

Université de Montréal

Le débat de la pertinence existentielle de la théodicée

par

Lamphone Phonevilay

Études théologiques

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître en théologie (M.A.)
théologie – études théologiques



Août, 2003

© Lamphone Phonevilay, 2003

BL
25
U54
2004
v.002



Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le débat de la pertinence existentielle de la théodicée

présenté par :

Lamphone Phonevilay

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mémoire accepté le :

Résumé

Depuis les années 1980, des auteurs se sont mis à critiquer le manque de pertinence existentielle de la théodicée. Parmi eux figurent de façon éminente les noms de Kenneth Surin et de Terrence W. Tilley. Leurs ouvrages respectifs, à savoir *Theology and the Problem of Evil* (1986) et *The Evils of Theodicy* (1991), ont occasionné de multiples réactions sur la scène académique. Notre mémoire a pour objectif de présenter et d'analyser ce débat de la pertinence existentielle de la théodicée. Tout d'abord, nous exposons les thèses de Surin et de Tilley quant à l'impertinence de la théodicée. Ensuite, nous présentons les réactions qui ont été suscitées par ces thèses dans l'arène académique que nous explorons autour des thèmes suivants: le rapport théorie – pratique, la moralité de la théodicée et les destinataires de cette dernière. Enfin, nous effectuons une analyse du débat par une reprise thématique de ce dernier et présentons nos propres réflexions critiques autour de ces thèmes auxquels nous ajoutons ceux du binôme philosophie – théologie et la question de l'ahistoricité de la théodicée.

À l'issue de notre recherche, nous constatons que les acteurs du débat appréhendent de manière générale la théodicée par le biais de schèmes binaires, par exemple théorie – pratique, philosophie – théologie, intellectuels – victimes. Cette bipolarité constante et souvent naïve témoigne notamment de l'importance pour chacun des acteurs d'être au clair avec ses propres idées et conceptions sur ce que devraient être la théodicée et sa tâche. Ce n'est qu'ainsi que le débat pourra se poursuivre dans un dialogue fructueux.

Mots clé : théodicée, mal, théorie – pratique, théologie, philosophie

Summary

The eighties gave rise to a number of scholars who criticize the lack of existential relevance of the theodicy enterprise. Kenneth Surin and Terrence W. Tilley are among the most eminent figures of that trend. Their thought can be found in their respective books, namely *Theology and the Problem of Evil* (1986) and *The Evils of Theodicy* (1991). Many reactions on the academic scene have been entailed by these works. The objective of this thesis is to present and analyze the debate of the existential relevance of theodicy. First, we introduce Surin and Tilley's theses based on the content of their books. Second, we expose the academic reactions that followed these works based on the following themes: the relations between theory and practice, the morality of theodicy and the different audiences of the latter. Third, we make a thematic assessment of the debate and expose our own critical reflections on the previous themes, to which we add the distinction between philosophy and theology, as well as the issue of the lack of historicity of theodicy.

The outcome of our research leads to the following conclusion : the actors of the debate largely refer to bipartite conceptions in their assessment of theodicy, namely the opposition between theory and praxis, philosophy and theology, intellectuals and victims. The presence of such and often naive oppositions is an indication of the importance for each actor to be aware of his own preconceptions and ideas in regard to what theodicy and its task should be. Only then can the debate carry on in a fruitful dialogue.

Keywords : theodicy, evil, theory and praxis, theology, philosophy

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	i
Summary.....	ii
Table des matières.....	iii
INTRODUCTION.....	1
Problématique.....	1
État de la question.....	1
Objectif et structure.....	2
CHAPITRE 1 : « THEOLOGY AND THE PROBLEM OF EVIL » DE KENNETH SURIN.....	4
1.1 La thèse.....	4
1.2 Sa définition de la théodicée.....	4
1.3 La question.....	5
1.4 Les théodicées d'approche théorique.....	6
1.5 Les théodicées d'approche pratique.....	7
1.6 Les arguments.....	8
1.6.1 Le Dieu de la théodicée.....	8
1.6.2 L'ordre cosmique des Lumières.....	9
1.6.3 L'occultation d'une dimension spécifiquement théologique.....	10
1.6.4 Un problème d'ahistoricité.....	11
1.6.5 Une conception abstraite du mal.....	12
1.6.6 Une justification du mal.....	13
1.6.7 Un individualisme cognitif.....	13
1.6.8 Le mal comme mystère.....	14
1.6.9 La dimension narrative.....	14
1.7 Primat de l'approche pratique sur l'approche théorique.....	15
1.7.1 L'auto-justification de Dieu sur la Croix.....	15
1.7.2 La place des victimes.....	16
1.8 Les limites fondamentales de tout type de théodicée.....	17
1.9 Le salut incarné : une théologie de la Croix.....	18
CHAPITRE 2 : « THE EVILS OF THEODICY » DE TERRENCE W. TILLEY.....	20
2.1 La thèse.....	20
2.2 Sa « définition » de la théodicée.....	21
2.3 L'argumentation.....	21
2.3.1 La théorie des actes de langage.....	22
2.3.2 Des textes classiques à réinterpréter.....	23
2.3.3 Le discours de la théodicée.....	23
2.3.3.1 L'origine historique de la théodicée : l'héritage des Lumières.....	24
2.3.3.2 La théodicée comme discours « impratique ».....	26
2.3.3.3 La théodicée comme <i>assertive declaration</i>	28
2.3.3.4 L'occultation du mal social.....	29
2.3.3.5 Quelques indications complémentaires.....	31
2.3.3.6 La solution proposée.....	33

CHAPITRE 3 : LES RÉACTIONS.....	35
3.1 Le rapport théorie – pratique.....	35
3.1.1 Les réactions favorables à la théodicée.....	36
3.1.1.1 David O’Connor : « In Defense of Theoretical Theodicy ».....	36
3.1.1.2 James Wetzel : « Can Theodicy Be Avoided ? The Claim of Unredeemed Evil ».....	40
3.1.1.3 Michael J. Quirk : la théorie comme praxis.....	43
3.1.2 Les réactions qui critiquent la théodicée.....	44
3.1.2.1 Michael Scott : « The Morality of Theodicies ».....	44
3.1.2.2 Todd Billings : « Theodicy as ‘Lived Question :’ Moving Beyond a Theoretical Approach to Theodicy ».....	45
3.2 La moralité de la théodicée.....	48
3.2.1 Michael Scott et la moralité de la théodicée.....	48
3.3 Les destinataires de la théodicée.....	51
3.3.1 Forrest E. Baird et sa typologie des destinataires.....	52
 CHAPITRE 4 : REPRISE ET RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LE DÉBAT DE LA PERTINENCE EXISTENTIELLE DE LA THÉODICÉE.....	 57
4.1 Le rapport théorie – pratique en théodicée.....	57
4.1.1 Reprise.....	57
4.1.2 Réflexions critiques.....	59
4.2 La moralité de la théodicée.....	64
4.2.1 Reprise.....	64
4.2.2 Réflexions critiques.....	65
4.3 Les destinataires de la théodicée.....	68
4.3.1 Reprise.....	68
4.3.2 Réflexions critiques.....	69
4.4 Le binôme philosophie – théologie dans le débat.....	71
4.4.1 Présence du thème dans le débat.....	71
4.4.2 Réflexions critiques.....	73
4.5 La question de l’ahistoricité de la théodicée.....	75
4.5.1 Présence du thème dans le débat.....	75
4.5.2 Réflexions critiques.....	76
4.6 Dépasser une vision binaire de la question.....	77
4.7 Remarques finales.....	79
 CHAPITRE 5 : CONCLUSION.....	 83
 BIBLIOGRAPHIE.....	 85

*Ce mémoire est dédié
à la mémoire de mon ami
Dieudonné Muyumba-Kamana.*

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier mes parents pour m'avoir supporté tout au long de mes études. Un gros merci revient également à Jean-Guy Nadeau pour avoir habilement su diriger cette recherche dans le court laps de temps dont je disposais pour la mener à terme. Merci également à Denise Couture pour sa compréhension et ses encouragements. Enfin, merci à l'ensemble du personnel de la faculté de théologie de l'Université de Montréal pour m'avoir formé et accompagné durant toutes ces années d'études.

INTRODUCTION

Problématique

La question du mal constitue un des problèmes les plus fondamentaux auxquels a à faire face la théologie. Le grand nombre de théodicées qui ont été élaborées depuis les débuts de l'ère chrétienne en témoigne de façon patente. Cela dit, depuis les années 1980, des penseurs se sont mis à critiquer l'entreprise même des théodicées, en questionnant son manque d'ancrage pratique ou existentiel. Kenneth Surin et Terrence W. Tilley constituent deux des voix les plus influentes à ce sujet, ayant chacun écrit un ouvrage sur le sujet, à savoir *Theology and the Problem of Evil* (1986) et *The Evils of Theodicy* (1991) respectivement. La position de Tilley en est une de rejet total des théodicées, l'auteur considérant ces dernières comme étant créatrices de mal. Quant à la position de Surin, elle s'avère moins radicale dans la mesure où elle classe les théodicées selon deux types, à savoir les théodicées de type théorique et les théodicées de type pratique, et considère que seules les deuxièmes ont une pertinence existentielle. Les positions de Surin et de Tilley ont occasionné dans le monde académique des réactions diverses, certaines appuyant les auteurs principaux et d'autres les critiquant vivement. Le débat de la pertinence existentielle de la théodicée demeure donc encore en suspens à l'heure actuelle en l'absence d'un consensus chez les académiciens.

État de la question

Ainsi, Kenneth Surin et Terrence W. Tilley sont les auteurs principaux qui reprochent à la théodicée son manque de pertinence existentielle. Dans *Theology and the Problem of Evil*, Surin distingue les théodicées d'approche théorique et les théodicées d'approche pratique. Parmi les théodicées d'approche théorique, il mentionne celles qui ont été développées par Alvin Plantinga, Richard Swinburne, les théologiens du procès et John Hick, alors qu'il classe les « théodicées » de Dorothee Soelle, de Jürgen Moltmann et de P.T. Forsyth parmi celles qui relèvent d'une approche pratique. Seules les deuxièmes ont une pertinence existentielle, en raison du recours à une théologie de la Croix qui apporte le salut et de la présence donnée aux victimes.

En ce qui concerne Tilley, son livre *The Evils of Theodicy* émet une critique radicale des théodicées, l'auteur estimant que ces dernières doivent être complètement abandonnées. Selon lui, les théodicées produisent du mal. En pruntant à la théorie des actes de langage de Austin (*speech act theory*) selon laquelle les paroles ou discours ont des effets, Tilley considère la théodicée comme étant un discours qui produit des effets (négatifs, en l'occurrence). C'est pourquoi Tilley parle de la théodicée comme étant une pratique, bien qu'il s'agisse selon lui d'une pratique « impraticable » (*impractical*), puisqu'elle ne tente pas de répondre à des problèmes concrets que vivent les sujets souffrants mais à un problème théorique qui trouve ses racines à l'époque des Lumières. Parmi les maux qui résultent de la théodicée, il y a notamment le fait que sa problématisation théorique obnubile certains types de mal, comme le mal social, le cadre traditionnel de la théodicée s'attachant à traiter soit du mal individuel, soit du mal naturel.

Surin et Tilley sont donc deux auteurs qui critiquent les théodicées sur la base d'un manque de pertinence existentielle. Une partie de la réception de leurs positions a été favorable dans le monde académique. Cependant, contrastant avec de telles positions, certains auteurs estiment au contraire que les théodicées demeurent légitimes et nécessaires. De façon générale, ces auteurs justifient l'entreprise de la théodicée sur la base de l'importance malgré tout de traiter du problème théorique du mal. Par exemple, réagissant à Surin, David O'Connor estime que les théodicées d'approche théorique constituent une entreprise philosophico-théologique valable, étant seules capables de traiter de la question du mal dans un monde marqué par la science¹, et James Wetzel croit que la théodicée est une tâche qui demeure en fait inévitable², malgré les critiques « d'insensibilité » face à la souffrance des personnes que certains peuvent lui faire. Il existe donc véritablement un débat de la pertinence existentielle de la théodicée.

Objectif et structure

Le but de ce mémoire est de présenter les positions saillantes de ce débat de la pertinence existentielle de la théodicée et d'analyser celui-ci par l'entremise de réflexions

¹ O'CONNOR, David, « In Defense of Theoretical Theodicy », *Modern Theology*, vol. 5, no 1, (octobre 1988), p. 61-74, p. 62.

² WETZEL, James, « Can Theodicy be avoided? The Claim of Unredeemed Evil », *Religious Studies*, vol. 25, (mars 1989), p. 1-13, p. 2.

critiques. À notre connaissance, aucune oeuvre ne s'est attachée jusqu'à maintenant à faire un compte rendu des différentes positions des acteurs en présence dans le débat.

Le premier chapitre de ce mémoire présentera la pensée de Kenneth Surin telle que contenue dans son livre *Theology and the Problem of Evil*. Le deuxième chapitre présentera quant à lui la pensée de Terrence W. Tilley à partir de son oeuvre *The Evils of Theodicy*. Le troisième chapitre exposera les positions saillantes des auteurs ayant réagi aux positions de Surin et de Tilley. Notre analyse du débat et nos réflexions critiques seront présentées au quatrième chapitre.

Il importe de dire que les enjeux du débat de la pertinence existentielle de la théodicée sont majeurs. Ce débat touche notamment à la question du sens et de la validité de la théodicée, en particulier philosophique. Il touche également à la question du mal en relation avec la question de Dieu. Un autre enjeu tient aux rapports théorie – pratique, autant dans la réflexion que dans l'action. L'importance de tels enjeux prouve qu'il s'agit d'un débat fondamental à analyser.

CHAPITRE 1 : « THEOLOGY AND THE PROBLEM OF EVIL » DE KENNETH SURIN

1.1 La thèse

L'argumentation de Surin dans son ouvrage *Theology and the Problem of Evil* (1986) a pour but de démontrer l'incapacité de la théodicée à répondre adéquatement à la question du mal et à avoir une pertinence existentielle pour les personnes qui souffrent. Plus précisément, Surin distingue deux types de théodicée, théorique et pratique, et ses arguments visent à démontrer l'incapacité des théodicées d'approche théorique à s'avérer existentiellement pertinente. Il estime que seules ce qu'il identifie comme des théodicées d'approche pratique peuvent avoir une pertinence existentielle puisqu'elles mettent de l'avant une théologie de la Croix où Dieu sauve et qu'elles donnent le primat aux victimes. Toutefois, l'auteur considère que même les théodicées pratiques sont parfois insuffisantes pour répondre aux victimes des souffrances les plus atroces. Parfois, seul le silence peut être donné comme réponse face à la souffrance qui afflige les victimes.

1.2 Sa définition de la théodicée

Tout d'abord, il importe d'exposer la définition que Surin donne de la théodicée. Selon lui, la théodicée dans son sens classique, c'est-à-dire dans le sens qui lui est généralement attribué par les philosophes et théologiens, se définit comme suit : « Theodicy, in what is usually taken to be its classical or canonical form, is a philosophical and/or theological exercise involving a justification of the righteousness of God. » (p. 1)¹ La théodicée constitue donc une entreprise de justification de Dieu face au mal qui existe dans le monde. Plus précisément, il s'agit d'articuler l'existence d'une divinité omnipotente, omnisciente et moralement parfaite avec l'existence du mal (p. 1).

De plus, il importe de mentionner que lorsque Surin réfère à la théodicée dans son acception classique, il réfère à ce qu'il appelle la théodicée métaphysique post-Leibnizienne (*post-Leibnizian metaphysical theodicy*) (p. 13). L'auteur parle d'une telle théodicée de la manière suivante : « A post-Leibnizian theodicy is one that views theodicy as an essentially rational or *theoretical* enterprise. As such it would have no implications

for any *practical* strategies intended to overcome evil. » (p. 13) Cette théodicée post-Leibnizienne serait donc théorique puisque la tâche du « théodiciste »² en est une de justification cognitive et rationaliste, et évacue toute référence à la Révélation.

1.3 La question

Avant d'aborder les arguments émis par Surin, il importe de décortiquer la question de la théodicée telle que la conçoit l'auteur. Il s'agit en effet d'un élément important de sa pensée. L'entreprise de théodicée serait un amalgame d'une variété d'aspects théoriques et pratiques (p. 59). Les aspects théoriques de la théodicée se rapportent aux questions suivantes :

- 1) Le mal est-il une réalité que l'on peut rendre explicable ?
- 2) L'existence de Dieu est-elle logiquement compatible avec l'existence du mal, OU
- 2a) L'existence de Dieu est-elle logiquement compatible avec la variété et la profusion du mal ?
- 3) L'existence du mal constitue-t-elle une preuve qui va à l'encontre du théisme ou qui réduit la possibilité de sa véracité ? (p. 59)

Quant aux aspects pratiques de la théodicée, ils concernent les interrogations suivantes :

- 4) Que fait Dieu pour surmonter (*overcome*) le mal et la souffrance qui existent dans la création ?
- 5) Que faisons-nous (créatures de Dieu) pour surmonter le mal et la souffrance ? (p. 60)

La deuxième question en regard de l'aspect théorique de la théodicée rejoint en fait l'interrogation classique de la théodicée. Il s'agit de répondre à la question suivante : « Comment Dieu peut-il permettre au mal d'exister ? » Il semble que le théodiciste, en essayant de répondre à cette question, risque de tomber en plein dans la critique de Ricoeur selon laquelle en essayant de rendre intelligible le mal, il réduit ce dernier ainsi que la

¹ Dans ce chapitre, les numéros de pages qui figurent après les citations utilisées réfèrent au livre de Surin.

² Traduction littérale du terme anglais *theodocist*, qui désigne les penseurs qui développent des théodicées.

souffrance en une espèce de « fantôme esthétique » (*aesthetic phantom*), comme si le mal et la souffrance n'étaient pas des réalités qui avaient un impact réel sur l'expérience des personnes (p. 65). Afin d'éviter une telle critique, Surin croit que le théodiciste doit concéder deux choses : 1) qu'il n'est pas possible de rendre le mal intelligible ; 2) qu'il n'est pas possible de rendre le théïsme intelligible avec le fait que le mal existe (p. 67). Or, concéder ces deux choses implique que le théodiciste se voit prêt à déplacer son entreprise du champ de la théorie au champ de la pratique (p. 67). De la sorte, le mandat du théodiciste consisterait alors à répondre aux questions pratiques 4 et 5 mentionnées précédemment et à laisser tomber les questions théoriques 1 à 3. Il est plus opportun pour lui d'élaborer des réponses pratiques plutôt que des réponses théoriques au problème du mal. Toutefois, les théodicistes classiques ne s'intéressent qu'aux questions théoriques. Les théodicées qu'ils élaborent n'auraient donc qu'une pertinence davantage théorique que pratique ou seraient même impertinentes puisque les questions qui importent à Surin sont d'ordre pratique.

1.4 Les théodicées d'approche théorique

La façon qu'a Surin de déplier la question de la théodicée laisse ainsi voir l'importance de la distinction entre théorie et pratique dans sa pensée. Cette distinction sera présente dans toute son argumentation. Mais avant d'entamer celle-ci, il importe d'exposer la différence qu'émet Surin entre deux types de théodicée. Surin distingue en effet des théodicées d'approche théorique (*theodicies with a 'theoretical' emphasis*) (p. 70) et des théodicées d'approche pratique (*theodicies with a 'practical' emphasis*) (p. 112).

Parmi les théodicées d'approche théorique, Surin mentionne la *Free Will Defence* de Alvin Plantinga, la '*Natural Law*' *Theodicy* de Richard Swinburne, la *Process Theodicy* de Alfred North Whitehead et Charles Hartshorne et la '*Soul-Making*' *Theodicy* de John Hick. Surin consacre un chapitre entier à décrire chacune de ces théodicées et à les critiquer. Nous ne les décrivons pas en détail ici étant donné que notre travail concerne l'argumentation menant Surin à critiquer la théodicée plutôt que l'analyse de textes ou de théodicées spécifiques. De manière générale, on peut dire qu'il existe chez Surin une équivalence entre les théodicées de type théorique et les théodicées post-Leibniziennes. De même, on peut dire que les théodicées d'approche théorique s'attachent en général à répondre aux questions théoriques 1 à 3 exposées ci-haut, alors que les théodicées

d'approche pratique sont davantage intéressées aux questions pratiques 4 et 5. Ces théodicées s'intéressent donc davantage à articuler de façon rationnelle des affirmations de base du théisme, comme la toute-puissance de Dieu, avec l'existence du mal dans le monde. Ce qu'il importe de retenir ici, c'est que Surin juge ces théodicées théoriques inadéquates pour traiter adéquatement du problème du mal. Nous reviendrons plus loin à l'argumentation de Surin.

1.5 Les théodicées d'approche pratique

Les théodicées d'approche pratique se caractérisent quant à elles par le recours à un Dieu de salut qui agit de façon décisive pour contrer le mal (p. 112). Dans ce type de « théodicée », Surin mentionne les théologies de Dorothee Soelle, de Jürgen Moltmann et de P. T. Forsyth³. Bien qu'il existe des différences entre chacune, ce qui intéresse ici ce sont leurs thèmes communs que Surin identifie comme suit :

- 1) Ces théologies affirment le principe que Dieu souffre de quelque façon avec ses créatures.
- 2) Ces théologies maintiennent que le Dieu qui souffre dans ce monde ne peut pas être une divinité immuable et impassible.
- 3) Ces théologies soutiennent que la question d'importance pour la personne qui souffre n'est pas « Est-ce que le théisme est inintelligible parce que je souffre ? » mais plutôt « Est-ce que ce Dieu est un Dieu de salut, un Dieu qui peut m'aider ? »
- 4) Ces théologies avancent que cette approche *théologique* du problème du mal à partir des victimes conduit nécessairement à la sotériologie, ou de façon plus précise, à une doctrine de la rédemption. (p. 137)

Surin établit un lien entre une doctrine du salut et l'incarnation quant à une approche pratique de la question du mal : « ... the 'practical' approach to the 'problem of evil', presupposing as it does the atonement wrought on the cross of the Son of God, rests finally on the principle that the God who saves is the God who is incarnate in his creation. » (p. 137). Les quatre thèmes communs aux théodicées d'approche pratique de même que leur

³ Les livres à partir desquels Surin a puisé la pensée de ces auteurs sur le mal sont *Suffering* (Soelle, 1975), *The Crucified God* (Moltmann, 1974) et *The Justification of God : Lectures for War-Time on a Christian Theodicy* (Forsyth, 1916).

dimension sotériologique incitent Surin à juger que les théodicées d'approche pratique ont une plus grande pertinence existentielle que les théodicées d'approche théorique.

1.6 Les arguments

L'argumentation critique de Surin vise les théodicées d'approche théorique, qui constituent la forme classique ou canonique de la théodicée. De même, lorsqu'il sera question des théodicistes, on référera à ceux qui élaborent des théodicées théoriques, à moins d'indication contraire. Ce que veut démontrer Surin est que ces théodicées n'affichent aucune pertinence existentielle (ou pratique) et qu'en cela, leur tentative de trouver réponse à la question du mal est vouée à l'échec.

1.6.1 *Le Dieu théiste de la théodicée*

Un premier argument se rapporte à la conception de Dieu qu'entretiennent les théodicistes. Surin emploie la notion de théisme philosophique pour définir ce qu'il entend être le Dieu de la théodicée. Selon lui, la tradition canonique du problème de la théodicée a acquis sa formulation définitive au 17^e siècle. Dans un tel contexte préfigurant les Lumières, le Dieu de la théodicée correspond donc selon lui au Dieu des philosophes. Dès lors, le problème du mal correspond au problème du Dieu du théisme philosophique. Surin utilise la définition du théisme philosophique de Walter Kasper pour illustrer l'image de la divinité qui s'en dégage : « ... the abstract theism of a unipersonal God who stands over against man as the perfect Thou or over man as imperial ruler and judge » (p. 4). Surin considère que la problématisation de la théodicée telle qu'elle se fait à l'époque contemporaine utilise, implicitement ou explicitement, cette définition de Dieu telle qu'articulée par le théisme philosophique des 17^e et 18^e siècles. Selon lui, ce théisme philosophique s'avère profondément non chrétien (*unchristian*) et « conceptuellement confus » (*conceptually confused*) puisqu'il ne fait pas appel à des coordonnées fondamentales du christianisme, tel l'incarnation, l'Esprit Saint et la Trinité, et se caractérise par des hypothèses lourdes d'une grande complexité à propos de Dieu (p. 4). Pour Surin, comprendre Dieu dans le cadre du théisme philosophique comme le fait l'entreprise classique de théodicée ne permet pas de traiter le problème du mal adéquatement : « ... (it) shows itself to be fundamentally incapable of serving as a 'logical grammar' of 'the pedagogy of salvation ; the very 'pedagogy' that (...) is the springboard

of the Christian's response to the world's pain and suffering » (p. 7). On le voit, Surin présuppose donc que c'est du côté du salut que se trouve la réponse à la question du mal. Et c'est ainsi que, incapable de tenir compte du salut, la théodicée classique manque de pertinence existentielle.

1.6.2 L'ordre cosmique des Lumières

Un deuxième argument se rapporte à l'ordre cosmique des Lumières. Selon Surin, la conscience contemporaine de l'importance de la dimension historique des choses, ferait en sorte que la théodicée ne permet plus de résoudre le problème du mal :

... it may be that ours is an epoch in which historical conditions are such that it is no longer possible to view evil as a 'problem' that can be 'answered' by an essentially intellectual or theoretical undertaking like theodicy. (p. 39)

De plus, notre époque ne prend plus pour acquis qu'il existe un Dieu créateur tout-puissant (p. 40). Ce postulat sur lequel se base le théodiciste dans son travail ne s'avère plus convenable dans un âge désacralisé (p. 40).

À l'époque des Lumières, des figures comme Galilée et Newton ont rejeté le recours à la Bible pour comprendre la mécanique qui gouvernait l'univers. Toutefois, l'ordre cosmique de la mécanique newtonienne causait problème, étant inapte à expliquer la présence du mal dans le monde :

The problem for the person who accepted Newtonian mechanics was this : if the nature of the world, as represented by this cosmological synthesis, was so precisely ordered, so (seemingly) flawlessly proportioned, then why were there evil and disharmony in the world ? (p. 42)

La difficulté résidait donc dans l'articulation de la présence du mal avec la providence de Dieu, une conception classique d'avant les Lumières attribuant l'existence du mal à une certaine pédagogie divine : bref, ce serait Dieu qui provoquerait le mal. On a donc senti le besoin d'élaborer un type de théodicée plus « séculier » ou « naturel », c'est-à-dire un type de théodicée qui n'explique pas la présence du mal par le recours à une intervention divine. Ce que Surin nomme les théodicées modernes post-Leibniziennes sont tributaires d'une

telle perspective. Ainsi, ces théodicées ont pour souci premier d'intégrer le problème du mal à l'ordre cosmique.

Toutefois, l'époque contemporaine appréhende le problème du mal d'une autre façon. Le souci contemporain est moins d'articuler harmonieusement le mal à la mécanique de l'univers que de pouvoir le situer historiquement, socialement et culturellement afin de pouvoir y remédier. Cette différence proviendrait d'une rupture épistémologique entre l'époque des Lumières et l'époque actuelle (p. 44-45).

1.6.3 L'occultation d'une dimension spécifiquement théologique

Un troisième argument concerne plus spécifiquement l'occultation de la dimension théologique dans les réponses au mal émises par les théodicistes post-Leibniziens. Surin réfère au cas de Ivan Karamazov, personnage littéraire issu du livre *Les Frères Karamazov* (1880) de Dostoïevsky pour illustrer cette critique. Ivan représente ce que l'on peut appeler le *protest atheist*, c'est-à-dire la personne qui ne refuse pas comme tel l'existence de Dieu mais qui refuse ce Dieu qui permet la souffrance en vue d'une félicité ou d'une harmonie finale :

... the problem for Ivan is above all a moral problem : he rejects God not because he finds it impossible to believe that there is a God – on the contrary, he clearly believes that there is such a being – but because he finds it morally repugnant that God should (seem to) expect such a terrible price to be paid for the final bliss and harmony that he will bestow on humankind at the end of time. It is clear that, where Ivan is concerned, the problem is to do with the *morality* of *believing* in a God who exacts such an unbearable price for our salvation. (p. 97)

Cette idée voulant que la souffrance serve l'harmonie ou la félicité finale constitue par exemple une composante de la théodicée de John Hick. Cela dit, de façon générale, il importe de voir dans la position de Ivan Karamazov un refus radical d'un Dieu qui se dit bon et amour et qui permet la souffrance de ses créatures en vue d'atteindre une harmonie ou un salut eschatologique.

En référence au cas d'Ivan Karamazov, Surin mentionne que ni la croyance en un Dieu tout-puissant, omniscient et moralement parfait, ni sa négation, ne peuvent régler le problème du mal. Celui-ci ne peut être traité que dans un contexte théologique (p. 104) car

c'est seulement ainsi qu'il est possible de rejoindre l'expérience des personnes qui souffrent : « ... it will be a context which enables us to reconnect the concept of good and gracious 'godness' with the *reality* in which the sufferer is situated. » (p. 104) Ainsi verra-t-on un déplacement de la théorie à la pratique : « The making of this reconnection is not a purely theoretical task... for this 'making' is precisely what it is, i.e., a '*doing*' or practical activity, and not just a thinking of lofty thoughts and a cultivation of noble sentiments... » (p. 104)

1.6.4 *Un problème d'ahistoricité*

Un autre argument invoqué par Surin concerne l'ahistoricité des théodicées théoriques. Il soutient que des théodicistes modernes majeurs, tels Alvin Plantinga, John Hick et Richard Swinburne, ont élaboré leur système de théodicée en utilisant des principes puisés notamment chez des auteurs classiques comme Augustin, Irénée et Thomas d'Aquin. Or, selon Surin, une telle démarche occasionne un problème méthodologique de taille à l'époque contemporaine :

This strategic invocation by our representative modern theodicians of the concepts, themes and procedures employed by Irenaeus, Augustine, Aquinas, Duns Scotus, et al., overlooks and thus neutralizes certain vital differences in religious and cultural context ; differences which indicate that the deployment of these concepts in any modern theodicy has to be radically different from their use in the thought and practice of bygone epochs. (p. 9)

Des auteurs comme Augustin et Irénée auraient été lus par les théodicistes à travers des catégories métaphysiques et philosophiques modernes qui, selon Surin, ne concordent pas avec l'intention de ces auteurs et le contexte dans lequel a émergé leur pensée sur le mal. Ainsi, les théodicistes métaphysiques post-Leibniziens ne tiendraient pas compte de l'histoire et de ses contingences dans l'élaboration de leur théodicée. Ce manque de prise en compte historique du travail des théodicistes biaise non seulement leur lecture des textes de penseurs classiques sur le mal mais également leur propre production intellectuelle :

... the modern theodicians who blithely include the 'timeless' writings of Augustine and Irenaeus in the genealogies of their own material, have succeeded only in obscuring the unique historical specificity of these ancient texts. In failing to come to terms with this textual specificity, they have correspondingly failed to bring to

light the historically contingent circumstances which surround the production of their own texts. (p. 19)

1.6.5 Une conception abstraite du mal

Le fait que la théodicée ait une conception abstraite du mal constitue un argument supplémentaire pour lequel cette entreprise est vouée à l'échec. Une conception abstraite et anhistorique du mal accule la théodicée à rester fondamentalement théorique. Les théodicistes eux-mêmes reconnaîtraient ce fait. Surin illustre son point en citant Alvin Plantinga :

Neither a Free Will Defense nor a Free Will Theodicy is designed to be of much help to one suffering from... a storm in the soul... Neither is it to be thought of first of all as a means of pastoral counselling. Probably neither will enable someone to find peace with himself and with God in the face of the evil that the world contains. But then, of course, neither is intended for that purpose. (p. 46)

La raison principale pour laquelle la théodicée constitue une entreprise théorique et abstraite proviendrait, selon Surin, des intérêts intellectuels limités des théodicistes. Surin résume ainsi une telle étroitesse intellectuelle :

The narrowness referred to above is reflected in the range of topics discussed by contemporary theodicyists, who in the main confine themselves to the articulation of a free will defence, the adequate (i.e., logically coherent) specification of God's attributes, the advocacy of the notion that the existence of evil is required to bring about certain 'second-order' goods, and so on. (p. 49)

Bien qu'il avoue que traiter de tels éléments peut s'avérer pertinent, Surin estime que le fait que les théodicistes se soient limités à ces derniers fait de la théodicée une entreprise uniquement théorique, la tâche étant de raffiner des arguments, d'élaborer des distinctions plus subtiles, de formuler des chaînes de raisonnement plus appropriées, etc. (p. 49).

1.6.6 Une justification du mal

De plus, l'auteur considère que l'entreprise théorique de la théodicée comporte une certaine justification du mal : « To regard theodicy as a purely theoretical and scholarly exercise is to provide – albeit unwittingly – a tacit sanction of the myriad evils that exist on this planet. » (p. 50). Surin émet une telle assertion sur la base que toute réflexion

philosophique et théologique, même des plus abstraite, sert de médiateur à une praxis sociale et politique (p. 50). Il revient donc au théodiciste de se poser la question à savoir quel type de praxis son travail permet de médiatiser :

A theodist who, intentionally or inadvertently, formulates doctrines which occlude the radical and ruthless particularity of human evil is, by implication, mediating a social and political practice which averts its gaze from the cruelties that exist in the world. (p. 51)

Car même si le théodiciste ne peut garantir que sa production intellectuelle allégera la souffrance, il se doit d'avoir un parti pris pour les victimes (p. 52). Car malgré son caractère théorique, la théodicée a un impact sur la réalité, et le théodiciste a à cet égard la responsabilité de ne pas sanctionner le mal en élaborant des théories abstraites.

1.6.7 *Un individualisme cognitif*

Un autre argument invoqué par Surin permettant de percevoir la non pertinence existentielle des théodicées concerne leur intellectualisme et leur individualisme. Surin estime que la théodicée constitue une activité qui concerne essentiellement une réflexion solitaire (p. 20). Pour lui, la théodicée relève principalement du champ de la connaissance, de la justification, de la cognition et de l'individu :

Theodicy is thus a way of gathering knowledge, of *justifying* claims to knowledge. The theodist's fundamental interest is in *cognition*, the kind of clear-headed epistemological activity that can be undertaken by the solitary contemplative subject. Or, to put it very briefly : theodicy is formulated when an *individual* turns his or her *mind* to the task of making temporally invariable judgements that serve to justify God and his ways vis-à-vis a world that contains evil. (p. 21)

Bref, la théodicée est une entreprise se rapportant à un individualisme cognitif (*cognitive individualism*) (p. 20) qu'il juge très limité.

1.6.8 *Le mal comme mystère*

Un autre argument invoqué par Surin est que l'entreprise de théodicée essaie de comprendre rationnellement un problème qui relève fondamentalement du mystère. Bref,

la théodicée tente de rendre explicable et compréhensible une réalité qui par nature dépasse l'entendement humain (p. 53). Pour Surin, un tel projet a pour effet de relativiser le mal et la souffrance, ce qui ne contribue pas à rendre la théodicée existentiellement pertinente : « ... theodicy promotes an essentially non-tragic vision of the realities of evil and suffering. » (p. 53)

1.6.9 La dimension narrative

Un dernier argument se rapporte à la dimension narrative de la réalité. Surin estime que le problème du mal devrait d'abord et avant tout être pallié par un changement de nos récits, de nos visions ou de nos mythes⁴ (*narratives*) et non par des jugements et arguments. Il l'illustre en prenant l'exemple biblique de Job. Avant l'arrivée des malheurs qui ont assailli Job, ce dernier a attribué sa prospérité et son bonheur à Dieu. Toutefois, l'avènement des infortunes qui l'ont affligé l'oblige à redéfinir son image de Dieu (p. 24). Empruntant la terminologie de McIntyre, Surin identifie un tel bouleversement comme une crise épistémologique et considère que cette dernière doit être résolue par la construction d'un nouveau récit, ou, si on préfère, d'une nouvelle vision, d'un nouveau mythe.

Surin ajoute qu'en régime chrétien, le problème du mal fait surface notamment lorsque s'entrechoquent l'expérience de la souffrance et le récit propre à la tradition chrétienne :

... in an identifiably Christian context, the 'problem of evil' arises (at least in part) when *particular* narratives of events of pain, dereliction, anguish, oppression, torture, humiliation, degradation, injustice, hunger, godforsakenness, and so on, come into collision with the Christian community's narratives, which are inextricably bound up with the redeeming reality of the triune God. (p. 27)

Un tel choc provoque des crises épistémologiques. Or, ces crises ne peuvent être résolues par les théodicées post-Leibniziennes puisque ces dernières ne permettent pas la création de *new narratives* et ne prennent pas en compte la *redeeming reality of the triune God* (p. 27). La création de *new narratives* nécessite une certaine capacité d'adaptation des

⁴ Surin emploie l'expression *narratives*. Il a été difficile de trouver une traduction littérale adéquate en français pour cette expression, c'est pourquoi nous utilisons les termes de récits, de visions et de mythes, qui nous semblent englober ce que Surin désigne par *narratives*.

narratives initiaux, et les théodicées post-Leibniziennes sont incapables d'une telle adaptation :

The Leibnizian theodicy, I wish to suggest, cannot come to terms with such epistemological crises and their narrative resolutions. For this theodicy has as its sole focus of investigation a range of *arguments* and *judgements*, arguments and judgements which their proponents hold to be true (or false) irrespective of time, place and persons. (p. 27)

Pour Surin, on ne peut déterminer la nature de ces crises ou les résoudre sans « scrutinizing the cultural *practices*, the *forms of life* or the *socio-historical* configurations in which these crises and their accompanying discourses are embedded » (p. 27-28). Ce qui nous ramène à l'historicité de la question du mal.

1.7 Primat de l'approche pratique sur l'approche théorique

Les arguments qui viennent d'être exposés concernent les théodicées d'approche théorique, également appelées théodicées classiques ou post-Leibniziennes. Pour Surin, les théodicées d'approche pratique sont plus adaptées que celles d'approche théorique pour répondre à la question du mal. Surin estime que la nature même de ces théodicées, notamment leur caractère plus spécifiquement théologique et la place qu'elles accordent à un discours sur le salut, les rend plus pertinentes existentiellement que les théodicées d'approche théorique. Il invoque aussi d'autres raisons pour justifier le primat des approches pratiques sur les approches théoriques.

1.7.1 L'auto-justification de Dieu sur la Croix

La première raison concerne l'auto-justification de Dieu sur la Croix. Surin estime que l'auto-manifestation de Dieu sur la croix du Christ est l'auto-justification de Dieu. Ce principe fait selon lui partie d'une approche pratique au problème de théodicée (p. 142). Étant donné que Dieu se justifie lui-même, il semble donc que la tentative humaine d'essayer de justifier Dieu, tentative qui relève en grande partie de la théodicée (théorique), s'avère superflue (p. 142). La signification que Surin donne de l'événement de la Croix est que Dieu endure lui aussi la souffrance humaine : « What God reveals is that divinity itself, through the cross of the Son, endures the sufferings that afflict us. » (p. 142) La

Croix constitue donc un événement de salut sur lequel la théodicée se doit de mettre l'accent : « The revelation that constitutes the core of 'theodicy' is... God's action to bring salvation to humankind in and through the life, death and resurrection of Jesus Christ. » (p. 143) À cet égard, Surin estime que la tâche de la théodicée est de porter à la parole une telle action salvifique : « The Christian 'answer' to the 'problem of evil' is the hesitant, stammering bringing of this reconciling action to speech. » (p. 143) Toutefois, pour Surin, seule une théodicée pratique peut avoir une telle vision des choses. La raison pour laquelle le théodiciste d'approche théorique ne peut avoir une telle vision provient du fait que les questions auxquelles il s'adresse ne sont pas les mêmes que pour le théodiciste d'approche pratique⁵.

1.7.2 *La place des victimes*

Une autre raison de préférer les théodicistes d'approche pratique est qu'ils accordent une plus grande place aux victimes et à leur expérience dans leur pensée que ne le font les théodicistes d'approche théorique. Par exemple, à la question de savoir pourquoi il existe du mal dans le monde, le théodiciste d'approche théorique proposera des réponses de ce type : parce que le monde est une vallée de *soul-making* ; parce que nous sommes des êtres libres ; parce que le bien est inconcevable sans la possibilité du mal ; etc. (p. 145). Quant au théodiciste d'approche pratique, plus sensible aux situations concrètes, sa pensée tournera davantage autour d'éléments comme ceux-ci : le mal existe parce que je suis emprisonné ici ; le mal existe parce nous sommes présentement en train d'être torturés ; le mal existe parce que tu es indifférent à notre faim ; le mal existe parce que Dieu est un spectateur indifférent, etc. (p. 145) Ainsi, on peut dire que ce qui intéresse le théodiciste d'approche pratique est qu'il situe le problème du mal du point de vue des victimes alors que le théodiciste d'approche théorique le situe du point de vue des intellectuels. La place éminente accordée aux victimes dans les théodicées d'approche pratique contribue donc à ce que ces dernières soient plus pertinentes existentiellement que les théodicées d'approche théorique.

⁵ Ces questions ont été vues dans la partie 1.4 du présent mémoire.

1.8 Les limites fondamentales de tout type de théodicée

Même si Surin est d'avis qu'une théodicée d'approche pratique est plus pertinente existentiellement qu'une théodicée d'approche théorique, il considère malgré tout, face aux situations de mal et de souffrance les plus tragiques, que ni l'une ni l'autre ne peut offrir de réponses satisfaisantes aux victimes. Prenant l'exemple des atrocités qui ont été perpétrées à Auschwitz, Surin croit que seules les victimes rendent légitime la possibilité d'un certain type de langage sur le mal :

... the only theological discourse *about* Auschwitz which can be permitted is a discourse which could have been enunciated *in* Auschwitz by its inmates. As Metz says, there can be prayer after Auschwitz because there was prayer in Auschwitz. But, and this is now the crucial question, was there 'theodicy' in Auschwitz? *Could* there have been 'theodicy' in Auschwitz? Does the 'language' of Auschwitz contain the 'grammatical' resources for undertaking 'theodicy'? (p. 146)

Surin croit qu'il n'existe aucune possibilité de discours rationnel dans les conditions terribles qui ont été celles des internés à Auschwitz. Relatant un triste épisode où des enfants juifs ont été jetés vivants dans des fournaies brûlantes dans un des camps de concentration, Surin emprunte une citation de Greenberg pour souligner l'impertinence de la théodicée en regard du mal qui a été commis lors de la Deuxième Guerre mondiale :

'No statement, theological or otherwise, should be made that would not be credible in the presence of the burning children.' No attempted justification of God on the part of human beings can aspire to meet this test ; indeed, the very thought that it is possible for someone to say, with the sufferings of these children in mind, that God is justified, is a blasphemy. (p. 147)

Face à un tel mal, Surin dira en fin de compte qu'on ne peut construire aucune théodicée valable ou satisfaisante, pas même une théodicée de la rédemption. Même l'approche pratique n'est pas en mesure de proposer des réponses convenables aux situations de souffrance les plus abominables qui ont cours dans le monde. Cela ne signifie toutefois pas qu'il s'avère impossible d'allier le récit de la rédemption en christianisme avec les récits qui émanent d'Auschwitz. Mais, pour qu'une telle alliance puisse se faire, il importe de passer de la cognition à l'action, de la théorie à la pratique. Bref, seul un discours qui mène à l'action pour contrer le mal peut s'avérer pertinent pour les victimes des maux les plus horribles.

1.9 Le salut incarné : une théologie de la Croix

Reprenant l'image du *protest atheist*, qui rejette non l'existence de Dieu comme tel mais l'existence d'un Dieu qui permettrait au mal d'exister dans le but d'une félicité finale, l'auteur affirme que les seules réponses adéquates qui peuvent être données aux objections provenant de ce *protest atheist* sont la parole (*speech*) et le silence (p. 154). Face au mal et à la souffrance, il est possible en effet de parler de la divinité et de la rédemption qu'elle procure à l'être humain par la Croix du Christ, bref de parler d'une théologie de la Croix, de même qu'il est possible de rester silencieux face à la souffrance des personnes, non pas un silence qui attesterait de l'absence de Dieu mais plutôt d'une attitude de sollicitude et de solidarité. Ce silence constitue donc pour Surin un silence moral face à la grande souffrance que peuvent vivre des gens et à l'impossibilité d'y trouver une explication valable.

Cela dit, dans l'optique d'une théologie de la croix, Surin estime que cette dernière implique une théodicée qui ne doit plus relever de la théologie philosophique mais de la dogmatique :

That salvation should be proffered to humankind in and through a Nazarene who died on a cross at Golgotha nearly two thousand years ago is a truth that in the end can only be spoken by resorting to a theology of revelation open to the Word of God as 'given' in Holy Scripture. (p. 154)

On discerne là bien sûr un des arguments de Surin selon lequel le discours théologique s'avère plus adapté pour proposer une réponse au mal que le discours strictement philosophique. Toutefois, Surin reconnaît qu'un discours dogmatique peut courir le risque d'occulter la dimension du paradoxe et du mystère, essentielle à toute théologie de la Croix.

Surin affirme que selon la foi chrétienne, Dieu résout le mal humain (ou moral) par le pardon, et ce, en prenant sur ses épaules ce mal par l'incarnation. Ainsi, c'est en acceptant ce qu'il y a de pire chez l'humain que l'amour de Dieu permet le salut de celui-ci (p. 158). Pour Surin, la foi chrétienne avance que cet acte d'acceptation salvatrice a été fait

sur la croix : « On the cross God breaks into the reality of our lives, shows us the truth of what we are, and thereby heals us » (p. 158). L'incarnation s'avère donc essentielle au salut, salut qui est opéré par la croix de Jésus Christ. Le schème du salut (*salvation-scheme*) qui est proposé par Surin constitue donc en quelque sorte un modèle pour le chrétien : « ... it is by following the pattern established by the life, death and resurrection of Jesus Christ that we are enabled to transform our evil and sin into that healing which lies at the heart of salvation. » (p. 161)

Malgré la pertinence d'une théologie de la Croix comme tentative de réponse au problème du mal, Surin rappelle néanmoins qu'il importe au théodiciste de se rappeler que son travail part d'une lacune, qui est le fait qu'aucun discours ou élaboration rationnelle ne peut parvenir à justifier pourquoi le mal existe dans le monde, mal qui peut souvent s'avérer terrible et gratuit. Ce n'est qu'après avoir accepté un tel fait que le théologien peut commencer à proposer une réponse :

Then, and only then, will the theologian's reflections begin to approximate to the form of understanding demanded by a truly Christian response to the 'problem of evil', that is, an understanding which forsakes the attempt to seek a ('theoretical') justification of God in order to engage in a historically-conditioned articulation of what is involved in justifying *sinners*. (p. 162)

L'optique d'un salut incarné par le biais d'une théologie de la croix constitue donc pour Surin la réponse qui s'avère la plus adéquate pour justifier Dieu du mal et de la souffrance qui prévalent dans le monde.

CHAPITRE 2 : « THE EVILS OF THEODICY » DE TERRENCE W. TILLEY

Le livre de Tilley traite des problèmes ou des « maux » (*evils*) occasionnés par les théodicées dans leurs tentatives d'expliquer le mal. Le titre de son ouvrage, *The Evils of Theodicy*, évoque d'ailleurs d'emblée une telle idée. Tilley se situe largement dans la foulée de Surin dans la mesure où il émet également une critique acerbe à l'endroit de l'entreprise de théodicée classique et qu'il s'inspire fréquemment de Surin.

Il est possible de qualifier la pensée de Tilley de radicale, comme l'indique, au début de son ouvrage, l'énumération de quelques-uns des maux engendrés par la théodicée :

As the predominant modern theological and philosophical discourse practice about God and evil, theodicy misportrays and effaces genuine evils. It warps the way traditional texts are read today. It consigns other discourse about God and evil to philosophical and theological irrelevance. It silences powerful voices of insight and healing. It contributes to the power of the « classical » Humean problem of evil, the alleged incoherence of belief in an all-powerful, all-good, all-knowing God, at that there is genuine evil in the world. These are some of the evils of theodicy. This book seeks to counteract those evils, to overthrow the hegemony of theodicy by making audible the voices theodacists silence and uncovering the insights of the texts theodacists obscure and erase. (p. 1)¹

2.1 La thèse

La thèse que Tilley essaie de démontrer à travers son livre est que la théodicée doit être abandonnée car elle ne résout pas le problème du mal et même qu'elle y ajoute : « My conclusion is that theodicy as a discourse practice must be abandoned because the practice of theodicy does not resolve the problems of evil and does create evils. » (p. 5) Pour Tilley, non seulement la théodicée n'a-t-elle pas de pertinence existentielle, mais elle s'avère également néfaste. On peut donc dire que la critique de Tilley est encore plus poussée que celle de Surin, car avec Tilley, la théodicée est carrément mauvaise.

¹ Dans ce chapitre, les numéros de pages qui figurent après les citations utilisées réfèrent au livre de Tilley.

2.2 Sa « définition » de la théodicée

Contrairement à Surin, Tilley ne précise pas explicitement sa définition de la théodicée. Il semble néanmoins que pour ce dernier, celle-ci concerne une justification rationnelle de Dieu face au problème du mal. En effet, la présentation qu'il fait du sujet de son livre sous-entend une telle définition : « This is a book about God and evils. But it is not a theodicy, a 'solution' to the 'problem.' It is about the problems such solutions create in their attempts to justify God's ways to those who think *the* problem of evil is solved by producing an explanation. » (p. 1) On peut donc présumer que Tilley et Surin partagent une même vision de la théodicée dans la mesure où les deux auteurs considèrent qu'une telle entreprise a pour but de justifier Dieu de l'existence du mal. Ces deux auteurs ont donc une définition somme toute classique de la théodicée.

2.3 L'argumentation

Afin de démontrer sa thèse, Tilley divise son argumentation en trois temps. Premièrement, il développe une théorie des actes de langage (*speech act theory*) pour démontrer les implications et la force des mots qu'on utilise et dont on n'a pas nécessairement conscience. Deuxièmement, il applique cette théorie des actes de langage à des textes classiques utilisés par les théodicistes afin de démontrer que leur lecture dans une perspective de théodicée occulte leur potentiel pour contrer le mal. Finalement, Tilley conclut son argumentation en tentant de démontrer que les théodicées modernes constituent des assertifs déclaratifs (*assertive declarations*) qui ont des effets réels négatifs sur le monde et ajoutent au mal : « ... theodicy can be unmasked as discourse practice which obscures evils and marginalizes the agents of reconciliation. » (p. 5) C'est dans ce troisième temps plus particulièrement que Tilley s'attache à démontrer sa thèse selon laquelle la théodicée, non seulement ne résout pas le problème du mal, mais est elle-même source de mal. C'est pourquoi le présent chapitre de ce mémoire portera davantage sur ce troisième temps de l'argumentation de Tilley, ne faisant qu'exposer brièvement les deux premiers.

2.3.1 La théorie des actes de langage

Le premier temps de l'argumentation de Tilley concerne une théorie des actes de langage. Sans scruter cette dernière, il importe de mentionner que, pour Tilley, les mots sont des actions (*words are deeds*, p. 9). Cette fameuse phrase de John L. Austin constitue le point de départ de la pensée de Tilley sur le caractère néfaste de la théodicée. Le langage a donc une force et une portée considérables. Tilley se réfère en outre à la typologie de John R. Searle et rapporte les termes de ce dernier afin de bien faire ressortir une telle force et portée :

I say that there are five things you can do with language : you can tell people how things are (assertives) ; tell them do to things (directives) ; commit yourself to doing things (commissives) ; express your feelings and attitudes (expressives) ; and bring about changes in the world through your utterance (declarations). (p. 11)

Il peut s'avérer pertinent d'esquisser les grandes catégories de la typologie de Searle. Comme l'extrait précédent l'indique, les *assertives* sont des actes de langage dont l'objectif est de rendre compte d'un fait, d'une situation ou d'une réalité du monde ; les *directives* sont des actes de langage dont l'objectif est de faire faire quelque chose à quelqu'un ; les *commissives* sont des actes de langage dont l'objectif est d'engager la personne qui les émet à faire quelque chose dans le futur ; les *declarations* ont une force directement performative, faisant arriver quelque chose dans le monde ; et les *expressives* expriment l'attitude ou les sentiments d'une personne sur une situation donnée (p. 11-15). Il s'avère important de garder en tête la signification de ces différents actes de langage puisque Tilley s'y référera dans la partie finale de son livre.

La raison pour laquelle Tilley présente une théorie des actes de langage est qu'il veut mettre en évidence les diverses implications du langage, plus précisément en contexte religieux : « Speech act theory shows the actions we perform in speaking and gives a way of understanding their power and moral worth. It provides a grid for showing how we use words to state, to create, to alleviate, to obscure, and to solve problems of sins and sufferings. » (p. 3) Ce qu'il importe de retenir pour le présent propos est que la pensée de Tilley dans cette première partie fait présager l'idée que la théodicée, comme discours ou langage, a un impact « réel » (en occurrence négatif) sur la vie des croyants.

2.3.2 Des textes classiques à réinterpréter

Ce deuxième temps de l'argumentation de Tilley sera également traité avec concision. Si l'auteur a tenu dans sa première partie à développer une théorie des actes de langage, il applique ensuite cette dernière à des textes classiques souvent utilisés par les théodicistes, à savoir le livre de Job, l'*Enchiridion* d'Augustin, la *Consolation of Philosophy* de Boèce, les *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume, et *Adam Bede* de George Eliot. Tilley considère que ces textes auraient été mal interprétés par les théodicistes, ceux-ci ayant été lus spécifiquement dans une perspective de théodicée. Il est possible ici d'établir un lien avec l'argument d'an historicité invoqué par Surin auquel Tilley se réfère selon lequel les textes classiques en théodicée n'auraient pas été lus par les théodicistes en tenant compte de leur contexte historique d'émergence. Selon Tilley, lire ces textes dans une perspective de théodicée étouffe leur véritable potentiel pour contrer le mal :

If texts like the biblical Book of Job, Augustine's *Enchiridion*, Boethius's *Consolation of Philosophy*, Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*, and George Eliot's *Adam Bede* merely provide grist for the theodacists' mills, their power is erased, their distinctive voices silenced. (p. 4-5)

Sans entrer en détails sur la lecture que fait Tilley de chacun de ces textes, mentionnons simplement que pour ce dernier, les textes ci-haut mentionnés ne cherchaient aucunement à justifier Dieu de la présence du mal dans le monde. Par exemple, selon Tilley, il est fortuit de voir dans le texte de Job une *assertive* ayant un contenu doctrinal, comme le feraient la plupart des théodicistes (p. 86). Tilley estime plutôt que Job devrait être lu comme étant une *directive* qui somme les croyants à ne pas chercher de réponse ultime à la question du mal. En appliquant la théorie des actes de langage sur ces textes, Tilley en vient donc à la conclusion générale que la théodicée constitue une pratique qui bâillonne d'autres voix. Elle s'avère donc néfaste et doit être abandonnée.

2.3.3 Le discours de la théodicée

C'est surtout la troisième partie de l'argumentation qui s'avère importante pour le présent mémoire. C'est dans cette partie en effet que se situe le coeur de la pensée de Tilley.

2.3.3.1 L'origine historique de la théodicée : l'héritage des Lumières

Tilley commence cette partie en proposant sa lecture de l'apparition historique de la théodicée. Parce qu'il croit que le caractère impraticable, voire néfaste, de la théodicée trouve ses racines dans ses fondements historiques mêmes, il affirme que les théodicées ont été rendues possibles seulement dans le contexte des Lumières (p. 221). Tilley estime que ce sont les changements sociaux et intellectuels de l'Europe à cette époque qui ont créé les conditions permettant à la théodicée d'émerger (p. 221).

La première de ces conditions relève de la perte de crédibilité des Églises. La pensée occidentale des Lumières était caractérisée par une suspicion, voire un mépris, à l'égard des Églises instituées : « Western conscience found itself deeply scandalized and disgusted by confessional religions. » (p. 221) De manière générale, les Lumières étaient marquées par une quête de l'autonomie de la pensée et une émancipation par rapport à l'autorité. Le questionnement face à l'autorité de la religion s'inscrivait à l'époque dans un refus général de tout type d'autorité :

The issue of God's existence is a philosophical face of the multifaceted question of plausibility in a general cultural crisis of authority in which the locus of authority shifted... Because of the crisis of 'many authorities', many rejected the authority of the churches. (p. 222)

Toutefois, même s'il peut sembler que la crise des autorités n'ait constitué qu'un problème d'ordre philosophique et rationnel, Tilley mentionne qu'il s'agissait également d'un problème interne à la religion dans la mesure où la perte de crédibilité de l'autorité religieuse était également due à l'image de Dieu projetée par les Églises :

The churches ceased being effective witnesses to a god worth worshipping. The crisis of authority which gives birth to modern thought is not merely a crisis which provokes a turn to autonomous reason to settle philosophical issues. It is also a crisis which provokes a turn to reason for religious reasons because the lack of credibility of religious authorities and of their churches was undercutting religious belief. (p. 223)

On pourrait donc dire que la perte de crédibilité des Églises aux yeux des instances de sécularisation a entraîné celles-ci à rationaliser leurs doctrines. Étant ainsi encore plus

déconnectées de l'expérience croyante, même les personnes « religieuses » se seraient détournées des Églises au profit de la raison, un détournement dont la théodicée aurait hérité.

La deuxième condition, ou facteur, ayant favorisé l'apparition de la théodicée concerne l'importance du théisme providentiel philosophique dans les débats religieux des Lumières. Ce point rejoint celui de Surin où il mentionne que le Dieu de la théodicée durant les Lumières est un Dieu « philosophique ». Un peu dans la même ligne que Surin également, Tilley affirme que le théisme caractéristique des Lumières n'était pas spécifiquement théologique ou chrétien puisqu'il occulte certaines données inhérentes au christianisme, tel la Trinité :

Although such theism may not be logically incompatible with trinitarianism, theism's image of God is basically unipersonal. For better or worse, the particularity of Christianity, in which the figure of Christ and the doctrine of the Trinity are essential, is ignored. (p. 223)

Penser le mal en termes philosophiques plutôt que théologiques concorde avec l'idée d'une rationalisation accrue typique des Lumières.

Tilley emprunte directement à Surin la troisième condition, à savoir les bouleversements cosmologiques inaugurés par la révolution scientifique introduite par Galilée et Newton. La nécessité de la théodicée proviendrait du fait que les avancées scientifiques issues de la mécanique newtonienne ont fait émerger la question du mal dans la perspective spécifique à la théodicée. Dans un tel contexte, il s'agit de se demander comment le mal peut exister à l'intérieur du modèle newtonien selon lequel l'univers est régi par des lois mécaniques parfaites. Qui plus est, la crise de l'autorité des Églises fait en sorte que ce sont ces dernières qui doivent justifier l'existence de Dieu, et par surcroît celle d'un Dieu miséricordieux. Comme le dit Tilley,

when God is seen as the 'creator and benevolent governor of the world,' and when the world God created seems hardly benevolent or well governed, the supporter of the design argument must address challenges about the adequacy of this foundation for religious thought. (p. 224)

Une telle situation a pour conséquence que la question du mal devient théorique, abstraite et déracinée des dimensions relatives au péché, à la souffrance et à la violence (p. 224). Comme le résume Tilley, « ... 'evil' would remain an abstract theoretical term in the discourse of philosophical theism. » (p. 224)

Puis Tilley revient sur le fait que, la théodicée étant une pratique de discours propre aux Lumières, des auteurs tels Augustin ou Irénée, qui ne sont pas contemporains de cette époque, n'auraient pas dû être lus dans une perspective de théodicée. Cette pratique de discours se caractérise par des traits tels la rationalisation, l'abstraction, un caractère théorique, l'évacuation de la spécificité théologique et chrétienne ainsi que le primat d'une vision mécanique de l'univers créé par Dieu. Les réflexions de Tilley sur l'origine historique de la théodicée présage l'idée qu'elle n'a pas de pertinence existentielle et, qu'ultimement, elle devrait être abandonnée.

2.3.3.2 La théodicée comme discours « impratique »

Tilley considère que la théodicée constitue une pratique de discours qu'il qualifie de « impratique » (*impractical practice*). L'origine historique de la théodicée a permis de mettre en relief une telle caractéristique que Tilley précise de la manière suivante :

Theodicy is a discourse practice which is « impractical ». That is, it is a purely theoretical practice responding to theoretical problems, not a practical theory responding to actual problems in religious practice. Theodicies do not respond to complaints or laments. They are not addressed to people who sin and suffer. They are addressed to abstract individual intellects which have purely theoretical problems of understanding evil. Given the intellectual contexts as sketched above, the purpose of constructing a theodicy seems purely theoretical. (p. 229)²

Le caractère non pratique de la théodicée concerne également l'attitude des théodicistes que Tilley qualifie de détachée (p. 231). Plus précisément, les théodicistes se détacheraient du péché et de la souffrance dans leur travail. Tilley questionne en profondeur une telle position :

² C'est extrait s'avère fondamental. Il importe en effet de bien saisir ce que Tilley entend par *impractical practice* pour décrire la théodicée. Il ne faut pas confondre par l'expression que Tilley entend que la théodicée n'a pas d'effets sur le monde, ce qui entrerait en contradiction totale avec l'ensemble de sa pensée, étant donné qu'il considère que la théodicée crée du mal.

In writing theodicies, individuals detach themselves from the realities of sin and suffering. The purpose of most theodicies is to show why the sufferings which people endure and the sins which they commit do not count against belief in God. Yet can any writer get into position to be so detached ? And who is their audience ? No one is without some sin. No one lives without some suffering. Yet theodicies are not only produced by, but also directed to, people detached from sin and suffering. Theodocists even encourage the reader to « try to be the most dispassionate » (Griffin 1976 : 16). Can and should anyone be so dispassionate, so detached from the realities of evil ? (p. 231)

Citant Surin, Tilley estime qu'une telle distanciation, loin de permettre de solutionner la question du mal, fait plutôt partie du problème :

A theodocist who, intentionally or inadvertently, formulates doctrines which occlude the radical and ruthless particularity of human evil is, by implication, mediating a social and political practice which averts its gaze from the cruelties that exist in the world. The theodocist... cannot propound views that promote serenity in a heartless world (Surin 1986 : 51).

Tilley questionne la logique d'une telle distanciation de la part des théodocistes en regard de la réalité du mal sur la base que leurs lecteurs ne peuvent quant à eux se positionner dans une telle optique de détachement : « The theodocist encourages readers to 'distance' themselves from the evils of the world to 'understand' them. Yet should readers distance themselves from their own sins, and refuse to own them ? » (p. 231)

Tilley est d'avis que la théodocée passe à côté du véritable problème lorsqu'elle tente de donner une réponse théorique au mal :

Some theodocists do not even claim to solve the theoretical problem. In the face of evils they give only a theoretical possibility (cf. Hick 1978 : 386). This theory is supposed to give readers grounds for hope. Even if theodocies did give warranted answers to the theoretical problems, the *real* problem is not theoretical. Theoretical hopes ought not to be raised lest they be shattered when those encouraged to hope confront the realities of massive destruction alone while the theodocists keep cerebrally beyond the fray. (p. 232)

La théodocée s'avère donc fondamentalement impratique. Or, selon lui, elle relève d'une problématique qui devrait être d'abord et avant tout pratique. En s'attachant à répondre à une question théorique, alors que la question qui prime est d'ordre pratique, la théodocée ne peut s'avérer réellement pertinente existentiellement.

2.3.3.3 La théodicée comme *assertive declaration*

Une question se pose alors : si la théodicée est un discours impratique, de quel type d'acte de langage s'agit-il ? (p. 232) Pour répondre à cette question, Tilley rappelle d'abord quatre traits caractéristiques de la théodicée comme pratique de discours.

La première de ces caractéristiques a déjà été abordée : il s'agit du fait que la théodicée constitue une pratique impratique. La deuxième réfère à l'affinité académique de la théodicée. Selon Tilley, la théodicée trouve demeure davantage dans les institutions académiques, telles les universités, que dans les églises : « People in pastoral work are notoriously absent from the discourse practice of theodicy... » (p. 233). En cela, il rejoint la pensée de Surin. De même, le « canon littéraire » de la tradition de théodicée est constitué majoritairement de textes spécifiquement académiques³ et non de textes « pratiques » ou « spirituels » sur Dieu et la souffrance⁴. Cette affinité académique fait dire à Tilley que « theodicy is a practice of the detached » (p. 234). La troisième caractéristique fait également écho à Surin. Il s'agit du caractère anhistorique de la théodicée. Tilley indique que les théodicistes lisent souvent les écrits du passé dans une perspective de théodicée propre aux Lumières : « ... theodicyists (also) rewrite the past as if all writings on suffering and sin were not only commensurable, but also contributions to the conversation constituted in the Enlightenment. » (p. 234)

La quatrième caractéristique s'avère, selon Tilley, la plus déterminante en ce qui regarde la théodicée comme pratique de discours. Cette caractéristique est que la théodicée fait du mal une abstraction (p. 234). Encore une fois, Tilley puise ce point dans la pensée de Surin. Il se réfère à plusieurs phrases particulièrement fortes issues du livre de Surin⁵ pour questionner la portée négative de la théodicée :

He (Surin) has claimed that theodicies obscure "the radical and ruthless particularity of human evil" and are a 'practice' which averts its gaze from the cruelties that exist in the world" (1986 : 51). But how is this possible ? How can theodicies' talk and writing avert 'its' gaze from cruelties in the world ? How can

³ Tilley mentionne entre autres les *Essais de théodicée* de Leibniz, *Philosophical Theology* de Tennant et *Le Mal* de Journet (p. 233).

⁴ Parmi les auteurs de cette allégeance, Tilley mentionne Job, Boèce, Julian of Norwich et Simone Weil (p. 234).

⁵ Il s'agit bien sûr du livre *Theology and the Problem of Evil* dont il a été question dans le premier chapitre de ce mémoire.

theodicy "provide – albeit unwittingly – a tacit sanction of the myriad evils that exist on this planet" (50) ? How can a form of writing be unwitting ? How can theodicy silence "the screams of our society" (52) ? Does it 'outshout' them ? The strain of Surin's syntax, his personification of theodicy as an agent, and his invocation of a moral judgment that these sorts of theodicies are 'not worth heeding' (52) suggest that theodicies may have a power that is practically demonic and which should be fought. (p. 234)

Toutes ces caractéristiques, mais en particulier la quatrième, font dire à Tilley que la théodicée constitue une pratique de discours qui est une *assertive declaration* (p. 235). Tilley croit donc que la théodicée relève non pas d'un seul mais de deux actes de langage, à savoir l'*assertive* et le *declarative* : elle est un *assertive* puisqu'elle donne une affirmation de ce qu'est le mal, et elle est un *declarative* puisqu'en disant ce qu'est le mal, elle opère un changement dans le monde, qui est d'occulter certains maux et ainsi d'en créer d'autres. Mais elle est avant tout une *declarative*⁶. Là se trouve le cœur de la thèse de Tilley selon laquelle la théodicée doit être abandonnée puisqu'elle n'a pas de pertinence existentielle et surtout qu'elle s'avère néfaste :

In short, theodicy is a speech act in which theodicians do not describe, but declare, what is evil. However, if they fail to declare "evil" what is truly evil, their declarations create a reality in which what is truly evil is not evil. If theodicians misdeclare evil, they create an inconsistent and finally destructive discourse... they all do so, because to write a theodicy is to perform an assertive declaration that is a falsifying declaration which effaces genuine evils. (p. 235)

La théodicée occulterait donc des maux existants, créant ainsi de nouveaux maux. Cette idée sera abordée plus profondément dans la partie qui suit immédiatement.

2.3.3.4 L'occultation du mal social

Selon Tilley, c'est le contexte des Lumières qui aurait permis l'émergence de la théodicée comme *assertive declaration*. Cela dit, cette *assertive declaration* s'avère falsifiée dans la mesure où elle ne situe pas adéquatement le lieu du mal et ce qu'est le mal. Elle occulte des maux.

⁶ Le primat du caractère *declarative* sur l'*assertive* se reflète notamment dans l'expression *assertive declaration* utilisée par Tilley où le terme *declaration* constitue le substantif et *assertive* constitue l'épithète.

Parmi les maux qu'occulte la théodicée, le plus important est sans nul doute le mal social.

In general, a society, a social practice, or social situation can be recognized as oppressive if it is structured so that good people ordinarily perform acts they think good, but which ordinarily and unwittingly injure others. A society or social situation is unjust if it is structured so that good people ordinarily perform acts they think good, but which unwittingly deprive others of what they are due. (...) The general point is this : engaging in the practice of theodicy makes one read texts, even texts dealing with evils and attempting to undermine theodicy, so as to valorize certain evils as significant and to efface the evil of other forms of evil... Theodicians fail to recognize that some practices or structures bring evil out of good acts. (p. 238)

Il prend l'exemple de Swinburne, dont il estime que la théodicée est sexiste. En fait, ce n'est pas que la pensée de Swinburne serait explicitement et intentionnellement sexiste, mais il userait d'un langage non inclusif en ce qui concerne les femmes⁷. Or, le fait de ne pas tenir compte des femmes dans la théodicée n'est pas considéré par les théodicistes comme étant un mal :

This is because theodicians cannot construe performing actions which are distorted by social practices as evil... The social practice of silencing women is acceptable... Yet, theodicians cannot identify the practice as an evil because it is neither a passive evil nor an active evil attributable to individuals' 'elections'. (p. 242)

Le fait d'utiliser un vocabulaire qui excluerait les femmes, même involontairement, est un exemple d'occultation du mal social selon Tilley.

L'occultation du mal social par les théodicées proviendrait de la dichotomie classique entre mal moral et mal physique. Cette conception classique veut en effet que le mal soit typologisé de sorte qu'il existerait du mal moral d'une part, c'est-à-dire du mal commis par les êtres humains (ex. : vices, péché) et du mal physique ou naturel (ex. : ouragans, tremblements de terre) d'autre part. Le mal social, dont la source peut être subtile et complexe, ne serait donc pas incluse dans une telle classification. C'est pourquoi, aux yeux des théodicistes, il n'existerait pas.

⁷ Tilley estime que ce langage non inclusif par rapport aux femmes est caractéristique d'un grand pan de l'histoire de la théologie (p. 237).

Cette occultation du mal social ferait en sorte que le théodiciste s'avère incapable de répondre aux nouvelles formes du mal qui ont cours dans la société d'aujourd'hui : « One consequence of theodacists' declarations is their disabling Christian theology from exploring the new phenomena of evil. » (p. 246) En modernité, le mal peut prendre diverses formes subtiles. Tilley rapporte un extrait de Tiger :

Herein lies one of the implicit obsessions of this book : when the industrial system produces undesirable consequences, who or what is responsible ? How can we locate the culprit ? Is someone in particular responsible for pollution, urban noise, traffic jams, birth defects, unemployment ? Who ? The bosses, the workers, the government, engineers, cooks ? (p. 246)

Tilley affirme que le théodiciste ne peut s'attacher à essayer de trouver réponse à ces interrogations étant donné que sa pensée est abstraite et qu'il ne prend pas en considération le mal social : « Theodicy literally blinds us to the social evils of our day... » (p. 246)

Tilley expose dans son livre d'autres maux que crée la théodicée. Ils ne seront pas mentionnés ici étant donné que la plupart d'entre eux ne font qu'exemplifier son assertion voulant que les théodicées obnubilent le mal social. De façon générale, Tilley veut démontrer que la théodicée comme pratique de discours favorise ce qu'il nomme la *misdeclaration of evil* (p. 247). Comme il a été mentionné déjà, elle situe de façon erronée le lieu du mal et de la sorte, crée du mal. Dans la perspective de Tilley, la typologie classique en théodicée selon laquelle le mal est soit moral, soit physique, amène une occultation du mal social. Or, le fait de permettre au mal social de perdurer vu l'inexistence de cette catégorie dans l'optique des théodicistes constitue en soi un mal profond.

2.3.3.5 Quelques indications complémentaires

Tilley est d'avis qu'il s'avère urgent que les théodicistes se rendent compte de la portée destructrice des théodicées qu'ils élaborent, vu l'inefficacité de ces dernières pour situer le mal et ainsi parvenir à y pallier :

If theodacists misdeclare evil, they create a destructive discourse. Either they must engage in the continued practical and theoretical strategies which contain and efface the evils they miss, or the « traces » of the evils they exclude from the world

which they declare to be real will cry out from oppression to show the incoherence of their declared world. Their exoneration of God cannot be sustained when evils are effaced or the world is incoherent. In the end, theodicy is a declaration which cannot but be a falsifying declaration which is either destructive or incoherent. (p. 248)

Toutefois, malgré la critique acerbe de Tilley à l'endroit des théodicées, il s'abstient bien de juger ceux qui les produisent, à savoir les théodicistes (p. 248). En effet, selon lui, personne n'est bien placé pour juger les théodicistes et déclarer que ces derniers sont « mauvais » (*evil*) :

Unless someone had achieved an Archimedean position or God's-eye view from which to make such a declaration, one could have an opinion about the morality of theodicy, one could argue against the discourse practice, but one could not make a declaration of individual theodacists' guilt. » (p. 248)

Tilley établit donc une distinction entre la moralité des théodicées et celle des théodicistes. Qui plus est, il considère que les théodicées relèvent, d'une certaine façon, de l'utopie dans la mesure où elles reposent fondamentalement sur une vision idyllique du monde où il n'y aurait pas de mal : « Theodicy is not merely ideological ; it is also utopian. It offers a vision of a world in which all evils would be effaced, in which all could live in peace. » (p. 248) Il y a donc le désir – moralement juste – chez les théodicistes d'un monde meilleur, pour ne pas dire d'un monde parfait. Mais Tilley estime que l'aspect déclaratif (*declarative*) de la théodicée a pour effet de faire en sorte que le monde idéal souhaité par les théodicistes apparaît comme étant une réalité, un fait accompli :

(But) to write a theodicy is not merely to express a wish. Such writing is an illocutionary act which is not merely an expressive act, but a declarative act which makes 'true' what is only a wish. One of the evils of theodicy is that it effaces the difference between the world that theodacists wish to be (a world wherein God reigns) and the world that is. (p. 249)

Tilley considère que le caractère utopique de la théodicée ne peut pas permettre la concrétisation d'une praxis vraiment efficace pour enrayer le mal : « Praxis cannot be legitimated by utopian theory alone, but only by reflection on praxes and on what those who engage in those praxes create. » (p. 249)

Par ailleurs, Tilley rappelle qu'il n'est pas possible de développer une théodicée qui soit complètement *untainted* (p. 249). Les théodicées sont généralement des théories qui tentent d'expliquer le problème du mal dans son ensemble. Or, Tilley mentionne qu'il faudrait une intervention divine pour nous permettre d'appréhender le mal dans son ensemble, c'est-à-dire de transcender la contingence historique propre à chaque être humain (p. 249). Et même si une telle révélation s'avérait possible, Tilley ne croit pas qu'une explication globale du mal pourrait en être tirée, en raison des limites propres de l'être humain comme créature :

(And) even if such transcendent vision could be achieved, it is not clear that any representation of it could ever be immune, or properly be thought to be immune, from the taint(s) of ideology or « original sin ». A declaration of what History or Creation is truly, is beyond the capability of agents determined by History or Creation. (p. 249)

2.3.3.6 La solution proposée

Afin de contrecarrer l'impact négatif des théodicées, Tilley suggère d'utiliser autrement les textes de la tradition auxquels réfèrent les théodicistes : « ... we can use texts to interrupt the declarative process of theodicy, to reveal the true dimensions of the world it declares, to reconstruct the traditions it effaces, and to counteract its force. » (p. 249) Tilley propose notamment la lecture de Job, d'Augustin, de Boèce, de Hume, d'Eliot, de Noddings, de Soelle, de Tiger, etc., et surtout des textes narratifs sur l'Holocauste (p. 249-250). Une nouvelle utilisation de tels textes permettrait selon lui de bouleverser la théodicée comme acte déclaratif et d'amoindrir son impact :

One must write or read and remember such texts not merely to provoke "epistemological crises". One must deploy them so they can throw the declarative process itself into crisis. The "symbolic acts" of theodicy are hybrid speech acts, assertive declarations. They represent that segment of the actual world up to the point of the declarative action, and effect the segments of the actual world which include the action. But one key way to counteract theodicy's declarations is to confront them with interruptive texts. To the extent that we can marshal texts to resist theodicy's declarations, their distortions can be exposed, the aporias in their representations can be revealed, and their strategies of containment and effacement of evil can be aborted. In sum, these strategies provide ways to counteract theodicy, and thus to undermine their declarative force. (p. 250)

Le fait d'interrompre l'action déclarative des théodicées permettrait de faire émerger de nouvelles stratégies pour composer avec le problème du mal. Tilley décrit ainsi les nouvelles stratégies qui devraient remplacer la théodicée et qui, ajouterons-nous, se situent dans une perspective nettement plus empirique qu'ontologique :

Our own symbolic acts must not efface evils, but identify their multiple forms, understand the processes which produce them, retrieve discourses which reveal them, and empower the praxes of reconciliation which will overcome them. We must never forget that Victory over Evil may be impossible for us. The practices of discerning specific evils and counteracting them may seem pale and trivial in contrast to the glorious promise of devising totalizing final solutions to the "problem of evil". But final solutions, whether bloody or benign, are never final. (p. 250)

Selon Tilley, le défi qui nous incombe dans le présent et l'avenir est celui de changer le monde en sachant reconnaître les diverses formes du mal et en découvrant comment les contrer (p. 251). Il est particulièrement essentiel de contrer les maux qui sont perpétrés par des pratiques de discours qui considèrent ces maux comme faisant partie de l'ordre naturel du monde ou du plan divin. De tels maux sont en effet occultés en tant que maux.

CHAPITRE 3 : LES RÉACTIONS

Comme l'ont montré les deux premiers chapitres, les pensées de Surin et de Tilley se rejoignent fondamentalement dans la mesure où les deux auteurs critiquent vigoureusement les théodicées. Surin estime que ce type d'entreprise est existentiellement impertinente et ne permet pas de répondre à la question du mal que vivent les victimes. Tilley va plus loin en affirmant que la théodicée génère elle-même du mal.

En raison de l'importance et de la radicalité de la pensée de ces auteurs, *Theology and the Problem of Evil* et *The Evils of Theodicy* ont suscité dans la sphère académique un certain nombre de réactions, favorables ou défavorables. Nous avons pu répertorier une quinzaine d'articles, de comptes rendus et quelques textes sur internet. Parmi les questions suscitées par ces réactions figurent entre autres celle de la moralité de la théodicée (James Wetzel) et celle de la pertinence des théodicées théoriques (David O'Connor). En scrutant ces réactions, il a été possible de cerner certains thèmes récurrents ou des thèmes qui nous semblaient cerner certains des enjeux majeurs dans le débat de la pertinence existentielle de la théodicée. Ces termes concernent le rapport théorie – pratique en théodicée, la moralité de cette dernière et la question de ses destinataires.

3.1 Le rapport théorie – pratique

Un des thèmes les plus fondamentaux est celui du rapport théorie – pratique. Celui-ci a été traité par plusieurs des académiciens qui ont réagi à l'oeuvre de Surin et à celle de Tilley. Il faut avouer que le rapport théorie – pratique occupe une place d'envergure dans la pensée de ces derniers, Surin estimant que seules les théodicées d'approche pratique peuvent avoir une pertinence auprès des victimes et Tilley reprochant notamment à la théodicée d'être trop théorique. De plus, le fait que la théodicée ne s'avère pas pertinente existentiellement signifie que cette dernière n'a pas de pertinence pratique. Le rapport théorie – pratique est donc incontournable dans le débat, de par la place qu'il occupe tant dans la pensée de Surin et de Tilley que dans celle des auteurs qui leur ont réagi.

Avant d'aborder les réactions en regard du rapport théorie – pratique, il peut être intéressant d'exposer une remarque de Tilley lui-même. Aux académiciens qui, pour justifier la pertinence toujours actuelle de la théodicée, revendiquent la nécessité d'une

distinction entre une approche théorique et une approche pratique pour aborder le problème du mal, Tilley dit ceci, en référence à son expérience professionnelle dans les salles d'urgence¹ :

For some, the difference between the discourse of the emergency room and the discourse of the classroom is taken for granted. One is giving "pastoral" consolation, perhaps, in the former ; one is doing intellectual work in the latter. And that, they would say, is the way it should be. Theodicy is one thing ; mere pastoral talk about evil is another. The contrast and the facile valorization of academic discourse ate at me. Although I would continue to do academic work – and still do – I wondered how it could be that academic discourse was so irrelevant to the "mere" comforting I did in my "real job". (p. 206)

Un tel extrait appuie bien sûr sa vision selon laquelle la théorie n'a rien à voir avec la pratique et qu'une approche pratique au mal a une pertinence existentielle alors qu'une approche théorique n'en a pas.

3.1.1 Les réactions favorables à la théodicée

3.1.1.1 David O'Connor : « In Defense of Theoretical Theodicy »

Dans son article intitulé « In Defense of Theoretical Theodicy »², David O'Connor se positionne nettement contre la position de Surin. De manière générale, il estime que les critiques de Surin à l'égard des théodicées d'approche théorique sont insuffisantes et il considère que ces dernières constituent une entreprise philosophique et théologique valable (p. 61-62)³.

¹ Tilley a émis cette remarque dans un article répondant aux commentaires que Peter C. Phan et Anne E. Patrick lui ont lancés, dans le cadre d'un congrès de la Catholic Theological Society of America. Voir « Theodicies in Context ». Dans *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention : The Catholic Theological Society of America*, éd. par Paul Crowley, Santa Clara, Santa Clara University, 1995, p. 205-211.

² O'CONNOR, David. « In Defense of Theoretical Theodicy ». *Modern Theology*, vol. 5, no 1, (octobre 1988), p. 61-74.

³ Les numéros de pages qui suivent les citations réfèrent bien sûr pour cette partie à l'article de O'Connor. Dans les parties subséquentes, les numéros de pages qui suivront chaque citation référeront à l'article ou au texte dont il est question.

O'Connor ne conteste pas l'assertion de Surin selon laquelle la théodicée⁴ entretient une conception abstraite du mal. En fait, il partage même une telle idée (p. 62). Il estime toutefois que Surin ne met pas assez d'accent sur la distinction entre le problème théorique du mal et le problème pratique du mal :

I think both clarity and economy will be served by a distinction between, on the one hand, the cluster or conceptual problems of evil conceived as philosophical-*cum*-theological problems and, on the other, the cluster of practical problems of evil conceived as existential-*cum*-pastoral problems. In the domain of the former success and failure are measured by rules of logic and sufficiency of evidence, that is, by making the right distinctions and by having good arguments – and this is so whether the theodist be a professional philosopher or just a regular theist – while in the latter the measures of success and failure are subjective, existential, and pragmatic. In the former, we succeed to the degree we come out with a good explanation, while we succeed in the latter to the degree we cope. (p. 63)

Cet extrait nous apparaît absolument fondamental dans la mesure où il met bien en évidence la vision d'O'Connor en ce qui concerne les rapports théorie – pratique en regard du problème du mal. Il ressort de cette vision que le but d'une approche théorique au problème du mal serait d'émettre une explication rationnelle tenable, alors que le but d'une approche pratique au problème du mal serait de proposer une réponse qui aide à soulager les personnes qui souffrent. En regard d'une telle distinction, O'Connor estime que la thèse de Surin se résume à ceci : spéculer dans le cadre d'une approche théorique au problème du mal ne s'avère pas pertinent pour l'approche pratique, est immoral étant donné la réalité et l'intensité du mal vécu, est tacitement une approbation d'un monde avec du mal, et ne tient finalement pas devant la particularité du mal⁵ (p. 63). O'Connor conteste ces quatre conclusions de Surin, même s'il partage certaines idées de ce dernier, notamment le fait que la théodicée se veut d'abord et avant tout une réponse intellectuelle au mal.

O'Connor fait donc une nette distinction entre la théorie et la pratique en ce qui regarde le problème du mal. Il croit que la théodicée n'a pas pour visée de permettre à la victime de mieux faire face à sa souffrance ou de souffrir moins (*cope*). Malgré la distinction qu'il voit entre la théorie et la pratique, O'Connor établit toutefois un lien

⁴ Pour la suite du compte rendu de la pensée de O'Connor, par théodicée, nous entendrons spécifiquement – et ce de façon plus classique – les théodicées d'approche théorique (en référence à la typologie de Surin), à moins d'indication contraire.

⁵ Ce qu'O'Connor entend par la particularité du mal réfère aux situations « concrètes » où le mal se présente. Bref, il critique par là que la théodicée appréhende le mal d'une façon généralisante, ce qui ne prend pas en compte ces situations concrètes de mal.

fondamental entre les deux. C'est pourquoi il considère que Surin a tort lorsqu'il affirme que la théodicée comme réponse théorique n'a pas de pertinence pratique ou existentielle, c'est-à-dire de pertinence concrète pour les personnes qui sont aux prises avec le mal et la souffrance.

Afin de faire ressortir le lien qu'il entrevoit entre la théorie et la pratique en ce qui concerne le mal, O'Connor utilise premièrement l'exemple de la recherche médicale pour une personne atteinte du sida :

... to a victim of AIDS, facing certain death without hope of cure or remission, in great pain, weakened, demoralized, wasted by his disease, it brings scant comfort and indeed it may well be seen as insulting and patronizing, to be told that medical science is trying to understand the disease, the body's immune system, and how the former affects the latter. To the victim, trapped in the sure prospect of death and for whom each day is a heroic struggle both against the disease and for dignity, the notion of detached, disinterested research conducted wholly without reference to him in the particularity of his own anguish is beside the point... In short, from the perspective of the victim the work of the theoretician is remote and irrelevant. All this I grant as true for the victim... But to conclude from this that pure medical research, with its inherent abstract conception of disease, immunity, life, and death *is* irrelevant to AIDS victims of has been shown irrelevant to AIDS victims would be to mis-conclude. (p. 65-66)

O'Connor utilise une telle analogie afin de démontrer que même si le travail du théodiciste peut sembler futile aux yeux des victimes du mal, cela ne signifie pas que c'est en effet le cas.

O'Connor se sert d'une autre analogie afin de dégager le rapport entre la théorie et la pratique en regard du mal. Il distingue deux facettes à la croyance religieuse : morale ou existentielle, et cognitive ou dogmatique. L'extrait suivant le met en relief :

The distinction I have in mind is between religious belief understood as lifeguiding and religious belief understood as cognitive. In the former sense religion is a source of strenght, of inspiration, of confidence, comfort and hope... Religion in the cognitive sense I mentioned is distinct from this, although related. Cognitively understood, the heart of the Judeo-Christian religions is the theory called theism. Briefly, this theory is centered on the proposition that an omniscient, omnipotent, perfectly good, just, benign, worshipful being exists, the creator and sustainer of the universe.

En regard de cette distinction, O'Connor soutient que même si la religion dans son aspect vécu se centre d'abord sur la première facette, qui a une portée existentielle patente, la deuxième facette, bien que plus impersonnelle, générale, et abstraite, s'avère néanmoins fondamentale (p. 67). Une telle facette aurait une fonction défensive dont participe la théodicée. Elle permettrait au croyant de vivre sa foi en défendant le cadre conceptuel dans lequel cette foi émerge :

Theoretical theodicy... provides, as it has always provided over its long history, to religious living, thinking, and ministry important parts of their shared conceptual system. It does this through making available a language, thus providing a systematic means of making and preserving useful distinctions and clarifications, and of describing the universe together with our place within it, but principally... it provides defense and sustenance. (p. 67-68)

Cette fonction défensive de la religion est fondamentale selon O'Connor. Il affirme que les religions judéo-chrétiennes n'ont jamais considéré que la première facette évoquée plus haut était exhaustive de leurs traditions (p. 68). De même, ces religions n'ont jamais prétendu que la deuxième facette l'était non plus. Ces deux facettes sont complémentaires et nécessaires à la religion. Selon O'Connor, sans la deuxième facette, la religion serait réduite au même niveau que les théories d'épanouissement humain si répandues dans les sociétés occidentales (p. 68).

Ainsi, la vision qu'a O'Connor des rapports entre la théorie et la pratique quant au problème du mal se définit en termes de distinction mais également de complémentarité. Il y a distinction dans la mesure où la théodicée constitue une entreprise intellectuelle dont la visée n'est pas d'élaborer des réponses qui allègent directement la souffrance des victimes. Cela dit, il y a complémentarité dans la mesure où le discours de la théodicée, malgré un caractère abstrait, s'avère essentiel pour la vie du croyant puisqu'il accomode un cadre conceptuel dans lequel le croyant peut vivre sa foi et interpréter sa souffrance. Or, on sait combien la question du sens détermine l'intensité de la souffrance. C'est en cela que pour O'Connor, la théodicée a une pertinence existentielle :

... the relevance of theoretical theodicy to the existential – ministerial problem of evil is that, to the extent theoretical theodicy has been successful, both in supplying a language of sufficient conceptual richness and in providing a reasoned defense, it helps to keep it possible, without irrationalism, a-rationalism, or either intellectual

fragmentation or ad hocness, for a philosophically and scientifically literate person to interpret the world in religious terms. (p. 71)

3.1.1.2 James Wetzel : « Can Theodicy Be Avoided ? The Claim of Unredeemed Evil »

James Wetzel a réagi à la pensée de Surin. Dans son article « Can Theodicy Be Avoided ? The Claim of Unredeemed Evil »⁶, Wetzel soutient que même si les critiques envers les théodicées d'approche théorique s'avéraient validées, il serait tout de même très difficile de faire l'économie de ces théodicées (p. 2). Il croit que les « défauts » de la théodicée n'en font pas moins une entreprise valable : « The vices of theodicy, which I will have occasion to discuss, do not necessarily vitiate the attractiveness of theodicy. As is often the case, vices exert their own form of attraction. » (p. 2)

L'article de Wetzel traite amplement du rapport théorie – pratique en ce qui concerne le mal. Comme O'Connor, il avance que les théodicistes sont conscients que leur travail est théorique et n'a pas pour but d'élaborer une réponse pratique au problème du mal (p. 2). Plantinga en témoigne lui-même :

Neither a Free Will Defense nor a Free Will Theodicy is designed to be of much help to one suffering from... a storm in the soul... Neither is it to be thought of first of all as a means of pastoral counselling. Probably neither will enable someone to find peace with himself and with God in the face of the evil that the world contains. But then, of course, neither is intended for that purpose.⁷

De plus, Wetzel émet un point intéressant lorsqu'il fait remarquer que Surin se sert de la distinction théorie – pratique pour stigmatiser le manque de pertinence de la théodicée :

It is ironic that Surin would choose to impale contemporary theodicy upon the practical / theoretical distinction, the very distinction most philosophers use to purge theodicy of the taint of moral insensitivity. (p. 3)

En effet, si Surin utilise cette distinction pour dénigrer la théodicée, inversement, les auteurs qui veulent défendre cette entreprise se servent également de cette distinction pour le faire, comme on l'a vu chez O'Connor. Le caractère capital du rapport théorie – pratique en ce qui regarde la problématique du mal est ainsi mis en relief, l'argument d'une

⁶ WETZEL, James. « Can Theodicy be avoided ? The Claim of Unredeemed Evil ». *Religious Studies*, vol. 25 (mars 1989), p. 1-13.

différenciation entre la théorie et la pratique pouvant être utilisé soit pour justifier la théodicée, soit pour la rejeter.

Cela dit, pour rester dans la typologie de Surin, Wetzel estime que les théodicées d'approche pratique ne sont pas plus efficaces pour répondre à la question du mal que ne le sont les théodicées d'approche théorique, plus particulièrement en regard de la question des souffrances irrécupérables⁸ (*irredeemable suffering*). Parmi les théodicées d'approche théorique, Wetzel en distingue deux types : les théodicées minimalistes et les théodicées spéculatives. Ce qui les différencie réside dans l'intention divine. Les théodicées minimalistes ne visent qu'à répondre à un problème logique. Alvin Plantinga en est une figure emblématique. Plantinga développe ce que peut être l'intention divine de permettre le mal non pas parce qu'il croit lui-même nécessairement à cette réponse, mais parce que son hypothèse peut permettre au croyant d'articuler rationnellement ses croyances avec le fait que le mal existe : « He (Plantinga) will suggest a reason for why God has permitted evil only insofar as the hypothetical truth of this reason frees the believer from the stigma of having inconsistent beliefs. He does not concern himself with whether the reason he suggests is actually true. » (p. 4) La préoccupation première des théodicées minimalistes est donc uniquement de répondre à une incohérence logique. C'est d'ailleurs pourquoi elles sont appelées des théodicées *minimalistes* : « The vice of Plantinga's minimalist theodicy lies precisely in its minimalism. No issues of substantive religious import are engaged. For a philosopher of *religion*, this lack of engagement is rather damning. » (p. 6) Le fait que la théodicée minimaliste n'a pas vraiment de perspective religieuse de même que son souci exclusivement logique fait en sorte qu'elle ne peut s'avérer complètement pertinente. La critique de Surin serait donc ici fondée.

L'autre type de théodicée que distingue Wetzel dans la littérature philosophique constitue la théodicée spéculative. Même si cette dernière a également un caractère logique et rationaliste, comme son nom l'indique, il demeure qu'elle a une dimension religieuse plus manifeste que la théodicée minimaliste :

⁷ Plantinga, cité dans SURIN, *op. cit.*, p. 46

⁸ Par cette expression, on entend les souffrances les plus atroces et qui semblent être les plus dépourvues de sens qu'un être humain peut vivre (ex. : un enfant qui se fait violer). On dit de telles souffrances qu'elles sont irrécupérables dans la mesure où il semble que rien ne pourra jamais les justifier, pas même une rédemption à venir dans l'au-delà.

The basic strategy of speculative theodicy, which Hick and Swinburne represent, is to incorporate evil within the economy of providential history, so that evil's presence serves the end of perfecting or completing creation in accord with God's good design. (p. 7)

Il semble que pour Wetzel, ces théodicées, que Surin qualifierait d'emblée de théorique, ont une dimension théologique. Une des différences entre la théodicée minimaliste et la théodicée spéculative est que la deuxième n'a pas qu'un souci logique mais s'attache en quelque sorte à donner un sens positif à la souffrance des croyants. Ainsi, la théodicée de Plantinga affirme *grosso modo* que nous souffrons parce que Dieu nous a créés libres et que c'est un mauvais usage de cette liberté qui peut occasionner du mal. Les théodicées de Swinburne et de Hick introduisent quant à elles la question du sens puisqu'elles appréhendent *grosso modo* le mal dans la perspective d'un plus grand accomplissement moral et spirituel de l'être humain. Toutefois, le « vice » de la théodicée spéculative est qu'elle s'avère inadéquate, voire obscène quant au mal irrécupérable :

The vice of speculative theodicy is that it cannot accept the possibility of irredeemable evil. Many theologians of course may not see this as a vice at all, but as the hopeful conclusion of religious faith. As believers we would be expected to place our trust in the hands of a God who controls creation with wisdom, however the situation may look from the ground up. Nevertheless, theodicy will express an obscene hope if it moves facilely from the acknowledgement of real suffering to the perspective of the big picture. In some way the impulse to theodicy must be reconciled with the tragic recognition that in the balance of history there are some losses which can never be recouped. Otherwise speculative theodicy will continually need to beg the indulgence of the victims of the system for its success. (p. 8)

Malgré ce vice de la théodicée spéculative, Wetzel voit mal comment cette dernière peut être contournée. Même si elle ne peut répondre totalement à la question du mal, plus particulièrement à la question du mal irrécupérable ou absolu, Wetzel ne croit pas que la solution soit de s'intéresser uniquement aux questions d'ordre pratique ou existentiel. Pour Wetzel, le mal dépasse la traditionnelle dichotomie entre la théorie et la pratique, de telle sorte que ni une approche théorique ni une approche pratique ne peut prétendre y répondre complètement et adéquatement. Même une théodicée d'approche pratique s'avère incapable de répondre à la question du mal irrécupérable. Wetzel prend l'exemple de Dorothee Soelle qui prescrit la solution suivante dans son livre *Suffering* face aux personnes victimes des souffrances les plus atroces : « The only way these boundaries can be crossed... is by sharing the pain of the sufferers with them, not leaving them alone and

making their cry louder. » (p. 12) Toutefois, Wetzel remarque que, si louable soit-elle, la solidarité avec les victimes n'explique pas pourquoi ces dernières vivent de telles souffrances, ce qui laisse finalement la question ouverte.

En ce qui concerne sa vision personnelle des choses, il semble que Wetzel estime que la division théorie – pratique en ce qui concerne le problème du mal devrait être surmontée par souci de fidélité à la vérité :

... I think it is questionable, certainly, whether philosophers of religion can afford to overlook what makes religious beliefs compelling and interesting for believers, any more than pastors can afford to ignore the intellectual and rational content of faith. If truth is a legitimate philosophical interest, then pastors and philosophers, believers and sceptics, theists and atheists all share a common problem of evil – the need for insight into the mystery of human iniquity and tragedy. (p. 6)

Wetzel est donc d'avis que les théodicées d'approche théorique, plus précisément celles qui relèvent du type spéculatif, ne peuvent être évitées dans la réflexion sur le mal. Sa position se fonde sur l'idée que les théodicées d'approche pratique ne peuvent à elles seules répondre à la question du mal. Wetzel considère que le mal constitue une réalité englobante qui ne peut être circonscrite de manière adéquate dans la distinction entre une optique théorique et une optique pratique. Ainsi, étant donné que ni une théodicée d'approche théorique ni une théodicée d'approche pratique ne peut répondre à elle seule au problème du mal, les deux sont nécessaires.

3.1.1.3 Michael J. Quirk : la théorie comme praxis

Michael J. Quirk est un autre académicien qui s'est intéressé aux attaques de Surin contre la théodicée. Cela dit, contrairement aux auteurs précédents, il n'a pas consacré un article complet à cette question mais n'y a fait qu'une critique dans un compte rendu de livre (*book review*)⁹. Sa réflexion est donc beaucoup plus brève que celles d'O'Connor et de Wetzel mais non moins importante et fondamentale tout en nous paraissant très juste.

Quirk estime que les attaques de Surin à l'endroit du caractère théorique de la théodicée ne sont pas fondées. Il croit que l'optique d'une théologie de la Croix, théologie

⁹ QUIRK, Michael J. « Theology and the Problem of Evil » (book review). *Theology Today*, vol. 44, no 3, (octobre 1987), <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1987/v44-3-bookreview13.htm> .

à laquelle se réfère Surin pour revendiquer une approche du mal ayant une plus grande pertinence existentielle, requiert forcément une certaine forme de théorie pour tenir (p. 2). De façon plus fondamentale, il considère que la théorie n'est pas plus anhistorique que la praxis et qu'elle constitue même en fait une forme de praxis :

Philosophical theories about the world are as historical as any other theories and, like other modes of *praxis*, are rationally transformed against a shifting background or common need. Theories – *philosophical* theories – are a form of *praxis*, and insofar as they can rationally interpret, articulate, and provisionally justify the demands of faith, they are a mode of *praxis* far more indispensable than, I think, Surin takes them to be. (p. 2)

Quirk n'oppose donc pas la théorie à la pratique puisqu'il considère que mêmes les théories philosophiques constituent un mode de praxis.

3.1.2 Les réactions qui critiquent la théodicée

3.1.2.1 Michael Scott : « The Morality of Theodicies »

Dans son article intitulé « The Morality of Theodicies »¹⁰, Michael Scott, auquel nous reviendrons plus loin, fait une critique des théodicées théoriques, allant jusqu'à dire que ce type d'approche s'avère immoral en raison du fait qu'il traite le mal d'une façon générale et non particulière. Pour ce faire, il réagit à deux auteurs qui ont critiqué la pensée de Surin, O'Connor et Wetzel, abordés plus haut.

À O'Connor qui met de l'avant la distinction entre une perspective théorique et une perspective pratique face à la question du mal, dans le but de « sauver » la théodicée théorique des accusations d'impertinence existentielle, voire d'immoralité, Scott répond que cette distinction s'avère floue : il n'est pas toujours évident de distinguer les problèmes qui relèveraient de la théorie de ceux qui relèveraient de la pratique :

There are paradigmatic examples of both theoretical and practical problems : the professional philosopher considering the question of consistency between the propositions 'God exists' and 'evil exists' is engaged in a theoretical pursuit ; the person who has lost family and home in an earthquake and faces a crisis of faith has an existential – practical problem. But there are a substantial number of

¹⁰ SCOTT, Michael. « The Morality of Theodicies ». *Religious Studies*, vol. 32 (mars 1996), p. 1-13.

'intermediate' cases. What are we to make of someone who, appalled by the number of deaths in some natural disaster reported on television, rejects the existence of God? Although the disaster reported on television is not experienced at first hand, this rejection of God may be a way of coping with the reality of the natural disaster ; but it may also involve the recognition that a benevolent God could simply not permit an evil of this magnitude. It seems plausible to assume that many examples of 'problems' of evil will share elements of both the paradigmatic theoretical and practical problems of evil. (p. 4)

Scott croit donc qu'O'Connor devrait définir plus clairement les concepts de théorie et de pratique qu'il utilise. Il croit en outre que le fait d'identifier les problèmes théoriques comme des problèmes qui se limitent à un contexte académique et à une réflexion intellectuelle, et que ce qui déborde ce cadre relève de problèmes pratiques est une façon biaisée de voir les choses (p. 4).

3.1.2.2 Todd Billings : « Theodicy as 'Lived Question :' Moving Beyond a Theoretical Approach to Theodicy »

Dans deux de ses textes, à savoir « Theodicy as a 'Lived Question :' Moving Beyond a Theoretical Approach to Theodicy »¹¹ et « After Tilley : The Sustaining Relevance of the Problem of Suffering as a Concrete Question »¹², Todd Billings expose sa position quant à la théodicée, à la suite des travaux de Surin et de Tilley. Fondamentalement, il soutient que la question du mal doit rester ouverte, qu'on ne doit pas chercher à y trouver une réponse définitive. Même s'il partage les positions de Surin et de Tilley, il estime néanmoins que la théodicée, en tant que réflexion sur le mal, constitue une question centrale pour la pratique chrétienne.

En ce qui concerne le rapport théorie - pratique, il estime que les deux sont présentes dans la problématique de la théodicée et que l'enjeu est de les articuler adéquatement. Dans son article « Theodicy as a 'Lived Question :' Moving Beyond a Theoretical Approach to Theodicy », Billings affirme que la pertinence de la position de

¹¹ BILLINGS, Todd. « Theodicy as a "Lived Question" : Moving Beyond a Theoretical Approach to Theodicy ». *Journal for Christian Theological Research*, vol. 5, no 2 (2000), http://apu.edu/~CTRF/articles/2000_articles/billings.html .

BILLINGS, Todd. *After Tilley : The Sustaining Relevance of the Problem of Suffering as a Concrete Question*, {En ligne}. http://home.apu.edu/~CTRF/papers/2000_papers/billings.html

¹² BILLINGS, Todd. *After Tilley : The Sustaining Relevance of the Problem of Suffering as a Concrete Question*, {En ligne}. http://home.apu.edu/~CTRF/papers/2000_papers/billings.html

Tilley n'efface en rien le fait que la question de la théodicée demeure fondamentale, même pour la pratique :

Tilley's polemic against theodicy-building should not obscure the centrality of the theodicy question for Christian practice. Moving the question from a theoretical level to a practical level does not imply that one should stop reflecting on the problem. Rather, the task is to continue asking the theodicy question – but with a close relationship to questions of practice. (p. 1)

Même si la question de la théodicée peut sembler relever du champ théorique, Billings est donc d'avis qu'elle relève d'abord et avant tout du champ pratique, en raison de son importance pour les croyants qui souffrent. Citant Moltmann, il souligne ceci : « The more a person believes, the more deeply he experiences pain over the suffering in the world, and the more passionately he asks about God and the new creation. » (p. 1)

Afin d'articuler de façon convenable les dimensions théorique et pratique dans la question du mal, Billings se sert du « *cultural linguistic* » *model of religion* du théologien américain George Lindbeck. Ce modèle se situe d'une certaine façon entre le modèle « *traditional – cognitivist* » et le modèle « *experiential – expressivist* ». Le premier modèle accorde le primat à la doctrine alors que le deuxième privilégie l'expérience. Le modèle de Lindbeck met en dialectique les dimensions doctrinale et expérientielle :

Unlike the expressivist approach, Lindbeck assumes no fundamental commonality in experience, but instead portrays experience itself (and its interpretation) as shaped by the external factor of doctrine. Doctrine does undergo change in this dialectic, yet it transcends a simple volitional overturning by being disproven (propositional) or a free reinterpretation to accommodate a new experience. Instead, doctrine functions like a set of rules for the practice / form of life in a particular religion, and as experiences change, doctrine changes its read of one's experience. (p. 2)

Billings réfère à la pensée de Gadamer pour mettre en relief celle de Lindbeck :

For Gadamer, "taste knows something – though admittedly in a way that cannot be... reduced to rules and concepts". A judgement of taste is not only in the realm of beauty, but of truth, but the judgement is facilitated by the tradition shaping particular kind of person to make the judgement, rather than a discreet logical process. In a similar way, for Lindbeck, religious beliefs are not "primarily a set of propositions to be believed" but "the medium in which one moves, a set of skills that one employs in living one's life". Lindbeck emphasizes how becoming

religious requires that "one learns how to feel, act and think in conformity with a religious tradition" and that the "inner logic" of the tradition is not simply the confessions, but the logic of the tradition – formed practice. (p. 2)

Par rapport à ce modèle, Billings considère que la question du mal à laquelle s'attache la théodicée doit rester ouverte, et que le modèle de Lindbeck permet justement de poser cette question tout en la gardant ouverte et tout en maintenant ses dimensions pratique et théorique (ou confessionnelle) (p. 3).

Pour lui, la question de la théodicée doit être une question « vécue » : « The theodicy question should be a "lived question" - and the asking of the question in a nontheoretical way is a way of living in the world. » (p. 3) Billings estime qu'une attitude de compassion envers les personnes qui souffrent est une façon pour le chrétien de poser la question de la théodicée, et que la façon d'y répondre se trouve dans l'engagement actif. Il donne en exemple le cas de l'itinérance :

The suffering of the other is an anomaly for the Christian which can be adequately responded to only through active engagement. In this way, Christian acts of compassion are modes of asking the theodicy question. Even if a homeless person cannot be 'fixed,' the Christian response is to continue identifying with the sufferer in compassion. No matter what kind of sin and dysfunction mar the situation, the Christian comes close to the sufferer to protest with her : "my God, my God, why have you forsaken me ?" (p. 4)

La raison pour laquelle Billings estime qu'il importe de garder ouverte la question du mal est qu'une telle perspective fait en sorte que le chrétien se sent interpellé à agir pour essayer d'y remédier, ne serait-ce qu'un tant soit peu. Inversement, trouver des réponses claires à la question du mal conduit souvent à l'inaction :

My argument does not directly attack theodicyists who write and publish in the academy. Instead, it says that persons who refuse action in response to suffering – like those who ignore the homeless – are in fact living out a theodicy. For these persons, the suffering of the other is not a raw, open question – it can be neatly explained with sociological and psychological arguments... The raw, open question of suffering is a missing dimension in the practice of all who explain and forget the suffering of a concrete other. (p. 4)

Agir pour contrer le mal, tout en gardant ouverte la question de la théodicée, constitue donc l'optique à privilégier selon Billings. Il s'agit d'une perspective d'espoir,

qui se situe entre la croix et Pâques : « The question of theodicy, and the life of the Christian, is lived between the suffering of the cross and the increasingly penetrating light of Easter. » (p. 6)

En résumé, l'approche de Billings en ce qui concerne le rapport théorie – pratique se caractérise par une articulation de ces deux instances. Pour ce faire, la question de la théodicée doit être « vécue » (*lived*) c'est-à-dire qu'elle doit être pratique. Il faut laisser la question de la théodicée ouverte, la seule façon de répondre adéquatement à celle-ci étant d'adopter un engagement actif compassionné auprès des victimes.

3.2 La moralité de la théodicée

La question de la moralité de la théodicée constitue un autre thème qui est apparu dans les réactions aux oeuvres de Surin et de Tilley et qui semble constituer un enjeu majeur dans le débat. Ce thème se trouve très lié à celui du rapport théorie – pratique dans la mesure où les détracteurs de la théodicée théorique considèrent généralement cette dernière comme une entreprise intellectuelle immorale alors que ceux qui la défendent n'entretiennent pas un tel jugement. Par contre, ceux qui utilisent la distinction de Surin estiment que la théodicée pratique est plus morale.

3.2.1 Michael Scott et la moralité de la théodicée

C'est l'apport de Michael Scott qui sera abordé pour ce thème. Ce dernier a en effet écrit un article traitant spécifiquement du sujet. Bien qu'on ait déjà utilisé l'article de Scott dans le paragraphe précédent sur le rapport théorie - pratique, sa pensée concerne surtout la moralité du travail du théodiciste. Par ailleurs, il importe de rappeler que la question de la moralité de la théodicée n'est pas exclusive à Scott, les auteurs qui ont traité du rapport théorie – pratique quant à la problématique du mal ayant d'une certaine façon touché ce thème.

Dans son article intitulé « The Morality of Theodicies », Michael Scott défend les idées de Surin face aux critiques de David O'Connor et James Wetzel. Concernant le thème de la moralité de la théodicée, ces critiques visaient les deux affirmations suivantes de Surin, très critiques de la moralité du travail des théodicistes :

- 1- *Theodicians tacitly sanction evils that exist (or have existed).*
- 2- *Theodicians display 'moral blindness' in their refusal to countenance the possibility of unconditional evils.*

Scott signale que le point commun de ces affirmations est « the theodician's failure to appreciate or comprehend the character of individual cases of suffering » (p. 1).

Par rapport à la première affirmation, Scott estime dans la même ligne que Surin que la théodicée (théorique) n'a rien à offrir aux victimes parce qu'elle a une appréhension généralisante du mal qui ne permet pas d'aborder les cas particuliers de façon pertinente. Scott affirme ceci :

It is one thing to claim that moral evil is justified as the inevitable consequence of human beings being free and responsible ; it is quite another to suggest to a person who has been raped that the suffering involved in that experience is in some way balanced out by God's gift of free will to human beings. The failure of the practice of theodicy in connecting with the practical realities of evil seems to leave the theodician vulnerable to the charge of moral insensitivity. (p. 2)

Faisant écho à une idée exposée dans le thème du rapport théorie – pratique, on peut défendre les théodiciens en affirmant que leur tâche en est une de rationalisation et qu'elle ne vise pas nécessairement à aider les victimes. Scott juge toutefois que cet argument est insuffisant :

To avoid the charge of moral insensitivity, theodicians often qualify their reflections with the claim that their arguments are intended to solve a theoretical rather than a practical problem, and as such they should not be expected to console individual sufferers. Simply affirming that theodicies yield justifications of evil which do not address victims of evil, however, is insufficient to justify an intellectual pursuit that while offering pronouncements on the evils of the world is untouched by the particular realities of evil. (p. 2)

On se rappelle qu'O'Connor réfère à la distinction théorie – pratique pour justifier les théodiciens et que Scott critique l'usage d'une telle distinction en vertu du fait qu'il n'est généralement pas possible de diviser la réalité selon ces catégories.

Scott trouve une autre limite à la distinction théorie – pratique pour défendre la moralité du travail des théodicistes. Encore une fois, il critique un argument d'O'Connor. Ce dernier affirme que la théodicée, comme discours religieux, entre dans le créneau plus général des conceptions religieuses, souvent abstraites et théoriques soit, mais que ces dernières sont essentielles puisqu'elles constituent le cadre permettant au croyant de vivre « pratiquement » sa foi. Nous avons référé à ce point en tant que fonction défensive de la religion, caractérisant notamment la théodicée. Scott estime justement que le fait que la dimension plus « conceptuelle » de la religion définit le cadre dans lequel le croyant peut inscrire sa foi et la déployer dans sa vie indique que cette dimension conceptuelle a un impact sur la vie du croyant, que la théorie influe sur la pratique. De dire que le théodiciste ne peut être accusé de s'adonner à une entreprise immorale en raison du fait que son travail est d'ordre théorique ne tient donc pas :

... theodicy has a direct bearing even on the practical – existential problem of evil and methods of coping with it, by virtue of its giving significance to the religious concepts by which the practical – existentiel problem of evil is expressed and coped with. (p. 5)

Pour ce qui est de la deuxième affirmation, Scott l'explique de la façon suivante : « ... there is a category of evil which is real and yet which theodocists fail to observe. » (p. 7) Il estime que l'occultation de ce mal absolu (*unconditional evils*)¹³ provient de la nature même de la théodicée :

For the successful application of this method is simply inconsistent with the possibility of unconditional evil... However close a theodocist gets to describing what we take to be evils from a divine perspective on the world, unconditional evils will remain inexplicable. Given the theodocist's objective to account for all types of evil in God's plan, theodocists are implicitly committed to denying the possibility of unconditional evils from the outset of their enterprise. (p. 7)

Aux théodicistes qui tentent de répondre à la question du mal absolu en soutenant que Dieu permet sans doute à un tel mal de survenir pour une raison qui n'est pas toujours compréhensible mais qui doit sans aucun doute viser notre plus grand bien, comme le feraient par exemple des parents envers leurs enfants, Scott affirme que « there are evils that a good parent could not conceivably find permissible. » (p. 8)

¹³ Scott décrit cette expression ainsi : « ... an occurrence which is evil whatever its context or consequences. » (p. 7).

Par ailleurs, Scott réagit à l'idée de Wetzel selon laquelle la théodicée théorique est nécessaire étant donné que la théodicée pratique ne vise pas à donner une réponse à la question du mal mais vise le soutien aux victimes. Scott n'est pas d'accord avec une telle position parce qu'il estime que l'approche de la théodicée pratique constitue elle-même une forme de réponse, celle de la foi :

... Wetzel has misunderstood the character of the practical theodist's refusal to explain or justify evil. For I take it that not all religious reaction have to be verbal responses in the form of theoretical justifications. To be silent when confronted with a victim of evil shows, for example, that one does not side with those who have a vested interest in seeing the person's sufferings justified or their seriousness diminished... The practical theodist's decision not to offer explanations for certain instances of suffering is not an implicit admission that it is very unlikely that God could allow such instances to occur, it is rather the recognition on the part of theodist that no explanation, story or form of expression can be applied to this instance of suffering (without abrogating its terribleness). It is also a recognition that the facts of evil can disable not only particular explanations but also general forms of explanation of evil. If any religious language is appropriate in such cases, it is not a shoring up of the theodist's argument, but a renewed expression of faith, and this is something that the practical theodist may facilitate by standing alongside the victim, by actively helping the victim. (p. 12)

Selon Scott, le fait d'accepter qu'il existe du mal absolu, du mal inexplicable, fait appel à un élément moral. Par exemple, penser que les victimes du mal ne sont que des dommages « collatéraux » d'une décision divine est immoral pour Scott (p. 12). Fondamentalement, Scott estime que les théodicistes s'adonnent à une pratique immorale.

3.3 Les destinataires de la théodicée

Un autre thème qui s'est présenté dans les réactions aux oeuvres de Surin et de Tilley et qui semble cerner un enjeu important est celui des destinataires de la théodicée. Une partie des auteurs consultés a abordé ce thème dans le présent débat, le plus souvent à propos des autres thèmes traités jusqu'ici. La question des destinataires de la théodicée touche à la question du rapport théorie – pratique dans la mesure où on y dira généralement qu'une approche de théodicée théorique s'adresse aux intellectuels ou aux académiciens alors qu'une approche de théodicée pratique s'adresse aux victimes du mal. Cette question des destinataires touche aussi à la question de la moralité de la théodicée dans la mesure où

les détracteurs de la théodicée ont pour principe qu'une approche qui s'intéresse à la situation particulière des victimes est plus « morale » qu'une approche plus générale.

Nous présentons ici l'apport de Forrest E. Baird. L'originalité de sa position repose sur le fait qu'il ne conçoit pas les « destinataires de la théodicée » de façon dichotomique, à savoir les intellectuels d'une part et les victimes d'autre part, mais y inclut d'autres catégories de destinataires qui s'avèrent fort éclairantes dans le présent débat.

3.3.1 Forrest E. Baird sa typologie des destinataires

Comme on vient de le mentionner, la plupart des auteurs qui abordent la question des destinataires de la théodicée le font en référence à la fameuse distinction entre intellectuels et victimes. Dans la foulée de la pensée de Surin et de Tilley, des auteurs tel Scott considèrent que la théodicée n'a pas de pertinence existentielle en raison d'un caractère trop théorique qui s'avère parlant uniquement pour les intellectuels insérés dans le monde académique mais aucunement pour les victimes. D'autres auteurs, notamment O'Connor, estiment que la théodicée ne s'adresse pas aux victimes mais aux intellectuels, de sorte qu'il n'est pas légitime de l'accuser de manquer de pertinence existentielle. Quoi qu'il en soit des positions de chaque auteur, il semble que la plupart, en ce qui a trait à la pertinence existentielle de la théodicée, ne distinguent que deux catégories de destinataires, ceux qui travaillent dans le monde académique, à savoir les intellectuels et les professeurs, et ceux qui sont réellement aux prises avec des situations marquées par le mal et la souffrance, à savoir les victimes.

Forrest E. Baird dépasse une telle dichotomie. Ce dernier est professeur de philosophie au Whitworth College à Spokane, dans l'état de Washington. Le texte que nous utilisons ici est tiré de notes de cours publiées sur l'internet. Le texte s'intitule *To Whom Are Theodocists Talking ?* et fait partie du cours *PH320w : Philosophy of Religion* au Whitworth College.

Dans ce texte, qui réagit notamment aux thèses de Surin, Baird fait remarquer que les théodicistes « are frequently unclear about the audience they are addressing » (p. 1). N'utilisant pas comme telle la dichotomie entre intellectuels et victimes, il affirme qu'il existe au moins quatre types de destinataires de la théodicée : 1) l'athée spéculatif

« traditionnel » ; 2) l'athée « moral » ; 3) le croyant ; 4) la personne qui souffre (p. 1). Sa thèse est la suivante :

I argue that each of these groups raises different questions but many proposed "solutions" to the problem of evil do not recognize this. Many criticisms of theodicies also ignore the "target audience" for which a theodicy was written. I conclude that any proposed theodicy must first be clear about the audience to which it is directed. (p. 1)

Baird fait remarquer que l'argumentation de Surin implique seulement un type de destinataires, à savoir l'athée « moral », c'est-à-dire la personne qui reconnaît l'existence de Dieu mais n'accepte pas un Dieu qui permet au mal et à la souffrance d'exister. Baird estime toutefois que l'athée « moral » n'est pas le seul destinataire de la théodicée. Selon lui, avant de fournir des réponses au problème du mal, il importe de se demander qui pose la question de la théodicée : est-ce l'athée spéculatif « traditionnel », l'athée moral, le croyant ou la personne qui souffre (p. 1) ? Le fait de ne pas tenir compte de ces destinataires fait en sorte que les théodicistes et les antithéodicistes proposent des solutions qui ratent leur cible ou émettent des commentaires déplacés :

Theodicians are frequently unclear about the identity of the antagonists against whom they must try to defend God. The « forms of life » out of which the question arises are usually not examined before a proposed solution is advanced. As a result, the « answers » to the problem of evil often miss their targets. In addition many criticisms of various theodicies assume one target audience when the theodicy is apparently written for quite another audience... Each of these four groups have separate interests, pose separate questions, and each is looking for a different answer. (p. 1)

Baird souligne que plusieurs théodicistes agissent comme si les seules personnes qui posent la question du mal étaient les athées spéculatifs traditionnels (p. 2). La question que ces derniers posent est d'ordre intellectuel, relevant d'une incapacité d'articuler des affirmations religieuses de base des monothéismes. La conclusion à laquelle arrive cette catégorie de destinataires est que Dieu n'existe pas vu la présence du mal (p. 2). Les théodicées qui sont élaborées pour répondre à l'interrogation des athées spéculatifs traditionnels sont généralement qualifiées de « minimales »¹⁴ (ou minimalistes) dans la mesure où elles ne cherchent qu'à lever une contradiction logique (p. 2). Parmi ces

¹⁴ On peut se référer aux théodicées minimalistes dont il a été question plus haut.

théodicées se trouve celle d'Alvin Plantinga. Ce sont ces théodicées qui sont généralement considérées comme manquant de pertinence existentielle ou de connotation chrétienne.

La figure emblématique des athées moraux est Ivan Karamazov, dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski. Surin a d'ailleurs référé à ce personnage. La question que se posent ces destinataires n'est pas celle de savoir si Dieu existe mais plutôt de savoir s'il est possible d'accepter et de croire en un tel Dieu (p. 3). Dieu se trouve ici au banc des accusés pour la présence du mal dans le monde : « Like Ivan, 'moral' atheists accuse God of being cruel and seek a morally acceptable answer as to why God allows the pernicious evil of this world. » (p. 3) Même si les athées « moraux » se trouvent à être également concernés par un problème logique, là n'est pas leur principale préoccupation. Parmi les théodicistes qui ont cherché à répondre à cette audience figure le nom de John Roth, professeur de philosophie au Claremont McKenna College en Californie. Ce dernier a développé une *protest theodicy* selon laquelle Dieu est tout-puissant mais n'est pas infiniment bon. Il importe donc pour Roth que les croyants protestent devant Dieu pour le mal et la souffrance qui subsistent dans le monde (p. 3).

Les croyants constituent la troisième catégorie de destinataires dont le personnage biblique de Job est une figure représentative. Selon Baird, les théodicistes se trompent, la plupart d'entre eux présumant que ceux qui posent la question du mal ne sont pas croyants (p. 3). Cette audience assume pleinement que Dieu existe, qu'il est tout-puissant et moralement bon, mais se questionne sur la raison pour laquelle il permet au mal d'exister.

Les personnes qui souffrent constituent un quatrième type de destinataires répertorié par Baird. Cette catégorie se distingue radicalement des précédentes tout en leur étant liée :

This final audience is less clearly defined than the first three. There are suffering "traditional, speculative" atheists, suffering "moral" atheists, and suffering believers. But being in anguish does make a difference in how one approaches the problem of evil. While there are many differences between the suffering traditional atheist and the suffering believer, for instance, there is something about actually suffering that makes this a different category. (p. 4)

De plus, Baird distingue la voix des personnes qui parlent au nom de ceux qui souffrent de la voix de celles qui souffrent elles-mêmes (p. 4). Par exemple, Baird établirait une

différence entre une personne qui développe une théodicée pratique orientée vers les victimes et les victimes elles-mêmes.

Baird prend l'exemple des personnes atteintes de maladies incurables pour illustrer, à partir d'études empiriques, ce qui particularise ce type de destinataires. Un premier point qu'il soulève est qu'il semble que plusieurs de ces personnes ne mentionnent ni Dieu, ni la religion en référence à leurs souffrances (p. 4). C'est le cas des personnes non croyantes ou non religieuses. Les personnes qui n'étaient pas religieuses avant de contracter leur maladie ne l'étaient pas davantage après. La colère manifestée dans la deuxième phase de Kubler-Ross n'était généralement pas dirigée vers Dieu. Il semble que pour les personnes non croyantes ou non religieuses, la question du mal propre à la théodicée était tout simplement absente : « From a brief survey of literature it would appear that these suffering non-believers are not interested in theodicy. The question is simply not asked. » (p. 5)

En ce qui concerne les personnes qui souffrent et qui sont croyantes, les études feraient le constat suivant : « ... rarely is the problem of evil raised by the one *in extremis*. » (p. 5) Baird cite le défunt sociologue de la religion américain Joseph Fichter, ancien professeur aux universités Harvard et Loyola :

An experienced hospital chaplain put it this way : « When a person is in crisis, he doesn't have the power to think or reflect about the crisis. The best you can do is assure the individual that God is there to be of help, but even then you are not sure that you got the idea through to the patient. » The person is distraught ; pain drives everything else from his mind. (p. 5)

Il semble que ce sont généralement des observateurs de ces personnes qui posent la question du mal et non les personnes souffrantes elles-mêmes (p. 5). Ces dernières ne seraient pas préoccupées par une réflexion philosophique : « They are too busy trying to cope with the pain and misery of their lives to have time for philosophical reflection. » (p. 5) Par ailleurs, la littérature indiquerait que chez ces personnes atteintes de maladies incurables et qui posent la question du mal, la même réponse revient généralement : « ... they claim that God 'used' them to teach or reach other. The suffering of one person is somehow justified as a means by which God reaches others. » (p. 5) Baird questionne donc une critique de Surin à l'effet que les théodicistes situent le mal dans l'optique d'un plus

grand bien, puisqu'une telle critique semble aller à l'encontre de l'expérience même des personnes souffrant de maladies incurables :

When Surin proposes to speak for the suffering and presents their outrage at the suggestion that God « uses » people, one must wonder if the suffering appreciate his advocacy ? Many sufferers have wondered themselves exactly what Swinburne wonders and Surin finds so morally repugnant – i.e., whether or not their suffering might be for some higher good by allowing others to learn from it. Surin, by defending them, is actually taking away a reason they give (whether it is philosophically or theologially sound) for their suffering. (p. 5)

En conclusion, Baird estime que pour développer une théodicée pertinente, il importe avant tout de déterminer qui pose la question :

Each of the four possible audiences mentioned above will ask a different question and require different answers. To assume one audience and then attack other theodicies for not addressing it is unfair. To assume one audience and ignore the others is ineffective. To speak to one audience without listening to what they really say, is irresponsible. Theodicy must begin with a clear recognition of the audience. To whom are theodicians talking ? (p. 6)

CHAPITRE 4 : REPRISE ET RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LE DÉBAT DE LA PERTINENCE EXISTENTIELLE DE LA THÉODICÉE

Les chapitres qui précèdent ont présenté les positions saillantes dans le débat de la pertinence existentielle de la théodicée. Le premier chapitre a exposé la pensée de Kenneth Surin, alors que le deuxième a exposé celle de Terrence W. Tilley, deux théologiens qui critiquent la théodicée et estiment que cette dernière n'a pas de pertinence existentielle. Le troisième chapitre a présenté, quant à lui, des réactions aux positions de Surin et de Tilley à travers certains thèmes particuliers auxquels nous reviendrons.

Dans le présent chapitre, nous nous attacherons à émettre des réflexions critiques sur le débat sur la base du matériel que nous avons rassemblé jusqu'ici. Comme pour le troisième chapitre, nous procéderons en utilisant des thèmes qui nous semblent bien cerner les enjeux majeurs. Dans un premier temps, nous reviendrons aux thèmes exposés dans le troisième chapitre, à savoir le rapport théorie – pratique, la question de la moralité et celle des destinataires de la théodicée. Ensuite, nous introduirons deux autres thèmes qui n'ont pas été étudiés directement dans le troisième chapitre mais qui nous semblent pertinents pour éclairer l'ensemble de la discussion : il s'agit du binôme philosophie – théologie dans le débat et de la question de l'ahistoricité de la théodicée. Pour chacun des thèmes, nous ferons une brève reprise des idées émises par un rappel de la position des auteurs concernés. Ensuite, nous entrerons plus spécifiquement dans l'analyse par l'entremise de réflexions critiques où seront ainsi exposées notre position et nos questions¹.

4.1 Le rapport théorie – pratique en théodicée

4.1.1 Reprise

Tel que mentionné au troisième chapitre, la question du rapport théorie – pratique semble être au cœur de l'ensemble du débat de la pertinence existentielle de la théodicée. Tout d'abord, ce thème s'est présenté dans la pensée de Surin d'une manière patente

¹ Nous reconnaissons qu'il peut apparaître présomptueux d'aborder autant de questions si complexes dans le cadre d'un mémoire. En fait, chacun des thèmes que nous avons répertoriés peut être l'objet de recherches plus approfondies. Cela dit, nous estimons qu'il importe de proposer une première réflexion critique sur de tels thèmes, vu leur importance dans le débat. Par ailleurs, nous tenons à souligner que l'analyse de chacun des thèmes concerne le contenu de ce débat-ci spécifiquement.

lorsque celui-ci distingue des théodicées théoriques et des théodicées pratiques, affirmant que seules les deuxièmes peuvent avoir une certaine pertinence existentielle. Il a en outre utilisé plusieurs arguments pour revendiquer le manque de pertinence existentielle des premières, notamment le fait que celles-ci se caractérisent par une conception abstraite du mal et par une dimension individualiste et intellectualiste, pour ne nommer que ceux-ci. Le primat des théodicées pratiques sur les théodicées théoriques provient notamment pour Surin du fait que les premières réfèrent à une théologie de la croix qui apporte le salut aux victimes, l'emphase étant mise sur ces dernières.

Quant à Tilley, il estime également que les théodicées, de par leur origine historique issue des Lumières, sont d'allégeance théorique. Cela dit, pour lui, là ne réside pas l'essentiel de la raison pour laquelle cette entreprise n'est pas pertinente existentiellement. Tilley va ici plus loin que Surin et affirme que les théodicées n'ont pas de pertinence existentielle parce qu'elles créent du mal. La théodicée, comme *declaration* qui amène un changement dans le monde, constitue donc bel et bien pour cet auteur un discours qui a une portée pratique, même si celle-ci s'avère néfaste. Il l'a bien fait ressortir en affirmant que « theodicy is a discourse practice which is 'impractical'. » (p. 229)

O'Connor est un des auteurs qui défendent les théodicées théoriques sur la base de la distinction entre théorie et pratique. Pour lui, les théodicées ne peuvent être accusées de manquer de pertinence existentielle ou pratique puisque leur but est de répondre à une interrogation théorique ou rationnelle et non de soulager les victimes de leurs souffrances. Toutefois, il établit un lien entre théorie et pratique dans la mesure où il estime que la première peut s'avérer utile à la deuxième, de la même manière que les théories de la science médicale peuvent aider les malades dans leur souffrance et leur douleur. De plus, le lien entre théorie et pratique dans la sphère religieuse se manifesterait dans la mesure où la dimension cognitive et doctrinale de la religion, qui inclut les discours en théodicée, définit le cadre dans lequel peuvent se déployer la foi et sa portée dans la vie des croyants.

Wetzel souligne que la distinction théorie – pratique peut être employée soit pour défendre la théodicée, soit pour la critiquer. Les défenseurs de la théodicée, comme O'Connor, diront que les critiques liées à son manque de pertinence existentielle ne tiennent pas puisque son mandat est justement de se colleter à un problème rationnel et intellectuel, et non à un problème pratique et existentiel. Quant aux détracteurs de la

théodicée, ils diront que la théodicée n'a qu'une pertinence théorique et non pratique. La position personnelle de Wetzel vise à mettre l'accent sur la complémentarité nécessaire entre une approche théorique et une approche pratique, puisque ni l'une ni l'autre ne peuvent répondre adéquatement et totalement au problème du mal. La théodicée théorique, plus précisément spéculative, se bute à la question du mal injustifiable alors qu'une approche de solidarité envers les victimes, typique de la théodicée pratique, s'avère incapable de donner sens à leurs souffrances.

Quirk, de son côté, n'oppose pas radicalement la théorie à la pratique. Il estime que la théorie, notamment philosophique, constitue une forme de praxis, et que même les perspectives de théodicée pratique se basent sur des théories (ex. : la théologie de la croix).

Scott estime que le binôme théorie – pratique s'avère flou, confus, puisqu'il n'est pas toujours évident de déterminer ce qui relève de la théorie et ce qui relève de la pratique. Pour lui, avancer que ce qui concerne le monde académique et intellectuel relève de la théorie et que ce qui concerne les victimes et ceux qui souffrent relève de la pratique renvoie à une vision simpliste de la réalité.

Quant à Billings, il estime qu'il faut dépasser l'optique exclusive des théodicées théoriques étant donné que le mal constitue, à son avis, une question avec une portée pratique indéniable. Il importe d'articuler adéquatement les deux instances, ce que le « *cultural linguistic* » *model of religion* de Lindbeck permet de faire. Les dimensions théorique et pratique font toutes deux partie de la question de la théodicée, et une articulation féconde de celles-ci permettrait d'appréhender cette question d'une manière « vécue » tout en la gardant ouverte.

4.1.2 *Réflexions critiques*

Il n'est pas évident de se positionner par rapport à l'angle du rapport théorie – pratique à privilégier dans le présent débat. Chacun des auteurs semble en effet apporter des éléments éloquentes. La question des rapports théorie – pratique constitue en elle-même un sujet d'étude d'une grande ampleur, et ce, dans pratiquement tous les domaines de sciences humaines et sociales. Cela dit, au meilleur de notre connaissance, nous procéderons à évaluer les apports et limites des auteurs abordés.

La perspective de Surin établit une nette distinction entre une approche théorique et une approche pratique en théodicée. Les théodicées théoriques s'avèrent n'avoir aucune pertinence existentielle, de par leur caractère intellectuel et rationalisant, alors que les théodicées pratiques sont pertinentes. Toutefois, cette typologie de Surin peut paraître contestable. Il semble que Surin qualifie de théodicées théoriques des théodicées qui sont considérées « classiques », comme celles de Hick, Plantinga et Swinburne. Toutefois, ce que Surin nomme des théodicées pratiques fait appel à la pensée de théologiens tels Soelle et Moltmann. Or, ces derniers peuvent-ils véritablement être considérés comme étant des théodicistes ? Leur pensée sur le mal peut-elle réellement être comprise comme théodicées ? Dans l'optique où Surin partage la définition classique de la théodicée, qui vise une justification de Dieu face au mal qui prévaut dans le monde, force est de se demander comment il peut inclure la pensée de ces théologiens comme entrant dans le créneau de la théodicée, même s'il utilise le terme « théodicées pratiques » pour la qualifier. À notre avis, l'optique d'une théologie de la croix, caractéristique de ces théodicées pratiques, concerne davantage la sotériologie que la théodicée. Cette remarque met néanmoins en relief la perspective générale de Surin, car si les théodicées pratiques ne sont finalement pas vraiment des théodicées, l'impertinence existentielle de la théodicée ressort davantage. Par ailleurs, il est vrai que la théologie de la croix sert souvent à justifier Dieu du mal même si ses propos ne s'inscrivent pas explicitement comme théodicée. Nous y reviendrons.

Même si Tilley se situe largement dans la foulée de Surin dans sa critique de la théodicée, nous remarquons que leurs perspectives respectives sur les rapports théorie – pratique en théodicée semblent se contredire. Pour Surin, les théodicées théoriques n'ont pas de pertinence ou d'impact pratique. Or, pour Tilley, ces théodicées en ont, bien que ces impacts sur le plan pratique soient néfastes.

Surin et Tilley ont ainsi des visions divergentes en ce qui concerne le rapport théorie – pratique en théodicée. La littérature sur les relations entre la théorie et la pratique démontre que de multiples combinaisons sont possibles entre ces deux instances². Surin

² Nous renvoyons ici plus spécifiquement à l'article de Matthew Lamb qui propose plusieurs rapports possibles entre la théorie et la pratique dans la théologie contemporaine. Voir LAMB, Matthew. « The Theory – Praxis Relationship in Contemporary Theology ». Dans *Catholic Theological Society of America Proceedings*, 1976, p. 149-178.

aborde le rapport théorie – pratique dans une perspective de scission radicale entre les deux. Quant à Tilley, une façon schématique de comprendre sa vision est qu'une théorie mauvaise engendre une pratique mauvaise : la théodicée crée du mal.

O'Connor croit que la théodicée théorique n'a pas de pertinence existentielle directe puisque tel n'est pas son mandat. La pertinence de cette dernière se fait plutôt de façon indirecte. En effet, il existe pour cet auteur un lien quasi de causalité entre la théorie et la pratique malgré la distinction intrinsèque qui les sépare. Pour notre part, même si nous saisissons son point de vue, nous questionnons la validité de l'exemple de la science médicale utilisé par O'Connor pour mettre en relief la relation entre la théorie et la pratique. Il existe une différence radicale entre les théories sur lesquelles la science médicale se base et celles qui sont propres à la théodicée. Les premières sont construites à partir de données empiriques et sont constamment testées dans la pratique, ce qui n'est pas le cas des théories de théodicées. Avant d'affirmer que tel médicament ou traitement aide à guérir telle maladie, des expériences ont été effectuées. Dans le champ de la théodicée, de telles expériences ne peuvent être faites : affirmer que Dieu est bon et tout-puissant ne fait pas appel à des faits observables mais à des données idéelles ou qui relèvent de la Révélation. Même si nous comprenons ce que O'Connor veut mettre de l'avant par son exemple, nous croyons que celui-ci n'est pas le plus adéquat pour faire ressortir le lien qu'il perçoit entre la théorie et la pratique en ce qui concerne la question de la théodicée.

L'optique de Wetzell nous apparaît assez intéressante étant donné qu'elle n'écarte ni la théodicée théorique, ni la théodicée pratique, considérant que les deux s'avèrent nécessaires, chacune permettant de mettre l'emphase sur une dimension de la question. Les limites fondamentales qu'il entrevoit pour chacun de ces types de théodicée nous apparaissent également fort judicieuses : les théodicées théoriques sont incapables de répondre à la question du mal injustifiable alors que les théodicées pratiques ne peuvent offrir d'explication comme telle à la souffrance des personnes. La limite de la théodicée pratique nous semble particulièrement éloquente : même si celle-ci fait la promotion d'une attitude de solidarité envers les victimes, elle n'offre en principe aucun élément de réponse à la question de la théodicée à proprement parler³. Cela est peut-être dû au fait que ce que Surin et d'autres à sa suite appellent des théodicées pratiques ne sont pas véritablement des théodicées, bien qu'elles puissent tenir des fonctions discursives semblables.

Le commentaire de Quirk nous paraît également approprié. Dans le débat jusqu'à maintenant, la théorie semble être plus souvent qu'autrement associée par les détracteurs de la théodicée à une espèce de donnée ou d'élaboration cognitive et rationnelle qui n'a aucune prise sur la vie et en est totalement déracinée. Une telle conception nous apparaît tronquée. Comme l'a souligné Quirk, l'optique même d'une théologie de la croix propre aux théodicées pratiques repose en partie sur des données théoriques⁴. Avancer que la souffrance de Dieu sur la croix pour la rédemption des humains autojustifie la divinité de la présence du mal dans le monde exige un niveau de réflexion qui est d'ordre cognitif, c'est le moins qu'on puisse dire ! Qui plus est, et quoiqu'il en soit de notre critique de l'exemple d'O'Connor, affirmer comme Surin le fait que la théorie n'a pas de prise sur la pratique relève selon nous d'une vision simpliste de la réalité.

À cet égard, l'apport de Scott nous paraît particulièrement intéressant. Il n'est pas toujours évident de déterminer ce qui relève de la théorie et ce qui relève de la pratique. La réalité n'est pas toujours aussi facilement « divisible ». De plus, le binôme théorie – pratique ne permet sans doute pas à lui seul de faire une lecture exhaustive de la réalité et des différentes facettes qui la composent. D'autres lectures de la réalité sont également possibles. Par ailleurs, comme il a été mentionné précédemment, il ne faut pas oublier que même en regard du rapport théorie – pratique, de multiples combinaisons sont possibles.

La perspective de Billings, qui revendique une articulation des aspects théoriques et pratiques de la question de la théodicée de façon à appréhender cette dernière comme question « vécue » et ouverte nous semble également très pertinente. Saisir la théodicée comme question vécue semble être en conformité avec l'expérience même des personnes. En effet, le mal et la souffrance sont des situations qu'expérimentent les êtres humains de manière entière, autant physiquement, émotionnellement, affectivement, psychiquement qu'intellectuellement et cognitivement.

³ WETZEL, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Nous reconnaissons cependant que la théologie de la Croix ne fait pas seulement appel à des données théoriques. L'optique d'une théologie de la Croix a d'abord et avant tout émergé sur la base de témoignages relatifs à la mort de Jésus. Or, la souffrance et la mort d'une personne ne relèvent pas à prime abord de la réflexion ou des idées, mais renvoient au contraire à des événements concrets.

On aura sans doute vu dans nos réflexions critiques que nous privilégions les approches qui ne dichotomisent pas de façon radicale la théorie et la pratique dans la question de la théodicée. À notre avis, l'usage du couple théorie – pratique constitue un angle de vue à partir duquel il est possible de faire une lecture de la réalité et non la réalité comme telle. Le monde n'est ni théorique, ni pratique, mais il peut être lu à partir de cette perspective. Pour ceux qui décident de s'en servir, nous estimons qu'il s'avère essentiel de tenter une articulation des deux instances, comme le propose notamment Billings. En effet, comme le croit Scott, il n'est pas facile de délimiter la sphère théorique de la sphère pratique dans la réalité quotidienne, y compris en regard du problème de la théodicée. Nous sommes donc critique notamment de l'usage de cette perspective par Surin pour dichotomiser d'une part des théodicées théoriques, en cela existentiellement impertinentes, et d'autre part des théodicées pratiques, existentiellement pertinentes. Selon nous, une pertinence existentielle concerne justement l'existence, et l'existence inclut non seulement une dimension pratique mais également théorique, pour rester dans cette lecture de la réalité.

Il est intéressant de noter que la question du rapport théorie – pratique dans le présent débat en théodicée semble toucher au cœur même d'un autre débat, qui est celui du statut pratique de la théologie. De même qu'on peut se poser la question à savoir si la théodicée, par définition, se doit d'avoir une portée pratique ou doit uniquement se confiner dans la sphère réflexive, de même en est-il de la théologie. Tout en s'élaborant en discours théorique et largement abstrait, la théologie apparaît en effet comme une science pratique. Jean-Guy Nadeau le rappelle dans un article :

... plusieurs théologiens et théologiennes soutiennent, du côté protestant depuis Luther et aujourd'hui du côté catholique, que toute théologie est pratique. Soit, pour certains, parce qu'elle porte sur l'agir de Dieu dans l'histoire, particulièrement en Jésus Christ. Soit, pour la plupart, parce qu'elle porte sur la foi qui est expérience humaine, acte d'existence.⁵

Même si la théologie peut apparaître comme une science pratique, le statut de la théodicée n'est pas clair pour autant : s'agit-il davantage d'une entreprise philosophique ou d'une entreprise théologique ? Nous y reviendrons.

4.2 La moralité de la théodicée

4.2.1 Reprise

La question de la moralité de la théodicée est également très présente dans le débat. Pour Surin, les théodicées pratiques sont plus morales que les théodicées théoriques à cause de leur pertinence et de leur potentiel d'aider les victimes, sur la base de leur recours à une théologie de la Croix. Quant à Tilley, en appréhendant les théodicées comme pratiques de discours qui créent du mal, il se positionne nettement contre celles-ci en raison justement de leur caractère immoral. Cela dit, il importe de rappeler que Tilley se garde de considérer les théodicistes eux-mêmes comme étant immoraux⁶. Il adresse ainsi sa critique aux théodicées mais non à ses auteurs.

Scott interpelle la moralité des théodicistes : « Theodocists display 'moral blindness' in their refusal to countenance the possibility of unconditional evils. »⁷ De façon générale, Scott estime que répondre à la question du mal par le biais des théodicées théoriques n'est pas très pertinent et peut même s'avérer immoral. Pour lui, l'argument qui défend la légitimité des théodicées théoriques en affirmant que ces dernières ne sont pas destinées à aider les victimes est insuffisant. Il considère que le problème principal des théodicées théoriques est qu'elles abordent le mal d'une façon générale et ne tiennent pas compte des cas particuliers et individuels des personnes qui souffrent. Il se sert de l'argument de la fonction défensive de la religion, utilisé par O'Connor sur la relation entre la théorie et la pratique dans la sphère religieuse, pour avancer que les théodicées théoriques ont, malgré leur valence théorique, un impact bien réel – et négatif – sur la façon dont le croyant fait face à sa souffrance. De plus, Scott attribue aussi le caractère immoral des théodicistes à leur occultation du mal absolu, occultation qui provient de leur tentative même de trouver une explication au mal. Il rejette l'optique d'une pédagogie divine, utilisée par certains théodicistes pour régler la question du mal absolu, en raison justement du manque de considération morale d'une telle réponse à l'égard des victimes.

⁵ NADEAU, Jean-Guy. « 'Dieu' dans la théologie pratique : ressource ou tabou ? ». *Théologiques*, vol. 6, no 2, (1998), p. 73-98, p. 75.

⁶ TILLEY, *op. cit.*, p. 248.

⁷ SCOTT, *op. cit.*, p. 1.

4.2.2 *Réflexions critiques*

Pour Surin, les théodicées pratiques étant plus parlantes pour les victimes que les théodicées théoriques, les premières seraient plus morales que les deuxièmes. Sous risque de répéter une idée mentionnée dans notre analyse du rapport théorie – pratique, nous ne croyons pas que les théodicées pratiques de Surin s'avèrent automatiquement plus parlantes pour les victimes, le recours à une théologie de la Croix n'étant pas nécessairement plus existentiellement pertinent. Et même si ces théodicées pratiques s'avéraient plus pertinentes existentiellement, comme nous l'avons souligné plus haut, la question se pose à savoir si celles-ci sont réellement des théodicées et ne relèvent pas plutôt de la sotériologie.

Le recours à une théologie de la Croix pour revendiquer le caractère existentiel des théodicées pratiques face aux théodicées théoriques ne nous convainc pas. Dans la pensée de Surin, la Croix constitue un événement d'auto-justification de Dieu : la souffrance humaine est justifiée parce que Dieu aussi l'a vécue. Outre que la logique d'un tel énoncé nous échappe (celui qui a allumé un incendie s'en trouve-t-il justifié parce qu'il en a été victime lui aussi ?), nous voyons mal en quoi une telle idée aide nécessairement les personnes qui souffrent à vivre avec leurs souffrances. Nous ne voulons pas dire par là qu'une telle théologie de la Croix ne peut aider une certaine catégorie de croyants pour qui le fait de penser que Dieu a souffert pour eux a une force de soutien dans leurs épreuves. Nous estimons simplement que le lien entre théologie de la Croix et aide aux victimes dans leurs souffrances n'est pas automatique et ne peut être pris pour acquis. Par exemple, une personne peut voir dans la souffrance de Dieu sur la Croix un signe de sa faiblesse et, n'ayant pas été capable de s'aider Lui-même dans ses tribulations, penser qu'Il ne peut lui être d'aucun secours dans ses propres souffrances.

Néanmoins, nous ne rejetons pas d'emblée le recours à une théologie de la Croix pour aider les victimes. Une certaine théologie de la Croix tend en effet à associer intimement l'événement de la Croix avec la Résurrection : la Résurrection passe par la Croix⁸. Introduire la Résurrection dans la dynamique du mal peut ainsi constituer un

⁸ Dans un chapitre intitulé « Le Ressuscité est le Crucifié », Jon Sobrino développe l'idée selon laquelle il n'y a pas de Résurrection pour les victimes sans la Croix. Voir SOBRINO, Jon. « Le ressuscité est le crucifié ». Dans *Jésus en Amérique latine*. Paris, Cerf, 1986, p. 245-261.

horizon d'espoir pour les victimes puisqu'un plus grand bien passe par le mal. Cela dit, une telle vision ne reste pas sans bémol. On demeure dans l'optique téléologique que la fin justifie les moyens, que le mal est légitimé afin de permettre le surgissement d'un plus grand bien. Il peut sembler contradictoire de faire appel à un tel principe, la tradition chrétienne, en particulier catholique, étant nettement contre le recours à un tel principe en regard des questions touchant la moralité. La question qui fait surface est donc celle qui est maintes fois posée, à savoir comment Dieu peut permettre la mort de tant d'innocents même si c'est pour en faire résulter un plus grand bien. À notre avis, si le recours à une théologie de la Croix peut sembler plus morale pour Surin, étant donné qu'elle contribue à soulager les victimes, nous estimons qu'une telle conclusion ne va pas nécessairement de soi. Une théologie de la Croix peut également être utilisée pour justifier le mal, et ainsi s'avérer immorale selon nous.

En ce qui concerne Tilley, nous questionnons le cheminement qui l'a mené à la conclusion que les théodicées sont des pratiques immorales. Selon Tilley, c'est l'occultation du mal social, engendré par une *misdeclaration* du mal, qui fait de la théodicée une pratique destructrice. Même si nous sommes d'accord avec l'idée qu'une pratique qui masque un certain type de mal n'est pas une pratique morale, nous tenons à citer cette remarque de Phillip L. Quinn de l'Université Notre-Dame aux États-Unis :

... Tilley offers little by way of evidence to support this remarkable accusation. He merely notes that some theodicians do not include distinctively social evils among the examples of evil they mention in formulating the problem of evil. This may indicate that theodicians have in fact overlooked social evils; it does nothing to support the strong modal thesis that the practice of theodicy *necessarily* effaces them.⁹

Rien en effet n'interdit aux théodicées d'intégrer le mal social dans leur justification de Dieu.

Pour contrer l'impact négatif de la théodicée, Tilley suggère de redécouvrir des textes de la tradition afin d'amortir l'impact déclaratif de la théodicée. Même si les philosophes et théologiens venaient à suivre cette suggestion de Tilley, nous croyons que cela n'empêcherait pas la question de la théodicée sous sa forme traditionnelle, à savoir

⁹ QUINN, Philip L. « The Evils of Theodicy » (book review). *Thomist*, vol. 56, (juillet 1992), p. 525-530, p. 527.

pourquoi Dieu permet au mal d'exister s'il est infiniment bon et tout-puissant, d'émerger chez les personnes croyantes confrontées au mal et à la souffrance¹⁰.

Quant à Scott, sa thèse sur l'immoralité de la théodicée repose principalement sur le fait que la théodicée théorique ne tient pas compte du mal en particulier mais uniquement du mal en général. Le noeud réside donc dans l'option d'aborder le mal de façon abstraite et non de façon spécifique. Nous reconnaissons que la majorité des théodicées théoriques traitent le mal de manière généralisante, mais peut-il en être autrement ? Comment une théodicée peut-elle traiter des maux spécifiques que vivent les gens, compte tenu du fait qu'il n'existe pas deux êtres humains qui vivent exactement les mêmes souffrances et y réagissent exactement de la même façon ? Aucune théodicée ne peut le faire. Il nous apparaît donc illégitime de conclure à l'immoralité de la théodicée sur la base d'un tel argument. Toute abstraction serait-elle alors immorale ? Par ailleurs, même les théodicées pratiques construites autour de la Croix ne peuvent prétendre traiter de tous les maux de l'humanité d'une façon spécifique. De telles théodicées se doivent également d'avoir une approche somme toute généralisante pour aborder le mal afin de pouvoir assurer la cohérence de leur contenu.

De façon générale, nous estimons que discuter la moralité de la théodicée constitue une entreprise risquée, bien qu'il est normal que le débat mène à cela. Aux auteurs qui sont d'avis que la théodicée s'avère immorale, nous tenons à souligner qu'il existe, croyons-nous, une différence entre les notions de pertinence existentielle et de moralité. Un discours qui n'a pas de pertinence existentielle n'implique pas nécessairement à notre avis que ce discours est immoral. La théodicée, du moins dans sa forme classique, est d'abord et avant tout une quête de sens. Il nous semble en effet que la nature même de l'entreprise de théodicée ne vise pas explicitement à être morale¹¹. Cela dit, force est d'admettre qu'elle peut être immorale, si elle a des effets pervers et n'en est pas consciente. La définition et fonction de la théodicée ne la dégagent pas de toute responsabilité morale.

¹⁰ Voir ADAMS, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1999, 220 p., p. 187-188.

¹¹ Une citation de Hick permet de l'illustrer : « A Christian theodicy... offers an understanding of our human situation ; but this is not the same as offering practical help and comfort to those in the midst of acute pain or deep suffering. » Voir dans ADAMS, *op. cit.*, p. 184.

Une question se pose à l'issue de cette partie du débat : comment déterminer qu'un discours est immoral ? Nous touchons ici à un problème profond que la philosophie et la théologie n'ont pas fini de débattre. Pour utiliser les termes du présent débat, une façon éclairante de considérer la moralité d'un discours de théodicée peut être la suivante : une théodicée qui cache, qui masque et qui entretient finalement le mal devrait être considérée comme étant immorale, alors qu'une théodicée qui ne vise pas explicitement à soulager le mal ne devrait pas être considérée *ipso facto* comme étant immorale¹², la théodicée ne devant pas être appréhendée selon nous comme un « analgésique » à la souffrance. Dans une telle perspective, autant la théodicée sous sa forme classique que la théologie de la Croix dont parle Surin pour caractériser les théodicées pratiques peuvent être sources de mal puisque les deux, ultimement, justifient le mal. L'entreprise classique de théodicée en est explicitement une de justification, alors que la théologie de la Croix justifie qu'on mette quelqu'un à mort (Jésus), ce qui justifie conséquemment la souffrance des victimes. Cela dit, pour être juste envers Surin, nous reconnaissons que les pensées de Soelle et Moltmann, auxquelles il se réfère, appréhendent une théologie de la Croix dans une perspective de libération : libération sociale, libération féminine, libération psychologique, etc. Selon nous, il peut s'avérer injuste pour les théodicées théoriques de penser que ces dernières manquent de moralité juste parce qu'elles ne visent pas à soulager les victimes.

4.3 Les destinataires de la théodicée

4.3.1 Reprise

La question des destinataires des discours de théodicée constitue un autre point majeur dans le débat. En reprochant à la théodicée son manque de pertinence existentielle, Surin et Tilley prennent de fait position pour les personnes qui souffrent. Dans le cas de Surin, le parti pris pour les victimes est patent : « ... the only theological discourse about Auschwitz which can be permitted is a discourse which could have been enunciated *in*

¹² Notre position ici diffère de celle de maints détracteurs de la théodicée. Dans son livre *Horrendous Evils and the Goodness of God* (1999), Marilyn McCord Adams rapporte leur position selon laquelle une théodicée qui ne vise pas ultimement à mettre fin à la souffrance des victimes est mauvaise : « ... *theoretical* theodicy is immoral by definition, insofar as it aims at understanding for its own sake, rather than analyzing the causes of suffering with a view to stopping it. » (p. 185-186) Ces auteurs semblent considérer que la théodicée constitue un discours sur la souffrance. Même si la dimension de la souffrance peut émerger de la question de la théodicée, nous sommes d'avis qu'à la base, il s'agit plus fondamentalement d'une réflexion sur le mal.

Auschwitz by its inmates. »¹³ La plus grande pertinence des théodicées pratiques par rapport aux théodicées théoriques provient notamment du fait que les premières seraient plus adéquates pour soulager les victimes. Quant à Tilley, le parti pris pour les victimes est également présent puisqu'en créant le mal de l'occultation du mal social, la théodicée ignorerait une catégorie de victimes, ce qui n'engendre en rien, bien au contraire, une amélioration de la situation de ces dernières.

Baird estime que le fait de ne pas être au clair quant aux destinataires de la théodicée brouille le dialogue entre théodicistes et antithéodicistes. Le débat de la pertinence existentielle de la théodicée joue grandement sur la dichotomie entre victimes et intellectuels, appréhendant souvent ces derniers, implicitement ou non, comme étant les seuls destinataires de la théodicée. Baird dépasse une telle dichotomie en proposant quatre types de destinataires : 1) l'athée spéculatif « traditionnel » ; 2) l'athée « moral » ; 3) le croyant ; 4) la personne qui souffre (ou la victime). Chacune de ces catégories de destinataires a ses propres interrogations et aborde la question de la théodicée de son propre angle de vue. Les acteurs du débat de la pertinence existentielle de la théodicée auraient donc tout intérêt à tenir compte de ces différents destinataires afin d'arriver à un dialogue fructueux.

4.3.2 *Réflexions critiques*

Le parti pris de Surin et de Tilley pour les victimes dans le contexte actuel justifie en partie la critique acerbe qu'ils émettent à l'endroit des théodicées. Par ailleurs, ils nous semblent durcir une différence en partie discutable entre intellectuels et victimes. La typologie de Baird nous paraît ici plus intéressante. Nous partageons son avis selon lequel une plus grande conscience et connaissance des personnes à qui les théodicées sont adressées permettrait sans doute aux différents acteurs du débat de comprendre davantage les positions de chacun. Toutefois, malgré cet effort de clarification, nous estimons que la typologie de Baird demeure un peu floue, ne proposant pas des catégories qui sont nécessairement distinctes les unes aux autres. Par exemple, un athée moral est par définition un croyant, et une personne qui souffre ou une victime peut également être un athée spéculatif traditionnel, un athée moral ou un croyant. Les catégories élaborées par

¹³ SURIN, *op. cit.*, p. 146.

Baird peuvent donc se chevaucher et ne sont pas exclusives les unes aux autres. Sa tentative de clarification est donc en quelque sorte limitée.

Par ailleurs, non seulement les catégories élaborées par Baird peuvent-elles se chevaucher, mais elles sont loin d'être exhaustives. Une des catégories dont l'absence est la plus manifeste est sans nul doute celle des intellectuels, voire des intellectuels croyants. Pourtant, comme nous l'avons indiqué plus haut, le débat de la pertinence existentielle de la théodicée est sous-tendu par le binôme intellectuels – victimes en regard des destinataires. Or, comment se fait-il qu'une telle catégorie ne fasse pas explicitement partie de la typologie de Baird ?

Cela dit, à la suite de Baird, nous estimons que les protagonistes du débat de la pertinence existentielle de la théodicée auraient tout intérêt à être davantage au clair quant aux destinataires de la théodicée. De façon générale, les auteurs qui se prononcent contre la théodicée le font en critiquant son manque de pertinence pour les victimes. Inversement, les auteurs qui se prononcent en faveur de la théodicée, comme O'Connor et Wetzell, le font en indiquant que celle-ci a une pertinence pour le problème logique ou théorique, ce dernier intéressant davantage les intellectuels et académiciens. Or, nous estimons que considérer uniquement deux types de destinataires, à savoir les victimes et les intellectuels, est simpliste et biaisé. Une victime peut se poser la question logique du mal selon les critères propres à la théodicée, et les intellectuels sont aussi victimes du mal. En fait, il semble que les intellectuels qui élaborent des théodicées ont bien souvent amorcé leur entreprise parce qu'eux-mêmes ont été interpellés par la souffrance, la leur ou celle de leur entourage¹⁴. Malgré la difficulté d'élaborer des catégories claires et distinctes il me semble que dépasser la dichotomie entre victimes et intellectuels en ce qui a trait aux destinataires de la théodicée constitue un impératif pour faire avancer le débat.

En fait, il n'est pas impossible que cette question des destinataires soit au coeur du débat, davantage encore que la question des rapports entre théorie et pratique ou de la moralité de la théodicée. En fait, il semble que la vision de chaque auteur du rapport théorie – pratique dépend a priori du destinataire qui est sous-entendu par son discours. Par exemple, un auteur qui considère que les victimes sont les principaux destinataires de la théodicée sera sans doute plus enclin à penser qu'une théodicée théorique s'avère moins

existentiellement pertinente qu'une théodicée pratique. Une telle remarque peut par ailleurs éclairer le type de langage qui est utilisé par chacun des auteurs qui travaillent le débat. Par exemple, Wendy Farley de l'Université Emory aux États-Unis estime que Tilley utilise un langage trop abstrait ou théorique pour défendre sa thèse¹⁵. Or, à la lumière de notre constat, n'est-il pas normal que Tilley emploie un tel langage dans la mesure où il s'adresse à prime abord à des intellectuels ? De même, la question des destinataires peut orienter celle de la moralité de la théodicée. Un auteur qui considère que les théodicées sont d'abord et avant tout adressées à des intellectuels aura sans doute moins tendance à croire qu'il s'agit d'une entreprise immorale, alors qu'un auteur qui estime que les théodicées sont adressées aux victimes ne partagera pas nécessairement une telle vision. La question des destinataires ne serait-elle donc pas au fond celle qui détermine l'orientation du débat de la pertinence existentielle de la théodicée ?

4.4 Le binôme philosophie – théologie dans le débat

4.4.1 Présence du thème dans le débat

La question de l'appartenance philosophique ou théologique de la théodicée constitue un thème qui nous a semblé constituer un enjeu important, bien qu'il n'ait pas été exprimé explicitement par Surin, Tilley et les auteurs qui leur ont réagi. En général, la façon dont ce thème a été touché concerne directement la question de la pertinence existentielle, les approches de théodicée qui relèvent de la philosophie étant en principe considérées comme ayant une faible pertinence existentielle alors que celles qui relèvent de la théologie sont vues comme ayant une pertinence existentielle plus prégnante.

Ce thème se présente chez Surin dans le primat qu'il accorde à la théodicée pratique sur la théodicée théorique. Parmi les arguments qu'il utilise pour critiquer la deuxième, il avance par exemple que le Dieu de la théodicée théorique, issu des Lumières, réfère davantage à un Dieu philosophique qu'à un Dieu chrétien. Or, le Dieu de la philosophie se caractérise par des dimensions théistes, comme la toute-puissance, l'immutabilité et l'omniscience, mais non spéciquement chrétiennes, comme la dimension salutaire. De

¹⁴ Voir ADAMS, *op. cit.*, p. 187-188.

¹⁵ FARLEY, Wendy. « The Evils of Theodicy » (book review). *Modern Theology*, vol. 8, (avril 1992), p. 217-218.

plus, la théodicée théorique se caractérise par des éléments tels l'intellectualisme et l'individualisme, alors que la théodicée pratique se caractérise par des éléments tels le recours à une théologie de la croix. Par ailleurs, comme nous l'avons mentionné plus tôt dans le mémoire, il est frappant de noter que les théodicées théoriques de Surin s'avèrent être toutes des théodicées philosophiques, telles celles de Hick et de Plantinga, alors que les théodicées pratiques – qui elles sont jugées existentiellement pertinentes – proviennent en fait de théologiens, à savoir Soelle, Moltmann et Forsyth.

Ce problème ne se présente pas de la même façon chez Tilley. Par ailleurs, sa perspective est très marquée par le péché (p. 231) et il critique aussi la teneur trop philosophique de la théodicée qu'il fait aussi, citant Surin, remonter à l'époque des Lumières caractérisée par le rationalisme. Rappelons que parmi les caractéristiques que Tilley attribue à la théodicée comme pratique de discours, il y a le fait que celle-ci concerne davantage les institutions académiques que les églises¹⁶.

Cette distinction entre philosophie et théologie se retrouve également chez Wetzel. Celui-ci distinguait en effet deux types de théodicées théoriques, à savoir les théodicées minimalistes et les théodicées spéculatives. Les premières visent seulement à répondre au problème logique de la théodicée, alors que les deuxièmes introduisent un élément religieux : « The basic strategy of speculative theodicy, which Hick and Swinburne represent, is to incorporate evil within the economy of providential history, so that evil's presence serves the end of perfecting or completing creation in accord with God's good design. »¹⁷ Les théodicées spéculatives chercheraient donc à donner au mal un sens religieux. On pourrait dire que les théodicées minimalistes abordent la question de la théodicée d'une façon strictement philosophique alors que les théodicées spéculatives l'abordent dans une perspective qui relève aussi de la théologie.

Même si plusieurs auteurs estiment que la dimension théologique émerge à l'intérieur d'approches de théodicées pratiques, O'Connor, quant à lui, semble insinuer que la théodicée théorique permet aussi au problème du mal d'être traité d'une façon spécifiquement chrétienne. Sa position concernant une fonction défensive de la religion à laquelle participe la théodicée, fonction selon laquelle les théories religieuses sont les

¹⁶ TILLEY, *op. cit.*, p. 233.

¹⁷ WETZEL, *op. cit.*, p. 7.

instances qui permettent à la vie de foi d'émerger dans un cadre proprement chrétien, le démontre. La théodicée théorique jouerait donc un rôle capital pour permettre au problème du mal d'être appréhendé dans une perspective théologique.

Quant à Billings, sans opposer explicitement l'approche philosophique à l'approche théologique en regard de la question de la théodicée, rappelons qu'il mentionne néanmoins que le fait de s'engager activement et avec compassion à l'égard des personnes qui souffrent constitue une attitude et une réponse chrétiennes à la question de la théodicée, ce qui fait ressortir la dimension théologique de cette réponse pratique¹⁸.

4.4.2 *Réflexions critiques*

Ce qui frappe chez Surin c'est le fait que sa typologie de théodicées théoriques et théodicées pratiques concorde avec la distinction entre une approche philosophique et une approche théologique de la question du mal. À cet égard, il est possible de questionner une telle typologie. Faut-il entendre par là que la théodicée dans son acception classique est une entreprise qui relève fondamentalement de la philosophie et non de la théologie ? D'autant, avons-nous dit, que les théodicées pratiques, tel que les conçoit Surin, relèvent davantage de la sotériologie que de la théodicée proprement dite. Fondamentalement, nous constatons que Surin rejette la théodicée théorique parce qu'elle est philosophique et non théologique. Il oppose à cette théodicée la théologie de la Croix, qu'il considère comme étant une théodicée pratique.

Wetzel et O'Connor, deux auteurs qui tentent de réhabiliter la pertinence de la théodicée théorique, estiment quant à eux que cette dernière recèle une connotation théologique. Wetzel croit en effet que les théodicées spéculatives visent à offrir un sens religieux aux croyants face au mal alors que O'Connor voit dans la théodicée une fonction défensive permettant à la vie de foi d'être inscrite dans un cadre spécifiquement chrétien. Ainsi, même si la théodicée théorique se caractérise d'abord et avant tout par une préoccupation logique et rationaliste, plus propre à une perspective philosophique, elle possède également une dimension théologique. Cette optique nous apparaît intéressante

¹⁸ BILLINGS, « Theodicy as a "Lived Question" : Moving Beyond a Theoretical Approach to Theodicy ». *Journal for Christian Theological Research*, vol. 5, no 2 (2000), http://apu.edu/~CTRF/articles/2000_articles/billings.html . p. 4.

dans la mesure où elle établit des liens entre les deux disciplines, la philosophie ayant une pertinence pour la théologie et vice-versa.

Par ailleurs, nous partageons l'idée de Billings voulant qu'un engagement actif envers les victimes du mal constitue une attitude chrétienne. Cela dit, nous ne croyons pas qu'un tel engagement constitue une réponse qui soit exclusive aux chrétiens. S'il est vrai que plusieurs sont impliqués dans l'aide aux personnes en détresse en vertu de leurs valeurs religieuses, tel n'est pas le cas de tous. De nombreuses personnes prennent également parti pour les victimes de la société pour des motifs qui ne sont pas spécifiquement de connotation religieuse. Nous ne voulons pas entrer ici dans le débat de la distinction entre un agir moral spécifiquement chrétien et un agir moral humain, mais nous estimons qu'une telle remarque s'impose, l'engagement auprès des victimes n'étant évidemment pas une attitude exclusivement chrétienne.

Ce qui ressort de façon patente de cette distinction entre une approche philosophique et une approche théologique dans le débat de la pertinence existentielle de la théodicée consiste de façon générale dans la mise en relief de la distinction entre les deux disciplines, rarement ou jamais nommée dans le débat. Une réelle scission est souvent établie par les acteurs en présence entre la philosophie et la théologie, la première étant moins pertinente existentiellement que la seconde. Chez les auteurs étudiés dans le cadre du présent mémoire, seuls Wetzell et O'Connor considèrent que les théodicées théoriques, habituellement associées à une perspective philosophique, ont également un côté théologique. Qui plus est, insinuer qu'une approche philosophique est nécessairement moins pertinente existentiellement qu'une approche théorique nous apparaît biaisé. Il est possible pour une personne de trouver un sens existentiel à la théodicée de la liberté humaine de Plantinga (*Free Will Defense*). Par exemple, il est possible d'imaginer qu'un croyant voit dans cette théodicée un appel à la responsabilité humaine pour éviter de perpétuer des structures créatrices de mal et ainsi contribuer activement à réagir aux situations qui génèrent de la souffrance. Inversement, il ne faudrait pas oublier que toute théologie n'aide pas nécessairement à vivre, comme on l'a vu par exemple dans l'histoire des esclaves Afro-Américains. Les acteurs prenant part au débat de la pertinence existentielle de la théodicée devraient donc éviter la généralisation rapide voulant qu'une approche philosophique de théodicée soit *ipso facto* moins pertinente existentiellement qu'une approche théologique.

Fondamentalement, une question se pose : la théodicée est-elle davantage du ressort de la philosophie ou de la théologie ? La théodicée est-elle une entreprise philosophique ou une entreprise théologique ? Si la théodicée est considérée comme étant une entreprise théologique, on exigera qu'elle ait une pertinence existentielle plus patente que si elle est appréhendée comme entreprise philosophique, en raison de la dimension salutaire et du statut de science pratique que plusieurs attribuent à la théologie. Une entreprise philosophique est généralement plus conceptuelle et idéelle. Le champ disciplinaire dont relève la théodicée peut être longuement débattu, soit, mais force est d'admettre qu'il peut permettre d'éclairer l'orientation du débat en regard de sa pertinence existentielle.

4.5 La question de l'an historicité de la théodicée

4.5.1 Présence du thème dans le débat

Un autre point qui n'a pas été traité spécifiquement au troisième chapitre mérite qu'on s'y arrête. Il s'agit de la question de l'an historicité de la théodicée. Ce thème n'a pas vraiment été abordé par les réactions à Surin et à Tilley, mais il est bel et bien présent chez ces derniers qui tiennent la théodicée pour an historique.

L'argument de l'an historicité de la théodicée provient de Surin, mais Tilley emprunte à ce dernier pour abonder dans le même sens. Ceux-ci voient dans le caractère an historique de la théodicée un problème vital. Pour ces auteurs, rappelons que la pensée d'auteurs classiques tels Augustin et Irénée aurait été lue par les théodicistes dans une perspective de théodicée qui emprunte sa formulation à l'époque des Lumières. Des textes classiques fréquemment utilisés dans une optique de théodicée auraient donc été mal lus par les théodicistes, ces derniers ne situant pas les auteurs de ces textes classiques dans leur contexte historique. Or, il importe de souligner que la formulation du problème de théodicée à l'époque des Lumières se caractérise par des éléments n'ayant pas une forte teneur existentielle, comme la rationalisation, un aspect théorique, l'intellectualisation et l'abstraction. Les théodicistes post-Leibniziens feraient donc une lecture biaisée de textes classiques – et souvent à valeur théologique – fréquemment utilisés pour construire leurs théodicées.

4.5.2 *Réflexions critiques*

Même s'il est vrai que la plupart des théodicistes élaborent des théodicées selon une formulation propre à l'époque des Lumières et font en cela une lecture de textes classiques qui ne tient pas toujours en compte des conditions historiques propres au contexte d'émergence de ces textes, nous questionnons l'utilisation d'un tel argument pour discréditer la pertinence de la théodicée par Surin et Tilley. Nous croyons entre autres que la poussée de modernisation qui a caractérisé l'Europe durant les Lumières continue de se faire sentir même dans la culture actuelle. Si les théodicistes contemporains continuent d'emprunter une formulation de théodicée caractéristique aux Lumières, formulation qui articule des éléments tels la bonté infinie de Dieu, la toute-puissance divine et l'existence de Dieu, nous croyons que cela peut être pertinent, même à l'époque actuelle, et ce, non seulement chez les intellectuels mais également chez les victimes.

Par ailleurs, nous estimons que cet argument de l'an historicité de la théodicée recoupe un enjeu herméneutique majeur. Est-il possible d'interpréter des textes issus d'une époque autre que la nôtre ? Selon Surin et Tilley, il semble illégitime pour les théodicistes de lire des textes classiques, comme ceux d'Augustin ou d'Irénée, dans une perspective de théodicée, puisque telle n'aurait pas été l'intention de ces auteurs¹⁹. Nous ne partageons pas une telle optique. S'il fallait être complètement au clair avec l'intention des auteurs classiques de même qu'avec les conditions sociales, culturelles et historiques d'émergence de leurs textes, personne ne pourrait se permettre de faire acte de lecture et d'interprétation. Selon nous, l'enjeu herméneutique est notamment d'arriver à mieux nous comprendre et à mieux comprendre notre présent, notre monde. L'éminent philosophe allemand Gadamer fait bien ressortir l'enjeu herméneutique qui se dégage lors de la lecture d'un texte entre le lecteur et le texte lui-même :

Qui veut comprendre un texte refuse de s'en remettre au hasard de sa pré-opinion propre, qui le rendrait sourd, avec la cohérence et l'obstination la plus extrême, à l'opinion du texte, - jusqu'à ce qu'on ne puisse plus lui faire la sourde oreille et qu'il élimine la compréhension prétendue. Comprendre un texte, c'est au contraire être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte. Mais une telle

¹⁹ Cette idée présente surtout chez Tilley selon laquelle il n'y a pas eu de théodicée avant les Lumières nous apparaît contestable. Par exemple, la pensée d'Augustin sur le mal constitue pour plusieurs une forme de théodicée, puisqu'en affirmant que c'est la liberté humaine qui est source du mal, Augustin tente, selon-nous, de justifier Dieu et de l'exempter de toute culpabilité.

réceptivité ne présuppose ni une « neutralité » quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut l'*appropriation* qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels.²⁰

Il semble que c'est dans une telle perspective qu'il faudrait lire l'utilisation de textes classiques en théodicée. Car même si Augustin et Irénée ne visaient pas à développer des théodicées comme tel, cela ne signifie aucunement que leur pensée ne peut apporter aucune contribution à une telle entreprise à l'époque contemporaine. La théodicée n'est donc pas anhistorique selon nous mais constitue plutôt un acte d'historicité, puisqu'elle inscrit la problématique du mal à l'époque moderne, époque qui est marquée et continue d'être marquée par un ardent désir de mieux comprendre la coexistence du mal et de Dieu dans une perspective logique. Il est possible cependant qu'elle utilise sans les précautions nécessaires, des éléments doctrinaux élaborés à d'autres époques et en perte de pertinence à l'époque actuelle où, par exemple, la toute-puissance de Dieu ne cesse d'être remise en question et construite bien autrement (par exemple dans la *process philosophy et theology*) qu'elle ne l'était auparavant.

4.6 Dépasser une vision binaire de la question

Un constat frappant ressort de l'ensemble du débat. Il semble que de façon générale, les acteurs du débat, peu importe leur camp, appréhendent la question et la problématique de la théodicée d'une façon binaire. La plupart des positions jouaient sur des idées binaires, constamment mises en opposition : théorie versus pratique ; moralité versus immoralité ; intellectuels versus victimes ; philosophie versus théologie ; le mal en général versus le mal en particulier, etc. Une telle vision binaire des choses était fortement présente chez Surin et Tilley, de même que chez des auteurs qui ont réagi à leurs thèses, comme O'Connor. Toutefois, d'autres auteurs, tel Baird, tentaient de dépasser une vision dichotomique du problème de théodicée, Baird ayant proposé quatre destinataires possibles à la théodicée en lieu des deux traditionnels, à savoir les intellectuels et les victimes.

De façon générale, nous avons été critique face à la pensée d'auteurs qui référaient à une vision bipartite du problème puisque nous trouvons simpliste une telle façon de diviser la réalité. Par exemple, insinuer comme le fait Surin qu'il existe d'une part des

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*. Paris, Seuil, 1996 (version originale allemande : 1960), 533 p., p. 290.

théodicées théoriques et d'autre part des théodicées pratiques, et que seules les deuxièmes sont existentiellement pertinentes, relève à notre avis d'un schème bipartite réducteur.

Selon nous, il importe de dépasser les visions bipartites ou simplistes afin de mieux comprendre la problématique de la théodicée et ses enjeux. Nous estimons qu'une pertinence existentielle se doit d'être englobante, et ainsi ne devrait pas consister qu'à accompagner les victimes dans leurs souffrances mais devrait également se coller au problème du sens, et même du sens logique. L'existence humaine étant également caractérisée par une quête de sens, nous sommes d'avis que les penseurs qui critiquent le manque de pertinence existentielle de la théodicée devraient davantage prendre en compte un tel point. Il y a bien sûr une différence entre élaborer une théodicée dans un bureau à l'université et accompagner des personnes en phase terminale dans un hôpital, mais il nous semble que les théodicées dites « théoriques » ne peuvent être écartées si rapidement, d'autant que certaines paraissent utiles aux personnes qui souffrent comme nous l'avons vu avec Baird (3.3.1).

Le défi serait de développer une théodicée (ou des théodicées) « holistique » qui dépasserait les traditionnelles dichotomies présentes afin d'appréhender la question dans une perspective plus globale, l'existence étant multidimensionnelle et non seulement binaire. Une telle théodicée holistique devrait pouvoir aborder non seulement le problème logique mais devrait également s'assurer que son discours inclut les victimes et leur soit pertinent. Une articulation s'impose, par exemple, entre théorie et pratique. L'apport de Billings l'a démontré. De plus, cet extrait de Marilyn McCord Adams dans son livre *Horrendous Evils and the Goodness of God* (1999) l'illustre bien :

... personal meaning-making is an *engaged* praxis. The individual trying to shape the materials of his/her life into a meaningful whole, can scarcely be aloof, since s/he is the person being molded ; s/he is working to become her/himself. Nor can s/he confine her/himself to a posture of analytical observation..., nor one of aesthetic contemplation... S/he is both painter and canvas, her/his actions – to adopt and pursue goals, to relate her/himself to others, to change directions in such a way as to redeem failures – add content and determine form. Like the expert artist, however, s/he may bring theoretical knowledge to bear, step back and analyze where s/he has got up to now, appreciate what s/he has so far become, the better to know how to continue, to discern what s/he wants to do, how s/he wants to develop

next. Such « self-invention » is usually a collaborative project involving a wide variety of intimate and distant human relations.²¹

Une théodicée holistique serait donc plus fidèle à l'être humain dans les diverses dimensions de son existence et plus susceptible d'être signifiante pour son expérience du monde.

Il importe toutefois d'appréhender un tel projet de théodicée holistique avec humilité. D'aucuns pourrait se demander – et la question est ici tout à fait légitime – si une telle théodicée holistique s'avère réellement possible. La question des destinataires a permis de mettre en évidence que les intellectuels et les victimes sont préoccupés par des questions totalement différentes, bien que de nombreux recouvrements puissent exister entre intellectuels et victimes. Est-il dès lors réellement possible d'élaborer une théodicée qui puisse s'avérer satisfaisante pour les préoccupations conceptuelles logiques aussi bien que pour les préoccupations existentielles ? Nous reconnaissons donc la difficulté de développer fructueusement une théodicée holistique. Cela dit, il nous apparaît capital de ne pas en évacuer le projet et, éventuellement, d'en étudier la possibilité, les conditions et les obstacles. Mais cela relève d'un autre travail.

4.7 Remarques finales

Avant de conclure, nous trouvons opportun d'émettre quelques remarques finales sur les thèses de Surin et de Tilley, ces auteurs ayant été à la source du débat de la pertinence existentielle de la théodicée traité ici.

En regard du mal, Surin estime qu'il est plus important de s'attacher à répondre à des questions pratiques plutôt qu'à des réponses théoriques. La raison pour laquelle le primat doit être accordé aux premières provient du fait, selon lui, que de s'occuper du problème théorique risque de faire du mal un problème uniquement *esthétique*. Pour éviter de tomber dans ce piège, il faudrait accepter de reconnaître : 1) qu'il n'est pas possible de rendre le mal intelligible ; 2) et qu'il n'est pas possible de rendre le théisme intelligible avec le fait que le mal existe. Malheureusement, l'argumentation de Surin manque ici de fondement : il semble prendre pour acquis que le mal ne pourra jamais être rendu

²¹ ADAMS, *op. cit.*, p. 186.

intelligible et qu'il ne sera jamais possible d'articuler de façon intelligible le théisme et le mal. Bref, il paraît soutenir l'idée qu'il ne vaut pas la peine de traiter du problème théorique en regard du mal puisqu'il ne pourra jamais être résolu, le mal étant fondamentalement un mystère. Mais n'est-ce pas une attitude un peu défaitiste ? Il est bien évident que la question de la théodicée est très complexe et qu'aucune réponse jusqu'à maintenant ne peut prétendre être complètement satisfaisante. Or, est-ce une raison pour autant pour abandonner totalement l'entreprise ?

De plus, comme il a été mentionné dans des parties précédentes du mémoire, Surin utilise la pensée d'auteurs tels Moltmann et Soelle pour illustrer sa notion de théodicées d'approche pratique. Nous avons précédemment questionné sa position selon laquelle ces auteurs ont élaboré des théodicées, leur pensée sur le mal étant davantage à notre avis du ressort de la sotériologie. Toutefois, le recours à des théologies du salut ne résoud pas la question de la théodicée. Les victimes, si elles sont croyantes, ne se posent pas uniquement la question existentielle du mal, c'est-à-dire selon Surin, la question de ce que Dieu fait pour les aider, mais également la question de savoir pourquoi le mal existe. Surin utilise comme argument pour dénigrer la théodicée théorique que celle-ci se réfère à une image de Dieu théiste et non spécifiquement chrétien. Pourtant, le Dieu théiste fait également partie de la tradition chrétienne et il la marque largement ! Le Dieu chrétien n'est pas que le Dieu salutaire, mais il est également le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre... La question classique de la théodicée nous semble donc encore pertinente à l'heure actuelle, même pour les victimes du mal et pour les chrétiens.

Par ailleurs, nous aimerions commenter l'utilisation par Surin de l'argument de l'auto-justification de Dieu sur la Croix pour affirmer le primat des théodicées pratiques sur les théodicées théoriques. Selon la logique de Surin, Dieu est justifié du mal puisqu'il a Lui-même souffert. Cela signifierait donc que l'on est justifié de toute responsabilité face à une situation dès qu'on en est soi-même victime ! Pourtant, en quoi le fait d'être victime d'une situation résoud-il la question de l'imputation ou de la responsabilité face à celle-ci ? Même si l'argumentation de Surin s'étend à l'idée qu'une théologie de la Croix amène le salut, il demeure que le principe selon lequel Dieu aurait été victime du mal constitue une auto-justification divine du mal s'avère présent dans sa pensée. Nous contestons bien entendu le recours à un tel argument pour justifier Dieu du mal.

En ce qui concerne Tilley, il avance qu'un des problèmes des théodicistes est que ceux-ci tentent de se distancer du mal pour essayer de le comprendre (p. 231). Une telle approche du théodiciste contribue à faire de la théodicée une pratique impraticable (*impractical practice*). Pourtant, n'est-ce pas nécessaire, même pour un théodiciste, de prendre une certaine distance par rapport à son « objet d'étude » ? Même si le mal constitue une réalité qui touche tout un chacun, un certain recul s'impose de la part du théodiciste dans son travail. Cette distance n'est pas propre qu'au théodiciste mais s'avère en fait primordiale de la part de tout chercheur, fut-il chercheur de sens, chercheur de trésor ou chercheur de Dieu.

Par ailleurs, Tilley soutient que la théodicée relève essentiellement de l'utopie et qu'en cela, elle ne peut réellement légitimer une praxis réellement efficace (p. 249). Nous voyons mal en quoi le caractère utopique de la théodicée ne permettrait pas conséquemment le développement d'une praxis pertinente pour contrer le mal. D'autres aspects utopiques de la religion ont été à la base de praxis pertinentes. La vision du Royaume de Dieu n'est-elle pas à la source des théologies de la libération ? N'y a-t-il pas une certaine utopie dans les sotériologies ? Or, c'est bien de ces dernières, que Surin appréhende comme théodicées pratiques ou théologies de la Croix, que des praxis pertinentes pour les victimes devraient pouvoir émerger. Que la théodicée repose sur une vision utopique du monde, selon laquelle il pourrait exister une telle chose qu'un monde sans mal, n'est pas un argument valable, selon nous, sur lequel appuyer le caractère impraticable de la théodicée. Il en va du principe de l'utopie d'être mobilisante, même si elle ne l'est pas toujours.

De manière générale, il nous semble que la thèse de Tilley, bien que radicale, s'avère plus convaincante que celle de Surin. Bien que ces deux auteurs reprochent à la théodicée de manquer de pertinence existentielle, il semble que l'argumentation de Surin n'est pas aussi probante. Surin se fonde sur la distinction entre théorie et pratique, et sur celle entre philosophie et théologie, pour avancer que les théodicées pratiques sont existentiellement plus pertinentes que les théodicées théoriques. Pourtant, la théorie et la philosophie sont-elles nécessairement synonymes d'impertinence existentielle ? Celles-ci ne peuvent-elles pas au contraire s'avérer fécondes pour la pratique ? Tilley, quant à lui, ne se confine pas à de telles distinctions pour développer sa pensée. En fait, même s'il se situe dans la ligne de Surin, il contredit ce dernier d'une certaine façon. La théorie n'est pas

nécessairement déconnectée de la pratique, au contraire : elle a pour Tilley des effets « pratiques ». Et c'est justement ce qui détermine son problème. On le voit, malgré des arguments parfois similaires, par exemple, quant à l'an historicité de la théodicée, les positions de Surin et de Tilley sont bien différentes. Ce que leurs commentateurs ne semblent pas avoir souligné avec assez de force.

CONCLUSION

La complexité du débat de la pertinence existentielle de la théodicée a pu être mise en évidence dans le présent mémoire. Cela dit, il importe de mentionner que Surin et Tilley ne sont pas les deux seuls auteurs qui ont critiqué la théodicée pour son manque de pertinence existentielle¹. Il n'est toutefois pas abusif de considérer que Surin et Tilley sont les deux piliers actuels de la position d'antithéodicée.

Les deux premiers chapitres ont exposé les thèses de Kenneth Surin et de Terrence W. Tilley. Le troisième chapitre a exposé les réactions que ces thèses ont engendrées dans la communauté académique. Dans le quatrième chapitre, nous avons émis certaines réflexions critiques qui peuvent permettre, espérons-nous, de faire avancer le débat. Loin cependant de mettre un terme au débat, le présent mémoire mène au contraire à un plus grand nombre de questions.

Notre mémoire ne permet évidemment pas de répondre à la question à savoir si la théodicée constitue un discours qui s'avère existentiellement pertinent ou néfaste. Il ouvre plutôt une autre question plus fondamentale : qu'est-ce au juste que la théodicée ? Les interrogations qui ont été soulevées dans le présent débat et que notre analyse a tenté de mettre en lumière semblent en effet pointer vers cette question vitale. La théodicée constitue-t-elle un discours qui ne doit que s'attacher à répondre à une préoccupation théorique ou doit-elle se colleter également aux préoccupations pratiques et existentielles ? Est-ce un discours qui s'adresse aux intellectuels ou doit-elle avoir une pertinence pour les victimes, et l'ensemble des croyants ? Est-ce une entreprise qui relève principalement de la philosophie ou de la théologie, ou encore d'autres sciences humaines ? Quels sont, fondamentalement, les destinataires de la théodicée ?

Le présent mémoire laisse en suspens ces questions. Il semble en effet que bien peu d'auteurs prennent le temps d'être au clair avec leurs propres « préjugés » en regard de ce qu'est ou devrait être la théodicée. Or, être au clair avec ses propres préjugés s'avère essentiel dans tout dialogue pour éviter les impasses dans lesquelles l'on risque trop souvent de tomber. Les dialogues de sourds sont bien souvent le lot de maintes discussions, même académiques, tout simplement parce que les acteurs en présence ne sont pas au clair

avec leurs préjugés. Une telle tâche s'impose pourtant pour s'ouvrir à l'altérité de l'opinion de l'autre, ouverture que Gadamer décrit ainsi :

... ce n'est pas qu'il faille, en écoutant quelqu'un ou en abordant une lecture, oublier toute opinion préconçue sur le fond et toute opinion personnelle. Ce qui est requis, c'est uniquement l'ouverture à l'opinion de l'autre ou du texte. Mais une telle ouverture implique toujours qu'on mette cette autre opinion en rapport avec le tout de ses opinions personnelles ou qu'on se mette soi-même en rapport avec cette opinion.²

Les acteurs du débat de la pertinence existentielle de la théodicée auraient tout intérêt selon nous à prendre au sérieux les réflexions de Gadamer dont on connaît la richesse au-delà de ce court extrait. C'est seulement ainsi qu'il sera possible d'appréhender la théodicée et sa tâche sur une base commune. Est-il en effet à propos d'accuser la théodicée de manquer de pertinence existentielle si les théodicistes estiment que l'objectif de l'entreprise est de proposer des réponses d'ordre rationnel ? Est-il légitime d'accuser la théodicée de n'avoir rien à dire aux victimes si ce n'est pas ce que visent les théodicistes ? Les théodicistes, comme les antithéodicistes, ont tout à gagner selon nous à être au clair avec leurs préconceptions et préjugés. Le débat de la pertinence existentielle de la théodicée ne pourra que s'en trouver enrichi.

¹ Parmi ces auteurs, il importe de mentionner par exemple les noms de Michael Buckley et de Jeffrey Stout.

² GADAMER, *op. cit.*, p. 289.

BIBLIOGRAPHIE

ADAMS, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1999, 220 p.

ADAMS, Marilyn McCord, et Robert Merrihew ADAMS (ed.). *The Problem of Evil*. Oxford, Oxford University Press, 1990. 230 p.

ARTS, Herwig. *God, the Christian, and Human Suffering*. Collegeville, Liturgical Press, 1993, 105 p.

BAIRD, Forrest E. (Page consultée le 25 octobre 2002). *PH320w : Philosophy of Religion : Class Handout 3 : "To Whom Are Theodacists Talking?"*, {En ligne}. <http://cspar181.uah.edu/Rbs/JOB/fb.htm/> .

BILLINGS, Todd. - « Theodicy as a "Lived Question" : Moving Beyond a Theoretical Approach to Theodicy ». *Journal for Christian Theological Research*, vol. 5, no 2 (2000), http://apu.edu/~CTRF/articles/2000_articles/billings.html .

- (page consultée le 20 mai 2003). *After Tilley : The Sustaining Relevance of the Problem of Suffering as a Concrete Question*, {En ligne}. http://home.apu.edu/~CTRF/papers/2000_papers/billings.html .

BEEK, A. van de. *Why ? On Suffering, Guilt, and God*. Grand Rapids, Eerdmans, 1990, 349 p.

DUFFY, Stephen J. « The Evils of Theodicy » (book review). *Theological Studies*, vol. 53, no 2, (juin 1992), p. 363-365.

FARLEY, Wendy. « The Evils of Theodicy » (book review). *Modern Theology*, vol. 8, (avril 1992), p. 217-218.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*. Paris, Seuil, 1996 (version originale allemande : 1960), 533 p.

GARRIGUES, Jean-Michel. *Dieu sans idée du mal : la liberté de l'homme au cœur de Dieu*. Limoges, Critérian, 1982, 165 p.

GEACH, Peter Thomas. *Providence and Evil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 153 p.

GEISLER, Normal L. *The Roots of Evil*. Grand Rapids, Zondervan Pub. House, 1978, 96 p.

GRISON, Michel. *Théologie naturelle ou théodicée*. Paris, Beauchesne, 1959, 195 p.

HARRIS, Errol, Eustace. *The Problem of Evil*. Milwaukee, Marquette University Publications, 1977, 52 p.

HICK, John. *Evil and the God of Love*. New York, Harper and Row, 1966, 403 p.

INBODY, Tyran. *The Transforming God : An Interpretation of Suffering and Evil*. Louisville, Westminster John Know Press, 1997, 233 p.

LACOSTE, Jean-Yves. « Mal ». *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 691-693.

LAMB, Matthew. « The Theory – Praxis Relationship in Contemporary Theology ». Dans *Catholic Theological Society of America Proceedings*, 1976, p. 149-178.

LATOURELLE, René. « Le mal moral ». *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris / Montréal, Cerf / Bellarmin, 1992, p. 749-757.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris, Garnier Flammarion, 1969, 502 p.

LINDERBACH, Daniel. *Why do we suffer ? : New ways of understanding*, New York, Paulist Press, 1992, 146 p.

MCKINLAY, Brian. (Page consultée le 20 mai 2003). *Speaking of God in the midst of suffering: critical theodicy and pastoral practice*, {En ligne}. <http://cspar181.uah.edu/Rbs/JOB/lb.htm/> .

MCWILLIAMS, Warren. « The Evils of Theodicy » (book review). *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 60, (automne 1992), p. 570-572.

NADEAU, Jean-Guy. « 'Dieu' dans la théologie pratique : ressource ou tabou ? ». *Théologiques*, vol. 6, no 2, (1998), p. 73-98.

O'CONNOR, David. « In Defense of Theoretical Theodicy ». *Modern Theology*, vol. 5, no 1, (octobre 1988), p. 61-74.

PATRICK, Anne E. « Is Theodicy an Evil ? Response to the *Evils of Theodicy* by Terrence W. Tilley ». Dans *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention : The Catholic Theological Society of America*, éd. par Paul Crowley, Santa Clara, Santa Clara University, 1995, p. 201-204.

PHAN, Peter. « The Lesser Evils of Theodicy : A Response to Terrence Tilley ». Dans *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention : The Catholic Theological Society of America*, éd. par Paul Crowley, Santa Clara, Santa Clara University, 1995, p. 192-200.

PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids : W. B. Eerdmans, 1977, 112 p.

QUINN, Philip L. « The Evils of Theodicy » (book review). *Thomist*, vol. 56. (juillet 1992), p. 525-530.

QUIRK, Michael J. « Theology and the Problem of Evil » (book review). *Theology Today*, vol. 44. no 3, (octobre 1987), <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1987/v44-3-bookreview13.htm> .

- RAHNER, Karl, et Herbert VORGRIMLER. « Théodicée ». *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris (version originale allemande : Freiburg im Brisgau), Seuil, 1970 (version originale allemande : 1961), p. 464-465.
- SCOTT, Michael. « The Morality of Theodicies ». *Religious Studies*, vol. 32 (mars 1996), p. 1-13.
- SCHWARZ, Hans. *Evil : A Historical and Theological Perspective*. Minneapolis, Fortress Press, 1995, 226 p.
- SIEBERT, Rudolf J. *From Critical Theory to Critical Political Theology : Personal Autonomy and Universal Solidarity*. New³ York, P. Lang, 1994, 484 p.
- SOBRINO, Jon. « Le ressuscité est le crucifié ». Dans *Jésus en Amérique latine*. Paris, Cerf, 1986, p. 245-261.
- SURIN, Kenneth. - *Theology and the Problem of Evil*, Oxford / New York, Basil Blackwell, 1986, 180 p.
- « The Impassibility of God and the Problem of Evil ». *Scottish Journal of Theology*, vol. 35, no 2 (1982), p. 97-115.
- « Theodicy ? ». *Harvard Theological Review*, vol. 76, no 2, (avril 1983), p. 225-247.
- SURIN, Kenneth, *et al.* « Review Symposium : Four Perspectives ». *Horizons*, vol. 18 (automne 1991), p. 290-306.
- TILLEY, Terrence W. - *The Evils of Theodicy*, Washington, Georgetown University Press, 1991, 279 p.
- « The Use and Abuse of Theodicy ». *Horizons*, vol. 11 (automne 1984), p. 304-319.
- « Problem of Evil ». *The New Dictionary of Theology*, Dublin, Gill and MacMillan, 1987, p. 360-363.
- « Theodicies in Context ». Dans *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention : The Catholic Theological Society of America*, éd. par Paul Crowley, Santa Clara, Santa Clara University, 1995, p. 205-211.
- TOWNES, Emilie M. (ed.). *A Troubling in my Soul : Womanist Perspectives on Evil and Suffering*. Maryknoll, Orbis Books, 1993, 257 p.
- TRAU, Jane Mary. *The Co-existence of God and Evil*. New York, P. Lang, 1991, 109 p.
- WETZEL, James. « Can Theodicy be avoided? The Claim of Unredeemed Evil ». *Religious Studies*, vol. 25, (mars 1989), p. 1-13.
-

WHITNEY, Barry L. *What are they saying about God and evil ?*. Mahwah, Paulist Press, 1989, 135 p.

WILLIMON, William, H. *Sighing for Eden : Sin, Evil & the Christian Faith*. Nashville, Abingdon Press, 1985, 207 p.