

bres du dehors, où il y aura de grands pleurs (Mt 8.12; 22.13; 25.30). Mais elle peut également être décrite autrement : ils font partie du royaume de la bête qui sera condamnée à l'obscurité (Ap 16.10) et finalement à la mort dans l'étang de feu (21.14-15), en opposition éclatante avec la lumière de la colonne de feu qui conduisait le peuple dans le désert et représentait la présence salvatrice de Dieu (Ex 13.21-22).

Par contraste, l'espérance céleste est décrite en des termes évoquant la lumière. Il n'y a plus besoin de luminaires – soleil ou lune – parce que Dieu est présent et que Dieu est lumière (Ap 21.23). La Jérusalem céleste est comme un joyau brillant, qui rayonne de la lumière de la *gloire de Dieu (Ap 21.11). L'espérance ultime du chrétien est celle d'une vie dans la lumière de Dieu.

G.L. BORCHERT

BIBLIOGRAPHIE. E. Achtemeier, « Jesus Christ, the light of the world : the biblical understanding of light and darkness », *Int* 17, 1963, p. 439-449 ♦ G. Borchert, *DPL*, p. 555-557 ♦ H. Conzelmann, *TDNT* 9, p. 310-358 ♦ S. Hunt, *DLNTD*, p. 657-659 ♦ L. Morris, *ISBE* 3, p. 134-136.

MAL

Introduction

Chaque langue a des mots pour dire le « mal », ce qui ne devrait pas être. Ils peuvent distinguer entre le mal physique/métaphysique (le mal des maux, le malheur, *das Übel* en allemand) et le mal moral (le mal de malice et malignité, la méchanceté, *das Böse*). Les termes bibliques servent pour les deux sortes. En hébreu *raʿ* revient environ 640 fois dans l'A.T. et il évoque les malheurs dans 40 % des cas; le vocabulaire est riche de beaucoup d'autres termes, soit pour les événements négatifs (p. ex. *šorʿ*, trouble, désastre, tempête), soit pour les fautes morales, avec une palette exceptionnellement fournie pour parler du *péché* dénoncé ou confessé. En grec du N.T., *kakos* possède une gamme de sens aussi large (que *raʿ*), servant pour la misère et pour les ulcères du pauvre Lazare (Lc 16.25) ou pour les effets prévisibles d'une morsure de vipère (Ac 28.5), aussi bien que pour le mal moral que Jésus et Paul n'ont pas commis (Mc 15.14; Ac 23.9), et qui sort du cœur humain (Mc 7.21); on compte 121 occurrences de *kakos* et

des mots apparentés. L'autre mot commun *ponèros* (78 fois, et *ponèria*, la malice, 7, de *ponos*, le labeur et la peine, Col 4.13; Ap 16.10-11) peut se référer au mal physique, comme celui d'un œil en mauvais état (Mt 6.23) ou d'un ulcère malin (Ap 16.2), mais, plus souvent, il dénote ce qui est méchant et vil, comme ce « trésor » duquel l'homme, mauvais qu'il est, tire le mal qu'il dit et fait (Mt 12.35, *ponèros* est employé trois fois, cf. v. 34). En grec classique, *ponèros* peut avoir été plus fort que *kakos*, suggérant une malignité invétérée (R.C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, Londres, 1876⁸, p. 304-305), mais dans le N.T., bien que la connotation morale caractérise encore davantage *ponèros*, on peut reconnaître au groupe *kakos* la même force (Mc 7.21 et le par. Mt 15.19).

Les études lexicales aident à « dégrossir » un sujet, et suggèrent des orientations; l'enseignement propre de l'Écriture, cependant, se découvre dans son traitement du thème.

Contrastes bibliques

Si l'on dessine une échelle du pessimisme le plus noir à l'optimisme le plus rose, il est difficile d'y situer la position biblique : plusieurs contrastes ressortent, qui ont de quoi intriquer le lecteur.

Bien essentiel et mal réel

La Bible retentit de l'affirmation puissante de la bonté de tout ce qui est. Le refrain du prologue de la Genèse (Gn 1), « et Dieu vit que bon », le déclare sept fois, en concluant par le superlatif (v. 31). L'Écriture contient d'innombrables louanges de l'ordre harmonieux du monde, et les sages inspirés concentrent sur lui leur méditation (y compris leur aveu que cet ordre nous est parfois étrange et incompréhensible, Jb 38-41); Paul récapitule cet enseignement dans cette proposition théologique : « Tout ce que Dieu a créé est bon » (1 Tm 4.4; cf. Tt 1.15a) – pour le monothéisme biblique, bien entendu, rien n'existe en dehors de Dieu et de ses créatures.

En même temps, parmi les textes sacrés révévés par les humains, la Bible se signale par sa préoccupation (certains diraient « obsession ») du mal. De la seconde page (Gn 3, la chute) à la dernière (Ap 22), elle ne cesse de dénoncer l'injustice humaine (voir Ap 22.11,

15, 18; cf. Mi 3.8). Les discours prophétiques et apocalyptiques débordent d'annonces et de tableaux de calamités, de ruines et de massacres. Les hommes de Dieu frissonnent en discernant l'omniprésence du mal. « Le monde entier gît dans le Malin » (1 Jn 5.19, litt.). Les temps qui sont les nôtres constituent « le présent âge mauvais » (Ga 1.4). Le Seigneur avait observé que « le cœur de l'homme n'était enclin qu'au mal (*raq raʿ*) à tout moment » (Gn 6.5) : la chose se vérifie à toutes les époques (Ps 14.1-3; Rm 3.9-18; Mt 12.34, 39). Enfin, planté au milieu du grand récit qu'est l'Écriture, se dresse l'horrible instrument de torture inventé par Rome pour ses esclaves, la croix.

Dieu à la fois hait et cause le mal

Le second contraste frôle la contradiction formelle. Le mal, dans les perspectives bibliques, est totalement étranger à Dieu : ses « yeux sont trop purs pour voir le mal », pour en supporter la vue (Ha 1.13); parfaitement juste (Dt 32.4), il « est lumière, et il n'y a pas en lui de ténèbres » (1 Jn 1.5); « Dieu ne peut pas être tenté par le mal, et il ne tente lui-même personne » (Jc 1.13). Et pourtant, d'autre part, ce Dieu proclame : « Je façonne la lumière et je crée les ténèbres, je fais la paix et je crée le malheur (*rāʿ*) » (Es 45.7, NBS); Amos 3.3-8 fustige la myopie de ceux qui ne perçoivent pas l'origine des coups dévastateurs : « Arrive-t-il un malheur (*rāʿ*) dans une ville sans que le SEIGNEUR en soit l'auteur? » (v. 6, NBS); Ésaïe, avec une cinglante ironie, rappelle aux diplomates qui se détournent du Seigneur pour se protéger par des alliances trop humaines que « Lui aussi, pourtant, il est habile : il peut faire venir le malheur (*rāʿ*) » (Es 31.2, TOB). Le Vulgate a pu traduire Genèse 22.1 en usant du verbe *tentare* (que « tenter » décalque en français) : *tentavit Deus Abraham*. Plus étonnant encore, 2 Samuel 24.1 énonce sans détour que le Seigneur « excite David contre eux [Israël] en disant : Va, fais le recensement d'Israël et de Juda » (BC), un péché considéré comme fort grave (le brutal Joab exprimera un scrupule, v. 3), tandis que le passage parallèle en 1 Chroniques 21.1 attribue cette tentation à Satan! Ézéchiël 14.9 évoque le cas des faux prophètes, prédicateurs de mensonge : « Soit

un prophète : s'il se laisse séduire et prononce une parole, c'est moi, le SEIGNEUR, qui aurait séduit ce prophète-là » (TOB).

L'Écriture contient-elle des théologies en conflit les unes avec les autres? Les données des textes excluent cette hypothèse facile. Les passages mêmes qui font de Dieu l'auteur du mal révèlent son indignation contre le mal. 2 Samuel 24 décrit la plaie qui a exécuté le jugement divin contre le péché de David (et s'accorde ainsi tout à fait avec 1 Ch 21); la seconde partie du verset Ézéchiël 14.9 souligne que Dieu tient le prophète séduit pour coupable et passible de la peine capitale. Il ne faudrait pas dissoudre trop vite le paradoxe biblique (à coup sûr, paradoxe violent) : il se veut l'indice du mystère.

L'analyse du mal

Si l'on parle du mal, il faudrait pouvoir dire ce qu'il *est*. Deux pensées enracinées dans la Bible nous y aident : (1) en un sens, le mal *n'est pas*, il n'a pas d'être en soi mais reste relatif à une réalité créée (bonne); (2) le *péché* est le mal pire, la racine de tout mal.

Le mal comme perversion

Si seules les créatures existent (à part Dieu lui-même), et si tout ce que Dieu a créé est bon, il suit que le mal n'existe pas au sens propre. Cette proposition, enseignée par Origène, déjà, et par Augustin après qu'il s'est libéré du manichéisme (qui fait du mal une substance éternelle), a de solides bases scripturaires. Dans le vocabulaire hébraïque du mal, plusieurs mots portent la connotation du néant, du vide, par exemple les quatre termes employés en Zacharie 10.2 (rendus « fraude », « mensonge », « vains rêves », « fumée », par Chouraqui). Gesenius rapprochait étymologiquement le premier, *ʾāwen*, fraude, vanité, de *ʾayin*, « il n'y a pas », et le parallèle finement ciselé d'Ésaïe 41.24 et 29 exploite l'affinité de sens entre les deux (J.A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, Leicester, IVP, 1993, p. 318). Les dieux des païens sont des *ʾilīm*, des riens sans valeur (Ps 96.5), et non des *ʾelīm* ni des *ʾlōhīm*. En grec, le préfixe privatif *a-* insinue le caractère négatif du mal (*adikia*, *anomia*, etc.), de même que les symboles communs du mal, l'obscurité, la maladie, la destruction.

Voir dans le mal la *privatio boni*, la privation du bien, ne cède pas un pouce de terrain aux théories qui minimisent sa gravité. Le mal n'est pas une illusion d'optique, il n'est pas une simple imperfection locale qui promet l'harmonie universelle. Le mal est réel – il tire sa réalité des êtres créés : il est la *perversion* et la *corruption* du bien. Il n'en est que plus odieux. B. Hebblethwaite rend bien compte du sens : « Le fait monstrueux et, en un sens, positif de la volonté humaine maligne et pervertie n'est toujours pas, en lui-même, une substance. C'est la perversion de quelque chose de bon, intrinsèquement et dans l'intention divine, à savoir l'être humain » (*Christ, Ethics and Tragedy*, p. 135). Les données bibliques soutiennent l'interprétation du mal comme perversion (par les mots-clés, les métaphores, les déclarations, etc., cf. Qo 7.29; Dt 32.5, « race perverse et retorse » [BC], dont on entend l'écho en Ph 2.15).

Cette analyse du mal est solidaire du récit biblique de son surgissement dans l'histoire. La narration de la Genèse disjoint l'origine du mal de l'origine de l'être : le mal s'est introduit dans le monde *plus tard*, comme un « corps étranger » et un parasite; « il n'en était pas ainsi au commencement »; le mal est apparu, historiquement, comme abus de la liberté créée (cf. Mt 19.8; Rm 5.12).

Le péché comme mal radical

Si le mal est perversion, son lieu originel est l'usage perversi de la liberté : le mal premier est le péché. Genèse 3 fait remonter les maux qui affligent l'humanité à sa désobéissance : la honte et la peur (v. 7, 9), les souffrances de la maternité et la détérioration des relations de l'homme et de la femme (v. 16), et encore la peine dans la relation de l'homme avec le sol, la mort récapitulante à la fin le mal physique (v. 17-19). Paul souligne que la mort est entrée dans le monde par le moyen du péché (Rm 5.12; voir l'essai de C.E.B. Cranfield « Death understood as the consequence of sin », dans son commentaire *The Epistle to the Romans*, Édimbourg, T&T Clark, 1979, II, p. 844-845), et enseigne que toute la création a été assujettie à la vanité, ou futilité, ou frustration (*mataiotès*, Rm 8.20).

L'Écriture n'encourage guère les spéculations sur les changements provoqués par la

chute. Seule la mort humaine apparaît explicitement comme une conséquence directe. La malédiction du sol semble relative à l'exploitation humaine des ressources. Nulle part n'est-il suggéré que les animaux ont subi de prodigieuses mutations, qu'ils ont été pourvus, par exemple, de crocs et de griffes qu'ils ne possédaient pas auparavant : au contraire, la sagesse de Dieu déployée dans l'ordonnance de la création, célébrée par la louange inspirée, inclut la chasse que les lions donnent à leur proie (Ps 104.21; cf. Jb 38.39-41; 39.27-30) et la terrible efficacité des bêtes féroces (Jb 41). On peut imaginer que l'humanité originelle était munie de pouvoirs suffisants, tant qu'ils s'accordaient avec la volonté du Seigneur, pour écarter tout effet indésirable des séismes ou des virus.

Le mal et le gouvernement divin

Les énoncés qui présentent Dieu comme la cause ou l'auteur du mal se classent en deux catégories.

Le mal et le châtement

Les plus effrayantes des annonces de calamités venant du Seigneur se réfèrent, en général, à ses jugements. Le jugement comme tel n'est pas un mal, mais l'expression nécessaire de la bonté de Dieu. Si l'on veut parler de « mal pénal », il ne faut employer le mot « mal » qu'en un sens très restreint : par comparaison avec le bien-être et l'accomplissement des créatures prévues dans leur création. Puisque le péché est entré dans le monde, la justice exige la punition : celle-ci restaure l'ordre saint qui reflète ce qu'est Dieu lui-même et elle glorifie son saint nom (Lv 10.3; Ez 38.16); son inflicton est entièrement bonne, en elle-même et (par conséquent) pour la personne en cause. Les réprouvés eux-mêmes, dans l'évidence du Dernier Jour, le reconnaîtront (H. Blocher, « Everlasting Punishment and the Problem of Evil », in N.M. de S. Cameron, sous dir., *Universalism and the Doctrine of Hell*, Carlisle/Grand Rapids, Paternoster/Baker, 1992, p. 281-312).

Le mal et la permission divine

Dieu pour punir, c'est une des formes de châtement divin, « livre » le pécheur à des péchés encore plus odieux (Rm 1.21, 24, 26), et

on peut ainsi comprendre les cas où il « enduret » le pécheur (p. ex. 1 S 2.25). Cette interprétation, cependant, ne convient pas à tous les textes où Dieu apparaît comme l'auteur du mal moral. Comment comprendre quand elle ne convient pas? L'intention des textes doit nous guider : elle est de magnifier la souveraineté divine, en excluant toute indépendance du côté de la créature. Le mal, certes, ne procède pas de Dieu *mais il dépend toujours de ses décrets*, et c'est pour l'exprimer que le texte va jusqu'à dire Dieu, en ce sens, l'« auteur » (le choc éprouvé à la lecture doit inscrire profondément la vérité du Dieu souverain en notre cœur). Les théologiens parlent de la (souveraine) *permission* de Dieu. Ils disent sa causalité *déficiente* : Dieu, dans ce cas, *n'a pas* opéré le vouloir et le faire selon le bien (cf. Ph 2.13), sans produire lui-même le mal (qui est le contraire de sa nature); cette *abstention*, l'Écriture la suggère nettement parfois, comme dans le cas d'Ézéchias que Dieu a « abandonné », laissé à lui-même, pour l'éprouver (2 Ch 32.31).

Quand on appelle « permission » la relation entre la volonté de Dieu et le mal, on met en relief la non-symétrie entre le bien et le mal; on ne prétend pas expliquer; le mystère reste « opaque », « l'écharde dans la chair de la raison ». Job et Romains 9.19-24 avertissent qu'il n'y a pas d'autre solution.

Les suprêmes agents du mal

L'Écriture révèle que le mal a surgi dans le ciel avant d'entrer dans le monde (2 Co 11.3; Jn 8.44; Ap 12.9; 20.3). Quelqu'un, nommé le Diable et Satan, et le Malin, est devenu apostat et a tenté Adam et Ève. Son rôle *n'explique pas* la chute, car Adam et Ève n'avaient aucune raison de céder à la tentation; la propre chute de Satan reste enveloppée de mystère (bien que Jd 6 prouve que l'idée est bien biblique). Avec les esprits qui l'ont suivi, les puissances des ténèbres, Satan a érigé un empire du mal; le mal a des dimensions qui dépassent la volonté des individus humains.

La puissance de Satan s'exprimera suprêmement par « l'avènement (*parousia*) de l'homme-sans-loi » (2 Th 2.9), qu'on peut identifier avec l'Antichrist final (1 Jn 2.18) et avec la Première Bête apocalyptique (Ap

13ss). Ses précurseurs, les antichrists du temps présent, agissent comme des docteurs d'un christianisme falsifié (1 Jn 2.18ss) : on peut en conclure que l'antichristianisme, c'est-à-dire le mensonge du Diable chrétiennement déguisé, représente la plus pernicieuse des formes du mal, le mal dont on ne peut pas concevoir de pire.

Conclusion

Bonne Nouvelle : le sang du Christ à la croix a triomphé des puissances du mal (Ap 12.11; Col 2.15); pour ceux qui croient en lui, le poids de la culpabilité encourue est enlevé, les chaînes du péché sont brisées. Au Calvaire, la foi contemple à la fois la haine que Dieu a pour le péché, qui est le mal radical, et sa souveraineté sur le mal, radicalement vaincu. Le mal, réalité historique, est historiquement défait par la Bonté en personne, la Bonté Absolue.

H. BLOCHER

BIBLIOGRAPHIE. H. Blocher, *Le Mal et la Croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Théologie, Charols, Excelsis, 2012² ♦ B. Hebblethwaite, « MacKinnon and the Problem of Evil », in K. Surin (sous dir.), *Christ, Ethics and Tragedy. Essays in Honour of Donald MacKinnon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 131-145 ♦ A. Gesché, *Dieu pour penser, I. Le Mal*, Paris, Cerf, 1993 ♦ J. Wenham, *The Enigma of Evil. Can We Believe in the Goodness of God?*, Leicester, IVP, 1985².

MALACHIE, voir Deuxième partie

MALADIE → GUÉRISON

MALÉDICTION → BÉNÉDICTION ET MALÉDICTION

MARC, voir Deuxième partie

MARIAGE

Introduction

Dans une étude sur le mariage, il faut dépasser les questions controversées des rôles de l'homme et de la femme, aussi importantes soient-elles. L'Écriture va bien au-delà. Le mariage n'est pas seulement une institution humaine, que la tradition peut modeler à son gré. Il est une *création divine, qui a pour but de projeter sur l'écran de l'imagination humaine la beauté d'un Sauveur qui se donne en sacrifice pour son épouse et d'une épouse qui, en retour, s'abandonne à lui avec reconnaissance.

Genèse 2 : définition

Le concept biblique du mariage est fondé sur Genèse 2.23-24. Après avoir donné des noms aux animaux et n'avoir trouvé aucune aide susceptible de lui être utile, Adam rencontre son épouse, qui vient d'être créée et qui lui est donnée par Dieu. Il l'accueille avec joie et soulagement, et prononce, sous forme poétique, les premières paroles humaines du récit biblique :

Voici bien cette fois
celle qui est os de mes os,
chair de ma chair.
Elle sera appelée « femme »
car elle a été prise de l'homme.
(Gn 2.23)

Adam se réjouit de sa présence parce qu'il s'identifie à elle. Il n'est plus « seul » (Gn 2.18). Puis l'auteur interrompt le cours du récit pour s'adresser directement au lecteur par un commentaire explicatif : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair » (Gn 2.24). Extrapolant (« c'est pourquoi ») à partir de la création par Dieu de la première femme, à partir des os et de la chair du premier homme, c'est-à-dire tirée de son corps même, l'auteur explique que le mariage humain est une union en « une seule chair ». Ces deux mots sont au cœur de la définition biblique du mariage.

Genèse 2.24 révèle deux éléments qui concernent le « devenir une seule chair » du vrai mariage. Premièrement, en se mariant, l'homme doit quitter son père et sa mère. Bien que le père et la mère lui aient donné la vie, à partir de leur propre substance, et bien que son premier attachement émotionnel soit envers ses parents, c'est vers sa femme que la fidélité fondamentale de l'homme marié se porte. Deuxièmement, l'homme marié doit s'attacher à sa femme. Tel est le complément positif de la démarche qui le conduit à quitter ses parents. Le langage employé suggère une profonde union du mari et de la femme, de sorte que pendant toute leur vie, ils soient avant tout identifiés l'un à l'autre. En conséquence, l'homme et la femme deviennent « une seule chair ».

Dans le mariage, l'expression indique que l'homme et la femme vont pleinement partager leur vie. Deux choses ressortent. Première-

ment, ils deviennent « une seule chair ». Mettant de côté les liens du sang (« son père et sa mère ») pour créer une nouvelle parenté, le mariage est le lien le plus profond qui puisse exister entre deux êtres humains; quand on entre dans cette alliance, on ne peut rien lui soustraire. Ensuite, ils deviennent « une seule chair ». Aussi forte qu'elle puisse être, la réalité du mariage n'est pas la réalité ultime, car la « chair » mortelle (le v. 24 vise des êtres qui vivront après la chute) est bien inférieure au divin (cf. Ps 78.39).

Genèse 2 enseigne donc que Dieu créa le mariage quand il fit la première femme à partir de la chair du premier homme, de sorte que le lien du mariage réunisse l'homme et la femme, faisant d'eux « une seule chair ». Tous les autres liens relationnels sont subordonnés à ceux du mariage. La notion d'« une seule chair » comporte un attachement exclusif, pour la vie, d'un homme à une femme dans un partage plein et entier de tout ce qui fait leur existence. Le mariage construit une barrière autour des époux, mais détruit toutes les barrières qui existeraient entre eux; ils s'appartiennent l'un à l'autre, et seulement l'un à l'autre.

Genèse 3 et suivants : distorsion et restauration

Après la chute de l'homme et de la femme dans le *péché contre Dieu, le Créateur impose des limites à l'existence de la femme :

« Je rendrai tes grossesses très pénibles, et tu mettras tes enfants au monde dans la souffrance. Ton désir se portera vers ton mari, mais lui te dominera » (Gn 3.16).

La femme est condamnée, par un Dieu offensé, à souffrir lors de ses accouchements et dans le mariage. Dans ce dernier cas, son propre désir et la domination de son mari altéreront la beauté de leur union. Son instinct de contrôle se heurtera à l'ego dominateur du mari (cf. la logique du langage analogue de Gn 4.7). De différentes manières et à différents degrés, tous les couples laisseront percevoir par la suite les effets du décret de Dieu.

Cette altération apparaît sous différentes formes dans le récit biblique. Genèse 4, par exemple, indique que « Lémek épousa deux femmes » (4.19). Aux versets 23-24, il se vante devant elles de sa capacité à se venger et à commettre des meurtres. On perçoit ici la