

DIEU ET LE MAL : RÉFLEXION ANTHROPOLOGIQUE ET THÉOLOGIQUE

P. MANFRED DESELAERS

« Quand nous sommes ici, aussi différents que nous puissions être en tant qu'individus ou nationalités, nous ne pouvons pas échapper au désir de reconnaître chacun comme un frère. » Jean-Paul II, le 07/06/79.

« Les mots de nos prières sont différents, mais nos larmes sont les mêmes. » Abraham Joshua Heschel, *Dieu à la recherche de l'homme, une philosophie du judaïsme*.

Introduction

Ce n'est pas seulement depuis Auschwitz que la question de la puissance du mal nous tourmente, la question de l'essence de l'homme et de sa relation au bien et à Dieu. Les réflexions suivantes portent sur la « place dans la vie » de « Dieu » et du « mal ». Elles s'appuient sur la philosophie d'Emmanuel Levinas qui part de celle d'Emmanuel Kant. Parmi d'autres pierres de touche essentielles de cette réflexion, on peut citer l'œuvre de Paul Ricœur sur la « Phénoménologie de la culpabilité », les réflexions de Sören Kierkegaard : « Sur la peur », « La maladie à mort », les recherches de Józef Tischner sur le drame humain, l'analyse de Bernhard Welte sur le mal dans l'œuvre de Thomas d'Aquin et les pensées de Karol Wojtyła. J'ai par ailleurs exposé en détail les pensées que j'aimerais résumer sous une forme plus facilement lisible¹.

¹ DESELAERS Manfred, « *Und Sie hatten nie Gewissensbisse ?* » : *Die Biographie von Rudolf Höss, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen* (« Et vous n'aviez jamais mauvaise conscience ? », la biographie de Rudolf Höss, commandant d'Auschwitz, et la question de sa responsabilité

1. La structure du bien

Le mal est mal parce qu'il avilit ou détruit quelque chose de bien. Derrière tout mal transparaît aussi le bien à travers lequel le mal se découvre en tant que tel. Le bien est également précédent au mal. C'est sur cette priorité du bien par rapport au mal que se fonde le message biblique. Au début, il y a la bonté de Dieu dont la création porte l'empreinte : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et le trouva bon ». Dans la première partie de ce texte, nous essaierons de restituer l'image de la bonté originelle de l'homme. Ensuite, nous poserons la question de la déchéance du bien, de la structure du mal et finalement de la possibilité d'un rétablissement.

L'appel à l'amour

Quelqu'un ne peut dire « je » que lorsqu'on s'adresse à lui et qu'il donne une réponse. Avant d'être quoi que ce soit, l'homme est une « susceptibilité pré-originaire »² qui lui permet de percevoir l'appel qui donne un

devant Dieu et les hommes). 2., neubearbeitete Auflage. Leipzig : Benno-Verl., 2001.

² LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p.75



sens à sa vie. La mère lui transmet ce message : « C'est bon que tu sois là. Ce monde veut que tu sois là ». Cela sonne comme une promesse pour l'avenir. Cette *maternité* est une dimension fondamentale de toute relation interhumaine. Elle signifie la reconnaissance de la personne, l'établissement de la liberté et l'ouverture à l'avenir.

C'est un élément essentiel de l'amour que de donner tout de suite un contenu à la liberté qu'il institue. L'amour veut l'amour en tant que réponse libre, qui provienne du cœur de l'autre. Amour ne signifie pas seulement approbation mais aussi *appel*. De même que la maternité peut être une somme prototype de l'amour, qui porte et donne la vie, l'amour tel qu'il est déclenché par une rencontre érotique, peut servir de prototype à l'amour en tant qu'appel à l'abandon de soi.

Dans cet amour, je reçois mon identité en tant qu'être « avec l'autre » et « pour l'autre ». Cette détermination extérieure ne détourne pourtant pas de soi-même. En répondant à la demande d'amour de celui qui en est le destinataire, je fais l'expérience d'un amour croissant, d'une dépendance humainement toujours plus satisfaisante. Tout en ayant la possibilité, car l'amour n'asservit pas mais libère, je n'ai pas la volonté de me détourner d'un tel amour. Ce qui ne me serait même pas venu à l'idée, représente en fait le bonheur de ma vie, car la volonté humaine est toujours orientée vers le bien. La relation avec l'autre a une caractéristique décisive : elle ne s'achève jamais. Lorsqu'il ou elle me regarde, quelque chose s'adresse à moi qui vient de l'autre côté de l'apparence extérieure, d'une dimension de l'infini. Je ne peux jamais savoir où j'en suis avec l'autre. Je ne peux que faire *confiance*.

Le monde du « il y a »

Ce qui peut m'atteindre de la part de l'autre, et ce que je peux avoir est son *expression*. Ce que je peux seulement transmettre à l'autre, ce que je peux lui donner est mon *expression*. L'expression prend forme entre nous ; entre moi de ce côté, et l'autre de l'autre côté ; dans la mesure où le monde qui nous sépare devient le vecteur de nos messages. Lorsque j'offre à l'autre un bouquet de roses, je lui en dis infiniment plus que ce que je pourrais décrire par des mots. Lorsque je caresse le corps de l'être aimé, je caresse plus que son corps, c'est son être tout entier en ce qu'il est l'expression de la vérité de l'autre qui existe au-delà de la réalité tangible. Et pourtant, rencontre et amour ne sont pas possibles autrement que par ces manifestations extérieures d'affection. Seul l'amour incarné est amour, seul l'amour peut parvenir à l'autre dans sa grâce miséricordieuse et donner de la joie. Les fleurs sont mises dans un vase, le baiser s'applique sur la peau, mais l'essentiel est dans le cœur. Le visage, l'être tout entier, ne sont que le reflet de l'autre. Tout ce qui existe entre nous, et qui a par conséquent un caractère *kérygmatisé*, est interprété en fonction de sa signification pour notre relation. Tout ce qui est entre nous est appelé à devenir un don dans le devenir de l'amour.

Le temps de l'amour est essentiellement temps du travail. Pour faire le bien de l'autre, je projette sur le monde un avenir commun. Mon être – au monde – est concrètement déterminé par les objectifs vers lesquels je me trouve engagé. Mon *caractère* est déterminé par l'empreinte que je porte depuis ma naissance et par l'histoire dont je suis le résultat. Ces spécifications limitent mes possibilités humaines mais pas ma liberté à laquelle elle ne fait qu'attribuer un



contexte. Les traits du visage de l'autre, qui m'appelle dans ma situation donnée, deviennent les caractéristiques déterminantes de ma liberté. Tout comme l'amour ne peut exister qu'incarné, les anticipations qui me font agir prennent corps et avec elles l'aspiration à des réalisations concrètes, susceptibles de s'exprimer de diverses façons et de prendre des significations infinies. C'est pourquoi tout image concrète du bonheur est transitoire, appelant à un dépassement. Elle est comme un *symbole*, une semonce.

Le lieu dans l'homme, où se rejoignent l'un et l'autre côté de la relation, où se retrouvent l'étroitesse du caractère et la largesse de l'intention est le *cœur insatisfait*. Le cœur est toujours insatisfait car il vit de réponses qui dépendent de réalisations concrètes bientôt dépassées. Dans le *dialogue*, j'offre le monde à l'autre et lui demande s'il l'accepte. Cette position n'est pas encore le don de mon monde. Je ne fais qu'offrir ce qui est décrit en mots et me tiens moi-même encore en retrait. Le sens de la situation consiste précisément à mettre celle-ci en question, à ouvrir le débat et finalement à se mettre d'accord sur une compréhension nouvelle. La signification de la réalité est fonction du réseau de relations évoqué par mon discours. C'est ainsi que naît la réflexion, l'organisation de l'espace et du temps, la mémoire de l'histoire et, finalement la philosophie comme fruit du discours, comme *sagesse de l'amour*. Aussi la vraie philosophie n'est-elle pas possible sans le bien. La lumière qui pour moi éclaire le monde et lui donne un sens, ne luit que dans le don de soi, en réponse à un appel. *L'éthique est la première philosophie*.³

³ Voir à ce sujet LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : Nijhoff, 1961, p. 18, 175, 281.

La vie commune en société

Je trouve donc ma position et ma place dans la société en fonction de l'autre. De là vient aussi le désir d'être vu au regard de l'autre et de se voir assigner un devoir de vie qui établisse mon lien avec la société. Mais comment puis-je dégager une orientation univoque pour ma vie d'une pluralité de rencontres ? Je ne peux tout mettre sur le même plan. Un lieu, une personne ou groupe de personnes, représenteront à eux seuls le prochain défi que je dois relever au nom de l'amour. Ma conscience recherche la plus pressante parmi toutes les sollicitations, celle où se rejoignent toutes les autres. Mais l'éthique qui s'applique ici n'est-elle pas celle d'une clique ? Peut-il seulement exister quelque chose comme un esprit de justice opposable à *l'humanité* toute entière ? *L'impératif catégorique* (Kant) me demande « d'agir de manière à reconnaître l'humanité en ta personne de même qu'en toute autre personne, en tant que fin et jamais en tant que moyen ». ⁴ Une connaissance « a priori » d'une moralité de cet ordre appartient à l'expérience même de l'humanité. Levinas voit dans la *langue* un accès à l'humanité. Toutes les langues parlées historiquement par les peuples comportent la même façon fondamentale d'aborder la réalité, la même méta-connaissance, à partir de laquelle elles thématisent et organisent la diversité. C'est pourquoi toutes les langues peuvent être traduites les unes vers les autres. Aussi une parenté s'exprime-t-elle à travers toutes les langues. ⁵

⁴ KANT Emmanuel, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 67, Weischedel IV, p.61.

⁵ Voir LEVINAS, *Totalité et infini*, p.189



La réponse que l'amour suscite est l'activité qui donne forme au monde. Le travail humain peut, selon Ricœur, être vu comme « une entreprise rationnellement organisée de lutte contre la nature ». ⁶ Chaque groupe social s'organise toujours au sens le plus large comme partie intégrante d'un « nous », d'une communauté, et comme élément d'une œuvre collective, comme *une camaraderie dans la lutte pour une idée*. (...) Dans les structures les plus grandes, un homme ou un groupe s'appuie toujours sur la force de travail d'un autre. Cette structure politique du pouvoir laisse son empreinte sur l'ensemble des formes commerciales, économiques et communautaires de la société. L'autorité n'est pas mauvaise en soi. « Le commandement est une différenciation nécessaire entre les hommes ». ⁷

La dimension divine

En pensant à cette responsabilité originelle fondatrice, le mot « Dieu » vient à l'esprit. Dieu ne se rencontre pas immédiatement, comme rencontre isolée à côté des autres, mais seulement caché dans l'amour, comme fondement le plus profond de celui-ci. C'est en me tournant vers des hommes concrets que m'atteint un appel, dont la force et le caractère absolu sont tels que, comme le dit Levinas, « on me cherche dans les espaces intersidéraux ». ⁸ À l'origine de cet appel, invisible à l'arrière-plan, se tient comme un Tiers absent. Aussi n'enlève-t-« Il » rien à l'attention portée à la rencontre avec les hommes concrets, mais oriente au contraire

tout mon amour vers ceux-ci. Dieu n'apparaît pas dans le monde, autrement que comme indice, comme appel à l'amour, comme signification première et dernière, qui ne se découvre qu'à travers la réponse que représente ma vie. Si tant est que le *mot Dieu* ait un sens dans notre langue, ce ne peut être qu'en *lieu et place* de ce mystère insaisissable, un mot qui évoque l'ouverture et le rappel du monde. *Lorsqu'il sera question de Dieu en ce sens dans la suite du texte, je l'abrègerai le plus souvent « Dieu », pour exprimer ce renvoi au mystère.*

Le *sens commun du monde* est donné par *l'univocité de l'amour*. Tout ce qui est ne prend son sens que par lui et porte sa trace. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et le trouva bon » (Gn 1, 31). On retrouve ici l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'orientation intérieure de tous les êtres vers le bien. ⁹ La dureté de la pierre, la spontanéité de l'animal, la volonté capable de discernement de l'homme, tous ont pour principe intérieur l'aspiration à l'unité du bien, tous reflètent l'aspiration vers Dieu. L'attention est orientée vers ce qui correspond à l'amour de Dieu, comme Simone Weil l'a écrit. ¹⁰ Il n'y a à l'origine aucune séparation entre ce qui tombe sous le sens, le monde de l'être, et la relation avec Dieu. Aussi le contact avec la nature peut-il devenir une expérience religieuse. Parce que la réalité concrète est le chemin vers l'autre côté, celle-ci est, et restera toujours porteuse de promesses « divines » ; la relation avec ce qui existe décide de la totalité de mon bonheur. Ce qui est déterminant pour la

⁶ RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, livre I, L'homme faible, Paris : Aubier, 1988, p.132.

⁷ RICŒUR, *ibid*, p.134.

⁸ LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1978, p.147.

⁹ Voir *De Veritate*, Quaestio XXII.

¹⁰ Voir WEIL Simone, *Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, En attente de Dieu, Paris : La Colombe, 1950.



relation avec Dieu n'est pas la relation aux choses, mais aux autres hommes où toutes choses trouvent leur place. Je suis concerné par tout ce qui s'adresse aux autres hommes, révélateur d'une *paternité* nous faisant tous frères et sœurs. Je me trouve aussi parmi ceux qui sont appelés à faire partie d'une famille à la dimension du monde. L'ordre moral constitué par la vie commune est dès lors un *ordre religieux*.

2. La déchéance du bien

Le mal existe

Une machine, un ordinateur ou encore un animal ne peuvent pas être méchants, même lorsqu'ils sont dangereux, car ils ne peuvent avoir aucune distance critique par rapport à leur propre comportement. Au contraire de cet acte « *mauvais* » dans l'ordre *physique*, un « mal » moral¹¹ est le fait de la *liberté* de l'homme. Aussi un comportement n'est-il un mal qu'en tant qu'il est voulu comme contraire au bien. Mais qu'il en va ainsi ne peut être constaté de l'extérieur. Seule la reconnaissance de la faute démontre que la douleur infligée à l'autre par un acte n'est pas seulement une faute, une erreur ou une conséquence désagréable, mais résulte d'un mauvais usage de la liberté, d'une culpabilité morale. Être méchant signifie ne pas être à la

¹¹ La distinction entre le concept général de « mal » (Übel) et le « mal » (Bösen) éthique spécifique est moins clair dans d'autres langues qu'en allemand. Le problème du mal recouvre l'un et l'autre concept. Il en va de même pour les différents termes hébraïques et grecs. Le concept de « péché » (Sünde) a explicitement un sens religieux. Tous ces termes ont en commun la référence à une menace pour la vie. Voir article « le mal » (das Böse), in *Theologische Realenzyklopädie*, VII (1981), p.9.

hauteur de la responsabilité à laquelle nous sommes appelés. Agir de façon contraire à l'amour. Ne pas partager le pain. Le mal est dialogique : il se joue entre personnes, est violation d'un engagement, rupture d'une promesse. Le bien est fidélité.¹² Comme toutes les responsabilités particulières dans la vie d'un homme se rejoignent dans une responsabilité originelle, la réalité du mal se concentre dans le refus de dire oui à cette relation fondamentale. Méchant est l'homme qui ne répond pas à l'appel le plus profond à l'intérieur de lui-même, qui ne voue pas sa vie aux autres et à l'humanité. Nous pourrions dire précisément : méchant est l'homme qui n'aime pas Dieu. Il y va aussi d'une *option initiale* convenable au cœur de l'homme qui, à travers elle, décide librement de l'orientation fondamentale de sa vie.

Dans cette option fondamentale, l'homme ne peut pourtant vouloir le mal en tant que mal. Il ne peut pas se libérer de sa prédisposition au bien. Aussi n'est-il possible de se détourner de Dieu que lorsqu'apparaît une *idole* qui devient le but de toutes les aspirations. Une telle chose est possible parce que l'homme est créé en tant qu'« infinitude finie », en tant qu'entité appelée à expérimenter sa vocation infinie en effectuant des pas finis. L'existence humaine est déterminée par une situation apparemment paradoxale : comme il y va pour elle de Dieu, elle peut être libre dans son lien avec l'être fini, et parce qu'elle est liée à l'être fini, elle peut se libérer de Dieu.

L'aliénation de Dieu

L'amour signifie le don de soi à l'autre sur la base de la confiance. Le non à Dieu est

¹² Voir TISCHNER Józef, *Filozofia Dramatu*, Paris : Editions du Dialogue, 1990, p.204.



crainte mortelle devant l'amour, de peur que l'identité du je soit anéantie, de peur qu'aucune résurrection ne suive la mort. Dans le non à Dieu, il y a le manque de confiance dans la promesse.

Pourquoi ?

J'ai besoin d'approbation et d'acceptation comme de pain quotidien, au vrai sens du mot. Mais je ne reçois pas toujours cette approbation. Que le oui à l'amour se fasse attendre n'est pas simplement vécu comme une « absence », mais plutôt comme un refus, un *non* qui m'est destiné. L'autre ne veut pas. Je n'ai pas de place dans son monde, du moins pas comme je suis. Il en va comme d'une atteinte potentiellement mortelle dont la seule raison, avant toute culpabilité, est le seul fait de mon existence. Il s'agit de *l'expérience du désaveu* de la promesse originelle de la vie, celle-là même qui m'a été faite par l'acte créateur m'ayant mis sur mon chemin. Du fait de cette puissance divine, les relations interpersonnelles sont l'élément le plus décisif de la vie d'un homme. De là naît tout le bien et aussi tout le mal.

La confiance en Dieu ne se trouve-t-elle pas nécessairement altérée ? Le cri : « mon Dieu, pourquoi... »¹³, qui évoque cette expérience radicale de la douleur, témoigne du caractère personnel relationnel du mal tel qu'il est vécu, de toute expérience du mal comme procédant du néant et du vide. La peur est saisie de crainte devant Dieu qui est contre moi et qui me menace avec le néant, l'anéantissement. Lorsque l'autre me tue en ce sens, alors il me tue d'une certaine

¹³ Dans le psaume 22, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » verset 2, l'éloignement de Dieu est vécu dans la réminiscence avec le lien maternel.

manière au nom de Dieu. Il tue ma confiance en Dieu. Il détruit les fondements de mon espérance et de mon assurance, parce qu'il rend mensongère la promesse liée à l'acte fondateur de la « maternité ». La principale question de la Théodicée n'est pas celle de l'existence de Dieu, mais bien la suivante : comment en arrives-tu à penser que Dieu puisse n'être que bon ?

Avec la peur qui prend racine s'en va aussi la tranquillité intérieure. Comme pour celui qui se noie, la seule alternative est de couler dans le désespoir ou de chercher désespérément un point d'appui. Souvent les deux choses vont ensemble. L'incertitude existentielle est dans la règle réprimée et recouverte d'une apparente sûreté de soi, celle qu'offre l'être fini, où l'on trouve refuge. Mais sous cette surface la substance est rongée par la peur et détermine secrètement toutes les attitudes. D'où un déséquilibre dans l'homme, un désespoir que Kierkegaard appelle la « maladie de mort ». *Je ne peux pas vouloir ne pas être*. Le désespéré désespère de lui-même en tant que non aimé. C'est à ce stade que la mort comme force d'anéantissement du je vient à jouer son rôle. Cette vulnérabilité est à l'origine ce qui pousse un homme à se détourner de Dieu et à se réfugier auprès d'une idole.

Pourtant, il n'est pas clair que Dieu n'est pas bon. Il y a encore une autre réminiscence, qui renvoie au bien originel. C'est sur cette base et sur la base d'autres expériences, qui confirment le bien originel, que je vis. Avant le désespoir, il y a donc la déstabilisation. De là provient une alternative à la confiance fondamentale. La liberté est à la base : que je *puisse* me décider contre Dieu ou pour Dieu. Ainsi le péché est aussi un acte libre. Toute culpabilité est une implication dans une situation : elle ne part jamais de rien et



pourtant elle est sans aucun doute relative à une responsabilité, ce pourquoi elle peut être désignée comme culpabilité. Dans la Bible, le « cœur » se réfère au plus profond de la personne, à son point central, pas seulement aux sentiments mais aussi à la volonté libre comme siège du bien et du mal. C'est dans le cœur que l'appel à l'amour est refusé, et c'est dans le cœur que Dieu est remplacé par une idole.

À ce niveau, il n'y a *pas de place pour l'agnosticisme* car en regard de mon attitude envers la vie, ma décision est déjà prise. La position fondamentale de la conscience est donc celle-ci : écoutes-tu la voix de ton cœur qui te relie à l'amour ? La rupture avec Dieu a le caractère personnel d'une décision contre Dieu, avant de déboucher sur la structure impersonnelle de l'oubli de Dieu. L'éloignement de l'espace où se rencontre Dieu fait apparaître cet espace comme froid et vide. Celui-ci perd tout son sens et finit par ne plus « rien » signifier. Alors Dieu est mort pour mon monde. L'accoutumance à l'attitude fondamentale correspondante conduit aussi durablement à ne plus entendre l'appel de ce qui est tout autre dans sa radicalité. D'où l'instauration d'une vie qui se positionne dans un espace dénué d'amour, où l'autre a perdu son secret.

3. La structure du mal

Dès lors, l'homme cherche dans le monde fini le point d'appui infini à sa vie et ne peut le trouver. Il en découle un rapport à la réalité, une structure du mal qui se développe selon sa propre dynamique et modifie fondamentalement la situation existentielle de l'homme.

L'idole fondamentale de l'ÊTRE

Lorsque la confiance fondamentale est perdue, assurer sa propre existence dans le domaine du fini devient la préoccupation essentielle de l'homme. J'attends désormais des choses qu'elles me procurent l'approbation que je n'attends plus de « l'autre côté ». Ce n'est pas l'être en lui-même qui est mauvais, mais l'attitude existentielle qui en fait un absolu intérieur. Alors que la structure fondamentale du mal est essentiellement faite de la recherche anxieuse d'un point d'appui pour fuir la mort, le « sauvetage » doit au moins offrir une sorte d'apaisement. Mais je ne peux pas fuir la mort. Je ne peux que l'occulter ou me tromper moi-même sur sa nature réelle. Le paradoxe est complet : par ce mensonge, la mort vient au monde. Si l'ÊTRE auquel je m'accroche maintenant est périssable, alors la pérennité de l'amour ne peut se trouver que « de l'autre côté » de l'ÊTRE.

Maître et serviteur

La place de l'amour est prise par la relation entre maître et serviteur. Le maître a pouvoir sur le serviteur, parce qu'il lui fournit les nécessités de l'existence : pain, eau, abri pour la nuit... L'intérêt du maître est d'assurer et de justifier sa propre existence. Il ne s'agit pas d'une relation d'égal à égal, mais de la subordination du serviteur au cadre de référence du maître. Comme serviteur, l'homme perd sa dignité et sa liberté essentielle.

Il en va de même de la *relation érotique*. Elle est impensable sans l'impulsion et l'attraction de la sensualité. Mais elle est également impensable sans la subordination de la sensualité à la responsabilité qui prend pour moi le visage de l'autre. Une relation érotique manquée signifie manquer à l'appel qui émane du mystère de l'autre. L'aspiration profonde à la reconnaissance absolue ne



s'exprime plus dans la patience mais dans l'exigence. L'autre doit être là pour moi, parce que j'ai besoin de lui.

Lorsque je ne parviens ni à gagner l'autre qui entre dans mon monde ni à m'assurer de sa neutralité, c'est la *catastrophe*. Car je perds alors mon contrôle sur mon monde que je ne maîtrise plus. L'autre, parce qu'il n'est par essence pas intégrable, signifie la possibilité de la guerre avec toutes les conséquences potentiellement destructrices que cela comporte pour moi. Alors naît la *haine*. Je ne peux pas comprendre l'altérité de l'autre et il se soustrait à mon pouvoir, mais je peux tuer. La guerre est donc la façon d'interagir d'hommes arrêtés dans leur ÊTRE. La guerre vise à l'élimination de l'autre en tant qu'autre. D'après Levinas, la pensée occidentale porte la marque de cette prise de conscience : « l'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre ; la politique s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison ».¹⁴ Une telle façon de penser n'offre aucune échappatoire, aucun chemin vers la paix véritable. Elle reste intégralement prisonnière de la *logique de guerre* qui procède de l'opposition irréductible à l'autre. La paix qui peut s'instaurer dans ces conditions reste un enfant de la guerre.

La conscience « immanente » au système

La conception de la vie orientée vers l'ÊTRE fait apparaître un ordre idolâtre où je trouve mes repères et qui signifie tout pour moi. D'où la tendance irrépressible à la *totalité* et au totalitarisme. Dans cette nouvelle conception fonctionne une « conscience » immanente au système : est bon ce qui, comme le système, garantit mon ÊTRE et le

maintient ; est *mauvais* ce qui lui porte atteinte.

« Vivre comme si Dieu n'existait pas » est une vie dont la relation avec la totalité de la réalité est rompue. L'autre côté est non seulement éliminé, mais le monde fini lui-même se rétrécit : une moitié de la réalité paraît menaçante et menace d'anéantissement, alors que l'autre moitié est porteuse de vie et d'avenir. Ce n'est plus le monde tout entier qui est une maison, seulement une partie, celle qui a quelque chose de concret à offrir. Le reste est hostile. Le méchant n'aime qu'à moitié. Mais ce n'est pas qu'il aimerait ne pas aimer du tout. Car à part lui-même, il aime sa femme, sa famille, ses amis, son peuple. Pas la totalité de la réalité. Il n'aime pas ses ennemis, il les hait. Dans la perspective de l'approbation intérieure, la négation de l'extérieur s'opère toujours avec « *bonne conscience* ». La référence à soi-même fait appel au *devoir* et exige le *sacrifice*. L'égoïsme effréné de l'individu doit ici se soumettre aux « valeurs supérieures » de la communauté. (...)

La relation idolâtre à Dieu

L'idolâtrie est la *religion* qui, au lieu de répondre à l'appel de Dieu, qu'elle rencontre comme un appel à l'amour, se met au service de l'affirmation de soi. Il n'y a pas de Dieu qui encourage à l'égoïsme. Il apparaîtra pour ne pas rencontrer le vrai Dieu, pour ne pas devoir se perdre dans l'amour. Dans la vie du méchant, la relation avec Dieu, la responsabilité absolue, est détruite. Parce qu'elle en appelle à la responsabilité aussi pour « l'ennemi », celle-ci devient elle-même l'ennemi. L'enjeu est aussi de prendre le contrôle du dernier « lieu » de déstabilisation. Une telle religiosité est en vérité une « relation avec Dieu » comme si

¹⁴ LEVINAS, *Totalité et infini*, p.IX.



Dieu n'existait pas, donc également une religiosité athée.

Lorsque la relation avec Dieu n'est pas vécue dans l'amour ; et on ne peut la comprendre que dans le don de soi aimant à l'autre, celle-ci ne peut se penser que dans une prolongation de l'ÊTRE. De là provient la représentation d'un « arrière monde » derrière notre monde qui apparaît dans un infini négatif comme une projection et donc comme une confirmation des désirs intérieurs. La mort de ce Dieu pour l'époque moderne en est la conséquence. On cherche Dieu là où il n'est pas. Mais le fait de rester cantonné à l'intérieur de l'ÊTRE finit à long terme par susciter un « *retour des dieux mythiques* »¹⁵, une divinisation de l'ÊTRE non divin. L'idéologie nationale-socialiste en est un exemple. La religion idolâtre se met au service du méchant, au service du combat contre l'ennemi. Cette entrée en service est décrite de manière impressionnante par Józef Tischner : « Voici l'homme au cœur duquel la réciprocité a été remplacée par la volonté de revanche. Il vient au temple convaincu qu'il est plus saint que ceux qui n'y viennent pas, et même plus saint que ceux qui se tiennent à ses côtés. Il se trouve ici pour lutter avec les autres hommes, avec la terre rebelle. Il croit qu'il faut puiser au lieu saint et à la source de puissance surnaturelle pour les utiliser au mieux dans le combat. La grâce que Dieu donne ici serait une variante de la puissance. La foi de cet homme en Dieu repose sur sa méfiance profonde par rapport aux autres hommes. Le lieu saint comme lieu de revanche se transforme en tribunal de damnation éternelle. Son autel n'est pas un autel de sacrifice, où l'homme s'offre à Dieu, mais le lieu de matérialisation des

condamnations proférées à l'encontre d'autres hommes. Ici, l'homme donne naissance à ses propres « damnés ». Il n'y a plus d'espace pour la rencontre.¹⁶

Il reste à établir que le lien à l'amour est le critère absolu d'une religion sans idoles.

La prolifération destructrice du mal

Au lieu de confier à Dieu la préservation de mon identité, le monde entier est, dans la structure du mal, construit comme un mur de protection du cœur anxieux. Ainsi est mené un combat contre la réalité. De cette manière, une véritable communication interhumaine est impossible. L'homme devient profondément *solitaire*. Cela concerne aussi le domaine propre au monde intérieur. Il reste seul dans la « camaraderie » et parmi ses « camarades », parce qu'il se définit par rapport à une « cause commune », et non pas dans l'acceptation de son mystère transcendant. C'est valable aussi pour le mariage dont « l'amour » du partenaire ne parvient pas à faire un point d'appui dans le monde. Cette solitude est *l'aliénation* fondamentale qui devient une maladie destructrice. L'ÊTRE ne peut combler la nostalgie métaphysique ; il est durablement privé de la recherche de la terre promise, par manque de reconnaissance de la personnalité intérieure. L'homme commence à comprendre qu'il n'est pas désiré en tant qu'homme. A mesure que se précise cette prise de conscience croît aussi la blessure d'être trahi. Le serviteur démasque son maître comme oppresseur et ennemi et le monde qui l'entoure prend une tonalité hostile. Le maître lui aussi, qui veut s'assurer de la docilité du serviteur par la séduction et la menace, est frustré, car il ne

¹⁵ *Ibid.*, p. 165.

¹⁶ TISCHNER Józef, *Filozofia Dramatu*, p.201



reçoit pas la reconnaissance de la personne libre, mais l'hypocrisie du domestique. La position de celui-ci est également bâtie sur le mensonge. Aussi, le serviteur devient-il lui aussi son ennemi. Maintenant, l'ennemi n'est plus seulement à l'extérieur de son monde, mais aussi à l'intérieur. Dans le monde idolâtre, personne ne peut devenir heureux, car de telles promesses illusoire relèvent du mensonge.

Plus je prends conscience du caractère moralement discutable de ma position, et plus la moralité des autres me devient insupportable. Car ils me font l'effet d'une accusation, qui apparaît déjà comme un jugement de damnation. C'est pourquoi, ils suscitent ma haine, ma haine aveugle, parce qu'ils me montrent quelque chose que je ne veux consciemment pas voir. La « bonne conscience » des méchants fuit la rencontre avec le bien : elle ne peut se mesurer à lui. « Ce qui est démoniaque est la peur devant le bien » écrit Kierkegaard¹⁷. Pour ne pas admettre que je suis sur la mauvaise voie, je cherche un *bouc émissaire*, qui me dispense de résoudre la contradiction intérieure avec les apparences. Le bouc émissaire me permet d'éviter la remise en question de mon monde. Aussi se renforce la dureté du cœur. L'homme se ferme toujours plus à l'appel de la réalité morale, tandis que croît sa violence à l'égard de celle-ci.

De là procède un *cercle vicieux* du mal. Car le mal a de lui-même tendance à se propager. (...) Ainsi apparaît une impuissance morale qui caractérise le terrain sur lequel repose nos décisions¹⁸. Sans m'appesantir ici sur la

doctrine catholique du péché originel, j'aimerais pourtant souligner que ses propositions essentielles doivent être comprises sur cette base. Le péché originel déploie ses effets dans toute l'humanité, par la transmission d'une nature humaine privée de la sainteté et de la justice originelle. Et c'est pourquoi le péché originel est appelé « péché » de façon analogique : c'est un péché contracté et non pas commis.¹⁹

4. Rétablissement

La question se pose de la façon suivante : comment le bien peut-il avoir une chance ? Existe-t-il un « bien radical dans la nature humaine » ? Et peut-il prévaloir face à la puissance du mal ?

La revendication de Dieu

Le bien radical dans l'homme réside dans sa réactivité éthique, dans sa réceptivité aux exigences de la moralité. Celle-ci ne cesse jamais de rechercher l'identité véritable et d'émettre une protestation toujours renouvelée contre l'isolement totalitaire du fier « je ». Cette réactivité « première » représente un lien avec les autres hommes et avec Dieu. Je ne suis moi-même que dans ce lien, en dehors duquel je me sens incomplet. Cette dissonance est ressentie comme une *morsure de la conscience*. L'appel de l'autre se rappelle encore et toujours, exigeant une prise de position. Aussi la fausse « bonne conscience » de l'être, qui est en réalité mauvaise parce que meurtrière, n'a-t-elle pas le dernier mot. La conscience qui procède de l'autre démasque celle au service de l'ÊTRE et

¹⁷ Sören KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst* (le concept de peur), Düsseldorf : Diederichs, 1958, p.144.

¹⁸ Voir SCHOONENBERG Piet, „Der Mensch in der Sünde“, in *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher*

Dogmatik, Bd.2, Einsiedeln, Zürich, Köln : Bensing, 1978, p.895.

¹⁹ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 1993, 404.



de son système. Elle se manifeste comme un reproche contre la bonne conscience. C'est sur cet arrière-plan que Levinas distingue la bonne et la mauvaise conscience :²⁰

La « bonne conscience » qui caractérise l'homme fermé à lui-même est « mauvaise conscience » pour celui qui est ouvert à l'autre.

Lorsque je rencontre un autre homme, que je le rencontre vraiment, que je parle avec lui et que je le regarde dans les yeux, il ne me laisse pas la possibilité de le diriger et de le dominer. Le regard de l'autre me tire du cercle-qui-est-autour-de-moi et me fait descendre du trône de ma propre souveraineté. A travers ce regard, qui est entré dans mon monde et que je ne peux oublier, tout change. Une signification nouvelle se fait jour qui est plus profonde que l'ÊTRE et dans laquelle l'ÊTRE trouve finalement sa signification : l'amour. Le pain que je gardais seulement pour moi prend maintenant son sens dans le partage. Ce qui doit revenir à l'autre déclenche une incertitude existentielle. L'être auquel je m'accroche doit lâcher prise. Mais cela me rend profondément vulnérable. Seul peut aimer celui qui est vulnérable et qui n'a pas d'arrière-pensées. Seul celui qui est capable de quitter de monde peut aimer. Mais qui le peut ? Comment peut-on accepter l'autre lorsqu'il apporte la mort ? Le rétablissement vient de la rencontre aimante avec Dieu. Seul celui qui est capable de faire confiance à Dieu peut aimer. Mais comment trouver cette confiance ?

La manifestation de Dieu

²⁰ Le mot français pour conscience traduit les mots allemands de : « Gewissen » et « Bewusstsein »

La *révélation biblique* se pose d'emblée contre l'asservissement dans la structure du mal. Déjà le message de la Genèse, que la tradition du peuple d'Israël nous a transmis, est un miracle ; la bonté univoque du Créateur unique est présentée d'une manière différente de celle des mythologies et théologies d'autres peuples : « Dieu contempla tout ce qu'Il avait fait et vit que c'était très bon ». La défaite du mal, inscrite dans la responsabilité libre de l'être aimé et créé par Dieu, transparait comme le fil rouge de toute la révélation judéo-chrétienne. Le plus grand danger pour l'homme était constitué par ses idoles, et c'est pourquoi les « dix commandements » commencent avec l'interdiction sévère de l'idolâtrie (Ex 20, 3-6 ; Dt 5, 7-10). S'en tenir à Dieu est le seul fondement sur lequel la vie peut réussir. D'où l'injonction fondamentale : « Écoute Israël ! JHWH est notre Dieu et JHWH est unique. Aussi aimeras-tu le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force ». L'amour de Dieu en appelle par conséquent à la responsabilité envers l'autre. Jésus de Nazareth s'inscrit dans la ligne des commandements de l'Écriture : « Voici le second : Tu *aimeras ton prochain* comme toi-même. Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là » (Mc 12, 31). Ce second commandement est à comprendre à la lumière de l'amour de Dieu absolu. « Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt 5, 44-45). Jésus a vécu cet amour jusqu'au sacrifice de sa vie sur la croix. La différence entre *l'imitation de Jésus* et le culte d'un chef devient claire : Jésus fait abstraction de lui-même jusqu'à la mort, pour éveiller la confiance dans le Père et pour restaurer la confiance originelle dans la sagesse de la



création. Dans un monde où cette confiance initiale est profondément atteinte, la rencontre avec la révélation qui, témoignant de manière historiquement concrète de l'amour divin dans le monde de l'ÊTRE, donne le courage de s'engager en faveur de l'amour, même au prix de la vie.

Conversion

En voulant répondre à Dieu, je prends conscience d'avoir souvent manqué à la loi. Dans ces manquements et non dans ma finitude réside une culpabilité infinie que je ne peux moi-même compenser. Car partout où j'ai manqué à un homme, je l'ai tué : il n'a pas de place dans mon monde. J'ai ainsi d'une certaine manière tué Dieu qui s'adressait à moi, alors lui non plus n'a pas sa place dans mon monde. Selon mes propres critères, j'ai dès lors mérité ma damnation du point de vue des autres, tel un meurtrier, je ne devrais pas exister. Le message de la Révélation, selon lequel Dieu ne condamne pas le pécheur, mais tourne malgré tout vers lui sa face *miséricordieuse*, est un message de libération authentique et d'accueil. L'amour que Dieu porte au pécheur est un amour qui souffre.²¹ Dieu laisse d'une certaine manière le pécheur lui porter atteinte et le tuer et l'accueille pourtant. Il n'existe pas de péché que Dieu ne puisse remettre, pas de culpabilité qui rende le retour vers lui impossible. Lorsque ce retour est voulu, cette volonté est déjà un don de la grâce et atteste d'une réponse à l'amour qui seul rend possible le désir de conversion. Le retour dans la relation à Dieu signifie la fin du mensonge, un réalisme nouveau, le retour à une perception de la réalité qui m'appelle à

la responsabilité absolue envers l'autre. Compris de cette façon, Dieu n'aliène pas l'homme. Au contraire, l'humanité de l'homme, qui se révèle à elle-même dans l'amour, s'en trouve renforcée.

Se détacher du soi et vivre pour l'autre est un processus douloureux. Ma vie devient un sacrifice pour l'autre. La vraie communication n'est possible que dans la mesure où je suis prêt à accepter et à supporter l'autre tel qu'il est, immaîtrisable. Je dois l'accepter dans son indigence, dans sa culpabilité aussi, même s'il me porte atteinte. Cette attitude débouche sur l'expiation pour l'autre. Dès lors que je ne fais pas qu'endurer ce que j'expérimente à travers l'autre mais parviens à l'inscrire dans une relation positive, la souffrance à la place de l'autre le soulage. Tel qu'il est appelé à la sainteté, l'homme est aussi appelé – dans une certaine mesure contre sa volonté – à devenir un martyr pour l'amour dans le monde d'aujourd'hui. Le chemin du don de soi à l'autre est toujours parcouru en *l'absence de certitude*. Il y a dans la souffrance un surcroît d'absurdité qui échappe à la compréhension du monde intérieur. L'attitude fondamentale de l'homme aimant est faite de *patience* et de *prière*, d'attente de Dieu et de temps disponible pour le prochain.

Pour correspondre sans réserves à l'appel de Dieu, ma réponse devrait d'abord se soumettre à un impératif moral, se détacher de l'ÊTRE. Il y a tellement de vieilles habitudes, conscientes et inconscientes, qui contribuent à déterminer l'attitude, que la réponse à Dieu ne peut se manifester que par une grande nostalgie, une aspiration infinie, comme la perception d'une lumière lointaine sur un chemin cahoteux. La persévérance n'est donnée qu'à celui dont la vie s'élève avec force et au milieu de ses larmes, s'adressant à celui qui peut le libérer de la

²¹ Voir LEVINAS, « De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme », *Les Études philosophiques*, n°2 1984, p.163.



mort.²² Et pourtant, le but n'est jamais tout à fait atteint. Même les « saints » doivent s'approprier « en vérité et non seulement par humilité » la demande de rémission des péchés du Notre Père, comme l'a affirmé le concile de Trente.

La civilisation de l'amour

À travers la prière comme « travail du cœur », « réparation des ruines de la création »²³ et vie nouvelle, la paix devient possible. Il existe dans notre vie commune au quotidien un fondement qui nous permet d'échapper à la logique du combat incessant pour l'espace vital. Dans la mesure où le mal peut se comprendre comme impossibilité du langage, parce qu'il rompt la relation avec l'autre, le bien s'affirme aussi dans la responsabilité et dans la force de la parole face à la souffrance. « La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas ».²⁴

Il arrive que je doive protéger l'autre qui m'est proche contre le mal que lui inflige un tiers. L'appel à l'aide du pauvre comporte presque toujours une telle demande. Ne pas répondre à ce défi signifierait fuir devant ses responsabilités. Lorsque dans un tel cas le dialogue direct comme sortie de crise est devenu impossible, *l'utilisation de la force* peut représenter le dernier recours. Cela est valable aussi pour la guerre. Le véritable combat est lié à l'esprit d'amour et de patience qui n'abandonne pas l'autre, l'adversaire, même lorsqu'il a tort. « La patience vient d'une grande pitié. La main qui se saisit de l'arme doit souffrir de par la

violence même de ce geste ».²⁵ Pour que *la guerre contre la guerre* ne renforce pas ce qu'elle veut combattre, « il faut un relâchement de l'essence au deuxième degré : dans la juste guerre menée à la guerre, trembler encore frissonner à tout instant, à cause de cette justice même »,²⁶ faire ainsi appel aux hommes de bonne volonté.

Dans cette perspective, il faut parvenir à une compréhension de la société et de l'esprit qui parte de la responsabilité nécessaire envers chacun, donc écarter la conception de l'individu comme partie d'une masse anonyme. Il y va dans ce sens de la recherche d'un *ordre religieux*.²⁷ Le dialogue²⁸ est le fondement d'une justice comprise de manière concrète, une justice qui prend son sens dans la rencontre ouverte et présuppose la capacité de s'ouvrir à l'autre malgré les réticences de son ÊTRE propre.

Auschwitz est devenu le symbole de l'inhumanité, de l'éloignement de Dieu et du meurtre de masse. C'était aussi une attaque frontale contre la révélation biblique et sa conception de l'homme, au centre de laquelle se trouvait la guerre d'anéantissement contre le peuple juif. « Auschwitz » ne doit pas pouvoir vaincre. Nous ne devons pas nous laisser endurcir et aigrir sous le choc que représente Auschwitz. Il nous appartient au contraire de rétablir l'humanité dans ses droits et de reprendre l'espoir qui nous permet de croire à l'amour.

²² Voir He 5,7.

²³ LEVINAS, *De la prière sans demande*, p.162.

²⁴ LEVINAS, *Totalité et infini*, p.XI.

²⁵ LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, 1976, p.219.

²⁶ LEVINAS, *Autrement qu'être*, p.233.

²⁷ LEVINAS, *Totalité et infini*, p.220

²⁸ Levinas distingue deux sortes de dialogues, fondamentalement opposés. Voir au sujet de la forme négative du dialogue le chapitre III.



Plus fort que la violence qui a permis Auschwitz doit être notre engagement de faire en sorte que s'instaure « après Auschwitz » une civilisation de l'amour, dont le centre est formé par la révélation judéo-chrétienne de l'homme comme image de Dieu. Le présent texte se veut comme une contribution à son avènement.

Sources : Centre de dialogue et de prière

Père Manfred Deselaers

Ul. Kolbego 1

32-602 Oswicim Pologne

Tél. +48 (33) 843 10 00

Fax + 48 (33) 843 10 01

education@cdim.pl

www.cdim.pl

Traduction - Dr. M. Farrohk

Cf. « Car c'est de l'homme qu'il s'agit. Défis anthropologiques et enseignement social-chrétien. » Sous la direction de P.H. Dembinski, N. Buttet, E.R. di Montelera. Éditions Parole et Silence, 2007, p. 111-128.

