

Source et délivrance de la peine selon la foi chrétienne

Une approche historique et théologique

Par Jean-Baptiste LECUIT

Le christianisme historique est marqué d'un paradoxe. D'une part, la foi chrétienne se présente comme une bonne nouvelle – selon le sens du terme grec *euaggelion*, traduit par « évangile » – annonçant la libération du mal subi ou commis et l'accès à la vie en plénitude, dans la joie éternelle de la communion avec Dieu, qui « est amour » (1 Jn 4, 8) ¹. Mais cette même foi chrétienne a d'autre part été présentée et vécue comme source d'une peine excessive. Une peine multiforme s'est développée aux XIV^e-XVIII^e siècles en Occident, faite de peur des souffrances de l'au-delà, de valorisation doloriste de la souffrance comme moyen d'expiation et de purification, d'extrême culpabilisation (en particulier en ce qui concerne la sexualité et la liberté de pensée), et du poids de l'image d'un Dieu terrible châtiant l'infidélité par les fléaux de la peste, de la famine ou de la guerre, laissant se perdre une majorité d'êtres humains et faisant éclater sa justice en leur infligeant des peines éternelles ². « En ce qui concerne la pensée religieuse, écrivit Hannah Arendt, il est certainement d'une ironie terrible que la "bonne nouvelle" des Évangiles ait pu par la suite aboutir non à un accroissement de

1. Les textes bibliques sont cités d'après la *Bible de Jérusalem*, des Éditions du Cerf.

2. Voir à ce sujet Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1983.

la joie, mais à un accroissement de la peur sur la terre, et n'ait pas rendu à l'homme sa mort plus facile, mais plus pénible³ ».

Aujourd'hui les choses ont bien changé, à la faveur de la redécouverte progressive, depuis le XIX^e siècle, de la miséricorde de Dieu comme sa disposition fondamentale envers les hommes. Ce changement doit aussi beaucoup à la prise de distance, sous l'influence partielle de la critique des philosophes des Lumières, par rapport à l'une des principales références de tout le discours précédant : certaines thèses du génial saint Augustin en ce qui concerne la prédestination et le péché originel, dont il sera bientôt question. D'autres facteurs ont joué, comme la prise de conscience, grâce à l'histoire et à la psychologie, de ce qu'on a pu appeler la « névrose collective de culpabilité⁴ » qui s'est développée au sein du christianisme occidental après le Moyen-Âge, ou la distanciation, concernant le discours sur Dieu, par rapport à certaines évidences métaphysiques concernant les « attributs » de Dieu, tels que la toute-puissance, l'omniscience et l'impassibilité.

Il est important de comprendre à quel point les représentations religieuses continuent d'influer sur la culture profane, et réciproquement. Cela vaut notamment pour le droit, en ce qui touche à des notions en grande partie façonnées par la théologie chrétienne : celles de personne, de liberté, de culpabilité, de justice, et de ce qui fait le thème de ce colloque : la peine. Pour contribuer à cet effort de pensée, nous nous intéresserons tout d'abord à l'essentiel du message chrétien au sujet de la peine, puis à la nature et aux causes de certaines évolutions historiques concernant l'image de Dieu, dans son rapport à la peine : subit-il lui aussi la peine des hommes, et désire-t-il les en délivrer ?

I. L'essentiel du message chrétien au sujet de la peine

Le fondement de toute réflexion théologique sur la peine ne peut être que la reconnaissance, à partir du témoignage de bible, de la bonté de Dieu, alliant la miséricorde, qui le pousse à délivrer les hommes de leurs peines, et la justice, par laquelle il sauve les victimes d'injustice, mais exerce aussi une rétribution. Aujourd'hui, miséricorde et justice ne sont plus opposées, mais, comme nous le verrons, il fut un temps où elles tendaient fortement à l'être. Elles sont manifestées dans la vie, la mort, la résurrection de Jésus. En son Fils Jésus, Dieu est venu délivrer les hommes de tout mal, et en particulier de la peine en tant que souffrance et en tant que rétribution.

3. Citée dans J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 352 : Delumeau commente : « l'historien peut difficilement rejeter un tel constat ».

4. Voir J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*, op. cit., p. 331-338.

Selon la foi chrétienne, le bien par excellence est l'amour de Dieu et du prochain. Le mal, notamment sous la forme la peine-souffrance et de la peine-rétribution, vient directement ou non de l'exercice égoïste et orgueilleux de la liberté, entraînant une rupture de la communion avec Dieu, que la Bible appelle péché.

La peine-souffrance est traditionnellement considérée comme la conséquence du péché : conséquence directe, lorsqu'elle est une offense faite à autrui (mensonge, vol, adultère, meurtre), ou conséquence indirecte, dans la mesure où le mal sépare de Dieu, qui est la source de tout bien, et entraîne ainsi deux types de peines : celles qui sont dues au désordre intérieur causé par le péché (telles que le remords, l'aliénation, l'aveuglement, la souffrance de l'envie et des autres passions), et celles qui sont dues à la rupture de communion avec Dieu : la perte ou « mort éternelle ».

Pendant des siècles, il est allé de soi que Dieu imposait une peine de rétribution, en punissant des peines éternelles de l'enfer ceux qui, par leur faute, ne sont pas en communion avec lui au moment de leur mort, et en punissant parfois temporellement les fautes des hommes, par des châtiments individuels ou collectifs. Mais la pleine « rétribution » s'exerce par-delà la mort, et non en cette vie. Dieu a longtemps été présenté comme imposant des peines purificatrices aux défunts qui ne méritent pas les peines de l'enfer, mais ne sont pas encore pleinement purifiés de leur faute, dans le fameux « Purgatoire ». Il n'est pas possible d'exposer ici la question délicate de la « peine due au péché », peine médicinale et purificatrice, pouvant faire l'objet d'indulgences octroyées par l'Église.

En ce qui concerne la peine-rétribution, les mentalités et le discours théologique ont beaucoup évolué. Certes, le Nouveau Testament comporte la mention d'une « peine éternelle » (Mt 25, 46) mais il est possible d'y échapper par la grâce de Dieu, largement offerte ; rien n'y est dit sur le nombre des « damnés » (même si on a rapidement interprété dans un sens très radical la parole « il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus », Mt 22, 14) ; et les souffrances de l'existence, comme celles de la maladie, des accidents ou de la mort violente, ne sont pas une peine appliquée par Dieu aux coupables.

Dans l'histoire de l'interprétation théologique de ce message, saint Augustin s'est vu attribuer une autorité à la mesure de son génie, pour le meilleur comme pour le plus regrettable. Certes, il a fortement souligné le caractère gratuit et miséricordieux du salut. Mais certaines de ses idées au sujet de la prédestination et de ce qu'il appelé le péché originel sont aujourd'hui justement critiquées comme non conformes au message biblique. Ces idées sont les suivantes : la faute du premier couple, doté des privilèges inouïs du paradis terrestre, fut d'une gravité telle qu'elle a entraîné, préalablement à tout exercice de leur liberté, la totalité des humains

dans un état de perdition : tout être humain a « péché en Adam », et mérite dès sa naissance les peines de l'enfer ; Dieu peut infailliblement arracher quiconque à cette perdition, par le don gratuit de la « justification » ; mais il ne le fait que pour une infime minorité, qu'il prédestine au salut, afin que sa miséricorde et sa justice soient manifestées dans le salut d'une minorité et la peine rétributive qu'est la damnation éternelle de l'immense majorité des êtres humains.

Aujourd'hui, ces éléments de la théorie augustinienne ne sont plus retenus. Cette évolution a été préparée par la critique des Lumières à l'égard de l'augustinisme, la sortie de la névrose chrétienne de culpabilité (à partir du XIX^e siècle), l'approche historico-critique de la Bible et des écrits chrétiens, ou l'influence des écrits de saints tels qu'Alphonse de Liguori au XVIII^e et Thérèse de Lisieux au XIX^e siècle. Un certain consensus s'est dégagé au XX^e siècle, selon lequel, contrairement à ce qui fut enseigné en Occident à la suite d'Augustin : Dieu prédestine tous les hommes au salut (qui comporte libération de toute peine), mais pas de façon infaillible ; il n'y a pas eu de paradis terrestre, et la première faute humaine n'a pas entraîné à elle seule l'humanité dans la perdition ; il y aura un grand nombre de sauvés, y compris parmi les non croyants ; la parole « il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus » (Mt 22, 14) n'est pas à prendre au pied de la lettre comme une indication sur le nombre des sauvés, et l'affirmation que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4) est à prendre au sens fort d'une prédestination universelle au salut. Non seulement Dieu veut délivrer les hommes de leurs peines, mais il les prend sur lui en quelque sorte, comme nous allons maintenant le voir.

II. Dieu subit-il lui aussi la peine des hommes, et désire-t-il les en délivrer ?

Nous abordons maintenant deux questions de grande portée théologique, qui concernent toutes deux le rapport de Dieu à la peine des hommes : Dieu désire-t-il le salut de tous ? Souffre-t-il de notre peine ?

A. Dieu désire-t-il le salut de tous ?

Le salut, qui est avant tout l'offre de la communion éternelle avec Dieu, est aussi une libération du mal, et en particulier de la peine sous toutes ses formes. En parlant du salut, on évoque donc toujours la peine, au moins implicitement. Comme il a été dit, Augustin est le père d'une conception selon laquelle Dieu peut infailliblement sauver quiconque mais ne le fait pas toujours, manifestant ainsi sa miséricorde dans une poignée d'élus et sa justice dans l'immense majorité des damnés. Au XIII^e siècle, Thomas

d'Aquin, qui constitue avec Augustin l'autorité théologique principale de la théologie occidentale (jusqu'à la Réforme, et ensuite seulement dans l'Église catholique), emboîte le pas à Augustin sur ce point précis : « Parmi les hommes, Dieu a voulu, pour certains qu'il a prédestinés, faire apparaître sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne ; et pour d'autres qu'il réprouve, sous la forme de la justice qui punit ⁵ ».

Cette conception augustinienne a trouvé en Luther et Calvin des défenseurs passionnés, qui allèrent jusqu'à refuser tout rôle au libre arbitre dans l'accueil de la grâce. Une telle conception délivrait de l'angoisse d'avoir à mériter son salut, mais exposait à l'angoisse de ne pas être prédestiné. Au XVI^e siècle, après le concile de Trente, les théologiens catholiques s'affrontèrent durement au sujet du rôle de Dieu et de la liberté humaine dans le salut. Les dominicains défendirent une pensée de tendance fortement augustinienne : sans nier le rôle du libre arbitre dans le salut, ils accentuèrent l'augustinisme de Thomas d'Aquin en affirmant l'existence d'une prédétermination par Dieu du libre arbitre humain pour le salut. Cette prédétermination était à juste titre intolérable aux représentants d'une nouvelle tendance, opposée à la première : les théologiens jésuites et d'autres comme saint François de Sales. Ceux-ci estimèrent contraire à la bonté de Dieu et la liberté de l'homme la thèse augustinienne selon laquelle Dieu décide a priori du salut de quelques-uns. À leurs yeux, il désire vraiment le salut de tous en le voulant activement, et accepte que certains (fussent-ils l'immense majorité) s'opposent à sa volonté en refusant librement sa grâce. Celle-ci n'est pas efficace par elle-même, comme le prétendaient les dominicains, mais en raison du consentement de l'homme.

L'enjeu était considérable. Les jésuites étaient en première ligne dans la lutte contre ce qu'on appelait alors l'« hérésie » luthérienne et calviniste, ainsi que dans les terres de mission. Deux vérités leur étaient donc particulièrement chères : le nécessaire engagement du libre arbitre dans la vie spirituelle, en particulier dans l'ascèse des *Exercices spirituels* promus par leur fondateur Ignace de Loyola, et la volonté qu'à Dieu de sauver tous les hommes (cf. 1 Tm 2, 4).

Nous trouvons un exemple caractéristique de cette réaction aux excès de l'augustinisme chez le jésuite Luis de Molina ⁶. Celui-ci s'est attaqué à ce qu'il appela « l'opinion la plus courante des scolastiques sur la prédestination », dans un passage exprimant vigoureusement que le cœur de

5. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 23, art. 5, ad 3.

6. Ce développement sur l'émergence de l'attribution à Dieu d'un désir au sens propre résume les résultats d'une étude à paraître sous le titre *Le désir de Dieu pour l'homme, Une réponse au problème de l'indifférence*.

l'affaire n'est pas seulement la conciliation de la prédestination et de la liberté, mais la conciliation entre la bonté de Dieu et la possibilité de la perte de l'homme :

« Sans même parler de bonté ou de clémence, quelle équité souffrirait que Dieu, sans tenir absolument aucun compte de l'usage du libre arbitre, éliminerait de toute éternité certains hommes seulement et les prédestinerait, tandis qu'il laisserait les autres non élus et non prédestinés, en nombre presque incalculable, sachant que de ce fait même ils seront réprouvés, et cela dans le seul ou principal but d'avoir [des hommes] à punir, et en qui il pourrait faire valoir sa justice vindicative ? De même, quelle équité, bonté et clémence réclame que, de par sa seule volonté, sans aucune considération de l'usage du libre arbitre de chacun, il décrète que ceux-ci en particulier soient prédestinés, et ceux-là réprouvés ? Certainement, cela paraît davantage être le fait d'un maître dur, sauvage et cruel, que du très clément maître et auteur de toute consolation, bonté et bienveillance »⁷.

Comment dire plus clairement qu'une conception de la prédestination selon laquelle Dieu laisserait se perdre des hommes qu'il pourrait pourtant infailliblement sauver, est contraire à la bonté de Dieu et à sa volonté de sauver tous les hommes (1 Tm 2, 4) ?

D'autres théologiens jésuites s'exprimèrent dans le même sens, en particulier Lessius et Suárez (qui ont tous deux offert une contribution importante à l'évolution du droit⁸). À propos de la phrase « beaucoup sont appelés, peu sont élus » (Mt 22, 14), Lessius écrit : « le Seigneur conclut : beaucoup sont appelés, peu sont élus. Pourquoi peu d'élus, sinon parce que peu ont voulu venir ? S'ils étaient venus plus nombreux, comme ils le pouvaient, davantage auraient finalement été élus. En effet appeler appartient à Dieu, mais être élu ou non nous appartient⁹. » La perte de l'homme est donc uniquement due à un refus de sa part, et non à un défaut d'élection de la part de Dieu, impliquant la non donation d'une grâce efficace par elle-même. Si notre réponse à la grâce n'est pas décidée par Dieu, il reste qu'elle soit désirée par lui, et d'un désir immense : « Dieu désire au plus haut point notre coopération, puisque sans elle la grâce est inactive et inutile, et l'œuvre bonne ne peut exister¹⁰ ». Notre coopération

7. Luis DE MOLINA, *Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione*, q. 23, art 4-5 disp. 1, membr. 6, § 24 (p. 431 de l'édition de 1588).

8. Léonard Lessius (1554-1623), auteur du *De iustitia et iure*, 1605 ; Francisco Suárez (1548-1617), auteur d'un *De legibus*, 1612, pionnier du droit international.

9. L. LESSIUS, *De gratia efficaci decretis divinis libertate arbitrii et praescientia dei conditionata disputatio apologetica*, Anvers, 1610, p. 252.

10. *Ibid.*, p. 338.

est donc désirée, mais non décidée a priori par Dieu, qui « désire toujours le salut de quiconque, et l'excite souvent à ce salut ¹¹ ».

La parole de 1 Tm 2, 4 selon laquelle Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés » est la référence clef de la pensée de Suárez à propos du désir ou de la volonté qu'à Dieu de nous sauver. La principale nouveauté – la révolution, même – introduite par Suárez est la suivante : la possibilité que cette volonté soit mise en échec par la liberté humaine (ce qui fait d'elle un désir), loin de contredire la perfection de cette volonté, en relève tout au contraire. Si la volonté de Dieu concernant notre salut ne s'accomplit qu'à la condition que nous ne nous y opposions pas, « il ne s'ensuit pas que cette volonté soit imparfaite, car elle n'est pas en Dieu par impuissance d'avoir une volonté supérieure, s'il le voulait, mais par liberté, et par suite il appartient plutôt à la perfection de Dieu qu'il puisse vouloir de cette façon ¹² ».

En définitive, le désir est le nom que prend la volonté de Dieu, en tant que l'homme peut lui résister, parce que Dieu le veut ainsi, dans la perfection de son amour créateur et sauveur. C'est bien l'amour de Dieu qui est ici en jeu, inséparablement de son accueil par l'être humain tout au long de sa vie spirituelle. À juste titre, François de Sales, Lessius, Suárez refusèrent de penser avec des dominicains comme Bañez (mais aussi les luthériens ou les jansénistes) que les damnés, promis aux peines éternelles, ont fait l'objet d'un défaut de prédilection de la part de Dieu.

Il y a donc, à cette époque, un changement de perception des rapports entre la volonté de Dieu et celle de l'homme. D'autres évolutions viendront, notamment en ce qui touche à la prédestination. À l'époque, la prédestination reste pensée comme infaillible, alors même que la perte d'un grand nombre d'hommes, y compris parmi les catholiques, est une évidence partagée. Dans ce cadre de pensée, la volonté affichée de prendre en compte dans toute sa force la bonté de Dieu et sa puissance n'atteint pas pleinement son objectif, car seuls certains sont infailliblement prédestinés.

La parole de Jésus en Mt 22, 14 – « beaucoup sont appelés, mais peu sont élus » –, est encore interprétée à l'époque comme enseignant le petit nombre de ceux qui seront sauvés par rapport à l'immense majorité des damnés. Jusqu'au XIX^e siècle, une « importance extraordinaire » lui sera accordée ¹³, tous étant convaincus depuis Augustin qu'une très faible proportion des êtres humains, y compris parmi les chrétiens, bénéficieront du salut éternel.

11. *Ibid.*, p. 374.

12. F. SUÁREZ, *Prima pars summae theologiae de Deo uno et trino*, Lisbonne, 1606, IV, c. II, 11 (*Opera Omnia*, I, Paris, Vivès, 1856, p. 491).

13. J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*, op. cit., p. 315.

Il faudra attendre la seconde moitié du XVIII^e siècle pour que soit défendue clairement, dans un ouvrage du jésuite Gravina très mal accueilli et finalement mis à l'index, l'opinion que la majorité des humains seront sauvés¹⁴. Quant au théologien Nicolas Bergier, il n'avait pas osé rendre publique sa pensée au sujet du grand nombre des sauvés¹⁵.

Au XIX^e siècle, avec des théologiens comme Frederick William Faber, le rejet de la thèse du petit nombre des sauvés prend de l'ampleur. C'était devenu une question de crédibilité de la foi chrétienne¹⁶. Comme l'écrit Guillaume Cuchet en conclusion de son article sur « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle » : « la question de l'enfer montre que l'évolution des sensibilités a fini par créer dans la tradition chrétienne des impossibilités à croire ou des invraisemblances morales qui, socialement parlant, n'étaient pas moins destructrices pour sa crédibilité que ses invraisemblances scientifiques (réelles ou supposées), ou ses choix politiques¹⁷ ». En ce qui concerne l'idée du grand nombre des sauvés, Cuchet identifie les facteurs historiques pouvant rendre compte de son essor dans les années 1850 : le fait que la génération de prêtres à laquelle il appartenait « a été formée dans la théologie morale plus souple d'Alphonse de Liguori¹⁸ » ; l'influence de la critique du dogme de l'enfer par une philosophie religieuse inspirée de Rousseau ; une nouvelle conception de la justice, refusant la disproportion entre peine et délit, et recherchant l'amendement des coupables ; une difficulté grandissante à concilier damnation et bonté divine, jointe à la valorisation de cette bonté au détriment de l'image du Dieu terrible en sa justice ; une plus grande tendresse dans les rapports entre parents et enfants, en particulier en ce qui concerne le père, plus fréquemment appelé « papa » ; la perte d'efficacité des menaces de l'enfer brandies dans la « pastorale de peur »¹⁹.

Dans ce contexte, la perte de l'homme peut de plus en plus difficilement être imputée à la rigueur de la justice divine. L'immensité de la peine qu'est la damnation ne peut plus être envisagée que pour de rares cas d'endurcissement dans le mal.

14. *Ibid.*, p. 320.

15. *Ibid.*, p. 489-491.

16. G. CUCHET, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 41/2 (2010) 131-148, p. 138.

17. *Ibid.*, p. 148.

18. *Ibid.*, p. 139.

19. *Ibid.*, p. 140-144.

Au long du XIX^e siècle, la conscience chrétienne passe du « Dieu terrible au Dieu d'amour », d'une conception selon laquelle « la bonté de Dieu est encore généralement perçue comme une modalité de sa justice », à « un début d'inversion des perspectives, la justice de Dieu devenant chez certains, une Thérèse de Lisieux par exemple, une modalité de sa bonté »²⁰.

B. Dieu souffre-t-il de la peine des hommes ?

Au XX^e siècle, une autre évolution théologique concerne le thème de la peine : celle qui touche à la question de la souffrance de Dieu. Il semblait jusqu'à alors que Dieu ne peut aucunement souffrir, étant éternel et parfait : immuable²¹, il ne saurait grandir ou diminuer en perfection ; dans la mesure où la souffrance est une imperfection, elle ne peut se trouver en lui.

Mais comment se représenter cette immutabilité en donnant toute leur importance aux très nombreux énoncés bibliques attribuant à Dieu des dispositions, des paroles ou des actions s'accordant mal avec une immutabilité absolue ? « Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il fut affligé dans son cœur », lit-on par exemple dans la Genèse (6, 6). « Mon cœur en moi est bouleversé, toutes mes entrailles frémissent », dit-il à son peuple en Osée 11, 8. Deux dispositions humaines impliquant tout particulièrement le désir se voient ainsi attribués à Dieu : la jalousie, qui comporte un violent désir d'être aimé, et la miséricorde, qui désire arracher l'être aimé au mal qui l'affecte.

S'agirait-il de simples anthropomorphismes, comparables, dans leur grossièreté, à l'évocation du « pas de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour » (Gn 3, 8) ? Doit-on les traiter comme de pures métaphores, et refuser de reconnaître dans le désir et dans la compassion une forme de perfection telle que ces dispositions, non seulement pourraient être attribuées à Dieu, mais le devraient ?

Cette interrogation est renforcée par la considération de l'événement souverainement imprévisible qu'est la donation, en Jésus, du Fils éternel de Dieu. L'accueil du mystère de l'Incarnation et de la Croix, dans lequel est manifesté l'être trinitaire de Dieu qui « est amour » (1 Jn 4, 8), vient bouleverser les précompréhensions trop humaines de l'immutabilité et de l'unité de Dieu.

20. *Ibid.*, p. 142.

21. Ps 102, 26-28 et 90, 2 ; cf. Mal 3, 6 : « moi, Yahvé, je ne varie pas » ; Is 44, 6 : « Je suis le premier et je suis le dernier ».

Les souffrances et le désir de Jésus ne nous disent pas seulement que Dieu agit pour notre bien, mais qu'il désire pour nous ce bien et souffre de nous en voir privés. Plutôt que d'écarter une telle possibilité en raison de préconceptions purement rationnelles, il faut donner tout son poids à la révélation de la miséricorde de Dieu et de la donation de son Fils en Jésus. Il faut se demander s'il n'est pas davantage conforme à sa perfection qu'il puisse et veuille expérimenter la souffrance de compassion, plutôt que le contraire. Autrement dit : affirmer l'immutabilité de Dieu, c'est reconnaître qu'il ne peut gagner ni perdre en plénitude d'être et de bonté ; mais est-ce nécessairement nier que cette perfection sans limite puisse s'exprimer dans le partage volontaire de la souffrance de ses créatures ?

C'est ainsi que beaucoup de grands théologiens de ces dernières décennies ont été plus loin que l'immense majorité des auteurs des siècles précédents : sans forcément contester l'immutabilité de Dieu, ils ont montré qu'il convenait de dire que dans sa toute-puissance et par amour, il avait choisi de se laisser toucher par la souffrance et la peine des hommes.

Après bien d'autres au cours des dernières décennies, Walter Kasper à récemment écrit : « Dieu ne peut ni subir passivement la souffrance ni souffrir contre sa volonté et encore moins être dominé par la souffrance. Mais dans sa miséricorde Dieu se laisse toucher, car Il est souverainement libre. Sa miséricorde n'est pas conditionnée par la détresse ou la souffrance de l'homme ; c'est le choix de Dieu, libre et gratuit, de se laisser toucher et émouvoir. » Le théologien allemand ajoute : « C'est la position actuelle des théologiens, qu'ils soient catholiques ou protestants, sur la possibilité que Dieu a de souffrir et de compatir avec nous ²² ».

Parmi les questions théologiques contemporaines touchant le thème de la peine, deux méritent d'être mentionnées pour conclure.

La première est celle de la crédibilité et de la fécondité de la foi chrétienne. Marx a vu dans la religion « l'opium du peuple », la compensation illusoire des peines des hommes par la fausse promesse d'une béatitude éternelle après la mort. Il est vrai que la préoccupation du salut éternel a trop souvent détourné les chrétiens – mais pas tous, et pas toujours – de lutter contre l'injustice sociale et les peines du monde présent. Un des enjeux contemporains, pour la foi chrétienne, pourrait être la redécouverte de la puissance transformante, en cette vie, de l'espérance en la résurrection et en la vie éternelle. En effet, cette espérance donne une liberté

22. Walter KASPER, *La Miséricorde. Notion fondamentale de l'Évangile. Clé de la vie chrétienne*, Paris, Éditions des Béatitudes, 2015, p. 124.

et un courage qui, loin de détourner de l'engagement pour la justice, la paix et l'amour entre les hommes, devraient aider à dépasser la peur des peines et souffrances auxquelles peut soumettre cette lutte.

La seconde question est liée à la première, puisqu'elle concerne comme elle la perspective d'une libération totale de la peine : elle est posée par l'essor récent du transhumanisme, cette entreprise techno-scientifique, politique, philosophique, de suppression des peines de la maladie et de la mort. Comment penser, à la lumière de la foi chrétienne, ce qui est en train de se jouer pour l'avenir de l'humanité ? Il faudra notamment conduire une réflexion sur les peines d'un nouveau type possiblement entraînées par cette entreprise, telles que le surgissement de nouvelles formes d'injustices et d'inégalités, ou le conflit entre l'allongement de la durée de la vie espéré et le renouvellement des générations. Il faudra également s'interroger sur la place, dans la vie humaine, de la mort et d'un horizon de délivrance définitive de toute peine, dans une joie sans limite.