitements du péché, soit de façon préventive soit de façon punitive et exemplaire. Le risque majeur d'une approche aussi englobante est que l'avènement d'un malheur induise la suspicion d'une faute qui justifie les contingences du mal comme un traitement proportionné au péché supposé.

Basile invite son auditoire à ne pas mettre en procès les « économies divines » et à ne pas tenir Dieu pour responsable des maux. Outre l'analogie de la thérapie, qui rend compte de l'usage des maux par Dieu, Basile convoque un argument métaphysique :

Dieu t'a donc appris cela, tu peux discerner par toi-même les différentes formes du mal, tu sais ce qu'est le mal réel – le péché, dont la fin est la destruction – et ce qu'est le mal apparent, celui qui paraît mauvais à cause de la douleur de la sensibilité, mais qui a valeur de bien : les maux qui sont infligés pour faire cesser le péché, et dont le fruit est le salut éternel des âmes. Cesse donc d'être mécontent des économies divines. En un mot, ne pense pas que Dieu est responsable de l'existence du mal, et n'imagine pas que le mal a une subsistance propre. En effet, la malice n'est pas un être subsistant, comme un quelconque être vivant, et nous ne pouvons pas l'avoir sous les yeux comme une essence hypostasiée. En effet, le mal est une privation de bien. Un œil a été créé, mais une cécité est intervenue par la perte des yeux. Ainsi, si l'œil n'était pas d'une nature corruptible, n'y aurait-il pas de voie frayée à la cécité. Le mal non plus n'est pas pourvu d'une existence propre, mais il survient par des altération de l'âme¹⁹.

La non-subsistance du mal, jadis mentionnée par Plotin comme une thèse erronée²⁰, est désormais intégrée comme le clou de la réfutation du manichéisme. En effet, si le mal n'a pas de subsistance propre, il n'est ni increé ni créé. Il ne s'apparente pas à un second dieu et il n'est pas issu du Dieu véritable. Une question demeure toutefois en suspens :

Cependant le mal existe, et son activité montre qu'il est largement répandu sur toute la vie. D'où lui vient donc l'existence, s'il n'est ni sans principe, ni créé ?²¹

Basile intègre finalement une explication de type naturaliste, inspirée des théories médicales de l'époque :

Interrogeons à notre tour ceux qui se mettent en quête des problèmes de ce genre : d'où viennent les maladies ? d'où viennent les infirmités du corps ? La maladie n'est pas

¹⁶ BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 3, p. 43.

¹⁷ Voir BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 4, p. 45-46.

¹⁸ Voir BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 5, p. 47-49.

¹⁹ BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 5, p. 50-51.

²⁰ Voir PLATON, *Théétète*, 176a ; PLOTIN, *Énéades*, I, 8 ; PROCLUS, *Études sur la Providence*, III.

²¹ BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 5, p. 52.

inengendrée, mais elle n'est pas non plus une créature de Dieu. Les êtres vivants sont créés avec la constitution qui leur convient naturellement, et ils sont amenés à la vie pourvus de leurs membres, mais ils tombent malades quand ils sont détournés de leur constitution naturelle. Ils s'écartent de la santé soit à cause d'un mauvais mode de vie, soit pour quelque autre raison qui les rend malades. Ainsi, Dieu a créé le corps, et non la maladie. Donc il a aussi créé l'âme, et non le péché. L'âme devient mauvaise, quand elle est détournée de son état naturel. Quel était donc pour elle le principe du bien ? Respecter Dieu et s'unir à lui par la charité. Une fois tombée de ce bien, elle se trouve atteinte de maux divers et variés²².

Comme les maladies s'expliquent par une déviance de la constitution naturelle du corps, le péché provient d'un détournement de l'ordre naturel de l'âme vers Dieu. Basile reprend ici une conception qui se trouve chez Origène. L'âme comblée par la contemplation du bien a certes « la liberté et le pouvoir » de demeurer dans une vie conforme à sa nature.

[...] mais [l'âme] a aussi la liberté de se détourner éventuellement du bien. Cela lui arrive parfois, quand, éprouvant une sorte de satiété de la jouissance bienheureuse, elle est comme alourdie par une sorte d'assoupissement et elle glisse alors des régions supérieures, et se trouve mêlée à la chair à cause de la jouissance honteuse des plaisirs²³.

L'origine du mal n'est pas à chercher du côté de Dieu, qui est bon, mais dans le caractère faillible de la liberté créée. Dieu ne saurait être tenu pour responsable des maux, car tout ce qu'il a créé est bon par nature, y compris la liberté de ses créatures. Par ses économies, Dieu administre néanmoins les maux qui se sont introduits dans la création. Il le fait toujours en vue du salut des âmes, moyennant les thérapies et les corrections appropriées à chacun.

Un tel optimisme est louable, mais il relève peut-être d'une théologie qui en sait un peu trop. La visée n'est pas la compassion pour ceux qui, ni plus pécheurs ni moins pécheurs que d'autres, sont écrasés par les contingences du malheur, mais la réfutation du manichéisme. Pourtant, Basile s'est engagé dans une lutte effective contre les maux de son temps, organisant la distribution du pain en temps de famine et établissant des hospices monastiques pour les déclassés. Mais le théologien Basile, lui-même familier de la souffrance à travers sa maladie, a une vision radicale du mal réel et une confiance verticale dans les économies divines²⁴.

Au plan existentiel, la leçon de Basile se ramène tout entière aux premières lignes de son traité, que nous nous permettons de répéter : « [David] nous enseigne à ne pas céder au découragement quand nous sommes dans l'affliction, mais plutôt à attendre patiemment que se manifeste la bonté de Dieu, sachant que c'est par une économie qu'il nous livre à l'affliction, en mesurant l'ampleur de nos tourments à proportion de la foi qui est en

²² BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 6, p. 52-53.

²³ BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 6, p. 53 ; voir ORIGÈNE, *Traité des principes*, II, 9, 3.

²⁴ Voir Philippe HENNE, *Basile le Grand*, Paris, Cerf, 2012, p. 43-44 (la famine de 368), 56-58 (la création des Basiliades), et 310-311 (évaluation du discours sur les maux).

nous²⁵ ». En fin de compte, une fois réfuté le manichéisme, il nous revient de croire dans la bonté et les économies de Dieu, sans le blâmer indûment.

3. La foi de Monique et d'Augustin : un ordre caché

Un discernement analogue sur le mal fut développé par Augustin²⁶. Il s'opposait lui aussi au manichéisme qui l'avait séduit et trouvait des ressources dans la tradition platonicienne²⁷. Au livre septième des *Confessions*, tandis qu'il cherche à identifier la cause ou l'origine du mal (répondant à la question *unde*), Augustin parvient finalement à déjouer les mirages de son essence (répondant à la question *quid*)²⁸. Ces mêmes thématiques sont reprises au douzième livre de *La cité de Dieu*. Augustin manifeste toutefois une fibre plus existentielle que Basile et il prête attention à la fragilité de la condition humaine. C'est pourquoi il rejoint plus facilement notre sensibilité moderne.

L'opération de fond consiste à tenir le mal à distance et à montrer qu'il n'est pas une substance, car il demeure toujours relatif à la volonté qui défaille, au bien qui le supporte et au bien qu'il corrompt. Le mal est alors formellement conçu à la manière d'une privation de forme dans un sujet, dans une volonté ou dans une action. La privation en question ne concerne pas n'importe quelle absence, mais le manque d'une qualité due à telle nature ou d'un bien requis pour la perfection de tel sujet. Ainsi, l'absence de pieds n'est pas un défaut pour le dauphin, tandis qu'elle est un mal pour l'homme rongé par la lèpre.

Tant que perdure le sujet altéré par le mal, le mal demeure toujours relatif au sujet qu'il affecte. Du point de vue métaphysique, on conçoit alors le sujet comme celui auquel se rapportent l'existence et l'action. Sous cet angle de vue, la bonté foncière du sujet prévaut en droit sur la privation qu'il supporte, au sens propre comme substrat et au sens figuré de l'endurance. Par-delà l'altération ou la souffrance du sujet, son existence et sa sensibilité gardent tout leur poids ontologique :

Il n'y a, dirons-nous, qu'un seul bien immuable : le Dieu véritable et bienheureux. Quant à sa création, elle est bonne, certes, puisqu'elle vient de lui ; elle est toutefois changeante, puisqu'elle a été tirée non de lui mais du néant. Sans être le souverain bien, puisque Dieu est un plus grand bien, ils sont pourtant de grands biens, ces êtres changeants qui, pour être heureux, peuvent adhérer au bien immuable, lequel est tellement leur bien que sans lui ils sont nécessairement malheureux. Mais ce n'est pas une raison pour que les autres créatures de l'univers soient meilleures, du fait qu'elles ne peuvent être malheureuses, pas plus qu'on ne doit déclarer les autres membres du corps meilleurs que les yeux, parce qu'ils ne peuvent devenir aveugles. Certes, une nature sensible, même quand elle souffre, est meilleure qu'une

²⁵ BASILE DE CESAREE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, 1, p. 38-39.

²⁶ Je reprends ici avec de nombreux aménagements et quelques compléments une section de mon ouvrage intitulé : *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 292, 2014, p. 228-238.

²⁷ Voir les indications données par AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, V, 10, 20 ; VII, 3, 4 ; 9, 13.

²⁸ Comparer AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 3, 4 ; 5, 7 ; 7, 11 (*unde malum*) à 16, 22 (*quid esset iniquitas*).

Pierre, totalement incapable de souffrir : ainsi une nature raisonnable, même malheureuse, est supérieure à une nature qui échappe au malheur parce qu'elle n'a ni raison ni sensibilité²⁹.

La sensibilité est une perfection, mais elle rend capable de souffrir. L'être humain qui souffre demeure néanmoins une créature bonne, jusque dans sa sensibilité³⁰. Cela explique peut-être, au plan existentiel, l'étonnante résistance de certains humains face aux maux qui les affectent. Mais, en contre-point, le vécu de la souffrance engloutit parfois toute perception subjective du bien attaché à l'existence singulière, au point de conduire certains sujets au désespoir.

Dans la ligne métaphysique, le caractère privatif et relatif du mal vaudrait non seulement pour un mal physique, tel que la perte de la santé chez un malade du sida, mais aussi *mutatis mutandis* pour un mal moral, comme le choix criminel de transmettre cette maladie à d'autres. Dans le premier cas, le sujet de la privation est le corps qui devrait être sain, tandis que dans le second, le sujet de la privation est la volonté qui devrait poser un autre choix. Le choix mauvais aura sans aucun doute de terribles conséquences chez autrui et il engage une grave défiguration morale de l'auteur d'un tel acte. Pourtant, du point de vue métaphysique, un tel choix n'aurait en lui-même aucune positivité ou consistance propres ; il serait entièrement une déficience ou une défaillance de la volonté, laquelle demeure intrinsèquement bonne comme capacité de choix meilleurs :

Que personne ne cherche la cause efficiente de la volonté mauvaise, car cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente, la volonté mauvaise n'étant pas une efficacité, mais une déficience. Déchoir, en effet, de l'être souverain vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une volonté mauvaise. Vouloir donc découvrir la cause de cette déchéance, alors qu'elle est, comme je l'ai dit, non pas efficiente mais déficiente, c'est comme si l'on voulait voir les ténèbres et entendre le silence ; deux choses pourtant que nous ne connaissons, celle-là que par les yeux, celle-ci que par les oreilles, non pas comme une essence, mais comme une privation d'essence³¹.

L'hiatus entre la privation métaphysique et le poids subjectif n'échappe pas à Augustin lorsqu'il fait sien la théorie du mal privation ou déficience dans les *Confessions*. Alors qu'il discerne très nettement, contre le manichéisme, que « le mal n'est que la privation du bien, à la limite du pur néant (*usque ad quod omnino non est*)³² », il observe aussi avec finesse que le mal se loge finalement, plus réellement peut-être, dans la crainte que nous développons à son égard :

Où donc est le mal ? D'où, et par où s'est-il glissé ici-bas ? Quelle est sa racine et quel est son germe ? Ou bien serait-ce qu'il n'existe absolument pas ? Pourquoi donc craignons-nous et évitons-nous ce qui n'existe pas ? Mais si notre crainte est sans raison, à coup sûr du moins la crainte elle-même est un mal qui, pour rien, aiguillonne et torture notre cœur, et un mal

²⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, XII, 1, 3, BA 35, 1959, p. 151-153.

³⁰ À l'encontre de l'*impassibilitas* des stoïciens, voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, XIV, 9, 3-6 ; *Enarr. in Ps. 55*, 6, CCSL 39, p. 681-682 ; *De vera religione*, XLI, 77.

³¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, XII, 7, BA 35, 1959, p. 171.

³² AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, III, 7, 12, BA 13, 1962, p. 385.

d'autant plus grave qu'il n'y a pas lieu pour nous de craindre, et nous craignons. Ainsi donc, ou bien il y a un mal, que nous craignons ; ou bien le mal, c'est que nous craignons.³³

Même si le mal extrinsèque pouvait être dépossédé de toute réalité positive, objectivement réduit à un non-être, son versant subjectif n'en conserverait pas moins sa redoutable puissance négative. Certes, reconnaître par un discernement métaphysique que le mal n'est pas une substance ni une essence, laisse entière l'obscurité de son expansion objective et de son développement subjectif. Mais le premier bénéfice d'isoler formellement le caractère privatif et relatif du mal consiste à lui refuser une existence à l'état pur, une autonomie subsistante, ou encore le statut de créature à part entière. Corrélativement, Dieu ne peut pas être considéré comme le Créateur des maux.

Après avoir perçu, en compagnie d'Augustin, le bénéfice et la limite d'une qualification métaphysique des maux, reste à examiner une autre stratégie, proprement théologique, d'inclusion des maux dans la totalité de l'ordre créé. Celle-ci vise à montrer que les maux, quelles que soient leur difformité et leur variété, demeurent toujours soumis au gouvernement divin et qu'ils ne sauraient être soustraits à la souveraineté de Dieu.

Du point de vue économique, la foi enseigne que les maux, commis et subis, demeurent relatifs à un bien supérieur et à un ordre secret voulu par Dieu et souverainement accomplis par lui. Dans le dialogue *De ordine*, le jeune Augustin formulait une question primordiale dont il ne cessera ensuite de moduler les éléments de réponse : « l'ordre de la divine Providence renferme-t-il tous les biens et tous les maux ?³⁴ » Comme chez Basile, une réponse positive est envisagée, moyennant une catégorisation morale de tous les maux. Une telle systématisation possède une certaine valeur rationnelle et se montre à première vue rassurante, mais elle peut aussi être mise en question par la démesure des malheurs³⁵.

Nous l'avons déjà évoqué, au livre septième des *Confessions*, Augustin retrace sa quête anxieuse d'une saine réponse à la question : « d'où vient le mal ? » (*unde malum*)³⁶. À distance du manichéisme, une première réponse catholique lui est transmise par la prédication d'Ambroise : « le libre arbitre de la volonté est la cause du mal que nous faisons, et ton juste jugement celle de nos souffrances³⁷ ». De la sorte, le mal commis se rapporte entièrement à une déviance ou une déficience de la volonté créée, permise par le Créateur comme un possible revers de la liberté conférée à la créature, tandis que le mal subi est toujours justement réglé par Dieu comme une peine du péché :

³³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 5, 7, BA 13, 1962, p. 593.

³⁴ Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *Retractationes*, I, 3, 1, BA 12, 1950, p. 285 : « *utrum omnia bona et mala divinae providentiae ordo contineat* », en référence à la première intention qui commandait la composition du *De ordine*. Sur les déclinaisons postérieures des arguments explorés dans ce dialogue, voir Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 2004, p. 255-289.

³⁵ Voir Emmanuel KANT, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* [1791], dans *Œuvres philosophiques* II, Paris, NRF-Gallimard, « La bibliothèque de la pléiade », 1985, spécialement p. 1395 [VIII, 256-257].

³⁶ Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 3, 4 ; 5, 7 ; 7, 11.

³⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 3, 5, BA 13, 1962, p. 584-587.

Et cependant je péchais, Seigneur Dieu, qui règles et qui crées tous les êtres de la nature, sauf les péchés que tu règles seulement³⁸.

Ainsi, dans toutes ces conjonctures, les gens de bien trouvent un enseignement, une épreuve, une occasion de vaincre, de triompher et de régner, tandis que les méchants sont trompés, tourmentés, vaincus, condamnés, réduits en esclavage et non pas pour l'unique et souverain maître de tout, mais pour les derniers de ses serviteurs, ces anges qui se repaissent des douleurs et de la misère des damnés et, à cause de cette malveillance, se font un tourment de la libération des bons. – Tous, de cette façon, par leur rôle et leur destination, s'ordonnent à la beauté de l'ensemble. Ce qui, pris à part, nous fait horreur, devient, replacé dans le tout, très agréable. [...] Tout comme en peinture le noir, dans un ensemble, fait beau, ainsi tout ce combat que nous menons est réglé comme il convient par l'immuable providence de Dieu qui donne tel rôle aux vaincus, tel autre aux combattants, tel autre aux spectateurs, tel autre aux âmes paisibles qui ne regardent que Dieu. En tout cela, il n'y a de mal que le péché et la peine du péché (*non sit malum nisi peccatum et poena peccati*), c'est-à-dire la déchéance volontaire depuis le plus haut degré de l'être jusqu'au plus bas, avec ses peines non volontaires ou, en d'autres termes, l'affranchissement par rapport à la justice et la servitude à l'égard du péché³⁹.

Une telle catégorisation morale, théologique en son principe, embrasse la totalité des maux. Ce raisonnement englobant présuppose le motif théologique de la chute originelle, suivant lequel tous les maux peuvent être considérés soit comme une réitération de la faute soit comme une peine.

Entrons plus avant dans le raisonnement d'inclusion. Si le mal ne survient pas du dehors dans le créé, mais procède toujours à l'origine d'une volonté créée, il est rationnel de soutenir que toute la diversité des maux demeure incluse dans la totalité close du créé. Or la création tout entière demeure inscrite dans les délimitations et les régulations imposées par le Créateur. Dès lors, aucun mal ne s'impose à Dieu ni n'excède l'ordre créé. Contre les manichéens, Augustin fait sien cet argument :

Pour toi, il n'y a absolument aucun mal ; non seulement pour toi mais il n'y en a pas non plus pour l'ensemble de ta création, parce qu'il n'y a rien au-dehors, qui puisse faire irruption pour la corruption de l'ordre que tu lui as imposé⁴⁰.

En première instance, l'argument porte sur le mal physique. La suite du raisonnement s'applique en effet aux éléments inférieurs ou aux parties viles de la création, qui entrent en dissonance avec les parties supérieures ou se démarquent par leur inconvenance. En conséquence, ces difformités naturelles sont hâtivement estimées mauvaises. Mais une telle perception peut être rectifiée en raison de la convenance des parties inférieures entre elles. Rapportées à l'équilibre du tout, toutes les parties de la création demeurent inscrites dans l'ordre créé soumis à Dieu.

Quant aux défauts des animaux, des arbres et autres êtres changeants et mortels, dépourvus d'intelligence, de sensibilité ou de toute vie et dont la nature corruptible se désagrège, il serait

³⁸ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, I, 10, 16 ; voir aussi *La cité de Dieu*, XII, 6-8.

³⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La vraie religion*, XL, 75-76, BA 8, 1951, p. 137-139 (trad. modifiée pour *poena*).

⁴⁰ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, VII, 13, 19, BA 13, 1962, p. 621 ; voir PLATON, *Timée*, 32d-34b ; PLOTIN, *Énéades* IV, 3, 10, 41.

ridicule de les juger condamnables. Ces créatures ont reçu du bon plaisir du créateur une mesure de perfection telle que, se remplaçant en disparaissant, elles réalisent pleinement l'infime beauté des temps assortie en son genre aux parties de ce bas monde. Il ne fallait pas, en effet, égaler les êtres terrestres aux célestes, ni ceux-là ne devaient manquer à l'univers parce que ceux-ci sont meilleurs. Quand donc, aux lieux appropriés à de tels êtres, les uns naissent de la mort des autres, les plus faibles succombent sous les plus forts, les vaincus sont transformés aux qualités des vainqueurs, tel est l'ordre des choses qui passent. Si la beauté de cet ordre manque d'attrait pour nous, c'est que, insérés dans le monde comme parties en raison de notre condition mortelle, nous ne pouvons percevoir l'ensemble auquel les détails qui nous offensent s'ajustent pourtant avec toute la convenance et l'harmonie voulues⁴¹.

En seconde instance, l'argument englobe non seulement le mal physique mais aussi le mal moral. Tout comme les parties inférieures conviennent entre elles et tendent vers la terre, les pécheurs s'adaptent aux créatures inférieures en proportion de leur dissemblance plus ou moins grande envers Dieu⁴². Même si la justice divine déplaît aux pécheurs, elle leur assigne une place et les réintègre dans l'ordre créé par les peines qui procèdent du péché. Dans son itinéraire de conversion, Augustin a lui-même vivement éprouvé la peine subjective immanente au péché, expérience amère et salutaire⁴³.

De la sorte, la théologie développée au long cours par Augustin au sujet du mal demeure homogène au discernement de la sagesse chrétienne, portée par la voix de Monique dans le dialogue *De ordine*. À propos de l'inclusion problématique des maux dans l'ordre créé, elle tranchait en effet les apories soulevées de la façon suivante :

Je ne pense pas que rien n'ait pu arriver en dehors de l'ordre, parce que le mal, qui est né, n'est né en aucune manière par l'ordre de Dieu, mais cette justice n'a pas permis qu'il fût sans ordre et l'a réduit et contraint à l'ordre qu'il méritait⁴⁴.

Il appartient finalement à la justice de Dieu de maintenir les maux sous l'ordre créé, soit par l'application progressive des maux propices à l'amendement ou au châtement des pécheurs, soit par le maintien d'une harmonie universelle et supérieure où se composent les biens et les maux, comme dans une vaste mosaïque⁴⁵.

Chez Augustin, la conviction selon laquelle la totalité des maux demeurent soumis à l'ordre créé et réglés par la providence divine procède nettement d'une confession de foi. Les raisonnements dialectiques autour de l'inclusion des maux dans l'ordre créé tendent à étayer rationnellement la foi chrétienne en l'universalité de la Providence. En effet, le gouvernement divin s'exerce par la médiation de l'ordre créé et ce même ordre, pour autant qu'il demeure lisible, témoigne de l'application universelle de la Providence.

⁴¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, XII, 4, BA 35, 1959, p. 159 ; voir aussi XVI, 8 (sur les monstres !) ; PLOTIN, *Énéades* III, 2-3.

⁴² AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, XI, 18 ; *Confessions*, VII, 16, 22.

⁴³ Voir entre autres AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, II, 2, 4 ; III, 1, 1 ; Emmanuel DURAND, *Évangile et Providence*, p. 99-105 sur la pédagogie de l'amertume.

⁴⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De ordine*, II, 7, 23, BA 4/2, 1997, p. 230-233.

⁴⁵ Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *De ordine*, I, 1, 2-3.

Devant les énigmes et les discordes de la création, lorsque nous peinons à percevoir une quelconque convenance et harmonie dignes de son Auteur, il nous est prescrit « d'avoir foi en la Providence du Créateur, pour nous éviter l'audace de blâmer en quoi que ce soit, avec une vaine témérité de l'homme, l'œuvre d'un si grand artisan⁴⁶ ». Nous retrouvons une injonction à la foi, analogue à celle de Basile. Pour tenir qu'aucune difformité créée ni aucun mal ne sont soustraits à la divine Providence, la foi devrait ainsi prévaloir sur toute déception, tout effroi et toute incompréhensibilité.

Il n'en demeure pas moins qu'il faut remonter à une vision très globale, arrimée à une théologie de la chute originelle et de ses conséquences universelles, pour estimer à la suite d'Augustin que *tous* les maux tombent inévitablement dans les catégories de la faute ou de la peine⁴⁷. Reste à savoir si Augustin présuppose toujours une proportion entre la faute et la peine rapportées à chaque individu, ou s'il admet au contraire qu'une telle proportion ne vaut pas au plan individuel, mais seulement d'un point de vue global.

Si l'on se réfère au premier livre de *La cité de Dieu*, où Augustin médite sur les fortunes diverses des uns et des autres durant le sac de Rome par les barbares, il apparaît que la proportion de la faute et de la peine ne pourrait se vérifier pleinement à propos de chacun, que si l'on pouvait tenir compte à la fois du temps présent et de l'ère à venir. Sans être rigoureuse, une certaine corrélation entre les fautes et les peines s'esquisse toutefois ici-bas de façon révélatrice :

Ce qui importe le plus, c'est la manière dont on use de ce qu'on appelle la bonne ou la mauvaise fortune. Car l'homme vertueux n'est ni exalté par les biens, ni abattu par les maux temporels. L'homme méchant, au contraire, est châtié par le malheur temporel, parce qu'il est corrompu par le bonheur. Pourtant, dans cette distribution aussi, Dieu manifeste souvent son intervention d'une manière plus claire. De fait, si tout péché était frappé ici-bas d'un châtement éclatant, on pourrait penser que rien ne serait réservé pour le jugement dernier. D'autre part, si Dieu ne punissait ouvertement dès ici-bas aucun péché, on pourrait croire qu'il n'y a pas de Providence. Il en va de même pour les faveurs temporelles. Si Dieu ne les accordait pas avec la plus évidente des largesses à certains de ceux qui les lui demandent, nous dirions qu'elles ne sont pas de son ressort. Semblablement s'il les accordait à tous ceux qui les lui demandent, nous penserions qu'il faut uniquement le servir en vue de telles récompenses ; et un service ainsi compris, loin de nous rendre pieux, nous rendrait intéressés et cupides.⁴⁸

Ici-bas, la distribution divine des bonnes et des mauvaises fortunes, aussi manifeste soit-elle, n'est pas parfaitement lisible, préservant ainsi la foi. La justice divine ne deviendrait évidente que si l'on pouvait considérer à la fois la vie présente et l'au-delà.

Ayant relu à travers ses *Confessions* l'ajustement et la justesse de ses propres peines, remède proportionné à ses péchés, Augustin est toutefois conduit à présumer une proportion analogue pour les autres. Cela peut se traduire par l'audace de poser l'hypothèse d'un péché là où certains ont subi une terrible peine, avec le risque de tomber

⁴⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, XII, 4, BA 35, 1959, p. 161.

⁴⁷ Dans le même sens, voir THOMAS D'AQUIN, *De malo*, q. 1, a. 4-5.

⁴⁸ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, I, 8, 2, BA 33, trad. G. Bardy, 1959, p. 213.

dans le travers des amis de Job. Ainsi, l'appel à l'examen de conscience qu'il adresse aux vierges chrétiennes qui ont subi un viol par les barbares est à double tranchant :

O vous, les fidèles du Christ, que la vie ne vous soit donc pas à charge si votre chasteté a été le jouet des ennemis. Vous avez une grande et vraie consolation : votre conscience vous rend sincèrement le témoignage que vous n'avez pas consenti aux péchés de ceux à qui il a été permis de pécher sur vous. Peut-être demandez-vous pourquoi cette permission ? Certes, profonde est la Providence du Créateur et Maître souverain du monde : « Inscrutables sont ses jugements, impénétrables sont ses voies » (Rm 11, 33). Toutefois, interrogez franchement votre cœur ; voyez si, par hasard, ces dons de virginité, de continence, de pudeur n'ont pas trop enflé votre orgueil, et si, trop avides des louanges humaines, vous ne les avez pas enviées à quelques-unes de vos compagnes. Je n'accuse pas, car j'ignore. Je n'entends pas ce que vous répondez vos cœurs à ma question. Pourtant s'ils vous répondent : c'est vrai, ne vous étonnez pas d'avoir perdu les dons au moyen desquels vous étiez avides de plaire aux hommes, ni d'avoir gardé celui que vous ne pouvez pas leur montrer. Si vous ne vous êtes pas fait complices des pécheurs, c'est qu'un secours divin s'est ajouté à la grâce divine pour vous empêcher de la perdre ; mais l'opprobre humain a succédé à la gloire humaine pour vous empêcher de l'aimer. Soyez doublement consolées, ô faibles âmes, d'un côté éprouvées, de l'autre, châtiées ; d'un côté justifiées, de l'autre, amendées.⁴⁹

Le propos d'Augustin demeure hypothétique et mesuré. Avec un tact (très) relatif, le saint docteur laisse ouverte plusieurs éventualités, mais son questionnement frise tout de même le soupçon. Ayant trouvé un sens à ses propres peines, de façon rétrospective à partir de sa conversion, il ne peut plus ne pas en postuler un pour les autres, semble-t-il. Mais le présupposé théologique de la proportion et de l'adéquation entre une peine factuelle et une faute symétrique lui fait poser une question qui me paraît aller trop loin dans l'investigation du pourquoi. Le mystère d'iniquité n'exige-t-il pas une plus grande réserve dans l'interprétation des maux rapportée aux sujets individuels qu'ils affectent ?

4. Anastase le Sinaïte : médecine et théologie

Ayant connu la « peste [bubonique] de Justinien », qui frappa régulièrement la Palestine, la Syrie, l'Égypte et la Crète entre 618 et 699, Anastase le Sinaïte (630-701) développe une réflexion originale sur les épidémies, leurs impacts et leurs causes. Informé de la médecine de son temps, il distingue avec clarté, d'une part, les facteurs climatiques et physiologiques de la mortalité et, d'autre part, les questions théologiques relatives au péché des hommes et à la providence de Dieu. Par endroits, Anastase répond assez directement à Basile. La proposition d'Anastase se développe par une série de questions brèves et de réponses plus ou moins développées⁵⁰.

⁴⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, I, 28, 1, BA 33, p. 280-283 ; voir aussi *ibid.* I, 10, où le même type de raisonnement est appliqué à ceux qui ont subi des tortures pour livrer leur or aux pillards.

⁵⁰ Voir ANASTASE LE SINAÏTE, *Questions et réponses*, éd. M. Richard et J. A. Munitiz, *Anastasis Sinaitae Quaestiones et responsiones*, Turnhout, Brepols, CCSG 59, 2006. Voir Marie-Hélène CONGOURDEAU, « La société byzantine face aux grandes pandémies », dans : Evelyne PATLAGEAN (éd.), *Maladie et société à Byzance*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, p. 21-41 ; Marie-Hélène CONGOURDEAU, « Est-ce Dieu qui envoie les pandémies. Trois témoignages du premier millénaire

La Question 28 soulève par son intitulé un problème qui émerge de l'observation : « Comment se fait-il que certains lieux subissent souvent des épidémies, alors que d'autres régions peuplées de nations impies ne connaissent jamais d'épidémies ? ». D'emblée, la tournure empirique de la réflexion d'Anastase est manifeste. Dans ses explications, celui-ci donne la priorité aux causalités naturelles qui, selon les connaissances de l'époque, se ramènent principalement aux quatre éléments et aux différents climats. Le Dieu créateur et provident demeure souverain à l'égard des complexions et des enchaînements naturels, mais il a délégué de façon ordinaire aux éléments de gouverner les états et conditions de nos corps, comme il en va aussi pour les végétaux et les animaux :

Quand, au commencement, Dieu fit le ciel, la terre, la mer et toute cette création visible, il la constitua merveilleusement de quatre éléments, [à savoir] de feu, d'eau, d'air et de terre, ces éléments dont se composent aussi notre corps et celui des animaux. Dieu a donc donné à ces quatre éléments, comme à des généraux et des cochers, d'administrer, de conduire et de gouverner selon sa volonté la nature des corps qui est construite et engendrée par eux comme par des pères. C'est pourquoi on peut voir tous les êtres terrestres, les plantes et les animaux, et tout ce qui est animé et inanimé, être toujours conduits, formés, transformés et distendus, animés, vivifiés ou corrompus en fonction du mélange des climats et des éléments⁵¹.

Au lieu d'imputer les maladies et les épidémies à la prescience et au jugement de Dieu à l'égard du péché, accompli ou à venir, Anastase entend expliquer les maladies par leurs causes prochaines. De même que des épidémies fatales frappent les animaux, les oiseaux et les poissons, elles frappent aussi les hommes, en fonction de leur constitution commune par les mêmes éléments. Le péché individuel n'est pas ici le facteur déterminant, puisque les animaux n'ont pas péché contre Dieu et meurent néanmoins sous le coup de fléaux identiques ou comparables à ceux qui tuent que les hommes :

Si certains doutes viennent à l'esprit au sujet de ce qui a été dit, dites-moi d'où vient que souvent des épidémies surviennent chez les animaux, les oiseaux et les poissons de la mer qui n'ont jamais péché contre Dieu ? Notre corps humain, qui a été pris de la terre et qui est de la même substance que les animaux, mortel, corruptible, passible et matériel, parce qu'il a reçu sa constitution des mêmes éléments dont ont été constitués aussi les animaux, à ce qu'il me semble, par une disposition divine et originelle, est régi et conduit selon la parole de Dieu, par les éléments comme pour ainsi dire par ses géniteurs, et il croît, vit, tombe malade et meurt. J'entends par vie et mort ce que produit naturellement, par la puissance divine, l'union ou la séparation des éléments⁵².

La puissance divine n'est pas exclue de la vision théologique d'ensemble, mais elle n'est pas considérée comme la cause déterminante de la santé, la maladie et la mort. Selon les Écritures, en certaines occasions spéciales, Dieu abrège ou prolonge des vies humaines en fonction d'un péché ou en réponse à une prière. Ordinairement, toutefois, les fléaux,

chrétien », *Communio* 271, 2020/5, p. 108-116 ; Jean-Claude LARCHET, *Petite théologie pour les temps de pandémie*, Genève, Éd. des Syrtes, 2021, p. 57-70. Les traductions des extraits d'Anastase employés ci-dessous sont tirées de ces deux auteurs. La numérotation des paragraphes suit CCSG 59.

⁵¹ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §5, CCSG 59, p. 60-61, trad. M.-H. Congourdeau.

⁵² ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §6, CCSG 59, p. 61, trad. M.-H. Congourdeau.

la santé, la fécondité, la maladie et l'agonie dépendent directement de facteurs biologiques et climatiques :

Cependant, la discussion actuelle ne concerne pas ces rares prolongations et diminutions de la vie et de la mort par Dieu dans certains cas, mais plutôt de la vie et de la mort corporelles qui sont communes à toute la race dotée de la nature humaine. Pourquoi, dans certains pays les corps sont-ils en bonne santé et vivent longtemps, tandis que dans d'autres ils sont malades et ont une vie de courte durée ? Et encore, pourquoi certains endroits souffrent-ils fréquemment de fléaux, alors que d'autres régions habitées par des personnes impies ne connaissent jamais de tels fléaux ? De même, comment se fait-il que dans une même race de païens, de barbares et d'incroyants, certaines personnes, bien que méchantes, soient prolifiques, tandis que d'autres personnes, qui sont bonnes, sont stériles, et que là encore certaines personnes pieuses aient une vie de courte durée tandis que d'autres, qui sont de méchantes personnes, meurent à un âge avancé ? Pour quelle raison certains sont-ils arrachés soudainement à la vie sans avoir pu prononcer une parole et sans avoir rédigé un testament, tandis que d'autres ne finissent leurs jours qu'après avoir été longtemps malades ?⁵³

L'impiété ou la fidélité, la méchanceté ou la bonté, ne sont pas les facteurs déterminant les malheurs collectifs et les sorts individuels. Anastase s'élève alors en faux contre l'un des arguments de la théodicée de Basile. Celui-ci soutenait que les hommes meurent au moment fixé par Dieu comme limite à leur vie. Il combinait même cette thèse avec la conviction que la mort intervient en rétribution du péché qu'un homme a effectivement commis ou par prévention du péché qu'il aurait pu commettre. Imaginant une ville impie entièrement peuplée d'idolâtres, Anastase souligne le caractère aberrant d'une telle théorie en regard de la variété des sorts individuels :

Maintenant, vous qui dites que Dieu a programmé une limite prédéterminée à la vie de chaque personne en tant que mieux adaptée à cette personne, expliquez-moi pour quelle raison certaines personnes de cette ville impie finissent leurs jours à cent ans, et d'autres à cinquante ans, certaines sans enfant et d'autres avec de nombreux descendants, certaines rendent leur dernier souffle pendant qu'elles se promènent et d'autres après une maladie prolongée ? Pourquoi certaines personnes sont-elles séparées de leur corps après cinq ou même dix jours d'agonie dans la souffrance, alors que d'autres rendent leur âme paisiblement et en douceur ? Pourriez-vous, s'il vous plaît, me dire alors, si elles sont toutes impies et méchantes, pourquoi certaines vivent tout le temps en bonne santé, tandis que d'autres sont malades et souffrent beaucoup ? Et pourquoi certaines meurent-elles en ayant été très prolifiques et d'autres en étant restées stériles ? Et pourquoi certaines sont-elles mortes en se promenant et d'autres après une maladie chronique ? Pourquoi certaines ont-elles quitté cette vie à cent ans ou même deux cents ans, et d'autres en étant enfants ou même nourrissons ?⁵⁴

⁵³ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §9, CCSG 59, p. 63, trad. J.-C. Larchet, p. 59. Voir aussi Q. 66, §1, p. 118, trad. M.-H. Congourdeau : « J'ai entendu dire de la part de certains hommes qui avaient été instruits par Dieu sur de nombreux mystères divins qu'il existe deux manières dont arrivent les épidémies : l'une correspond à une menace de Dieu et à une correction du peuple, la seconde provient d'une corruption des airs, de vapeurs et d'exhalaisons issues de la terre ou des eaux, de charognes, de nuages de poussière, de la puanteur et de la saleté ».

⁵⁴ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §10, CCSG 59, p. 63-64, trad. J.-C. Larchet, p. 59-60.

Anastase reproche à ses interlocuteurs d'occulter la contingence des complexions individuelles et des facteurs climatiques qui déterminent la maladie et la santé, la stérilité et la fécondité, la mort douce ou l'agonie douloureuse pour faire intervenir Dieu comme s'il était la cause prochaine de ces divers états corporels. Anastase dénonce même la défiguration de Dieu charriée par la thèse selon laquelle il prédétermine la limite des années de vie allouées à chacun :

Il est clair que quiconque propose la théorie selon laquelle, dans ces cas, il y aurait une limite prédéterminée aux années de vie, attaque Dieu. Car s'il a une connaissance de l'avenir, comme c'est certainement le cas, pourquoi aurait-il ordonné, comme vous le dites, que tel ou tel idolâtre doive vivre pendant cinquante ans et tel autre pendant cent ans, alors qu'a quitté la vie tel ou tel enfant, pur et tout à fait exempt de la culpabilité et de l'idolâtrie de son père ? Si ces choses se sont produites en ayant été pré-ordonnées, Dieu se révélera faire acception de personnes, parce qu'il en retire une de la vie alors qu'elle est pure, mais pré-ordonne cinquante ans de vie à une autre tout en sachant que cette personne passera toutes ces années dans l'idolâtrie⁵⁵.

Pour Anastase, l'idée selon laquelle une mort anticipée intervient à l'heure fixée par Dieu pour prévenir les péchés ne résiste pas à l'expérience commune et au savoir médical :

Chaque fois que l'énergie cinétique chaude du sang disparaît, la vie s'éloigne immédiatement du corps. Et donc à cause de cela, certains meurent instantanément ; à cause de cela, certains ont respiré leur dernier air tout à coup sur la route ; à cause de cela, certains finissent leurs jours à table ; à cause de cela, certains hommes impies vivent jusqu'à un âge avancé ; à cause de cela, certains hommes pieux meurent jeunes ; à cause de cela, certains qui avaient l'intention de faire de bonnes actions n'ont pas été en mesure d'anticiper mais ont été eux-mêmes anticipés ; à cause de cela, même des saints se sont effondrés et sont morts⁵⁶.

L'argument d'une prévention d'un péché futur par une mort prématurée tombe sous le coup de la raison et de l'humour. Anastase partage pourtant pleinement la visée principale du traité de Basile. Il soutient tout autant que « Dieu ne sera jamais l'auteur du mal, comme le croient les mythes manichéens⁵⁷ ». Pour soutenir sa théologie d'une délégation par Dieu aux éléments du gouvernement des corps, Anastase se réfère à Clément (d'Alexandrie) :

Le didascale saint et apostolique Clément, dans son traité *Sur la providence et le jugement juste de Dieu*, au premier livre, dit à peu près ceci : « De même que Dieu, qui pourrait encore aujourd'hui façonner des hommes selon le premier modelage d'Adam, ne le fait plus parce qu'il a une fois pour toutes donné à l'homme la faculté d'engendrer des hommes, en disant à notre nature humaine : "Croissez et multipliez et emplissez la terre" (Gn 1, 28), de même, par sa puissance infinie et providentielle, il a fait en sorte que la destruction et la mort des corps

⁵⁵ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §11, CCSG 59, p. 64-65, trad. J.-C. Larchet, p. 60-61.

⁵⁶ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §18, CCSG 59, p. 69, trad. J.-C. Larchet, p. 64-65.

⁵⁷ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §12, CCSG 59, p. 65, trad. J.-C. Larchet, p. 61.

se produisent par un enchaînement et un ordre naturels, par un mélange et une transformation des éléments, selon la connaissance divine et la compréhension qui font partie de son être. »⁵⁸

Anastase insiste sur la conviction que rien n'arrive aux corps en dehors de la prescience et de la providence de Dieu, mais il réfute la thèse d'une prédétermination divine des états corporels et de la mort. Suivant les connaissances de son temps, Anastase impute aux éléments et aux climats le rôle déterminant de causes prochaines :

Chaque fois que vous voyez des personnes qui vivent jusqu'à un âge avancé bien qu'elles soient impies, et d'autres qui meurent jeunes bien qu'elles soient pieuses, ne laissez pas des pensées irrespectueuses envers Dieu vous traverser l'esprit, mais réalisez que la prescience de Dieu a arrangé les choses de sorte que toute la nature visible, la naissance, la dissolution et la mort des corps, des animaux et des oiseaux et des poissons et des humains, soit ordonnée et régie par la nature et le mélange des éléments et des climats, qui agissent avec une influence décisive. C'est ainsi que nous pouvons observer que, quand la corruption vient à l'élément humide, automatiquement, de nombreux poissons meurent, et quand cela affecte la sécheresse de la terre, les animaux s'effondrent. En revanche, si le froid de l'air augmente, ce sont les oiseaux qui périssent, et si l'élément de feu devient (avec la permission de son créateur) trop chaud, ce sont les êtres humains qui meurent de la peste⁵⁹.

Les pays dont le climat est sec, l'air pur et les eaux non polluées, ne connaissent pas certains fléaux – comme le relève ensuite Anastase à l'appui de sa démonstration. À l'inverse, les marchands d'esclaves ont bien noté que seuls les hommes venant de Chypre peuvent endurer les climats pestilentiels du sud-est de la mer Morte⁶⁰.

Un autre argument en faveur d'une délégation par Dieu de la santé et de la maladie aux causes naturelles tient au fait que certains remèdes se trouvent parmi les plantes et que les médecins ont acquis la science propre à guérir certains maux :

Pourquoi Dieu a-t-il inculqué aux hommes la science médicale et préparé à l'avance les plantes et toutes les substances médicinales, au moyen desquelles souvent, à mon sens, par la providence de Dieu, les médecins sauvent l'homme de la mort ?⁶¹

La providence divine n'est jamais exclue par Anastase, mais elle est située à un autre plan que celui des causes prochaines (éléments, remèdes) et des causes secondes (médecins). Le Sinaïte se défend toutefois de favoriser la croyance au hasard ou au destin. Il rappelle plusieurs textes bibliques attestant l'omniscience et la providence de Dieu⁶². Il distingue toutefois les registres et intègre une double délégation :

Le Dieu créateur et providence de l'univers, qui porte et gouverne toutes choses par le décret de sa puissance, et qui a constitué l'homme à l'origine comme un être vivant double, je veux dire doué d'une âme immortelle et intellectuelle et d'un corps composé et matériel, a inséré en

⁵⁸ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §12, CCSG 59, p. 65, trad. M.-H. Congourdeau. Selon l'apparat critique de l'édition, voir CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Fragmenta*, n°42, GCS 17/2, p. 220.

⁵⁹ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §13, CCSG 59, p. 66, trad. J.-C. Larchet, p. 62.

⁶⁰ Voir ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §16, CCSG 59, p. 68.

⁶¹ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §15, CCSG 59, p. 67, trad. M.-H. Congourdeau.

⁶² Voir ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §23, CCSG 59, p. 72 ; citant Mt 10, 29 ; Job 12, 10 ; Ps 94, 4 ; 104, 7 ; He 1, 3.

lui substantiellement deux gouvernements naturels ; il a donné comme pilote à l'âme la faculté de choix par le libre arbitre, selon que celui-ci veut conduire l'âme soit vers la vertu soit vers le vice, sans que Dieu soit responsable de ce choix, et au corps [il a donné] pour la vie le gouvernement et l'administration par les éléments, avec son assentiment⁶³.

Tant l'âme que le corps sont gouvernés de façon prochaine par des principes créés : le libre arbitre et les éléments. Cela ne signifie pas que les contingences de la liberté et de la santé soient soustraites à la prescience et à la providence de Dieu. Mais celui-ci ne détermine pas des processus dont il a lui-même ordonné la contingence. En résumé :

[Les événements tels que les épidémies] ne s'accomplissent pas en dehors de la sagesse du Créateur qui veille sur toutes choses et qui pourvoit à tout, mais cependant cela ne s'accomplit d'aucune autre façon que par le gouvernement régulier, l'ordre et l'administration naturelle que Dieu a donnés à l'origine aux éléments qu'il a créés⁶⁴.

Anastase a pu être taxé de naturaliste, au sens de rationaliste, par ceux qui voulaient obstinément faire dépendre chaque épidémie de Dieu⁶⁵. Toutefois, une lecture honnête et bienveillante conduit plutôt à penser qu'Anastase évite le raccourci navrant qui consiste à confondre Dieu avec la cause prochaine des épidémies. Les maladies se propagent parmi les groupes humains selon des facteurs liés aux éléments et aux climats, aux modes de vie et aux régimes alimentaires. Cela ne retranche pas les maladies et les épidémies de la volonté ou de la providence de Dieu.

Que personne, toutefois, en nous entendant dire qu'une épidémie est venue des airs, ne s'avise de croire que nous avons dit que celle-ci advenait sans Dieu. Car nous avons entendu celui qui a dit : « Deux moineaux se vendent pour un sou, et pas un d'eux ne tombe sur la terre à l'insu de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 10, 29). C'est pourquoi aussi tout ce que les airs et la création entière réalisent de façon naturelle s'accomplit avec l'assentiment de Dieu⁶⁶.

Dieu demeure maître et souverain à l'égard de toute sa création et de chacune de ses créatures. Toutefois, il n'est pas judicieux d'imputer directement à Dieu l'envoi des fléaux tels que la peste. Sous le coup de la maladie, la contingence des réactions diverses et des sorts individuels s'explique en première instance par la complexion des corps, et non par le péché personnel des individus. Dans certains cas particuliers, tels ceux qui sont relatés dans les Écritures, Dieu inflige la peste à son peuple comme une correction ou un châtement. Anastase juge toutefois gravement erroné et indigne de Dieu de lui attribuer de façon générale l'initiative des épidémies et une prédétermination de la limite de chaque vie humaine.

⁶³ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §24, CCSG 59, p. 72, trad. M.-H. Congourdeau.

⁶⁴ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 28, §25, p. 74, trad. M.-H. Congourdeau.

⁶⁵ Voir Jean-Claude LARCHET, *Petite théologie pour les temps de pandémie*, p. 41, note 1 au sujet de la critique d'Anastase par Théodore Agallianos (ou de Médie).

⁶⁶ ANASTASE LE SINAÏTE, Q. 66, §4, p. 119, trad. M.-H. Congourdeau.

Conclusions provisoires

Les registres de discours et les arguments des quatre Pères dont nous avons considéré les textes sont divers, avec toutefois des points de recoupement et des déplacements.

La posture fondamentale qui se retrouve chez les uns et les autres est la foi en la providence divine et en la bonté de Dieu. Lorsque nous subissons des maux, le sens de ce que nous endurons nous échappe ou nous révolte. Il est alors crucial de croire que toutes choses demeurent soumises à Dieu et qu'il est bon. Cette prémisse de foi est particulièrement explicite chez Basile de Césarée et chez Augustin d'Hippone. Ce dernier précise même que la distribution par Dieu des bonnes et des mauvaises fortunes est accomplie d'une façon paradoxale, qui ne dispense pas de croire.

Les arguments métaphysiques au sujet du mal comme privation et de sa non-subsistance, développés par Basile et Augustin, ont pour visée principale de réfuter le manichéisme. Il fallait montrer que les maux ne sont pas créés par Dieu, sans quoi sa bonté serait contredite par ses œuvres – ce qui conduirait à soutenir la thèse manichéenne selon laquelle il existe un second dieu, mauvais et auteur des maux. Chez Augustin, les arguments métaphysiques sont pondérés par une prise en compte de la subjectivité. Il prête attention à la crainte subjective des maux et à la bonté inaliénable de la sensibilité qui souffre.

La posture fondamentale de la foi en la providence universelle de Dieu ne doit pas occulter les facteurs contingents et les causes prochaines des maux. Chez plusieurs Pères, nous voyons poindre puis se développer des explications rationnelles ou naturalistes au sujet des maux : le vieillissement du monde chez Cyprien ; la défaillance de la constitution naturelle du corps et l'assoupissement de l'âme rassasiée chez Basile ; les complexions corporelles et les facteurs climatiques chez Anastase.

Chez ce dernier, la prescience et la providence de Dieu à l'égard des contingences de la santé et de la maladie n'impliquent pas une prédétermination par Dieu d'une limite fixe à la vie humaine de chacun. Dieu a délégué aux éléments constitutifs des corps un gouvernement ordinaire de leur santé et de leur maladie, tout comme il a délégué au libre arbitre le gouvernement de l'âme humaine. Il arrive que Dieu abrège ou prolonge la vie en des circonstances spéciales, comme cela est attesté en quelques lieux des Écritures, mais ce n'est pas le cas dans la plupart des épidémies que subissent les hommes.

Une prise en compte des causes prochaines, des raisonnements par l'absurde et une familiarité avec les observations médicales, conduisent Anastase à ne pas faire du péché le facteur déterminant, manifeste ou caché, de la maladie. Tandis que Basile interprétait les maux comme une thérapie préventive ou curative à l'égard du péché, Anastase considère que les humains, comme les animaux, sont frappés par la maladie et par la mort sans égard pour l'impiété ou la fidélité. Cela recoupe pour une part l'argument de Cyprien qui rappelait aux chrétiens que, partageant la même chair et la condition commune, ils n'étaient pas exempts des maux et des maladies qui frappent les païens.

Cyprien se montre un pasteur particulièrement convaincant lorsqu'il dénonce l'injustice sociale qui augmente les effets délétères et mortifères des maux inévitables de la condition humaine en son temps, tout en relevant que ces maux peuvent aussi révéler le bien chez certains qui leur font face avec courage et compassion.

Demeure la question délicate de la catégorisation morale des maux en péchés et peines. Il est vrai que tout demeure inscrit d'une façon ou d'une autre dans l'ordre créé et que les péchés sont pour ainsi dire « réduits » à l'ordre créé par des peines afférentes, comme le soutient la foi de Monique. Toutefois, si tous les maux réels sont soit péché soit peine pour le péché, le risque est grand d'en venir à soupçonner, chez celui qui souffre, une faute personnelle – distincte du péché originel –, souvent cachée, qui justifie les peines endurées. Tel est le nœud qu'il faudrait maintenant examiner dans la suite de la tradition occidentale, en revisitant par exemple Thomas d'Aquin après avoir prêté attention à la relecture par Kant du livre de Job.

Emmanuel Durand OP
Université de Fribourg, Suisse
Collège universitaire dominicain, Ottawa

Résumé

En Afrique, en Orient ou à Rome, les chrétiens n'ont pas été épargnés par les maux de leur temps : accusations, persécutions, famines, épidémies, guerres civiles, esclavage et captivité, invasions barbares, etc. Plusieurs Pères de l'Église ont élaboré des stratégies de réponse à ces maux, éclairées par la foi. Elles varient selon les contextes et les compétences de chacun. Sont ici présentés les registres de discours et les arguments de quatre Pères : Cyprien de Carthage († 258), Basile de Césarée († 379), Augustin d'Hippone († 430) et Anastase le Sinaïte († vers 700). Les approches sont tantôt de saveur pastorale tantôt à dominante dogmatique, toutefois sans disjonction. Par-delà les siècles, relire ces textes anciens contribue à clarifier certaines questions théologiques qui demeurent les nôtres.