

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 45 (1995)
Heft: 4

Artikel: Études critiques : du mal, du pardon et de Dieu
Autor: Jacques, Robert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381544>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DU MAL, DU PARDON ET DE DIEU

ROBERT JACQUES

Résumé

*Dans un premier temps, cette étude présente le parcours de L. Basset dans son volumineux ouvrage *Le pardon originel*¹; ce parcours inclut la déconstruction des articulations traditionnelles entre mal et pardon et leur reformulation dans une attention à l'expérience subjective des êtres souffrants. Dans un second temps, certaines questions concernant les options méthodologiques et théologiques de l'A. seront formulées.*

«Comprendre le mal dans sa totalité», relever le défi qu'est le mal pour la pensée, tel est l'enjeu du *Pardon originel*. Parce que la plupart des philosophes et des théologiens n'ont réfléchi sur le mal qu'en le réduisant à la faute, Lytta Basset nous propose de le penser à partir du mal subi. Contre l'ambition d'une adéquation parfaite de la réflexion et du mal, elle opte pour la fidélité au témoignage de l'expérience du mal pâti; aussi porte-t-elle toute son attention vers les subjectivités engagées dans la communication de cette expérience, espérant démanteler ainsi la prétention à une connaissance objective et définitive de ce que sont le bien et le mal. Elle abandonne donc la question de l'*origine* du mal (d'où vient-il?) pour s'attacher à la *fonction* du mal subi révélée dans l'expérience subjective (cf. p. 42). L. Basset escompte éviter les impasses d'une réflexion centrée sur le mal commis et dégager la voie vers le pardon en tant qu'expérience de relation en laquelle le mal sera compris «au sein d'une totalité où il s'inscrit» (p. 14). L'ouvrage déploie cette double interrogation du mal et du pardon en cinq sections, chacune comportant deux chapitres: le premier présente l'exégèse d'un texte biblique que le second prolonge par une réflexion théologique. Notre présentation épousera cette architecture en exposant brièvement ces cinq parties; nous esquisserons ensuite quelques questions et critiques, à nos yeux, essentielles à une juste mise en perspective d'une telle interrogation dans une réflexion théologique chrétienne.

¹ Lytta BASSET, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner* (Lieux théologiques n° 24), Genève, Labor et Fides, 1994, 500 p.

I. Présentation de l'ouvrage

1. *Le mal subi au fondement de l'existence*

C'est par une exégèse de Job 3 que L. Basset amorce sa réflexion sur le mal. Job est tenu pour un témoin vrai d'un mal en excès, c'est-à-dire une subjectivité communiquant son expérience de la souffrance (cf. p. 52). Dans le monologue de Job 3, L. Basset distingue deux parties : la première décrit, à ses yeux, le mécanisme d'*auto-destruction* ou d'identification au mal auquel conduit l'expérience douloureuse. Par ce mécanisme, Job tente d'échapper à une souffrance insupportable, toujours en excès par rapport à quelque mal commis. La méditation de ce mal démesuré conduit L. Basset à formuler un premier élément de sa thèse sur l'expérience du mal : le mal subi est un mal originel nié, occulté, précédant sans cesse le mal commis, celui-ci étant la reproduction de celui-là ; l'être humain expérimente ce mal originel *dans et dès* la naissance. La seconde partie du monologue traduit le *tourment* de Job devant cette antériorité du mal. Celle-ci suggère une puissance ambivalente au sein de la création qui annonce un deuxième élément de la thèse mise en œuvre dans *Le pardon originel* : le mal est toujours déjà là, dès son origine contenu en Dieu. Cette thèse à double volet vise à la déconstruction de la culpabilité en tant qu'explication rationnelle du mal : dire que le mal est originel (c'est-à-dire antécédent au mal commis) et indissociable du mystère de Dieu, c'est le dire hors de ma responsabilité. Le second chapitre tire deux conséquences de cette thèse : premièrement, la reconnaissance d'un mal déjà là exige le renoncement au fantasme de la création bonne et à la doctrine du péché originel ; deuxièmement, cette reconnaissance implique que le mal souffert est au «fondement même de l'existence» (p. 86)².

2. *Les impasses de la culpabilité*

C'est par un long commentaire de Job 10 que L. Basset poursuit sa déconstruction de la culpabilité. Celle-ci, liée à un mal originel, n'est d'aucun secours devant le mal subi. Elle prend, au sein de la doctrine de la rétribution, diverses figures : ou l'auto-justification qui invoque une innocence originaire,

² Ce fantasme de la création bonne qui sera approfondi dans la troisième partie de l'ouvrage est issu, selon L. Basset, de l'idéalisation de la bonne origine, de la «bonne maman» ; il est la traduction de l'incapacité chez l'enfant d'avouer «un mal à la racine de son être» (p. 115), une blessure liée à sa propre naissance ; c'est en liant l'évocation de la naissance en Job 3,3 et des éléments de psychanalyse empruntés à Anne Miller que l'A. formule cette hypothèse (cf. p. 97-100) : la naissance est un *traumatisme* (p. 109) refoulé par le sujet ; ce refoulement conduit à la prétention d'une connaissance du bien et du mal et à la volonté de maîtriser celui-ci dans le concept du péché originel.

ou l'auto-accusation par laquelle le sujet souffrant se prétend accusé par Dieu (cf. p. 138). Dans l'une et l'autre forme, la culpabilité rompt la relation avec Dieu, enfermant celui-ci dans la responsabilité du mal ou de l'accusation. L'être humain se trouve ainsi confronté à l'hypothèse du Dieu méchant. Cette hypothèse conduit, aux yeux de L. Basset, à la prise au sérieux «d'un Dieu qui aurait partie liée avec le mal» (p. 143). Cette affirmation est de taille et ce n'est pas sans une certaine ambiguïté que l'A. la formule: Dieu est à la fois «maître du mal et de la culpabilité» (p. 148) et affecté par le mal (cf. p. 175)³. Le chapitre 4 alliant exégèse biblique et lecture psychanalytique développe, sous le titre *Résonances de Job 10*, une analyse de la fonction de la culpabilité. Issue du mal subi dès la naissance, la culpabilité est la prise sur soi de ce mal pour ne pas mettre en cause autrui et risquer ainsi de perdre son amour. Cette culpabilité est originelle: elle est l'intériorisation d'une blessure originelle liée à l'échec à faire le bonheur de ses parents (cf. p. 167). Au fondement de l'existence, il n'y a donc pas une «innocence originaire» (Ricœur), mais un mal initial que la culpabilité «ré-active» en retournant contre soi le mal subi. En se tenant pour coupable, le sujet est prisonnier de lui-même et exclut ainsi Dieu; la culpabilité est alors paradoxalement péché, rupture avec Dieu puisque l'être humain se prive de cet «Autre sur qui s'appuyer pour faire face au mal» (p. 181). Elle interdit la manifestation de la liberté de Dieu; la doctrine de la rétribution avec ses catégories de récompense et de punition est tentative de contrôle exercé sur celui-ci. Quelle est cette liberté divine selon L. Basset? Est-elle ce dont témoigne le passage suivant: «L'être créé, voulu de Dieu, est innocent du mal qu'il endure; parler d'innocence infinie signifie ici que le mystère du mal est en Dieu.» (p. 186)?

3. *Le fantasme de la connaissance du bien et du mal*

La troisième partie, moment-charnière de l'ouvrage, inclut une exégèse de Genèse 2-3 (ch. 5) et esquisse une relecture de la passion du Christ (ch. 6). Le récit vétérotestamentaire est lu ici dans une perspective dite trans-historique; L. Basset espère ainsi éviter les déformations imposées à ce texte par les lectures traditionnelles juives et chrétiennes. Selon elle, le présupposé de l'auteur de Genèse 2-3 est celui d'un monde où le mal est déjà là; ainsi le terme *jardin* évoque davantage la protection au sein d'un monde marqué déjà par le mal qu'une situation paradisiaque (cf. p. 204s). Ce mal est aussi signifié dans le texte par la création *blessante* de la femme prise d'une côte de l'homme, de la femme donnée comme *secours* à l'homme, de la *prédominance*

³ Entre la maîtrise du mal et l'affection par le mal, il y a, nous semble-t-il, une différence majeure que l'A. n'expliquera jamais.

de celui-ci sur celle-là⁴, de la confusion entre l'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. «Le mal règne déjà dans ce jardin» (p. 211). Au sein de ce monde protégé où vie et mal sont liés, la vocation des humains est, selon la formule énigmatique de L. Basset, «de ‘servir’ l’adamah animée du souffle inconnaissable de Dieu» (p. 233). La tentation présentée par le serpent est alors la domination de cet inconnaissable (en lequel réside le mystère du mal déjà là) dans le fantasme d'un savoir maîtrisant le bien et le mal: «quand la connaissance intègre le mal dans le monde qu’elle connaît, il n'y a plus lieu de désirer l'irruption d'un Autre qui seul pourrait prendre en compte et en charge *un mal en excès par rapport au monde*» (p. 237). Ce mal excessif est connu de Dieu seul; l'être humain, dans la quête d'un premier coupable ou dans l'identification de Dieu au bien suprême, cherche à s'approprier ce savoir. L'être humain est appelé à renoncer à ces efforts d'objectivation et de maîtrise du mal en écoutant le témoignage subjectif de l'autre souffrant. La prière de Jésus sur la croix («Père, pardonne-leur, car ils *ne savent pas ce qu'ils font*», Lc 23,34) manifeste un tel renoncement: ici, Jésus se tient dans le *non-savoir* du bien et du mal (cf. p. 265), laissant à Dieu le sens ultime de ceux-ci⁵. Cette critique du «péché des origines», en tant que volonté de connaître le bien et le mal, est ici le prélude à une réinterprétation radicale des figures du Serviteur souffrant et du Christ.

4. *La solidarité dans le mal*

Les interprétations traditionnelles proposées par le judaïsme et par le christianisme de ces deux figures souffrantes⁶ sont écartées par L. Basset. Ces lectures manifestent selon elle une résistance à la prise de conscience et à l'acceptation du mal subi. Le Serviteur d'Esaaïe 52-53 et le Crucifié de l'évangile lucanien témoignent avant tout d'une solidarité avec ceux qui les violentent et les détruisent. Leur vocation est d'accepter leur moi souffrant et de reconnaître dans leurs persécuteurs une souffrance déjà là. Cette reconnaissance du mal subi de l'autre conduit à refuser tout sens à leur souffrance dans une perspective de rétribution ou de substitution: leur souffrance est solidarité avec ceux qui leur font mal. L. Basset traduit Es 53, 9 ainsi: «Et il a établi

⁴ L. Basset parle ici d'un «sexisme intemporel» à l'œuvre à «l'insu de l'auteur lui-même» (p. 209 et 211), auteur qui pourtant aura été le seul à comprendre «la coupure, la déchirure, la brisure qui président à l'existence» (p. 234).

⁵ Il nous semble ici que L. Basset tente de traduire le message de ces textes bibliques en continuité avec le «par-delà le Bien et le Mal» de F. Nietzsche; par exemple, à la page 263, «par-delà le bien et le mal Dieu veille sur un Sens qui demeure hors d'atteinte de la connaissance».

⁶ C'est-à-dire l'interprétation messianique et la théorie de la souffrance substitutive.

son sépulcre avec-les méchants et avec-les riches dans leur mort parce qu'il a fait non-violence et qu'(il y avait) non-fraude dans sa bouche»; le «sépulcre avec» signifie à ses yeux cette solidarité avec les persécuteurs; c'est dans ce même «esprit» que Luc aurait écrit son évangile (cf. p. 339) où le «compté avec les criminels» exprimerait cette même solidarité de Jésus. Celle-ci est encore affirmée dans la demande de pardon adressée au Père: le sens de cette prière est: «Ne dissocie plus jamais le mal qu'ils m'ont fait du mal qu'ils avaient subi auparavant» (p. 315). «La matrice commune de cette solidarité est *l'acceptation inconditionnelle de son propre moi souffrant*» (p. 350). Cette acceptation est tenue par L. Basset pour l'acte de foi fondamental «sans laquelle aucune foi en Dieu n'est solide» (p. 313). Le Serviteur souffrant et le Christ ont dès lors pour les lecteurs valeur d'exemples (cf. p. 317 et 355); ils ne souffrent pas «par altruisme» mais agissent ainsi afin de «dépasser le mal subi pour que chacun en fasse autant» (p. 309). Aussi est-ce l'acceptation du mal subi par le croyant, à la manière de Jésus, «qui seule donne à la mort du Christ toute la valeur d'une offrande de vie» (p. 370). Jésus est ainsi le témoin d'une vocation accessible à tout humain: prendre conscience de son mal subi, reconnaître aussi ce mal dans ceux qui l'accomplissent, refuser la reproduction du mal: tel est le sens du pardon.

5. *Le pouvoir de pardonner*

C'est une lecture théologique plutôt qu'historique que L. Basset propose de Matthieu 18; par cette approche, elle veut faire concorder les séquences de ce chapitre et les thèmes développés au long de l'ouvrage. Les huit péricopes de Mt 18 dessinent un cheminement personnel allant de l'acceptation du mal subi et de l'impuissance au pouvoir de pardonner. Les passages de l'enfant placé au milieu des disciples, de l'amputation demandée pour entrer dans la vie, de la brebis égarée, convergent dans cette lecture vers l'accueil du moi souffrant⁷. Dans cette foulée, le pardon accordé vise avant tout à réintégrer l'offensé dans la relation en favorisant chez l'offenseur la prise de conscience de la blessure de l'autre et de sa propre blessure; le pardon rétablit la relation dans la mesure où il est la perception, par l'offensé, de la souffrance de l'offenseur; celui-ci n'est pas responsable du mal commis puisqu'il ne fait que reproduire un mal subi. C'est un renversement total de la compréhension du pardon que propose ainsi L. Basset: tout le poids de la relation repose sur l'offensé, Dieu se laissant rencontrer dans celui qui a fait mal⁸.

⁷ Dans Mt 18, 12-14, L. Basset interprète la démarche du berger comme «recherche de soi-même» (p.405) et la brebis symbolise le «moi souffrant» (p. 407).

⁸ L. Basset commente ainsi la parabole du débiteur impitoyable: «Il semble qu'en l'offenseur, Dieu se 'prosterne' et 'supplie' cet humain qu'il a créé à son image, de ne pas rendre le mal pour le mal et de lui ressembler jusqu'à exercer son pouvoir divin de pardonner» (p. 435).

L'être humain, engagé dans l'exercice du pardon, découvre au fondement de son existence le pouvoir divin de pardonner dont il est à la fois bénéficiaire et dépositaire (cf. p. 449 et 460). Paradoxalement, c'est en acceptant le mal originel au fondement de son existence qu'il découvre ce *pardon originel* (cf. p. 451). Ce pardon divin n'est pas lié à un repentir, il n'est pas davantage un préalable nécessaire à la mise en œuvre du pardon humain. Celui-ci manifeste une liberté absolue que les disciples ont reconnue en Jésus (cf. p. 457-460) et qui atteste, selon une formule énigmatique de L. Basset, notre être-semblable avec Dieu qui nous prodigue son pardon tout-inclusif⁹.

II. Questions et critiques

Dans le court espace dont nous disposons, nous ne pourrons qu'esquisser quelques commentaires critiques. Le courage que demande l'exploration de nouvelles avenues dans des questions aussi difficiles que celles du mal et du pardon peut parfois devenir témérité. Le choix initial de se mettre à l'écoute de l'expression du mal subi est d'un intérêt certain, essentiel même ; il peut et doit permettre d'éviter le silence imposé aux victimes par mainte réflexion philosophique et théologique sur le mal. Mais L. Basset réussit-elle pour autant à faire entendre leurs voix ? En soulignant fortement et presque unilatéralement que tout offenseur est déjà victime d'un mal antérieur, L. Basset n'interdit-elle pas à l'offensé l'expression de sa propre souffrance et de l'injustice éprouvée¹⁰ ? La parole donnée à l'être souffrant n'est-elle pas aussitôt étouffée ? Cette première remarque globale traduit le malaise que nous avons éprouvé au fil de notre lecture. D'autres éléments du parcours de l'A. renforcent celui-ci.

Au plan méthodologique, le lecteur que nous sommes aurait eu besoin d'être renseigné dès l'introduction sur la démarche théologique utilisée. L'articulation des méthodes exégétiques et de la lecture psychanalytique n'est jamais clairement présentée ou justifiée dans l'ouvrage. Il aurait été important d'indiquer comment des expériences traumatisantes, sordides même, telles la violence faite aux enfants, peuvent devenir matériel d'argumentation théologique. Privé de ces indications, le lecteur en vient à soupçonner derrière l'expression «traumatisme de la naissance» une mythologie moderne se substituant au mythe antique.

⁹ De même que l'offensé, dans le pardon qu'il accorde, perçoit la souffrance de l'offenseur et reconnaît ainsi en lui un être-semblable, de même Dieu, dans son pardon, voit «en nous son semblable» (p. 467 et 473).

¹⁰ Il est remarquable à cet égard que l'A. ignore totalement la question de la justice, celle-ci suggérant probablement à ses yeux une volonté de connaître le bien et le mal ; mais l'idée d'un «mal antérieur» n'implique-t-elle pas déjà cette connaissance ?

Une seconde difficulté de la lecture du *Pardon originel* réside dans l'usage de sources extra-canoniques : ainsi le *Talmud*, la *Mishna*, le *Zohar*, les textes pré-socratiques ou des traductions ou fragments bibliques non retenus voisinent les textes vétéro- et néotestamentaires et servent à les interpréter. La fonction de ces recours n'est jamais précisée. L'interaction de ces diverses sources offre une fécondité certaine pour l'intelligence des textes reçus par les communautés croyantes ; mais leur utilisation ici par l'A. sert davantage son propos que la compréhension de la tradition biblique. Faisant flèche de tout bois, la démarche de l'ouvrage ne devient-elle pas incontestable puisqu'il est possible de rapprocher, d'annexer n'importe quel texte ?

La thèse d'un mal «dont l'origine est en Dieu» impose un silence total à la théologie paulinienne dans cet ouvrage. Est-il possible de faire l'économie, dans une réflexion chrétienne sur le mal et le pardon, de la pensée de Paul ? Ne sommes-nous pas ici devant une œuvre apparentée à la théologie libérale du XIX^e siècle tentant de libérer Jésus de Paul ? Il en va de même de toute la tradition chrétienne que l'A. rejette globalement. Il est certes impérieux de mettre en question les doctrines du péché originel, de la souffrance substitutive, de la rétribution, etc. Mais le défi de la théologie est de repenser ce que des Paul, des Augustin, des Thomas et des Luther ont tenté de dire dans des catégories aujourd'hui désuètes ou inutilisables. Tout en procédant à une profonde critique de leurs discours, la théologie n'a peut-être pas épuisé leur vouloir-dire, leur potentiel de sens.

La thèse initiale d'un mal subi dès l'origine instaure une relation entre Dieu et le mal dont la teneur n'est pas explicitée. Est-ce que Dieu est responsable du mal ? Le prend-il en charge ? Le subit-il ? L'ambiguïté au sujet de cette relation demeure tout au long de l'ouvrage. Et ce mal originel prend même à l'occasion une tonalité presque gnostique et manichéenne ; par exemple, il est question de l'existence comme chute dans le multiple, celui-ci étant le détachement «de soi des parties blessées par un mal que l'on a déjà subi et que l'on refuse, ce qui est le meilleur moyen de perdre son unité profonde» (p. 171).

Dans les perspectives de l'A., Jésus devient un modèle à imiter. Cela rend-il compte de la confession de foi affirmant que *Jésus est le Christ* ? La réflexion christologique n'est-elle pas l'effort constant de dire qu'en Jésus nous est fait un don qui surpassé nos possibilités les plus propres tout en les accomplissant ? Enfin, L. Basset rappelle la thèse qu'en Dieu seul réside la connaissance du Bien et du Mal, thèse assez classique qu'elle ne remet pas en question. Mais cette thèse n'est-elle pas elle-même à interroger ? La personne qui crie «J'ai mal» n'ébauche-t-elle pas un savoir sur le mal et sur le bien que la réflexion ne peut faire taire ? Cette thèse réintroduit une objectivation du mal bâillonnant ceux et celles qui crient leur douleur insensée, l'injustice de leur mal. La loi de la rétribution est insoutenable, mais elle n'est pas détruite par le refus de penser l'injustice en la projetant dans le mystère de Dieu. Une phénoménologie de l'expérience du mal, à l'instar de celle qu'esquisse Ricœur dans *Le mal*.

*Un défi à la philosophie et à la théologie*¹¹, indique la voie d'une écoute profonde du témoignage du mal subi.

Malgré la sévérité de ces critiques, il faut souligner que *Le pardon originel* témoigne avec force de l'exigence actuelle d'un questionnement de maintes perspectives chrétiennes concernant le mal, la souffrance, le pardon. C'est avec raison aussi que l'A. s'engage dans une critique âpre de la culpabilité souvent néfaste générée par ces perspectives, critique dans laquelle l'apport des sciences humaines est nécessaire. La quête de chemins nouveaux, menée par L. Basset, en vue d'une compréhension libératrice de l'existence humaine demande du courage. Mais le courage peut devenir parfois témérité...

¹¹ Genève, Labor et Fides, 1986.