

Jean Ansaldi, Cours et Séminaire Tome 1, Montpellier
Terereatau Scan 27 03 2016

LA CURE D'ÂME

ou

L'accompagnement pastoral

Un homme désargenté est habité par une intense désir de fumer ses deux cigarettes journalières. Au bout d'une journée de quête, il réussit à trouver 4 mégots. Sachant qu'avec 3 mégots il peut rouler une cigarette, il s'en fait une et la fume. Il lui reste 1 mégot de réserve et 1 autre produit par la cigarette qu'il vient de fumer, soit 2 mégots avec lesquels il ne peut faire sa seconde cigarette et aller jusqu'au bout de son désir.

Monsieur *Plus-un* qui passait par là et qui avait un mégot dans une boîte, (il n'est pas fumeur lui-même), lui prête celui-ci. L'homme dispose maintenant de 3 mégots et peut fumer sa seconde cigarette avec délice. Mieux, l'ayant consumée, il lui reste le mégot qu'il rend à Monsieur *Plus-Un*.

Ce dernier est ici l'illustration du pasteur : il n'a aucun plaisir à fumer; il ne fait que traverser l'espace de l'homme désargenté; à la fin de l'histoire, il récupère sa mise, ni plus ni moins. Mais sans lui, le désir du fumeur ne serait pas allé à son terme.

Il s'agit ici d'un cours destiné à des étudiants et non d'un ouvrage spécialisé; par ailleurs, on ne trouvera que la trace écrite d'un enseignement oral plus développé : ce texte écrit ne contient que la partie « théorique »; l'étude de cas concrets de « clinique pastorale », les exercices divers formant à l'écoute et à la reformulation ne peuvent y figurer mais sont présents pendant le semestre d'étude.

On se s'étonnera donc pas de l'absence de fondements rigoureux et de l'aspect partiel de certains développements.

INTRODUCTION

Je voudrais regrouper ici quelques remarques générales allant un peu dans tous les sens.

1. D'entrée, posons une double convention de vocabulaire :

— J'utiliserai souvent le concept de « pasteur ». Il n'indique en rien un ministère précis et patenté mais tout chrétien qui, dans une relation de thérapie de la foi, vient occuper une position d'*écoutant*. Associé à lui, le terme de « fidèle » entend désigner celui qui, dans la même opération, vient occuper la place de l'*écouté*. Dans les deux cas, rien de plus et rien de moins.

— Je distingue soigneusement l'*accompagnement diaconal* (qui sera précisé plus loin) et l'*accompagnement pastoral* ou *cure d'âme*, ces deux derniers termes étant synonymes sous ma plume.

Il ne faut pas avoir peur des apparences et se laisser impressionner par les modes : cette expression de *cure d'âme*, qui traduit directement le latin *cura animæ*, « soin de la vie », peut vous paraître vieillotte. Dans ce dernier cas, au lieu de la moderniser, remontez encore plus haut dans l'histoire en la traduisant en grec, soit *θεραπευω*, *ψυχη*, « psychothérapie » : vous voilà dès lors à la pointe de la modernité !

2. Le projet : la cure d'âme est une thérapie de la foi . L'homme est évidemment une globalité : soigner son corps conduit à des conséquences sur le psychisme et sur la foi; soigner son psychisme cela entraîne des modifications sur son corps et sur sa foi. *Le pari de la cure d'âme est que la rectification de la visée religieuse conduit en plus à des modifications psychologiques et somatiques* . Ce n'est pas le but principal mais c'est inévitable.

Nous ne jouerons donc ni au médecin ni au psychanalyste; nous ferons le pari que la foi n'est pas un phénomène se logeant simplement dans les superstructures mais, au contraire, une dynamique s'enracinant au cœur de l'humain. L'accompagnement pastoral c'est notre moyen à nous d'aider l'homme souffrant et de faire écho, dans un autre contexte culturel, au ministère thérapeutique de Jésus.

3. Illustrons cette hypothèse :

Gisèle est une étudiante en sciences de 23 ans et membre d'une assemblée chrétienne « évangélique ». Sa vie est certes handicapée par un dysfonctionnement intestinal atténué médicalement; mais surtout par des bouffées d'angoisse devant la nuit, lors des temps de solitude dans sa chambre, au moment de prendre le train, etc. Toutefois, prise dans un groupe religieux un peu étroit, elle craint les approches « psy » comme le diable et, à bout de souffrance, vient me rencontrer malgré la mise en garde de son assemblée religieuse, persuadée « qu'entre frères dans la foi, Satan n'a pas de place pour la capturer ».

Naturellement elle croit devoir parler d'elle en termes religieux plus ou moins plaqués; elle se heurte alors au pasteur qui élude systématiquement les questions pseudo-théologiques et ne relève en rien ce langage religieux, comme s'il glissait sur lui sans attirer ni approbation ni réprobation. Du même coup, sans qu'elle s'en rende compte, son discours dérape peu à peu sur son quotidien et sa vie : parents, amis, histoires d'enfance, etc. Le pasteur écoute, reformule quelques fois pour entretenir le discours, réinjecte à l'occasion des mots clefs qu'il croit percevoir comme importants dans cette vie; mais il se garde d'interpréter « psychanalytiquement » car ce n'est pas son métier.¹ Sans cesse il cherche à repérer dans le discours de la jeune fille quel est ce « dieu » qu'elle sert et qui provoque une telle souffrance.

Il finit par percevoir que c'est un dieu exigeant qu'il faut séduire : vis-à-vis de lui, elle se sent « sale »; ce dieu ne peut que la regarder de manière courroucée. Du même coup, elle s'interdit tout ce qui pourrait distraire sa vie; tout ce qui pourrait lui faire plaisir semble offenser ce dieu qui se donne comme auteur et gardien farouche de la loi morale. Toutefois le pasteur ne rectifie rien et semble même accentuer le désarroi en pointant dans le

¹ Je laisse de côté le cas de pasteurs ayant une formation et un trajet en matière de psy. et qui peuvent conduire des entretiens psycho-pastoraux. Ce séminaire n'envisage pas cette situation et ne les concerne donc pas directement.

discours tout ce qui serait de l'ordre d'une loi morale, comme un fait, sans confirmer ou infirmer : elle n'est pas encore au bout du désespoir quant à la possibilité de séduire son dieu par sa fidélité légale ² !

Au bout de plusieurs rencontres, ce pasteur « sent » que ça va craquer, quand le discours se polarise sur le signifiant « main » : *main sale*, *coup de main*, *tendre une main secourable*, etc., jusqu'à un lapsus caractéristique et révélateur : devant une image qui lui a traversé l'esprit, elle dit *avoir eu la main coupée* ; (elle voulait bien sûr dire « avoir eu le souffle coupé »). L'inlassable pointage de ce signifiant « main » finit par laisser craquer les défenses. L'étudiante très morale, celle qui, malgré ses discours religieux orthodoxes, voulait se sauver par les œuvres de la loi, avait « oublié » une pratique vieille maintenant de 4 ou 5 ans, et donc antérieure à sa « conversion » : à cette époque elle se masturbait. L'oubli n'en était pas un car les comptes n'étaient pas réglés : le poids de son dieu sur elle était écrasant et tout son être produisait de douloureux symptômes de compromis.³

Le temps était peut-être arrivé de poser l'Évangile, ici Romains 7 et le début de 8 : « Malheur à moi [...] la loi inscrit la contradiction en moi [...]. Qui me délivrera ? Grâce soient rendues à Dieu par Jésus-Christ [...], etc ». Dieu est ailleurs que dans la justice légale; il n'est pas à séduire; il ne mesure pas les hommes à la loi; il sauve gratuitement par la foi. *Le péché, ce n'est justement pas la masturbation mais le fait de poser un dieu qui soit un faux dieu*, en l'espèce un Dieu légal à séduire. L'Évangile, pointé au bon moment, produit alors un basculement spectaculaire qui se vérifie dans les rencontres qui suivent. Le pasteur en a fini car son projet était le salut et rien d'autre, la thérapie de la relation à Dieu et pas autre chose. Il est même temps de couper les ponts pour que ne s'installe pas une dépendance.

Trois ans sont passés et il ne rencontre plus cette jeune fille que trois fois par an. *Il ne cherchait que le salut, mais il n'est pas surpris outre mesure de savoir que les principaux symptômes névrotiques ont disparu, que l'angoisse se soit largement dissoute et qu'elle ne prenne plus de médicament pour ses intestins*.

Tout le mal être de Gisèle était-il explicable par l'idole qui régnait dans le lieu du Radicalement-Autre ? Certainement pas : il y avait probablement « des raisons » bio-anatomiques; un analyste aurait certainement eu beaucoup à dire sur sa préhistoire obsessionnelle. En se cantonnant dans son champ, le pasteur ne pouvait avoir qu'un regard partiel et situé sur elle; mais, par cette entrée spécifique, des effets bénéfiques secondaires ont été possibles. J'insiste sur la réciproque : si le pasteur s'était égaré en d'autres champs, s'il avait joué une lecture et une compétence globales, il aurait manqué l'espace du salut mais aussi certainement les autres espaces de Gisèle.

Concluons cette illustration par deux remarques :

— *L'idole c'est le péché*, c'est-à-dire la pathologie spécifique du champ du salut car elle invente un faux dieu-Père ou fausse le visage du vrai Dieu dont on ne garde plus que le nom, tout en ayant perdu sa consistance. « Ils disent au bois (sculpté par eux) : "Tu es mon père" »⁴ : l'idole répète l'acte de « se faire comme des dieux », (Genèse 3); mais par projection interposée : on projette un Moi Idéal dans l'extériorité et on lui demande de dire notre identité comme un père qui « appelle chacun par son nom ». L'idole c'est l'acte de se nommer soi-même, de se donner à soi-même l'identité, au lieu de se laisser nommer par un Autre.

Mais se situer pathologiquement dans le champ de l'idole ne laisse pas indemnes les autres dimensions humaines. Écoutons le Psaume 115 : « Leurs idoles sont en argent et or; elles sont l'ouvrage de la main des hommes. Elles ont une bouche et ne parlent pas; elles ont des yeux et ne voient pas; elles ont des oreilles et n'entendent pas; elles ont un nez et ne sentent pas; elles ont des mains et ne touchent pas; elles ne produisent aucun son dans leur gosier. *Ils leur ressemblent ceux qui les fabriquent, tous ceux qui se confient en elles* ». (Ps 115/1-4-8). Laisser advenir l'idole comme instance centrale d'une vie, c'est devenir aveugle, sourd, muet, etc. C'est placer sous interdit des champs entiers de l'existence et donc entrer dans des compromis somatiques et névrotiques boiteux qui sont ou seront sources de souffrance.

Cette lecture n'épuise pas l'homme réel et n'entend donc pas être la seule appréhension de l'*humanum*. Elle décrit simplement un savoir particulier. « La théologie interroge l'homme selon un regard spécifique, elle l'interroge en fonction de la question de ses dieux ».⁵

— *La thérapie de la foi* est alors le seul espace possible qui soit lié à ce regard spécifique sur l'homme; la guérison de ce champ, *c'est-à-dire le salut*, est la seule quête possible du pasteur. Toutefois, parce qu'au-delà des sciences qui le découpent en secteurs étanches, l'homme réel demeure

² On se reportera au comportement de Jésus en Marc 10/17 ss : placé devant un homme qui veut gagner la vie éternelle par *son faire* (verset 17), le Seigneur semble accentuer la loi pour conduire le « riche » vers un désespoir sur lui-même et un abandon de cette voie de salut. Il expliquera le but qu'il recherchait à ses disciples (verset 26-27). La loi, ici articulée dans son deuxième usage, doit conduire au désespoir quant à la possibilité de se sauver par ses œuvres, afin de saisir le salut gratuitement et par la seule foi.

³ Un symptôme est à la fois réconciliation avec l'instance interdisante mais aussi violation de l'interdit et donc jouissance secrète.

⁴ Jérémie 2/27

⁵ P. GISEL, « Universalité et particularité », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1984/4, p 335.

une entité insécable, la thérapie de la foi *n'est* souvent *pas sans* thérapie du désir et sans guérison somatique.⁶ Ce n'est pas le but principal recherché de la cure d'âme, mais diverses « guérisons » en d'autres domaines peuvent arriver « en plus ». Se tenir donc humblement dans cette dimension de thérapie de la foi qu'il maîtrise, et laisser de la place à d'autres approches et d'autres savoirs, ce n'est pas pour le pasteur s'enfermer dans un pointillisme réducteur ou fuir dans l'idéologique; mais c'est au contraire poursuivre, à la manière du XX^e siècle, le ministère thérapeutique de Jésus.

4. Cela signifie que les sciences humaines ne seront utilisées que comme apport auxiliaire. De même que la théologie ne construit plus une anthropologie en ignorant Darwin, ni une cosmologie en ignorant Copernic et la physique quantique, de même une thérapie de la foi n'ignore ni Lacan ni Freud. Ce dernier nous en donne d'ailleurs la permission : « En soi, la psychanalyse n'est pas plus religieuse qu'irreligieuse. C'est un instrument sans parti dont peuvent user religieux et laïcs pourvu que ce soit uniquement au service de la délivrance d'êtres souffrants » (*Lettre du 9 février 1909*).

Le cœur de notre démarche demeurera toutefois théologique.

5. Je voudrais terminer en rappelant que ce cours n'entend pas répéter l'ouvrage que j'ai écrit sur ce sujet;⁷ je le supposerai toujours lu. A chaque chapitre, j'essayerai de le dépasser en abordant des problèmes nouveaux.

De même, je travaillerai comme si était déjà lu et intégré l'article que j'ai consacré à la *Psycho-anthropologie religieuse* et qui donne des éléments de base de la pratique proposée. (Cf. *Études théologiques et religieuses*, 1994/1).

⁶ Notez la nuance : la thérapie de la foi ne contient pas triomphalement la guérison tous azimuts, mais *n'est pas sans*... que cela puisse advenir.

⁷ J. ANSALDI, *Le dialogue pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1986. (Il sera supposé lu en particulier lors de l'interrogation orale).

LA DEMANDE ET LE DÉSIR

I. INTRODUCTION

Les circonstances créant une entrée en accompagnement pastoral sont très diverses : il peut s'agir d'une demande nettement articulée et faisant suite à un déplacement jusqu'au bureau pastoral; il peut s'agir d'une initiative pastorale, discernant une demande implicite, au cours d'une visite par exemple, et décidant cet accompagnement par un déplacement technique de sa propre position.⁸

Dans tous les cas on a affaire à une *demande* :

— Déjà on peut repérer qu'une *demande en cache bien souvent une autre* : une personne vient solliciter le pasteur : « Mon mari boit; que dois-je faire ? »; « Mon fils se drogue; comment se comporter ? ». Si on se lance dans de bons conseils pour répondre à la première demande explicite, on peut passer à côté d'une autre, plus profonde et qui, dans les deux cas, pourrait être celle-ci : « Je suis dans la peine et le désarroi : consolez-moi, occupez-vous de moi ».

— Toutefois, il y a une deuxième dimension qu'il faut prendre en compte : *une demande consciente ou préconsciente véhicule en sous-main un désir inconscient*. Il importe donc de frustrer la *demande* pour que parvienne à se dire le *désir*. Exemple élémentaire : la demande de sein ou de biberon du petit enfant entend souvent « exprimer » le désir de la présence de la mère. *Satisfaire la demande tout de suite risque de faire passer à côté du désir*.

Cette distinction est largement présente de fait dans l'évangile de Jean où Jésus discerne, derrière les *demandes* d'eau, de pain, de guérison, etc, un *désir* plus profond auquel il entend répondre : eau vive, pain de vie, salut, etc.

On peut prendre l'exemple typique de la samaritaine (Jean 4/1 ss) :

— Jésus provoque le processus par l'insolite de sa situation (homme s'adressant à une femme, juif parlant à une samaritaine, demande d'eau, etc). La femme ne peut que répondre en prenant une position de défense (verset 9). Cette dernière atteste que Jésus a d'emblée touché juste et que les signifiants « eau », « soif » et/ou « boire » jouent un rôle important dans la vie de cette femme.

— Jésus suscite un nouveau déplacement en inversant : « Demande-moi toi-même à boire ! ». Les défenses de la samaritaine se mettent encore en mouvement dans le « faire semblant d'entendre au premier degré », dans l'argumentation sur le seau (verset 11). Une autre défense plus profonde ne tarde pas à pointer : elle se réfugie dans l'identité imaginaire du groupe et, pour cela, elle en appelle à l'ancêtre Jacob qui légitime les particularités samaritaines.

— Très important à noter : Jésus ne répond pas sur le fait qu'il soit plus grand ou non que Jacob car cela reviendrait à enfermer la femme dans un débat entre deux instances imaginaires : de même que les juifs du chapitre 8 restent emmurés dans une filiation par l'ancêtre biologique Abraham, de même la samaritaine ne peut encore sortir de l'identité imaginaire par la lignée. C'est pourquoi Jésus pose un « bout d'Évangile » en jouant sur les signifiants « eau », « boire », « soif » (verset 14). Ceux-ci touchent quelque chose dans le fond de la femme puisque la réaction de défense est immédiate : la samaritaine retourne sur le sens premier de ces mots, et donc régresse jusqu'à la première demande.

— Devant cette impasse, (un Évangile posé trop tôt ?), Jésus provoque un nouveau déplacement : sans chercher à prendre au sérieux la demande immédiate de la femme, il l'interpelle sur son époux pour la faire revenir au plus près de sa vie réelle. Devant la réponse, « Je n'ai pas de mari », Jésus se contente d'explicitier l'affirmation et d'y pointer ce que la femme avait voulu « oublier » : le désordre de sa vie. Nous sommes ici devant une interprétation qui pointe, non un signifiant refoulé disant le désir, mais le fait qu'il y en a certainement un : courir d'un homme à l'autre, comme un enfant passe d'un jouet à l'autre, montre que le désir n'a pas été verbalisé et qu'une « soif » véritable se cache derrière des investissements trompeurs.

— Elle fuit encore dans sa tradition religieuse (identité imaginaire) en demandant à Jésus de la confirmer puisqu'elle a maintenant reconnu en lui quelqu'un de religieusement performant, un maître en quelque sorte.

Jésus ne conforte toujours pas cette demande; il ne l'infirme pas non plus en donnant raison au mépris des juifs; mais il déplace enfin le débat sur un terrain *Autre*, sur celui d'une *Autre manifestation à venir de Dieu* (verset 23).

⁸ On précisera plus loin. Cf. *Le dialogue pastoral*, p 65 ss.

— Dès lors la femme peut se déplacer à son tour et interroger à partir du langage-savoir qui se véhicule dans sa communauté sur un Messie possible. Et c'est alors la pose de l'Évangile qui, cette fois-ci, fait impact : « Je le suis moi qui te parle » (verset 26). La femme se sent maintenant reconnue, *non dans sa demande première d'avoir de l'eau, non dans sa demande seconde et plus cachée d'être prise au sérieux dans sa religion ; mais dans son désir d'être considérée comme unique* par quelqu'un qui lui parle comme à un « tu », malgré le mépris dans lequel elle était tenue du fait de sa situation conjugale désordonnée.

Il faut le noter : en restant dans les signifiants de la samaritaine, Jésus permet une descente en profondeur *vers une demande cachée d'abord, vers un désir inconscient ensuite*. Maintenant saluée comme un sujet, la femme peut parler en sujet, à la première personne, non de choses externes mais de ce qui la concerne personnellement et aussi de l'Autre qui l'a reconnue comme sujet; aussi, est-ce en sujet qu'elle va s'adresser à ses concitoyens..

Il importe donc que la demande cachée se dise; mais plus encore que le désir advienne partiellement au langage et que le fidèle ne soit pas enfermé dans sa demande même affinée.

II. DEMANDE-DÉSIR : APPROCHE DIACHRONIQUE

1. Inscrivons nous tout d'abord dans un temps « O + 1 » de la vie, temps évidemment mythique, temps davantage reconstruit que remémoré.

— Le premier *besoin* de l'enfant mobilise son corps *sans intentionnalité* de sa part : le premier cri qu'il pousse ne demande rien et à personne mais n'est que détresse face à la perte de l'homéostasie.

C'est la mère qui donne sens à certains mouvements somatiques et qui, ce faisant, place l'enfant dans un univers de langage; c'est elle qui, par sa réponse, transforme les *cris* de l'enfant en *demande*. Ainsi, en répondant au besoin, la mère inscrit l'enfant dans les signifiants, mieux dans *ses* signifiants. Se faisant, elle pose une dimension d'elle-même comme Autre. (C'est parce qu'elle désire que l'enfant lui demande le sein qu'elle interprète le cri comme demande du sein).

La détente somatique de l'enfant qui suit la réception de l'objet du besoin est aussi investie par la mère, interprétée par elle comme message de satisfaction que l'enfant lui adresse. Elle répond à ce prétendu message par des mots et des gestes qui sont *en plus* par rapport à la satisfaction du besoin; et c'est cet *en plus* qui fait *jouir* l'enfant, la jouissance étant ici étayée sur la satisfaction du besoin mais se situant au-delà. Du coup elle introduit une distance entre l'objet réel du besoin et l'objet formulé dans la prochaine demande car l'enfant souhaitera que le nouvel objet procure cet *en plus* de jouissance et ce sera inévitablement la déception.

— Les besoins qui suivent vont donc s'inscrire dans les traces mnésiques de cette première expérience et se couler dans les signifiants de l'Autre. Sous l'effet de la *privation*,⁹ c'est alors une demande adressée à l'autre-semblable qui peut s'organiser, demande faite dans les signifiants de l'Autre-altérité. Mais cette demande n'est plus réductible à l'objet du besoin; tout objet demandé fait référence à ce moment mythique où l'enfant a été comblé de telle manière qu'*aucun manque* ne subsistait. Tout *plein d'avoir* est cherché pour combler un *manque d'être* en vue de se croire sphérique, autofondé, sans besoin de recevoir l'être du lieu de l'Autre-altérité nommante.

Il est donc capital de noter ceci : toute *demande d'avoir ou de pouvoir* (consolation, santé, affection, etc) cache un *désir d'être* (combler les manques pour être « comme des dieux »). *La demande religieuse ne fait pas exception*.

2. Une autre possibilité existe que cette course folle : l'être humain prend acte de sa finitude et du fait que rien ne peut faire que par lui-même ou par objet interposé il puisse atteindre la sphéricité d'une autonomination de soi par soi. *L'être lui est donné de l'extérieur par une parole de nomination adoptive*.¹⁰

— C'est alors le passage par la *castration symbolique* : je ne peux construire mon identité, je ne peux que la recevoir d'un Autre, d'un Père qui me nomme. « Je » est dans l'Autre et cet Autre est aussi inscrit dans la finitude; il ne peut donc me donner qu'une identité d'homme et non une identité de « comme des dieux » (Genèse 3/5). Si le deuil d'une réponse saturante peut être accomplie, la demande à l'autre emporte dans ses plis le désir de l'Autre sans s'y réduire : reconnaissance par moi du désir de

⁹ La PRIVATION renvoie à un manque réel, la FRUSTRATION à un manque imaginaire de plénitude mythique (être comme des dieux), la CASTRATION renvoie au fait que je suis homme et non « dieu », donc inscrit dans la finitude que l'on peut appeler « manque symbolique ».

¹⁰ La vie implique d'être prise extérieurement dans un « arbre de vie » extérieur, présent dans le jardin d'Eden (Genèse 2/9) mais aussi dans la Jérusalem future (Apocalypse 22/2).

cet Autre/reconnaissance de mon désir par cet Autre. Mais du coup, on note que, contrairement au besoin et à la demande, *le désir n'a pas d'objet qui puisse l'étancher*. Le désir n'est pas désir de quelque chose mais *désir de la présence de l'Autre*.

— Un pas de plus doit donc ici être fait : ces objets demandés peuvent l'être sous deux voies différentes :

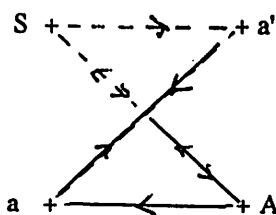
- soit le deuil de la finitude n'est pas fait et ces objets ont en vue d'être incorporés à soi pour combler ce qui manque (l'autre est ici au service d'une réalisation mégalomane de soi et de l'établissement de sa propre identité comme tout-puissant).

- soit comme signes, signifiants, métaphores du désir de l'Autre et donc d'un procès linguistique de reconnaissance mutuelle. (Le désir n'a en effet pas de langage propre mais se dit toujours dans les signifiants de la demande bien qu'il soit différent).¹¹

Dès lors l'objet de la demande articulé par le *sujet de l'énoncé* (le « je » grammatical du discours) n'est dans ce dernier cas que la voie par laquelle le *sujet de l'énonciation* dit son désir, se manifeste dans le langage, sous le langage, entre les mots du langage mais sans jamais coïncider avec l'énoncé lui-même. Or le sujet n'existe que quand, par le langage, il est en relation de désir avec l'Autre; mais parce qu'il n'y a pas de langage pour dire le désir, que celui-ci court sous le texte de la demande sans coïncider avec elle, cette entrée en demande n'est que la dimension consciente par laquelle le sujet du désir sort de sa léthargie d'être *pour se tenir devant cet Autre* qui seul peut lui donner un nom et donc une identité.

Dans cette situation, le sujet de l'énoncé exprime bien une demande d'objet; mais le sujet de l'énonciation ne cherche pas les choses qui collent aux signifiants énoncés *mais quête le maintien de la communication avec l'Autre*.¹² On mesure déjà que ces affirmations, pour le moment théoriques, seront lourdes de conséquences pratiques pour l'accompagnement pastoral.

3. Nous allons nous servir du schéma L de J. Lacan pour illustrer ce mixte demande-désir :



Les trajets en pointillés sont inconscients, ceux en traits pleins sont conscients.

S est ici le lieu du *sujet* : ce qui fait que je suis unique, que je n'existe que par la nomination de l'Autre. Le sujet est largement inconscient, il est le résultat d'une parole d'adoption à lui adressée.

a est le lieu de la *personne*, du Moi imaginaire : ce qui fait que j'occupe une place sociale, que je m'identifie aux images, aux idéaux du groupe. Le Moi est donc un lieu de méconnaissance, le lieu où je crois que je suis unique alors que je ne suis qu'un précipité d'identifications, lieu où je me constitue par les œuvres.

a' est le lieu des images sociales, de la personne à qui je parle, de celui que je veux séduire, imiter, agresser, etc. Lieu occupé par l'autre, fausse altérité. (Lieu où vient loger l'idole, la projection de mon désir de toute puissance).

A lieu d'une radicale altérité où peut venir loger et parler un radicalement Autre par rapport à mon désir, y compris le Dieu de l'Évangile.

On voit que nous sommes en tension entre le sujet (je) et la personne (Moi). Tout trajet de désir de S à A (symbolique) et réciproquement de A à S emprunte inévitablement le trajet imaginaire aa', trajet de la demande, et s'y enferme : la relation de désir est sans cesse prise dans les discours de la demande. Pourtant, sous les mots, entre les mots, qui s'échangent en aa', quelque chose de la relation SA passe.

¹¹ Cf. l'amour entre un homme et une femme qui se dit dans le langage de la consommation, de la capture, etc, alors même qu'il vise métaphoriquement la communion.

¹² Cette analyse des notions de besoin-demande-désir, appliquée alors à la prière, peut être lue dans un langage plus simple in J. ANSALDI, *Prier aujourd'hui, de l'infantile à l'esprit d'enfance*, Valleraugue, édition Sœurs protestantes, collection « Sentiers de Villeméjane », n° 3, 1991.

Le travail d'écoute permet de ne plus se laisser fasciner par la capture imaginaire aa', d'entendre mieux ce qui se passe en SA-AS, mais sans que jamais l'imaginaire puisse être dépassé totalement.

Illustrons comment quelqu'un peut se méprendre sur son identité en appuyant trop sa vie sur la dimension imaginaire où cette même identité se joue dans des identifications à des modèles :

Valérie est une jeune femme d'une trentaine d'année passant très vite d'une vive excitation et d'un grand enthousiasme à des périodes très dépressives, un temps presque suicidaire. Elle s'attache vivement à des causes (écologie, vie religieuse, etc), s'y engage; mais très vite elle se heurte à ceux qui y sont actifs institutionnellement et développe de l'agressivité, de la jalousie, etc, de manière très caractéristique. Naturellement elle souffre beaucoup de cette instabilité et l'a traduite un moment par : « Je suis gentille et tout le monde m'en veut ». Sur le plan religieux, elle ne peut se fixer, passant d'un lieu à un autre, développant une conception très sentimentale mais aussi très subjective de la relation de foi.

Prise dans une relation pastorale de cure d'âme, elle apporte un jour un rêve : « Je roulais sur une route sinueuse des Cévennes. Soudain, malgré un coup de frein brutal, je télescope un âne. Je descends brusquement et il s'avère, heureusement, que l'âne était en carton ».

- À quoi te fais penser un âne ?

- À un animal doux, gentil, brutalisé par les hommes, au regard formidable. (Elle résiste à l'analyse en récitant des images stéréotypées prises dans tous les livres.

Portant peu à peu elle associe : le couple X chez qui elle exerce un travail bénévole à un âne. Madame X que je croyais formidable et qui correspondait à mon idéal s'avère quelques fois pénible.

Nous avons là le stéréotype de ses identifications imaginaires :

- En première étape, elle investit une personne en la parant de toutes vertus pour s'identifier à elle et en faire donc son Moi Idéal.

- En deuxième étape, dès que cette personne pose une loi quelconque inscrivant la relation dans des limites, elle est déçue, entre en conflit ouvert, parasite beaucoup de relations dans le groupe où, comme ici, refoule son agressivité mais la dit dans un acte manqué ou un rêve. (Écrasement de l'âne).

- Toutefois, cette agressivité la culpabilise; elle retourne alors cette agressivité contre elle-même et déprime. Le cycle recommence sans cesse.

Toutefois, à partir de ce rêve, elle a pu aller assez loin dans l'analyse de ce comportement et une modification devient possible. Il s'agit de l'aider pas à pas à faire la même lecture dans sa vie religieuse pour qu'elle y place de la loi (lieux fixes, paroles liturgiques faisant altérité, etc) afin que, brisée dans ses identifications imaginaires, elle puisse recevoir l'Évangile et vivre d'une identité symbolique posée à partir du Christ-altérité.

III LA RELATION THÉOLOGIQUE

Nous avons ici la possibilité d'illustrer de manière isomorphique ce qui se passe dans la relation à Dieu.¹³ Pour cela, nous allons tout d'abord esquisser quelques mots d'*anthropologie théologique*.

1. M. Luther, dans son *De homine*, commence par prendre acte de l'approche aristotélicienne de l'homme et ne la conteste pas pourvu qu'elle ne prétende à rien d'autre qu'à décrire l'anthropologie dans « ce qui caractérise l'homme uniquement pour cette vie mortelle ».¹⁴ Pour lui-même, et à partir de l'hypothèse de travail du « salut par la foi », il définit ce même homme par *sa manière d'être devant Dieu* : soit *coram Deo* (devant Dieu), soit *incurvatus in se* (recroquevillé sur soi), respectivement selon la foi ou l'incrédulité. Autrement dit, Luther ne conteste aucune anthropologie mais pense que la théologie ne peut fonctionner sans en avoir une qui lui soit propre et qui se construit à partir des fondements de sa démarche, le *sola fide*.

Cette définition de l'*humanum* (l'être de l'homme) par l'instance extérieure devant qui il se tient, Dieu ou idole, suppose une non-neutralité théologique de l'homme : avant la foi, il n'est pas simplement blessé dans son être, handicapé : l'*incurvatus in se* que Luther met à jour, déjà au niveau de son

¹³ La notion d'*isomorphisme* permet de dire qu'il y a analogie de structure formelle, analogie de l'algèbre qui traduit, mais qu'il n'y a pas identité sur le fond. Au niveau des signifiés, *a fortiori* du réel, la relation de foi est spécifique et n'a rien d'analogique avec les relations analytiques que le sujet entretient avec ses instances.

¹⁴ Cf. J. ANSALDI-P. PELISSERO, « Le *De homine* de Martin Luther, Traduction et commentaire », in *Études théologiques et religieuses*, 1983/4, p 473 ss. Cf. aussi les corrections à cette traduction faites par P. BÜHLER, « La "Dispute au sujet de l'être humain" de Luther, hier et aujourd'hui », in *Études théologiques et religieuses*, 1994/4, p 529 ss.

Commentaire aux Romains, implique une structure pécheresse et quasi narcissique qui définit son être et construit un regard spécifique sur le monde ainsi qu'une action autocentrée.

2. Toutefois on ne peut reprendre aujourd'hui cette démarche luthérienne sans l'inscrire dans une problématique culturelle plus contemporaine d'une part et sans laisser cette inscription se mesurer à la coupure scripturaire d'autre part. Il me paraît sage de partir ici de la distinction, déjà vue, entre *personne* et *sujet* :

La *personne* (*persona*, apparence, masque) constitue la dimension proprement imaginaire, dans le sens de « spéculaire », de l'homme; ce qui résulte de ses identifications et contre-identifications aux gestes, aux idées, aux idéaux, etc, de ses semblables. La *personne* ne se fonde donc sur aucune altérité radicale vraie; c'est d'elle qu'est exigée le respect de certaines valeurs morales; c'est à elle que certains droits imprescriptibles sont dus. Sur cette base, on mesure que la *personne* connaît une durée ininterrompue de la première identification à la mort. (en a sur le schéma L ci-dessus).

Le *sujet* est au contraire ponctualisé dans ses manifestations car il est choc en retour de la Parole nommante de l'Autre. Il est alors juste de dire que « Je » est dans l'Autre.¹⁵ Or que ce sujet soit « dans l'Autre » entraîne qu'il est largement inconscient. *Sujet de l'énonciation* plutôt que *sujet de l'énoncé*, il se « mi-dit » dans ses discours plus qu'il ne s'y dit; il se manifeste moins dans les pleins de sa chaîne linguistique que dans les altérations de celle-ci (lapses, redondances, silences, dénégations, etc). Si de la *personne* on peut dire *homo sequitur agere* (l'homme est le fruit de son faire), du *sujet* on ne peut que dire *homo sequitur loqui* car il n'est pas fruit de ses œuvres mais du fait qu'il est nommé, parlé (*loqui*) dans la Parole de l'Autre. Si la *personne* possède une indéniable dimension sociale, le *sujet* est singularisé : c'est tout seul devant la Parole de l'Autre qu'il naît, vit et meurt.

Sur cette base, et dans le seul champ théologique, on peut parler d'un *sujet pécheur* et/ou d'un *sujet justifié* en fonction de l'instance qui occupe le lieu de l'Autre, en fonction de l'idole ou du Dieu de Jésus-Christ devant qui il se tient, et non en fonction du bien ou du mal moral vécu par la *personne*.

3. Venons-en à quelques indices scripturaux :

3.1. Paul ne me paraît pouvoir parler que du *sujet* lorsqu'il inscrit l'homme dans l'alternative péché-loi-mort/vie-Évangile-justification. Les ruptures qu'il met en jeu dans un « être mort selon la chair » puis un « être vivant en Christ » aboutiraient à l'absurde si l'Apôtre visait, par ce terme de « mort », la continuité biologique ou la continuité de la *personne* sociale de l'homme.¹⁶ Il en est de même lorsqu'il affirme que « Le salaire du péché c'est la mort ... ». Le qualificatif « mort » ne peut que désigner ce que le *sujet* est devant Dieu et pas la réalité biologique car, dans l'histoire du vivant, la mort physique a précédé l'homme : hors de la foi, et quelques soient les fausses altérités qui le fondent, le *sujet* est inauthentique et donc « mort ».

Ailleurs Paul semble rendre compte de ce concept de *sujet* par la notion d' ἄνθρωπος ἐν ὁφθαλμοῖς en opposition à l' ἄνθρωπος ἐν καρδίᾳ.¹⁷ Mais il est intéressant de noter que, dans ce passage, Paul fait de l'« homme intérieur » un *sujet* qui n'est discernable que par la foi seule et non par la vue.¹⁸ Par là s'esquisse une dimension inconsciente du « *sujet* chrétien » qui ne sera pleinement mesurée que par l'auteur des Colossiens : « Vous êtes morts en effet et votre vie est cachée avec Christ en Dieu »¹⁹ (double dimension de « caché » et d'*extra se*); mais aussi par l'auteur de la Première Épître de Jean : « Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu; mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ».²⁰

Autrement dit, la relation à Dieu fonde en nous « un homme intérieur », un « homme né de nouveau (ou d'en-haut) » qui fonctionne comme « *sujet* chrétien » et qui est largement inconscient pour cette vie en tout cas. Cela ne peut annuler, toujours dans notre histoire, un « homme selon la chair » qui demeure et qui se mesure à ses images (fussent-elles christianisées).

¹⁵ Nous retrouvons ici la dimension *extra se* mais aussi *coram Deo* de l'*homo christianus* luthérien.

¹⁶ Cf. entre autres Romains 6/6-11 et 7/9. Cf., dans le même sens, le quiproquo entre Jésus et Nicodème : la « nouvelle naissance » offerte à la *personne* et non au *sujet* serait absurde. Jean 3/1-13.

¹⁷ II Corinthiens 4/16.

¹⁸ Sur la dimension inconsciente du *sujet* chez Paul, cf. le beau livre de G. THEISSEN, *Psychological aspects of Pauline Theology*, Philadelphie, Fortress Press, 1987, (Traduction de *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*).

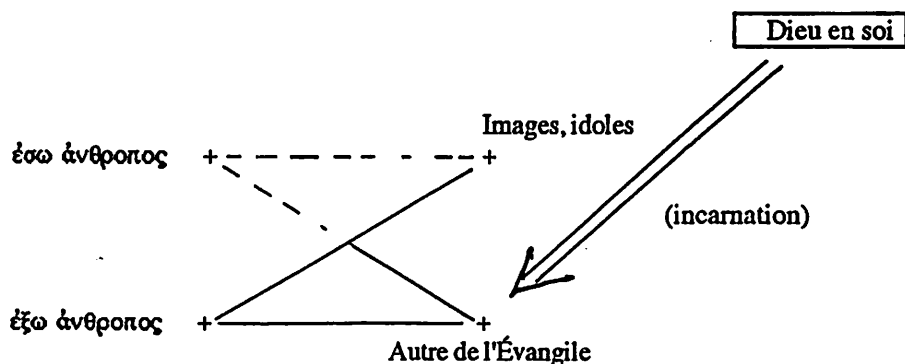
¹⁹ Colossiens 3/3 donne de plus une dimension eschatologique au *sujet* : « Quand le Christ notre vie paraîtra, alors vous aussi vous paraîtrez avec lui en pleine gloire ».

²⁰ I Jean 3/3. Ajoutons que, dans l'Ancien Testament, cette dimension de *sujet* est quelques fois pointé avec le concept de « cœur ». Cf. entre autres I Samuel 16/7.

3. 2. Le sujet chrétien n'ex-iste qu'en se tenant devant Dieu (*coram Deo*) et du fait que la Parole de celui-ci est prononcée sur lui. Mais cela n'implique pas qu'il adviene au langage à l'état pur : *il n'y a pas de langage qui ne soit pris dans la demande* circulant entre *a* et *a'*.

Certes tout peut s'enclore de manière infantile dans cet axe et la demande d'objet n'est alors que la volonté d'engloutir de l'autre (et non de désirer de l'Autre) pour refaire le plein mythique de soi-même; mais la demande d'objet peut aussi porter métaphoriquement l'appel à la présence, comme le bébé qui, criant après le sein, appelle, par delà celui-ci, la présence de la mère et sa communion avec elle.

On pourrait ainsi réécrire le schéma L de manière théologique :



On constate que nous n'avons jamais affaire avec « Dieu » mais avec l'Évangile de Dieu qui, par la séquence *incarnation en Jésus* $\Rightarrow$ *mort* $\Rightarrow$ *résurrection* $\Rightarrow$ *inscription dans la « folie de la prédication »*, est un discours parmi d'autres circulant dans le lieu de A.

Répétons-nous : le langage de la demande peut certes s'enfermer dans la quête imaginaire *aa'*. Mais elle peut être aussi le déclencheur du langage qui me fait tenir devant Dieu, devenir métaphore du désir AS-SA.

Autrement dit, le pasteur doit être présent et écouter en a', à travers l'énoncé qui circule entre a et a' ; mais il doit entendre de A, entendre ce que le sujet veut articuler de son désir et qui traverse la demande selon l'axe allant de S à A.

IV. BILAN PROVISOIRE

Avant d'entrer résolument dans le concret de la relation théologique de cure d'âme, revenons à la situation générale pour résumer et conclure.

1. Il importe bien de distinguer le *besoin*, la *demande* et le *désir*.

— Le *besoin* relève d'un appel du réel que l'homme ignore à tout jamais car le réel n'entre pas dans le langage. Il n'y a pas d'instinct dans l'humain : le besoin est toujours pris dans un langage; et l'objet qui est censé le satisfaire est toujours lié à un « souvenir » de satisfaction. Nous n'avons jamais affaire avec le besoin à l'état pur bien qu'il soit souvent « dessous » la demande; encore que celle-ci peut, justement en raison de sa distance au biologique, partir d'un « besoin » purement imaginaire.

— La *demande de la personne* s'inscrit dans le langage : demande de pain, de guérison, de consolation, de sécurité pour ici-bas ou pour l'outre-tombe, demande sexuelle ou demande d'amour. C'est avec elle que nous avons affaire en premier lieu, qu'elle soit au premier degré ou cachée derrière une autre demande. Elle est marquée d'une double aliénation :

- Elle doit se dire dans les signifiants de l'Autre : le langage c'est d'abord pour l'enfant les mots de la mère; c'est, pour le croyant, le langage religieux disponible, celui de la communauté ou celui de l'ambiance religieuse majoritaire dans les médias. Mais il faut étendre : langage commun, préexistant comme une partition de musique au musicien, même si l'exécution musicale est personnelle. *Il y a donc du reste* : on ne peut pleinement se dire dans le langage de tous; et ce qui ne peut se dire c'est du langage inconscient qui va faire désir.

- Ensuite parce que la demande suspend celui qui la profère à la réponse d'un Autre, posé alors dans la toute-puissance d'un vouloir bon ou mauvais. La demande pose la mère d'abord, d'autres ensuite,

dont le pasteur, dans un statut de *Sujet Supposé Savoir (ou pouvoir)* le secret de ce qu'il faut pour que le demandeur trouve le bonheur.

— Il est important de bien repérer que le *désir du sujet* est d'abord *désir de l'Autre* qui s'est insinué dans le langage appris de cet Autre.

L'étude de la vie de Saint Augustin montre que si, en apparence, il a répondu à la *demande* de sa mère Monique (devenir chrétien orthodoxe), en fait il a passé sa vie à répondre au *désir* de cette même mère : qu'il soit le fils sexuellement continent d'une mère continente.²¹

AUTRE EXEMPLE : une jeune femme d'une trentaine d'année vivait un accompagnement de cure d'âme en raison d'une demande homosexuelle qui l'habitait. Au bout d'un certain temps, sa mémoire a restitué une parole que sa mère lui avait transmise vers les 6 ans : « Ton père et moi attendions un garçon et avions choisi son prénom, Didier. Quand tu es née, ton père est allé à l'état-civil sans prénom pour toi; il a consulté la liste des saints du mois avec l'employé et, ensemble, ils ont décidé de t'appeler X ». Le désir homosexuel de X était en fait le désir de Didier, c'est-à-dire le désir de l'Autre (ses parents) : elle était venue habiter ce lieu du désir de l'Autre et ne pouvait plus désirer pour son propre compte.

2. En fonction de ce qui vient d'être dit, on voit que le désir d'un sujet interroge en fait le désir de l'Autre (parents, ancêtres vrais ou mythiques, Église, Dieu, etc). C'est en fonction de la position que cet Autre vient occuper que le sujet peut repérer ce désir de l'Autre et donc désirer pour son propre compte. (Cf. ce déroulement dans le récit de Jésus et la samaritaine). Encore faut-il que cet Autre soit assumable et capable de laisser au sujet l'espace d'un désir autonome :

— Si la finitude de cet Autre n'est jamais « sue » par le sujet, le désir de ce dernier s'aliène dans la *psychose* .

— Si la finitude de cet Autre est déniée (à la fois posée et niée), le désir du sujet s'aliène dans la *perversion* .

— Si la finitude de cette Autre est refoulée, le désir du sujet s'aliène dans la *névrose* .

Ces trois structures (psychotique, perverse et névrotique) affectent la vie entière du sujet qui est enclos dans l'une d'elle. La foi n'échappe pas à cette règle dans la mesure où la foi est *fides hominis* , réponse de l'homme à la *fides Christi* , advenue du Christ à l'homme.

Le pari de la cure d'âme c'est que la rectification du débat entre un homme et son Dieu permette au sujet d'accéder à une nouvelle dimension de vie.

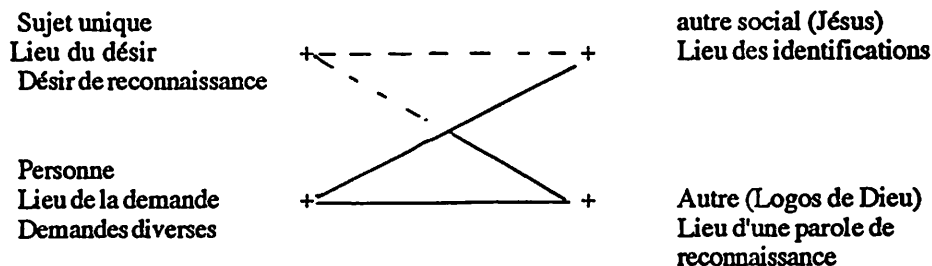
3. Sur le plan technique, on voit que déjà nous sommes interpellés sur deux points précis :

— Comment *frustrer la demande* pour que, sous elle, quelque chose du désir du sujet quant à son Dieu puisse être « su » par lui.

— Comment débarrasser le lieu de l'Autre-Dieu d'une dimension de toute-puissance qui aliène le désir dans sa dimension religieuse.²²

On mesure que cette approche théorique va nous faire déboucher rapidement sur une pratique. Mais déjà on peut l'expérimenter en conjoignant le récit de la samaritaine étudié plus haut avec le schéma L :

Il ne s'agit pas, en effet, avec ce dernier schéma illustratif, d'imaginer une partie à quatre protagonistes : la personne et le sujet, l'autre et l'Autre ! Les deux premiers forment une seule entité, les deux seconds aussi : Jésus occupe physiquement le lieu de *a'* ; mais il ne s'y réduit pas car en lui une distance se creuse qui porte une réelle altérité, *A* . La personne-femme samaritaine occupe le lieu de *a* mais elle ne s'y réduit pas; elle n'est pas que demande d'eau, de reconnaissance religieuse, précipité d'identifications sociales; Jésus travaille pour que ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en elle, le sujet *S* , puisse être reconnu, salué et respecté dans son désir.



²¹ Cf. l'étude de ce cas, et d'autres, dans mon article sur la psycho-anthropologie religieuse, in *Études théologiques et religieuses*, 1994/1.

²² Il va de soi que le signifiant « Dieu » n'est jamais à l'état pur, qu'il ne se rencontre qu'à travers des signifiants religieux associés : loi, évangile, temple, Église, baptême, enterrement, morale, etc.

Le sujet est donc un lieu d'unicité et d'altérité irréductible dans la personne; l'Autre est un lieu d'unicité et d'altérité irréductible en l'autre. Le pasteur est bien physiquement installé en α' ; mais en ne prêtant qu'une attention flottante aux demandes venant de α et en entendant et pointant surtout ce qui vient de S , il permet à cette dimension d'altérité (sujet) dans la personne d'émerger et de reconnaître son désir

LA DEMANDE DU FIDÈLE ET CELLE DU PASTEUR

Lors de notre dernière rencontre, nous avons distingué entre la *demande* et le *désir* du fidèle; mais aussi de l'Autre en tant qu'il est *un lieu* (et non quelqu'un); mais *lieu* où viennent loger divers discours provenant de divers réels dont le Dieu de l'Évangile.

Nous avons pu pointer ainsi un certain nombre de thèmes :

- Le fait que le pasteur soit souvent abordé par le vecteur de la demande.
- Qu'il n'y a pas de langage spécifique du désir inconscient mais que celui-ci se « mi-dit » à même les accidents de la chaîne linguistique exprimant la demande.

Il s'agit maintenant, pour nous, de reprendre ces articulations et de voir ce qu'elles impliquent pour la cure d'âme, mais aussi pour l'éthique pastorale, au ras du concret.

I. LA DEMANDE

a) GÉNÉRALITÉS

La demande de cure d'âme est rarement explicite en raison d'une histoire protestante française qui a façonné un certain type d'homme; mais aussi en raison d'une réputation pastorale, prétendument faite d'incompétence et d'indiscrétion. Elle n'est que rarement exprimée dans des catégories adéquates d'une thérapie de la foi; elle prend généralement les détours d'une sollicitation de conseils éthiques pour soi ou les autres, d'un souhait apparemment tranquille de savoir théologique, d'une recherche de complicité vis-à-vis des comportements « méchants » d'un enfant ou d'un conjoint, d'une revendication ou d'un cahier de doléances visant l'Église (qui est ceci ou cela), ou de Dieu (qui répond, ne répond pas, qui est responsable du mal, etc).

La demande peut être provoquée par le pasteur. J'en ai dit les conditions éthiques et les moyens techniques dans *Le Dialogue pastoral*, je n'y reviens pas (sauf pour des demandes orales de précisions lors des débats).²³

Dans tous les cas, l'inadaptation de la demande n'a aucune espèce de conséquences sur la suite.

b) LE RECENTREMENT DE LA DEMANDE

La demande doit donc faire l'objet d'une *frustration*, sauf lorsque le pasteur ne pense pas devoir aller plus loin. Frustrer la demande implique de ne pas y répondre mais d'entretenir la conversation avec un minimum de paroles pour que le fidèle aille plus loin dans sa production linguistique.

Ceci n'exclut pas de la recentrer d'une part et d'autre part de comprendre son aliénation mais aussi sa fonction.

1. Recentrer la demande, c'est accepter de converser une ou deux rencontres avec elle, dans une formulation non directive, afin de la remodeler en pointant les heureux moments où, par delà les divergences portant sur la méchanceté du monde, de Dieu et des autres, le fidèle s'implique en elle comme être questionnant et souffrant.

Il ne s'agit ici de rien de décisif et aucune vérité sur le *désir du fidèle* n'y peut apparaître. Ces rencontres préliminaires permettent toutefois d'éviter plus tard un éparpillement qui allonge les durées; elles offrent au fidèle la possibilité de s'inscrire sans honte au centre de sa demande; mais aussi de glisser quelques mots d'un contrat moral : le pasteur s'engage à écouter; il s'offre pour que l'on fasse de lui, sur le seul plan linguistique, ce que le fidèle voudra en faire; mais il s'engage aussi au secret. Inversement, le fidèle opte pour la régularité de la rencontre et se voit invité à ne rien censurer de ce qui lui

²³ *Le dialogue pastoral*, p 72 ss.

passer par la tête. Ce n'est pas à lui de faire un tri préalable entre ce qui est important et ce qui ne l'est pas.

2. Ce qui vient d'être dit nous renvoie immédiatement à l'aliénation de la demande (je ne parle ni de l'aliénation du désir, encore moins du sujet, ce qui est encore autre chose).

2.1. La demande est aliénée d'une manière générale en ce que l'unicité de l'homme souffrant doit s'inscrire dans le commun du langage; or aucun mot ne peut traduire cette singularité de chacun. Toutefois, sur ce point, il y a peu à faire car nous sommes devant une situation générale : être homme est un privilège créé justement par la plongée dans l'antécédence de la structure linguistique. Ce privilège, l'humain doit naturellement le payer par le fait qu'il n'est pas *un* avec son langage; cette aliénation reçue comme telle n'en est donc pas réellement une : elle signifie que l'homme n'est pas Dieu, c'est-à-dire qu'il n'est pas *un* avec son Logos.²⁴ Or c'est l'honneur de l'homme de ne pas être Dieu. Autrement dit, cette structure n'est ressentie comme aliénante que là où il y a refus de s'inscrire dans un statut de non-divinité. N'est-ce pas la définition du péché ?

Notons en passant que l'inconscient se précise en son statut : ce n'est pas un reste d'animalité, un lieu de pulsions bestiales, le domaine nocturne assiégé par Satan : *l'inconscient c'est du langage qui échappe provisoirement à ma conscience* car je ne peux me dire entièrement en me disant. C'est du langage qui accompagne tout trajet dans le langage. D'où l'importance des mots qui « sortent » dans l'axe SA du schéma L.

2.2. Mais la demande est aliénée aussi d'une manière spécifique à la cure d'âme :

— Être lié de près ou de loin à l'Église implique l'appartenance à une sphère de langage spécifique qui permet certaines performances (mots autorisant des raccourcis) mais qui en freinent d'autres. Le fidèle se sent obligé de faire défiler sa situation dans un discours autocensuré, un patois de Canaan, etc. Cette situation tend à se réduire de par la déchristianisation

— Appartenir à l'Église suppose aussi que l'on se croit immergé dans une morale ambiante, plus supposée que vraie, mais qui fait censure. Quelques soient les allures prétendues libérées que se donne le pasteur, il est sensé, aux yeux du fidèle, mal tolérer certains comportements, mal comprendre certains fantasmes. Autrement dit, l'explicitation de la demande se heurte à la honte d'une part, mais aussi, si la détresse est grande, à la peur de perdre l'estime et l'amour du pasteur et donc à être condamné à plus de solitude. Ne pas se tromper toutefois : ce que je viens de dire ne vise pas une censure totalement consciente qui est, après tout, facilement surmontable; mais une censure en amont de la prise de conscience qui modèle déjà l'entrée de la demande en langage.

Pour libérer de cette dernière, le pasteur est souvent tenté de sortir de la frustration afin de conforter, de rassurer, de préciser que tel fantasme pervers n'est en rien condamnable, etc. *Agir ainsi, c'est devenir complice de la demande, ce qui est une autre manière de ne pas la frustrer*. La position inverse, celle de la condamnation, fonctionne de manière parallèle : elle peut conforter la demande d'un « père fort », (la fessée, même spirituelle, fâche un moment mais ne tarde pas à être prise pour un signe d'amour). Dans les deux cas, *la demande non frustrée s'enlise et éteint le discours qui ne va guère plus loin sauf à se mettre à jouer indéfiniment dans l'espace de l'imaginaire*. Elle contribue à barrer au fidèle le chemin de son désir, de sa vérité quant à ce qu'il en est de son Dieu.

Libérer la demande de la honte n'implique donc ni complicité ni condamnation mais silence ou, le plus souvent, la reformulation brève et tranquille de ce qui vient d'être dit, sans qu'aucune valeur de référence ne soit perceptible dans le retour linguistique pastoral. C'est un peu plus long mais c'est un gage d'aller plus loin.²⁵

— Une dernière aliénation spécifique de la demande provient des situations de proximité caractérisant la vie ecclésiale. Pasteur et fidèle en effet, contrairement à d'autres type de thérapies, s'inscrivent dans une convivialité ecclésiale plus ou moins forte qui fait qu'ils ne sont généralement pas des inconnus l'un pour l'autre. Le pasteur dispose alors d'un faux savoir qui fait précompréhension malheureuse; inversement, le fidèle dispose d'un portrait pastoral, vrai ou faux, qui fait que le ministre est enfermé dans un tempérament, une manière d'être et de vivre, d'animer la vie paroissiale ou de faire de la politique qui appellent, chez le fidèle, un gauchissement de la demande pour qu'elle reste « recevable » par ce qu'il croit comprendre du pasteur.

On mesure alors l'importance d'une déontologie pastorale au quotidien pour que ne soient pas rendus difficiles les futurs entretiens de cure d'âme. Sans aller jusqu'à se vêtir couleur de muraille, il

²⁴ Cf. Jean 1, (Le prologue).

²⁵ Ceci n'implique pas que tout soit éthiquement acceptable mais bien qu'à ce stade, aucune éthique n'a à venir réguler la demande.

importe d'être discret dans ses opinions, ses caprices et autres traits de personnalité afin que ne soient pas compromises, voire rendues impossible les demandes de cure d'âme.

3. Que se joue-t-il en profondeur dans la demande ?

3.1. Posons d'abord l'essentiel : la demande contient le cri de la souffrance consciente (et donc la quête de complicité et d'amour) et le souci de savoir :

— *La demande contient le cri de la souffrance* : le sujet a refoulé son désir pour répondre à la demande supposée de l'Autre, afin de ne perdre ni l'amour de cet Autre, ni un possible cheminement vers la réalisation narcissique de son être. Pour ce qui concerne le champ de la foi, on constatera que le langage religieux est largement un lieu de transfert où cette demande supposée de l'Autre s'est inscrite : demande divine d'obéissance, demande familiale de conformité au modèle, demande sociale de discipline du désir pour sauver la convivialité du groupe, demande sociale de légitimation des pouvoirs, demande sociale d'une réalisation de l'être-homme par autonymation (salut par les œuvres), etc.

Mais sur le langage religieux se greffe aussi sans cesse la demande du sujet d'être conforté dans son narcissisme et donc son désir de toute-puissance : protection, guérison, non-mort, être aimé, etc. Ainsi, devant séduire l'Autre-Dieu et donc assumer la demande supposée de cet Autre, le langage religieux s'adapte et les images de Dieu (et de tous les signifiants associés) se mettent en place faisant de ce Dieu le serviteur du savoir et du pouvoir humain.

Refoulant son désir pour maintenir sa soumission à la demande de l'Autre, le sujet est en souffrance car le désir refoulé refait surface dans les « retours du refoulé », les symptômes psycho-somatiques, le mal être et le mal faire, etc. La demande contient donc une quête d'amour adressée au pasteur pour qu'il soulage la souffrance *sans toucher toutefois aux bénéfices secondaires qu'apporte le refoulement du désir*. (Le symptôme répétant l'interdit est un lieu de jouissance; il maintient ouverte la demande de toute-puissance narcissique; il permet de prendre le pouvoir dans la famille, parmi les amis ou au sein l'Eglise, etc. J'y reviendrai). Ici la demande place donc le pasteur en position de *Sujet-supposé-pouvoir*.

— *Mais la demande est aussi demande de savoir* : l'ignorance du fidèle quant à ce qu'il refoule n'est en rien une ignorance; elle est justement un refoulement; il « sait » ce qu'il en est mais ce savoir est sur une *Autre-scène*.²⁶ Il « sait » aussi d'un savoir qu'il refuse de savoir car ce serait trop onéreux pour son narcissisme. Le symptôme provoque donc la souffrance mais aussi la curiosité, la demande de savoir. Cette dernière ne peut que s'adresser à l'Autre, et cette place est offerte au pasteur qui, du même coup, est situé en position de *sujet supposé savoir*.

La souffrance, provoquant une demande d'amour, plaçait ce pasteur en position de Père protecteur tout-puissant. Ici, la demande de savoir place ce même pasteur en position de Père-omniscient.

3.2. Du même coup la demande structure le transfert. Avançons par étapes :

Le pasteur est donc placé par le fidèle en *a'*, mais avec une dimension de tout savoir et de tout pouvoir.

S'il accepte cette place et y reste (en le disant ou en y agissant comme souhaité), une apparence de mieux être apparaît tout de suite chez le fidèle, bien qu'elle soit trompeuse et provisoire : celui-ci se sent soulagé, compris et aimé; vite il se sent mieux ! Dans cette ligne il devient dépendant, soumis, s'identifie au pasteur et cherche à le poser comme modèle. Il y perd donc son autonomie. Mais l'axe *ax'* est aussi l'axe de la concurrence, de l'agression, de l'amour et de la haine; c'est pourquoi le jeu devient vite très complexe : soumission et rejet, admiration et mépris, etc. C'est un trajet mortel pour le sujet qui n'advient pas dans le fidèle.

Inversement, si le pasteur refuse ostensiblement cette place par des attitudes évidentes ou par des discours justificatifs, (« Je ne suis pas meilleur que vous », « Je ne suis qu'un pauvre pécheur », etc), le fidèle se ferme, se sent rejeté, incompris, renvoyé à sa solitude. Il ne peut se déplacer.

Une position tierce est possible : le pasteur se laisse mettre en *a'* sans toutefois occuper réellement cette place; il laisse le fidèle projeter sur lui toutes les images dont celui-ci a besoin mais sans les conforter ou les refuser explicitement. Dans ce cas, si la demande n'est pas éteinte par la condamnation ou au contraire par la satisfaction, si la frustration de la demande fonctionne bien, l'association des mots et des phrases tend progressivement vers une plus grande spontanéité parce que l'autosurveillance du fidèle baisse. On assiste alors à des déplacements : dans le discours apparent un second discours se mêle qui est, lui, de l'ordre du désir, qui se dit par des mots dans les mots, des mots sous les mots, des mots à la place des mots, etc. Il est alors possible de repérer quelque chose du désir en tant qu'il investit le domaine du religieux.

²⁶ Il n'est pas rare que, prenant conscience d'une scène « oubliée », un analysant dise que maintenant il a l'impression de l'avoir toujours sue.

Une dynamique se développe donc que nous serrerons de plus près lorsque nous étudierons l'écoute du désir.

II. L'ACCEPTATION OU LE REFUS DE LA CURE D'ÂME

Il faut être attentif au titre de ce chapitre : il ne s'agit pas d'accepter ou de refuser la demande *mais de décider si l'on fera basculer cette demande en cure d'âme*. Je répète autrement : si nous avons accepté d'occuper une place pastorale, l'écoute et le traitement de la demande ne peuvent être refusés. La question qui se pose est uniquement celle-ci : allons-nous demeurer dans cette demande pour y répondre en tant que telle ou allons-nous la frustrer pour entrer dans une relation de cure d'âme ?

Cette dernière en effet implique un investissement en temps et en énergie qui peut aller d'une heure à une bonne année, voire plus. Elle implique aussi de prendre en compte la situation pastorale mais également la situation particulière du fidèle. Ce temps pris vaut-il la peine ? La situation la rend-elle utile ou au contraire impossible voire dangereuse ?

C'est à tout cela que nous allons nous appliquer dans ce chapitre.

a) LE OUI OU LE NON A LA CURE D'ÂME

1. La réponse est loin d'être automatique mais, encore une fois, le refus de la cure d'âme n'implique pas le refus du traitement de la demande.

Et tout d'abord pour une question de temps : la cure d'âme peut devenir très longue et aller jusqu'à un ou deux ans. Par ailleurs, l'expérience a montré que le meilleur rythme consiste en une ou deux rencontres hebdomadaires de 3/4 d'heures. (Ces données chiffrées ne sont pas nées d'une réflexion abstraite mais d'une pratique qui prend en compte les rythmes propres à chacun et les rythmes communs à tout humain, rythmes impliquant des temps de mûrissement mais aussi des scansions, des coupures nécessaires. Il serait trop long de les justifier ici mais cela peut venir dans les débats oraux).

Quelque soit l'urgence, il importe de connaître ses limites : il est difficile à un pasteur d'assumer plus de 5 à 6 trajets de cure d'âme en parallèle. Outre son propre emploi du temps, il doit aussi prendre en compte ses propres rythmes à lui mais, plus encore, les temps de synthèse et *les temps nécessaires de supervision* sur lesquels je reviendrai plus longuement.

2. La cure d'âme peut être refusée en raison d'une proximité affective trop grande qui rend impossible la distance nécessaire.²⁷ Le refus est aussi légitime, si le fidèle qui se présente déclenche des réactions intenses qu'on estime ne pas pouvoir calmement analyser : forte attirance (sexuelle ou non), forte réaction négative (sexuelle ou non). Le refus implique, ici encore, qu'une autre solution de voisinage soit trouvée : un pasteur (au sens strict du terme) n'est en rien propriétaire d'un troupeau; il ne devrait pas hésiter à pouvoir diriger un membre de sa communauté vers un pasteur voisin.

3. Un cas particulier : *le fidèle paraît psychotique*. Ce n'est pas toujours repérable et on ne peut souvent se faire une opinion que fort tard. Une telle structure ne relève en aucun cas de la cure d'âme car une écoute spécifique risque de déclencher un délire que le pasteur n'est pas armé pour assumer.

Dès l'instant même où le soupçon se fait jour, il importe que la cure d'âme se transforme sur le champ en *accompagnement diaconal* (je préciserai plus loin cette expression) et que se mette en place une stratégie spécifique qui permette au fidèle de consulter un thérapeute spécialisé.

4. Il faut aussi refuser s'il s'avère que est le fidèle est en analyse (ou dans une autre thérapie impliquant le transfert). La cure d'âme au sens spécifique du terme nuirait à cette relation transférentielle.

Or la demande venant de sujets en analyse est fréquente pour des raisons diverses :

— Le silence analytique est assez insupportable. En faisant appel à un pasteur, le fidèle en analyse espère se donner un moment de « repos affectif », une occasion de « consolation », un verre d'eau fraîche. Y céder, ce serait retarder le travail analytique.

²⁷ C'est ici une question éthique qui est posée au pasteur (au sens strict du terme) : son envie est grande d'avoir des amis proches; le lieu même de son activité fait que ces amis sont souvent pris dans la communauté ecclésiale. En soi rien ne l'interdit à moins que l'intimité ne devienne telle que les autres membres de la ne se sentent trop exclus. Il n'en demeure pas moins qu'une question se pose : *choisir des amis dans sa communauté c'est ipso facto les priver de pasteur*.

— En cours d'analyse, remontent les culpabilités enfouies et, bien que cela paraisse étonnant, il arrive que l'analysant ait besoin de s'entendre juger, de s'entendre dire la loi et la condamnation, de poser des actes d'expiation : la punition fait mal mais elle vient d'un père imaginaire qui, par là l'épreuve imposée, dise que la relation n'est pas rompue. Ici encore il importe de ne pas céder.

Un exemple : Une jeune femme habitant une grande ville voisine téléphone au pasteur : on lui a dit que lui seul était en état de conseiller le nom d'un analyste. Elle est très pressée et vient quelques heures après. Or, il s'avère qu'elle est en analyse : pourquoi a-t-elle triché ? Sans cesse, elle parle de son homosexualité active. Et comme le pasteur écoute sans réagir, elle s'inquiète : est-il vraiment un pasteur ? A-t-il la foi ?

En fait, elle est pétrie de culpabilité à cause de sa pratique et, son analyste gardant le silence, elle est venue provoquer un pasteur, pensant que celui-ci la « punirait » en lui disant que c'est mal, qu'il faut se repentir, etc. On mesure qu'une intervention du pasteur dans ce sens aurait nui à l'analyse en cours.

La liste est longue des lieux où un refus de la cure d'âme peut s'imposer. Il importe alors d'en préciser la technique mais aussi le type d'accompagnement qui s'y substitue.

b) « CURE D'ÂME » OU « ACCOMPAGNEMENT DIACONAL »

Pour faciliter la visualisation de la différence, il nous faut revenir au schéma L spécifique et au schéma L aménagé (se reporter aux pages 7, 9, 11).

1. S'inscrire en situation de cure d'âme, c'est accepter *que le fidèle me pose en a'*, (matériellement j'y suis) et que les discours conscients que j'entretiens et dont j'encourage la production viennent de *a*. *Mais c'est aussi poser inlassablement son oreille en A et, si j'écoute les discours qui viennent de a, n'entendre que ceux qui viennent de S*. Ces paroles qui viennent de *S* ne sont pas directes et continues mais constituent des « accidents » dans ce qui circule entre *a* et *a'*.

Mais vous voyez que, inversement, ne pas entendre de *A* mais rester lourdement en *a'* c'est s'inscrire dans un autre type d'accompagnement, *un type diaconal, qui consiste à demeurer dans la pure demande afin de fortifier le Moi-personne*.

Dans le cas de la *cure d'âme*, on peut renouveler profondément et pour longtemps le rapport du sujet religieux à son désir; dans le cas d'un *accompagnement diaconal*, on fortifie son Moi religieux, on le « console » et, sans qu'il soit profondément renouvelé, on l'aide à trouver des ressources imaginaires pour cheminer un peu plus dans une calme relatif. *Autrement dit, non seulement l'accompagnement diaconal ne frustre pas la demande mais il la traite directement*.

2. Faut-il dire que la cure d'âme est supérieure à l'accompagnement diaconal ? Je ne le crois pas; tout dépend des situations. Cette dernière s'impose dans les urgences : lit de mort, crise grave suite à un choc émotionnel important, etc.

L'accompagnement diaconal peut aussi avoir une fonction provisoire (comparable aux médicaments en cas de situation lourde et menaçante); elle donne du temps pour que se stabilisent les personnes et qu'elles soient en état d'entreprendre un travail de cure d'âme. Elle est aussi provisoire dans l'attente d'une prise en charge par un spécialiste (psychose, dépression lourde, etc).

L'accompagnement diaconal peut être suffisant s'il ne s'agit que d'une situation légère ne provoquant qu'une souffrance légère. Pourquoi dans ce cas payer un prix lourd ?

L'accompagnement diaconal peut aussi être la réponse pastorale à une demande qu'on ne croit pas pouvoir assumer jusqu'au bout.

L'important est de bien mesurer les coûts, de savoir ce que l'on fait et d'assumer les techniques élémentaires menant de l'une à l'autre et réciproquement.

c) LA FRUSTRATION DE LA DEMANDE COMME CARREFOUR TECHNIQUE

Frustrer quelqu'un de sa demande de manière contrôlée et non sauvage, c'est exaspérer celle-ci et provoquer une situation de grande production de langage de moins en moins censuré. C'est du même coup ouvrir sur une possible écoute du désir *en tant que celui-ci joue avec les signifiants religieux*. Inversement, ne pas frustrer la demande mais y répondre, c'est provoquer une satisfaction (provisoire) qui étanche la parole et donc la demande. Entre les deux extrêmes, une palette de nuances sont possibles.

— La non-frustration constante de la demande, la réponse immédiate et pleine à celle-ci, c'est la technique de la mise en place d'un *refus total* de prolonger l'entretien sans que ce refus ne provoque révolte chez le fidèle ou troubles dans la communauté.

Le pasteur répond alors à toute demande de savoir, de consolation, de jugement voire de sanctions (de manière verbale exclusivement). Elle peut impliquer qu'on vienne se situer en position de complice.

Cette position donne l'air d'être éthiquement condamnable; je ne le crois pas : il y a des situations où elle s'impose.

— *La non-frustration partielle ne fait pas basculer en cure d'âme mais inscrit dans une relation d'aide diaconale.* Elle implique un maniement délicat de la réponse et de la non-réponse à la demande; mais elle maintient la relation dans l'axe de l'imaginaire *ax'*, ce qui exclut le rapport au désir. La relation diaconale demeure certes dans la demande du fidèle; mais elle est capable de faire évoluer celle-ci, de mettre à jour les demandes qui se cachent derrière d'autres, etc.

Il ne faut en rien traiter péjorativement cette situation : elle peut suffire dans les situations légères; elle doit suffire quand le pasteur ne croit pas devoir aller plus loin : fidèle en analyse, en situation de grand bouleversement émotif, psychose possible, etc.

Ce type d'accompagnement peut être définitif ou provisoire; on voit comment on peut glisser vers la cure d'âme en se mettant en situation de frustration totale si besoin est.

— *La frustration totale fait donc basculer dans la cure d'âme plus ou moins vite.*

Cette frustration n'a ni à être dite ni, *a fortiori* à être expliquée : une telle verbalisation provoquerait inquiétude, révolte, etc, c'est-à-dire un prolongement inutile de l'autosurveillance du discours par le fidèle.

Elle me semble impliquer l'utilisation de la reformulation de type rogérien, à titre provisoire et simplement instrumental, et non sans humour.²⁸ Matériellement, il est bon, pour éviter de se laisser enfermer en *a'*, de se mettre en position oblique par apport à son interlocuteur, afin que les regards ne se croisent pas automatiquement mais que leur rencontre ne soit que l'effet d'une volonté de l'un ou de l'autre.

Mais prendre cette décision d'entrée en cure d'âme, (et la technique de la frustration permet au pasteur d'y entraîner sans qu'il y ait eu demande explicite), implique que ce pasteur examine *sa propre demande*. (Nous verrons plus tard ce qu'il en est de son désir, ce sera plus difficile).

III. LA DEMANDE PASTORALE

Rappelons tout d'abord que la demande est généralement de l'ordre du conscient, tout au plus du pré-conscient c'est-à-dire susceptible d'un rapide passage à la conscience, alors que le désir est inconscient. La question qui se pose pour nous est celle de la demande pastorale dans l'acceptation ou le refus de se situer en écoute de cure d'âme.

1. Dans la plupart de ses autres activités, le pasteur est porteur d'une demande généralement claire : tout tend vers la conversion des personnes, leur sanctification ensuite, le tout dans un projet d'édification de l'Église, dans tous les sens du terme « édification ». Il n'y a pas lieu de justifier scripturairement une telle attitude; elle va de soi.

Cette demande appelle, suivant les cas et les moments, l'appel à un Évangile inévitablement pris dans un savoir théologique, ainsi que des références éthiques et ecclésiales.

2. *Je crois que la cure d'âme exige la mise entre parenthèse (et non l'abandon) de cette dimension.* Tout savoir théologique et éthique préalable fonctionnerait ici comme non-frustration de la demande et condamnerait le sujet à rester au niveau de celle-ci sans pouvoir mesurer qu'est-ce qui, de son désir, a partie liée dans les représentations religieuses. De plus, il fonctionnerait comme filtre parasite dans l'écoute de ce fidèle. Que l'on comprenne bien : il ne s'agit en aucun cas d'un oubli de l'Évangile, encore moins de croire que celui-ci « surgira » de lui-même de la rencontre. Il faudra bien le dire un jour ou l'autre comme il faudra poser le champ des valeurs éthiques.

Mais il s'agit pour l'instant de *prendre le temps qu'il faut* - et il peut être long - pour que le fidèle repère la capture de son désir dans des signifiants d'un Autre qui n'est que Même, idole, projection du désir d'être « comme des dieux ». Autrement dit, *entrer en cure d'âme implique la suspension (et non l'abandon) de la demande pastorale de conversion et de sanctification du fidèle*.

Le fondement biblique d'une telle attitude peut se trouver dans le comportement de Jésus : il donne du pain en espérant que le désir du « pain de vie » parvienne à se dire, (Jean 6); il prend le temps de cheminer dans les demandes respectives de Nicodème et de la samaritaine jusqu'à ce que les signifiants de leurs demandes parviennent à exprimer quelque chose du désir, (Jean 3 et 4). Il guérit les 10 lépreux

²⁸ J'ai consacré un chapitre spécial à cette reformulation dans *Le dialogue pastoral*.

dans l'attente de leur retour pour une autre purification, (Luc 17). Il attend que la foi minimale qu'il demande (*foi-confiance*) puisse basculer en une *foi-rencontre*, une foi au sens strict et évangélique du mot. Dans cette attente, il se laisse provisoirement prendre pour un guérisseur, un prophète, un messie-libérateur, etc. Bref, il suspend sa demande.

On peut encore trouver une illustration de cette attitude dans la parabole du « bon samaritain » (Luc 10) : tout commence par la question « Que faut-il faire pour obtenir en partage la vie éternelle ? ». Question stupide s'il en est qui suppose l'homme capable de gagner ce salut; Jésus aurait pu poser d'entrée la « bonne doctrine »; mais elle aurait été plaquée et serait tombée sur un homme capturé dans une autre logique, celle de la loi. Aussi bien le fait-il cheminer dans cette dernière jusqu'à ce qu'il en sorte la quintessence, l'amour de Dieu et du « prochain ».

Mais ici le légiste se sent vaciller : où s'arrêtera l'exigence ? Quelle est la limite de cette œuvre demandée ? Une appréhension le saisit qui creuse un manque dans son assurance, un vacillement dans ses certitudes. Jésus peut alors reprendre et poursuivre : tout le récit de la parabole semble répondre à la question du légiste et désigner le prochain dans celui pour qui il faut faire quelque chose : le blessé. Ce n'est que dans la chute du récit qu'il renverse la logique : à la question du légiste (Qui est le prochain que je dois aimer ?), il oppose un « qui est le prochain du blessé ? ». La réponse coule de source et le légiste est invité à faire de même : la vie éternelle ne s'obtient pas *en faisant* mais en se considérant comme blessé au bord de la route et *en laissant faire* Celui qui vient à la rencontre. Le salut n'est pas dans l'acte d'aimer mais dans celui de se laisser aimer.

Cet Évangile, prononcé en début, aurait fermé les portes. Mais posé au terme d'un chemin qui a laissé surgir le manque dans le questionneur, il garde ses chances d'être entendu.

3. Est-ce à dire que la demande pastorale de conversion et de sanctification se déplace alors, provisoirement au moins, en une demande de guérison ?

Je ne le crois pas non plus. Pour que le fidèle avance sur le terrain de son autonomie et donc de sa « santé », il faut justement que le pasteur fasse aussi le deuil de cette demande de guérison qui alourdirait le champ de la parole et retarderait le travail. Toute demande pastorale est « sentie » par le fidèle et *celui-ci, dans son besoin d'amour, tend à venir occuper la place qu'elle lui désigne* ; il se culpabilise alors et embrouille la relation s'il ne peut exaucer rapidement la demande pastorale.

La seule demande pastorale explicite possible peut se résumer en cette phrase : « qu'il parle »; qu'il fasse de moi ce qu'il voudra, qu'il m'agresse ou qu'il m'aime mais qu'il parle. Pour le reste on avisera.

Mais plus profondément encore, la demande véritable est que le sujet et son désir surgissent et qu'ils se désengluent de leurs captures. L'aliénation étant ainsi repérée, l'Évangile prononcé fera le reste.

Prenons l'exemple du jeune homme riche dont le « que faut-il faire pour être sauvé ? » dit la capture du désir dans les mailles d'une idole fonctionnant comme père distributeur des comptes. Jésus ne demande en rien qu'il change de logique théologique; il le laisse cheminer dans cette dernière; il y contribue même, jusqu'au moment où elle casse et que cette cassure révèle la faille. Là, le « c'est impossible aux hommes mais tout est possible à Dieu » fera son œuvre... ou ne le fera pas. Mais ce n'est plus l'affaire du pasteur.²⁹

LE PASTEUR ET SON DÉSIR

I. GÉNÉRALITÉS

Nous avons d'abord travaillé sur la *demande du fidèle*, puis sur la *demande du pasteur*. En ouvrant la dimension du désir, la logique voudrait que l'on commençât par celui du fidèle puisqu'il est particulièrement concerné. Or nous n'en ferons rien pour une raison simple : en entrant dans un régime de désir, *le fidèle se heurte d'abord au désir de l'Autre* ; il court donc le risque de venir y soumettre le sien. D'où la nécessité d'ouvrir par le désir pastoral. C'est qu'autour de celui-ci se joue une partie importante de la cure d'âme. Il ne s'agit pas tant de le culpabiliser, voire de l'éteindre, ce serait stupide d'en imaginer la possibilité, que de le repérer comme tel pour en rire.

1. Pour cela, et tout d'abord, il importe peut-être de poser la nécessité pour un pasteur d'avoir pris le temps d'avancer sur son propre désir *en tant qu'il est investi dans un langage théologico-religieux*.

Qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas de juger la positivité ou la négativité théologique d'un jeu de représentations en fonction de ce qu'il s'y est investi du désir : Einstein pouvait avoir toutes les raisons inconscientes possibles pour découvrir la relativité, il ne s'ensuit pas que celle-ci soit fausse. Simplement, au départ, le choix d'un langage théologique relève certes de raisons conscientes, théologiques au vrai sens du terme ; mais il relève aussi de compromis avec le propre désir du pasteur, et donc de motifs inconscients.

Faire lui-même un trajet avec un pasteur c'est donc, pour un futur pasteur, repérer quelque chose de son désir, devenir plus sérieux dans ses choix théologiques, mais aussi être capable de les relativiser, de les suspendre dans l'écoute d'un fidèle et donc de ne pas lire ce dernier à partir d'une grille antérieurement fixée.

Dans le même sens, il va aussi de soi qu'une situation de cure d'âme, dès qu'elle devient un peu complexe, implique *un lieu de supervision* afin que le pasteur, en face d'un autre, mesure *sa résistance* dans la situation particulière qu'il affronte. Personne ne peut comprendre à sa place ce qu'il en est du fidèle qu'il écoute ; par contre un pasteur tiers peut aider à la prise de conscience du « contre-transfert » pastoral.

2. Ces deux préalables étant posés, il n'en demeure pas moins que *c'est chemin faisant, à même le trajet de la cure d'âme, que le pasteur doit s'écouter en écoutant*, mesurer toujours où il en est de son désir, non pour le suspendre mais pour déparasiter la relation.

A ceci près que le désir, contrairement à la demande, ne se lit pas à livre ouvert ; *il doit être surpris à partir de quelques indices*, dans les jeux de l'amour et de la haine, de la dépression (mort) et de la disponibilité par exemple.

Dans les chapitres qui suivent, on s'efforcera de donner quelques lieux permettant au pasteur de faire le point sur son désir, chemin faisant.

II. REPÉRAGE DU DÉSIR PASTORAL DANS L'AMOUR ET DANS LA HAINE

Le sentiment d'amour, couplé à celui de haine, que le pasteur éprouve pour le fidèle, est l'un des lieux où il peut mesurer ce qu'il en est de son désir à l'œuvre dans la relation.

Pour cela, il importe de faire le détour par une réflexion sur ces deux concepts.³⁰

³⁰ Sur ce sujet, on peut lire J. ANSALDI, « Les jeux de la mort, de la haine et de l'amour dans la cure d'âme », in Sous la direction de B. KAEMPF, *Ecoute et accompagnement*, Strasbourg, éditions de la Faculté de théologie protestante, 1988, p 83-90.