

UNE DISCIPLINE ANCIENNE ET NOUVELLE : LA PSYCHO-ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

À partir des travaux d'une équipe de recherche de 3^e Cycle et de son propre cheminement, Jean ANSALDI rappelle l'importance de la psychologie religieuse à la Faculté de Théologie de Montpellier et sa récente évolution en psycho-anthropologie religieuse. Il en dégage l'importance pour la Théologie systématique (dogmatique et éthique) ainsi que pour la Théologie pratique.

I - DÉFINITION ET GÉNÉALOGIE ¹

1 - *La psycho-anthropologie religieuse entend comprendre le désir qui meut l'homme face à ses dieux, qu'il s'agisse du Dieu de Jésus-Christ ou d'idoles projetées pour la fabrication d'une identité. Elle se distingue de la socio-anthropologie religieuse, de l'ethno-anthropologie religieuse, de la philosophie religieuse, etc, justement en tant qu'elle veut prendre en compte un désir la plupart du temps inconscient, à la fois occulté et dit dans les demandes religieuses qui s'expriment plus clairement.*

Deux malentendus de taille doivent être évités :

a) *Il ne s'agit pas de réduire la rencontre de Dieu et de l'homme à l'anthropologie et particulièrement à la subjectivité humaine. L'action de Dieu*

Jean ANSALDI est professeur d'éthique et de sciences humaines à la Faculté de Théologie de Montpellier.

1. Je dois d'entrée dire ma dette : une *Équipe de recherche sur programme* travaille ce sujet dans le cadre de l'IPT-Montpellier et en relation avec un plan de recherche « anthropologie » plus vaste et incluant des équipes universitaires diverses, publiques ou non. C'est au sein de cette ERP que ma pensée a progressé. J'assume certes seul la responsabilité de ce texte, mais je ne voudrais pas oublier ceux qui ont contribué à le mûrir : mon collègue H. Auque, les psychothérapeutes M.-A. Dockery et M. Hanouch, la linguiste H. Ravalomanana, les pasteurs J.-L. Blanc, F. Bergeron, J.-D. Causse, S. Jacquemus, M. Muller, J. Sabattier et P. Trunk, ainsi que de nombreux étudiants de DEA.

n'est pas en cause. Toutefois, l'amour divin ne viole pas l'homme mais suit les arcanes de la « personnalité » de celui-ci, entre en dialogue avec les demandes et le désir de chacun, même s'il en provoque souvent les déplacements². Nous mesurerons mieux par la suite cette affirmation fondamentale sans cesse martelée par Henri Bois : la grâce est une, mais l'homme y répond en fonction de son corps, de son désir, de sa structure ; la conversion est œuvre de l'Esprit, mais les émotions corporelles ou psychiques qui l'accompagnent signent la réception humaine en fonction de l'histoire de chacun³. Il ne s'agit donc pas de réduire l'action de Dieu à la réponse humaine mais d'étudier cette dernière afin de s'offrir les moyens de l'accompagnement dogmatique, éthique, pastoral, etc.

b) Dans *psycho-anthropologie*, il y a « psycho ». Il est important de conserver cette partie de mot dans un flottement relatif : psychologie expérimentale, psychologie rogérienne ou toute autre d'origine anglo-saxonne (*ego psychology*, *Gestalt therapy*, behaviorisme, analyse transactionnelle, etc), psychanalyse freudo-lacanienne avec laquelle je me sens plus à mon aise et qui sous-tend cet article. La recherche, ouverte aux différentes approches, ne doit pas se réduire à une chapelle d'initiés rassemblés autour d'un unique credo. Toutefois, nous le verrons, si l'histoire de la discipline est riche et si son « œcuménisme méthodologique » doit rester grand, il est certain qu'elle peut difficilement faire aujourd'hui l'impasse sur *l'inconscient* dans la lecture des documents autobiographiques et donc sur la distinction fondamentale entre les *demandes religieuses conscientes* et le *désir inconscient*.

2 – Ce type de recherches s'enracine haut dans l'histoire. Pointons-en quelques étapes :

a) L'un de ses grands moments, mais non le plus ancien, remonte aux XI^e et XII^e siècles où les théologiens augustinien ont fait un travail considérable sur le concept d'*amour*. Des hommes comme Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry (pour n'en citer que quelques-uns) ont patiemment analysé l'entrelacement des *demandes* et du *désir* qui se cachaient/disaient sous ce vocable, montré les captures, les différences, mais aussi les déplacements propres à redresser la réponse à la grâce : de l'*amor sui* (narcissisme ?) à l'*amor Dei* en passant par l'*amor mundi*.

Bernard de Clairvaux esquissait une typologie de ces réponses : *prendre Dieu pour un maître et venir occuper la place de l'esclave* (position perverse ?) ; *prendre Dieu pour un employeur et venir occuper la place du*

2. On peut le constater par exemple chez John Bunyan pour qui la réception de l'évangile a d'abord réactivé fortement certains symptômes phobiques avant que l'unification plus paisible de sa personnalité ne provoque les fruits que l'on sait (cf son autobiographie : J. BUNYAN, *La grâce de Dieu répandue abondamment sur les plus grands pécheurs*, Genève : Guers, 1824).

3. On pourra se reporter à H. BOIS, *De la connaissance religieuse*, Paris : Fischbacher, 1894 et *La valeur de l'expérience chrétienne*, Paris : E. Nourry, 1908.

salarié (position obsessionnelle ?); *prendre Dieu pour un Père et venir occuper la place du fils* (position de plus grande maturité ?)⁴.

b) Plus tard, du côté protestant, on pourrait citer les diverses formes d'un *ordo salutis* dégagées par les piétismes, mais aussi les étapes kierkegaardiennes (esthétique, éthique, religieux A, religieux B). Je laisse à plus compétent que moi l'étude de ces notions; mais il y a gros à parier que, derrière la description d'un ordre diachronique, c'est une épaisseur synchrone que l'on voulait atteindre⁵.

c) Le troisième moment, qui a caractérisé toute la théologie francophone mais qui fut nettement prédominante à Montauban-Montpellier sous le nom de *psychologie religieuse*, nous est plus proche. Le travail considérable d'Henri Bois et la traduction du célèbre ouvrage de William James (*L'expérience religieuse*) ouvrirent sur une production intense qui dura quelque quarante années:

— Une première partie, allant de l'inauguration du siècle à la Grande guerre, donne à voir l'ampleur du phénomène: la *psychologie religieuse* couvre 15 % de l'espace de la revue de la Faculté de théologie, les autres pistes s'éparpillant en des pourcentages moindres⁶. Au hasard des tables, on relève quelques titres significatifs: « Quelques réflexions sur la psychologie des Réveils », « La grâce chrétienne n'agit-elle que sur l'inconscient ? », « La christologie et le subconscient », « Notes sur religion et psychothérapies », « Études psycho-physiologiques de la conversion », etc. Le retour étudiant atteste aussi de l'ampleur de la réflexion: sur 179 mémoires recensés pendant la même période, 17 % portent sur cette discipline.

— Après le silence de la guerre de 1914-1918, l'effort s'est poursuivi avec une nouvelle génération de théologiens. Au hasard des titres relevés dans *Études théologiques et religieuses*: « La méthode en psychologie », « Le rêve religieux, Brèves remarques sur le rêve religieux d'après quelques observations sur des rêves d'enfant », « Quelques remarques sur la psychologie de la conversion chez les peuples d'Extrême-Orient », etc. La réponse étudiante est encore importante: 10 % des mémoires entre les deux guerres.

— L'essoufflement s'est produit qui peut être attribué à deux causes au moins: d'une part les effets stérilisateurs du monolithisme barthien (positif sur d'autres points), mais aussi d'autre part le conservatisme ou l'inattention des chercheurs qui, manquant l'arrivée de Freud sur le marché des idées, se sont condamnés au vieillissement.

4. Cf entre autres *Lettre aux Chartreux, Epistolæ 11*.

5. De toute façon, c'est devenu évident aujourd'hui: il n'y a jamais de « dépassé » mais au mieux du provisoirement enfoui; l'ordre chronologique des étapes repérées doit être remplacé par la description de couches d'un terrain sédimenté où les strates enfouies sont toujours susceptibles de revenir en surface à l'occasion d'un séisme émotionnel qui fait choc.

6. Il s'agit alors de la *Revue de théologie et des questions religieuses* (la surface est calculée sur l'espace réservé aux articles, abstraction faite des recensions).

— Il était pourtant écrit que la Faculté de Théologie protestante de Montpellier ne resterait pas longtemps dans le silence sur une piste qui avait si longtemps fourni les traits les plus accusés de sa silhouette spécifique. Si l'arrivée de Freud fut manquée, celle de Lacan fut au contraire très vite perçue par l'un de ses enseignants les plus en vue des années 60 : mon prédécesseur direct, Georges Crespy. Dès 1950, celui-ci relança la réflexion par un texte qui faisait le bilan du passé et ouvrait les pistes futures⁷. Il mit le feu aux poudres dans un article de 1966, « Psychanalyse et foi », où, après une étude générale, il montrait la fécondité de cette approche en procédant à une lecture originale de la parabole de l'enfant prodigue⁸.

La recherche n'a plus cessé dans cette voie. Un sondage sur les mémoires de maîtrise, entre les années 1980 et 1986, montre que 25 % de ceux-ci, directement ou indirectement, s'inscrivent sur cet axe, avec une double visée : l'une pastorale (catéchèse des handicapés mentaux, accompagnement des endeuillés, traitement de la culpabilité compulsive, etc), l'autre plus systématique (étude critique des représentations et donc du langage religieux, recherche des aspects projectifs et donc idolâtres de la foi, démythification des constructions éthiques, etc).

La route est donc bien balisée en amont, même si les méthodes et les outils se sont radicalement renouvelés⁹.

II — MÉTHODES ET LIEUX DE LA RECHERCHE

La psycho-anthropologie religieuse ne veut donc pas se substituer à l'exégèse, à la dogmatique ou à l'éthique. Elle entend simplement pointer *le désir humain qui travaille en sourdine dans l'écriture et la lecture des textes, la formulation de la doctrine, l'énonciation et la pratique des valeurs morales*.

1 — Du même coup, les lieux de sa recherche se précisent dans la mesure où elle souhaite déchiffrer l'entrelacement des demandes et du désir *dans la fabrication du langage religieux*, mais aussi *dans la réception subjective* de la prédication et de la théologie¹⁰ : en priorité, mais sans exclusive, les autobiographies, les récits de témoins de première main, les protocoles d'entretiens de la « clinique pastorale », etc.

Trois précisions méthodologiques doivent être apportées avant de poursuivre :

7. « Que peut être une psychologie religieuse ? », *ETR*, 25, 1950/4, 221.

8. *ETR*, 41, 1966/4, 241-251.

9. Il faudrait encore citer certains travaux de P. Ricœur sur les divers langages de la culpabilité. Cf entre autres *La symbolique du mal*, Paris : Aubier-Montaigne, 1960.

10. L'expression « subjective » doit s'entendre au sens fort dans la mesure où elle vise le *sujet* du désir, sujet mis ici en tension avec la personne (le Moi). Cf J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris : Cerf, 1991, p. 85-92.

a) Freud n'a jamais accusé la « religion » de créer de la culpabilité, encore moins de la névrose ; il savait bien que celles-ci s'originent bien en amont. Il a par contre souvent montré que le langage religieux pouvait offrir refuge aux déplacements ambigus, *ossifier les symptômes*, les légitimer en quelque sorte et, par suite, alourdir considérablement la résistance à toute évolution positive. Le psychanalyste viennois a offert très tôt son outillage conceptuel au théologien. Dans une lettre de 1909, il écrivait : « 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 au service de la délivrance d'êtres souffrants ». En 1927, alors qu'il se servait de sa clinique pour analyser critiquement la religion, il ajoutait : « Cependant les défenseurs de la religion auront un droit égal à se servir de la psychanalyse pour apprécier à sa valeur l'importance effective de la doctrine religieuse¹¹ ».

b) Freud ajouta, en 1929, un correctif de taille auquel il faut être attentif : les outils tirés de l'observation clinique, quand ils sont appliqués à l'analyse de l'art, de la religion, de la vie politique et sociale, etc, ne sont plus utilisés dans leur sens propre, comme désignant des pathologies, *mais dans un sens analogique* : « Je ne saurais dire qu'une pareille tentative d'application de la psychanalyse à la communauté civilisée serait absurde ou condamnée à la stérilité. Mais il faudrait procéder avec beaucoup de prudence, ne pas oublier qu'il s'agit uniquement d'analogies, et qu'enfin non seulement les êtres humains, mais aussi les concepts ne sauraient être arrachés sans danger de la sphère dans laquelle ils sont nés et se sont développés¹² ».

c) Une dernière précision : la psycho-anthropologie religieuse analyse des discours et non des « personnalités » ; nul ne peut être enfermé dans une case nosologique comme ont tendance à le faire la psychiatrie et certaines formes de la psychologie expérimentale. Il s'agit de décrire *la manière par laquelle un sujet vient habiter le langage à un moment donné de sa demande religieuse*, et donc de percevoir *les effets induits par tel ou tel discours théologique ou ecclésial*. S'il n'en était pas ainsi, le contresens, voire le terrorisme, serait de taille : ainsi, la *Philosophie dans le boudoir* est une œuvre manifestement structurée de manière perverse, mais cela ne dit rien sur Sade qui s'est probablement contenté de mettre en forme littéraire un fantasme de simple névrosé. Moi-même, analysant le discours de *l'Institution chrétienne* comme pervers — l'homme y est en posture de se nier comme sujet pour devenir objet de la jouissance de l'Autre —, j'ai pris soin de préciser que cela n'impliquait aucun savoir sur Calvin et le reste de son œuvre¹³.

11. S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris : PUF, 1973, p. 53.

12. ID., *Malaise dans la civilisation* (texte de 1929), Paris : PUF, 1978, p. 105-106.

13. *L'articulation*, *op. cit.*, p. 107 s. Mais qu'il est difficile d'introduire de telles nuances quand le lecteur se précipite dans la réponse ou l'indignation sans analyser les phrases les unes après les autres !

2 – Ces précisions apportées, la méthode de la psycho-anthropologie religieuse coule alors de source : *l'essentiel du travail, mais non sa totalité, porte sur les signifiants*, leurs répétitions, leurs censures, leurs redondances, etc.

Plutôt que de demeurer dans l'abstraction théorique, prenons cinq exemples, ici simplifiés à l'extrême, et dont les deux premiers relèvent largement du travail de tiers :

a) Déjà, au début de ce siècle, et en dehors de toute formation linguistique et psychanalytique, Henri Bois, analysant le Réveil du Pays de Galles, avait été frappé par l'importance du signifiant gallois « *plyg ni* » (« courbe-nous » ou « dompte-nous » ou « brise-nous ») dans la vie d'Evan Roberts¹⁴. Présent lors de ses premières expériences, il traduisait sa demande intense : que le Seigneur le « contraigne » à recevoir, dans sa vie, le Dieu incarné et mort en Christ, alors même qu'il ne voulait s'attacher qu'à la gloire de ce même Dieu et à l'immédiateté du Saint-Esprit. Plus tard, ce même signifiant viendra, comme des lapsus, ponctuer ses prédications agressives, pour demander que ses auditeurs récalcitrants soient « brisés » par l'Esprit et que les ecclésiastiques qui s'opposaient à sa prédication soient « pliés » (*to bend*) et réduits au silence par Dieu. D'autres emplois se multiplient avec d'autres connotations.

En l'absence de documents plus anciens, il est impossible de conclure ; mais on peut être certain que ce signifiant a à faire avec un désir qui précède la vie de Roberts, l'accompagne et le travaille, en sourdine et comme malgré lui, dans un débat difficile avec tout ce que connote la *toute-puissance*. C'est en effet en fonction des phases de son combat avec cette dernière, combat où se succèdent victoires et défaites, qu'Evan Roberts passe en dents de scie d'une étonnante et respectueuse vitalité missionnaire à des attitudes proprement terroristes et inversement.

b) Jean-François Six, comme bien d'autres, avait été frappé par la constante présence du signifiant « *rose* » dans la vie de Thérèse de Lisieux (culture de ces fleurs, dévotion particulière à la statue rose d'un « petit Jésus », etc). Sa recherche semble avoir abouti lorsqu'il a pu mettre en évidence, grâce à la correspondance de la famille, que « *Rose* » était aussi le prénom de la nourrice de Thérèse, la seule affection équilibrée qui avait entouré ses premiers mois et à qui elle avait été arrachée trop tôt, avant que cette femme ne puisse se graver dans sa mémoire consciente. Ce désir d'enfant, bien que jamais « su », travaillait la carmélite dans ses *demandes* religieuses¹⁵.

c) On peut essayer de voir le désir à l'œuvre dans le récit du premier

14. Cf entre autres *Le Réveil au pays de Galles*, Toulouse : Société des publications morales et religieuses, 1906, p. 82 s, 475 s.

15. J.-F. Six, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, Paris : Seuil, 1972 et *Thérèse de Lisieux au Carmel*, Paris : Seuil, 1973.

meurtre, celui d'Abel par Caïn¹⁶. Ce mythe a peut-être son origine dans le conflit ancestral qui opposait les Qénites agriculteurs et les anciens Israélites nomades et sans doute quelque peu pilleurs. Mais par delà son inscription généalogique et les significations que dégage l'exégèse, il montre la permanence d'un désir maternel à l'œuvre dans le fils et dans le comportement de celui-ci devant Dieu.

— Le premier verset introduit déjà les signifiants qui font choc :

« L'homme connut Ève sa femme ; elle devint enceinte, enfanta Caïn et dit : "J'ai acquis un homme avec [l'aide de] le Seigneur". Elle enfanta encore son frère Abel » (Gn 4/1-2). L'essentiel se joue autour d'une seule sonorité signifiante : elle a acquis (« j'ai acquis » : *qanithi*) et son acquisition s'appelle « Caïn » (*qayîn*). Celui-ci tua parce qu'il était « jaloux » (*qena'*). On remarque aussi qu'Ève accueille son aîné par un acte de parole et donc de reconnaissance, tandis qu'elle reste silencieuse pour son second fils.

La médiation d'un ordre tiers passe mal pour Caïn, pris qu'il est dans la structure imaginaire de sa mère, mis par celle-ci en place d'un objet fonctionnant comme un morceau d'elle-même. *Abel au contraire n'est l'objet d'aucune parole maternelle d'accueil et de nomination directe* ; il arrive comme un cheveu ou comme un sujet (!) sur la soupe. Son nom évoque l'inconsistance, le rien : *hèbèl* (souffle, vapeur, buée, fantôme) ; plus tard, l'Ecclésiaste écrira « *habèl habâlîm hakkôl hâbel* » : vacuité, légèreté du souffle, espace inconsistent qu'occupe la buée.

La parole d'accueil de la mère désigne Caïn pour la vie ; le silence de cette même mère désigne Abel pour la mort. Le fils aîné ne fera qu'exécuter le désir maternel car il n'y a pas de place, entre lui et sa mère, pour un tiers paternel et symbolique qui l'inscrive dans le pacte fraternel.

— Dès lors ce désir maternel va se matérialiser, sans qu'ils le « sachent », dans les demandes religieuses des deux frères : Caïn l'agriculteur (celui qui fait), et Abel le berger (celui qui, à l'époque, ne pouvait que laisser faire la nature) font les premiers gestes religieux à travers des offrandes d'action de grâces : l'agriculteur ne peut donner *que ce qu'il fait*, séduire l'Autre par ses œuvres, le capturer par son plein et tuer son frère, *selon le désir maternel*, si celui-ci se trouve en concurrence ; *Abel n'a que son manque à offrir*, et ce manque est justement la place qui est faite à l'Autre.

— Le meurtrier ne peut avoir d'avenir que si son existence se réinscrit dans le pacte : il est d'abord rendu vagabond, errant comme l'était son frère, de l'errance d'un sujet qui n'a pas de lieu où se reposer *pour posséder* : celui

16. Pour cette lecture, je m'inspire largement mais non totalement de J.-F. COLLANGE, *Théologie des Droits de l'homme*, Paris : Cerf, 1989, p. 196 s. Cet exemple biblique et ceux qui suivent sont pris de préférence dans la mesure où le lecteur dispose facilement du texte et peut donc contrôler en s'y reportant.

qui s'appelait aussi « acquis » ne peut survivre qu'en perdant toute « acquisition ». Le cri de sa détresse creuse alors un manque et « YHWH mit un signe sur Caïn pour que personne en le rencontrant ne le frappe ». (Le mot 'oth signifie à la fois « signe » et « lettre ».) Un lettre sur le front de Caïn le pose comme un sujet parmi les hommes. Cette lettre ne peut toutefois s'inscrire sur la chair de Caïn que parce que déjà elle le précédait, parce qu'elle était en YHWH, en cet ordre tiers de la Parole. À partir de cette lettre que Dieu inscrit, le désir de Caïn peut basculer : au lieu de désirer du désir de sa mère, il peut maintenant le faire pour son propre compte.

Une telle lecture peut aider la pastorale à faire évoluer des demandes croyantes d'apparence infantile, mais qui ne font en fait que répéter un infantilisme, ici maternel, qui les précède.

d) Restons encore sur le désir maternel. Nous venons de voir qu'une demande religieuse consciente n'est pas sans attaches avec la continuité d'un désir inconscient antérieur au sujet, désir que certains signifiants occultent et révèlent en même temps, et qu'il n'est pas inutile de mettre à jour. Le désir *n'est le plus souvent que le désir de l'Autre qui poursuit son œuvre sans que le sujet puisse le maîtriser et donc s'en libérer.*

Quiconque lit les *Confessions* de saint Augustin est très vite frappé par la *demande maternelle* que Monique exprime avec clarté et en pleine conscience : qu'Augustin devienne membre de la grande Église chrétienne. D'une certaine manière, Augustin y répond lors de la « conversion » du jardin de Milan.

Toutefois, derrière cette *demande*, Monique *cache un désir inconscient*, qu'elle a pu rêver quelquefois, mais sans que cette activité onirique puisse être verbalisée en clarté : que son fils Augustin vienne la rejoindre dans son désir de virginité, *en s'installant lui-même dans une position de chasteté sexuelle*¹⁷. Le futur théologien n'y manquera pas : se débarrassant cavalièrement de sa concubine et mère de son propre fils, il rejoint Monique à Ostie pour une ultime « vision » religieuse en commun. On sait combien ce désir maternel non élucidé va peser lourd sur la formulation de sa compréhension théologique de la sexualité¹⁸.

Mais on peut aussi mesurer combien ce désir était déjà à l'œuvre dans sa première expérience milanaise : entendant le fameux « *tolle lege* », comptine peut-être chantée par un enfant, Augustin ouvre la Bible et tombe « par hasard » sur Rm 13/12-14. Or ce fin lettré, qui savait lire et déchiffrer des textes difficiles, y entend un appel à la radicale continence sexuelle ! Fallait-il que

17. Cf le rêve de la *regula* in : *Confessions*, livre III, XI, 17.

18. Il est symptomatique que, ce désir étant accompli par son fils, Monique n'ait plus rien à désirer et meure quelques jours après. De même le fils d'Augustin, n'ayant plus de place, ne tardera pas à rejoindre sa grand-mère dans la tombe.

le désir de l'Autre pressât en lui de manière obstinée pour qu'un tel contre-sens exégétique soit possible !

e) Une dernière illustration montrera l'utilité pastorale d'une telle approche. Prenons, comme ultime exemple, le rêve de Joseph en Gn 37/7 : onze gerbes faisant cercle s'inclinent devant la gerbe centrale fièrement dressée.

Sur le plan de la *demande consciente*, la signification est claire que le signifiant « gerbe » exprime et que tout le contexte confirme : *Joseph veut être le préféré du père et disposer du pouvoir sur ses frères* ; une lecture superficielle du rêve va dans ce sens : une gerbe dressée devant qui la fratrie s'incline. Joseph s'acharnera d'ailleurs dans cette prise de pouvoir avec persévérance et astuce et finira par triompher, non sans quelque sadisme (cf la rétention de Benjamin et donc la souffrance morale imposée à son père).

Mais cette demande consciente et le signifiant « gerbe » qui l'exprime trahissent et occultent en même temps *un désir inconscient* que nous pouvons déchiffrer parce que nous connaissons l'histoire ancienne : la gerbe de blé dressée, c'est d'abord *une terre fructifiante* ! La gerbe de blé dressée comme un pénis triomphant, c'est ensuite *la fécondité sexuelle* ! Or ce sont là les deux dimensions de la promesse faite à l'ancêtre Abraham, promesse d'une patrie et d'une descendance, promesse venant sans doute à la rencontre du désir de ce même Abraham. *Le désir ancestral a donc cheminé dans-sous les générations et vient à la fois se dire et s'occulter dans un signifiant à l'œuvre dans le rêve de l'arrière petit-fils*. Ici encore, le désir est d'abord désir de l'Autre qui nous possède mais dont nous pouvons être délivrés partiellement pour désirer à notre tour et en notre propre qualité de sujet.

Il y a gros à parier que si quelqu'un avait alors été capable de ne pas enfermer Joseph dans l'immédiateté de son récit onirique, et donc dans l'espace dominateur de sa *demande*, mais avait pu l'aider à verbaliser son *désir inconscient*, le patriarche n'aurait pas éprouvé le besoin d'inscrire en actes sa demande de pouvoir ; renouvelant et confessant sa confiance au Dieu de la promesse, il se serait évité, et aurait évité à d'autres, bien des tourments.

III – L'APPORT DE LA PSYCHO-ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE À LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

Il est bien vrai que la théologie systématique (dogmatique, éthique, apologétique, philosophie religieuse) dispose d'un domaine propre et de méthodes qui n'ont de comptes à rendre qu'aux Écritures, à la généalogie théologique de la communauté ecclésiale, au contexte culturel, à l'épistémologie générale et, peut-être, à la logique formelle. *Il est hors de question qu'elle se soumette a priori à l'apport clinique de la psycho-anthropologie religieuse comme à une norme supplémentaire.*

Inversement, on peut se demander si ce département théologique peut tranquillement poursuivre l'écriture de sa cohérence sans se soucier des effets quelquefois ravageurs de son langage, dans la mesure où il est investi par le désir de l'homme croyant. Non pas que ce langage soit en lui-même créateur de névrose; mais parce qu'il peut servir de refuge à celle-ci et donc de lieu d'ossification à des symptômes qui, du même coup, sont plus difficilement déplaçables¹⁹.

Passer de l'infantile à l'esprit d'enfance, et donc à un minimum de maturité, implique que chacun convertisse son désir à la finitude: tu n'es pas « comme des dieux », tu ne peux pas tout, tu ne sais pas tout; tu ne pourras pas toujours éviter l'échec, la maladie et, par-dessus tout, la mort. Toutes les pathologies psychotiques, perverses ou névrotiques s'enracinent dans cette impossible ou difficile conversion, bien que dans un rapport différent à ce « manque » qui doit se creuser en nous. Or l'ennui, c'est que le monde du religieux est par excellence le lieu où cette finitude se dénie *en rapportant provisoirement la toute-puissance sur un être divin*, là où elle peut être récupérée par des pratiques, diverses selon les options religieuses. De ce fait, la théologie peut offrir un langage à la résistance de l'infantile en l'homme et donc retarder, voire empêcher, son évolution vers un mieux-être.

C'est donc à partir d'un amoncellement de lectures d'autobiographies et autres textes que les questions suivantes peuvent être posées (je n'en sélectionne que quelques-unes dans le cadre étroit de cet article):

a) Toute écriture théologique magnifiant un Dieu tout-puissant, qui détermine « depuis toujours » les événements du monde et même le salut, efface l'homme comme sujet et conforte *une position perverse du désir*. La tâche du croyant consiste alors à devenir *serviteur de la jouissance* de cet Autre absolu, son bénéfice étant de participer indirectement à cette toute-puissance grâce à sa position d'élus du tout-puissant²⁰.

b) Toute christologie de type néo-arien, où le Christ incarne le Moi Idéal d'un groupe (Jésus moral, porteur du sentiment religieux, socialiste, écologiste, etc), devient servante du désir assomptionniste de l'homme: se diviniser par son faire. La victoire et la divinisation de Jésus sert alors de chiffre à la victoire et à la divinisation de l'homme²¹.

19. C'est d'autant plus facile que si le symptôme est occasion de souffrance quelquefois lourde et invalidante, il est aussi lieu d'une jouissance qui résiste et occasion de bénéfices secondaires non négligeables, comme la prise de pouvoir sur un groupe par exemple.

20. Naturellement, la « jouissance de l'Autre » se dit religieusement « bon plaisir de Dieu ».

21. Il ne s'agit pas d'une affirmation dogmatique mais de ce qui peut se constater « cliniquement » en travaillant par exemple sur la conversion de type « libéral » de Maurice FOURRIER, *À ceux qui cherchent une expérience religieuse*, Paris: Félix Alcan, 1931. Pour ce difficile deuil de la toute-puissance, on peut aussi lire certaines lettres de S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris: Vieux Colombier, 1950.

Seule une christologie qui dit la « descente » de Dieu, et non la « montée » de l'homme, peut échapper à ce risque d'attirer et d'engluer le désir infantile de toute-puissance.

c) Ce danger est aussi couru par des écritures théologiques qui posent l'homme croyant dans un savoir global sur le monde et les arrière-mondes. On pense certes au fondamentalisme qui permet « d'avoir la Parole de Dieu sous la main » ; on pense aussi à certaines formes de charismatisme où l'Esprit, non médiatisé par la « parole externe » des Écritures, confirme toutes les émotions et toutes les demandes subjectives²².

Mais à l'opposé, les théologies du *logos spermatikos*, dans leurs formes modernes, n'échappent pas à un tel risque car elles permettent une cohérence globalisante du savoir sur les pourquoi et les comment de l'action de Dieu dans les autres religions, dans les événements politiques de ce monde, etc²³.

d) L'éthique n'échappe pas à ce danger quand le croyant se constitue un lieu de savoir quasi inexpugnable sur les valeurs. On pense certes à la « loi naturelle » que le récent *Catéchisme* romain a remise en valeur ; mais on fait aussi allusion à l'*éthique créationnelle* de certains courants protestants²⁴.

Dans ce dernier cas, l'éthicien recommence à l'infini, et à propos de toutes les questions, une inlassable exégèse de Genèse 1 et 2, pour y fonder les bases d'une éthique chronologiquement ou logiquement antérieure à toute contamination. Il va de soi que cette *légitimation religieuse* évite à l'éthique les risques du pari ; mais l'exégèse y trouve-t-elle son compte quand E. Fuchs retrouve toute l'éthique sexuelle de l'altérité dans quelques versets²⁵, J.-M. Thévoz les bases du contrat médecin-malade²⁶ et J.-F. Collange les fon-

22. Cf la lecture, comme « présence de l'Esprit », de toute la tradition religieuse coréenne par madame Chung à la tribune du COE (cf *Information-Évangélisation*, mars 1991) : ici le discours religieux fait la synthèse globale d'une histoire et l'infalsificabilité du propos donne libre cours à la maîtrise d'un « savoir » total. N'en déplaise aux admirateurs naïfs, les pieds nus de l'oratrice n'attestent nullement l'humilité du désir qui ne connaît ici ni la loi des faits, ni celle de la preuve, encore moins celle de la lettre scripturaire à laquelle l'Esprit est peut-être lié comme étant son lieu de coupure symbolique.

23. Si ceux qui travaillent en psycho-anthropologie religieuse s'inscrivent souvent, mais non obligatoirement, dans une *théologie de la croix*, ce n'est pas par pur masochisme. C'est pour faire droit à la finitude du savoir théologique, au deuil nécessaire d'une maîtrise de l'*opus alienum Dei*, à l'inscription de la finitude au sein même de Dieu pour couper, autant que faire se peut, les réserves de toute-puissance en quelque lieu que ce soit, etc.

24. Pour la lecture critique de tout magistère transformant la vérité en savoir, je renvoie aux travaux de R. SUBLON et, plus particulièrement, au récent et remarquable recueil d'articles qu'il vient de publier : *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris : Cerf, 1993.

25. E. FUCHS, *Le désir et la tendresse*, Genève : Labor et Fides, 1979.

26. J.-M. THÉVOZ, *Entre nos mains l'embryon. Recherche de bioéthique*, Genève : Labor et Fides, 1990.

dements de nos modernes Droits de l'homme²⁷? Le croyant doit-il s'éviter le tâtonnement sur les valeurs qui caractérise tout être humain²⁸?

e) Le débat sur le *tertius usus legis* trouve place dans ce questionnement. Procédons par courtes étapes :

— Pour Freud, le risque pathologique de l'éthique ne vient pas de ce qu'elle doive se vivre sous la loi de la culture qui se défend. Elle s'origine largement dans le fait que cette loi ne s'enracine pas uniquement dans les nécessités du *mit leben* mais se comprend, imaginativement, comme venant d'une instance mythique : le *surmoi* comme surgen d'un Père Imaginaire tout-puissant. Dès lors, tout échec éthique devant les hommes, qui devrait se vivre dans le repentir, la demande de pardon et si possible la réparation, est en fait vécu *comme offense à cette instance imaginaire, divine pour le croyant*. Le système ne peut alors que réactiver des conflits infantiles souvent handicapants.

— Martin Luther n'a jamais, à ma connaissance, refusé le rôle de la loi dans l'éthique « devant les hommes », mais simplement dans le « devant Dieu » de la foi²⁹. S'il a souvent ignoré un troisième usage, c'est que le *primus usus* lui paraissait largement suffisant : *devant Dieu*, les rapports ne sont jamais médiatisés par la loi normative ; *devant les hommes*, ils le sont toujours³⁰.

— Ce refus du troisième usage, joint à l'insistance sur l'*usus civilis*, permet donc de conserver l'exigence de la norme en éthique, tout en évitant le risque dénoncé par Freud sur la base de ses observations cliniques : pathologiser les manquements devant une instance imaginaire toute-puissante qui serait bafouée par l'échec. La culpabilité devant les hommes ne se transforme alors pas en culpabilité imaginaire devant le Maître tout-puissant de la loi ; du même coup, la dette ne devient pas infinie. Cette culpabilité peut alors être mieux située à sa juste place, sans être prise à la légère par manque de norme puisque le premier usage accomplit sa fonction, mais sans être alourdie par l'écriture théologique qui la ramène vers Dieu, là où la justice ne peut être que « passive » au sens que Luther donne à ce terme.

Le travail sur les textes autobiographiques, mais aussi sur le matériel offert par la « clinique pastorale », montre d'ailleurs que la culpabilité obses-

27. J.-F. COLLANGE, *Théologie des Droits de l'homme*, op. cit.

28. Ces réserves sur les « légitimations bibliques » ne m'empêchent pas d'être par ailleurs largement en accord avec ces auteurs sur les conclusions éthiques qu'ils en tirent.

29. Il va de soi que le deuxième usage est conservé dans le « devant Dieu » car, sans la conscience de péché, il ne peut y avoir conscience d'évangile et de salut. Je ne reviendrai plus sur cette réserve importante.

30. Pour faire bref, je ne peux que renvoyer au développement de Luther sur les « deux justices », texte trop oublié : *Commentaire aux Galates. Œuvres*, t. XV, Genève : Labor et Fides, 1969, p. 21-28.

sionnelle, bien antérieure à toute théologie, s'empare avec ravissement de la loi « divine » pour se solidifier³¹.

— Le risque est d'autant plus grand que la culpabilité obsessionnelle ne traduit pas l'humilité du désir mais au contraire sa mégalomanie : *celui qui vient habiter un discours obsessionnel est coupable et s'abîme dans une apparente humilité parce qu'il est en fait candidat à la toute-puissance de l'autojustification* et que, pour y arriver, il entend séduire le tout-puissant pour que celui-ci le récompense à sa juste valeur ; c'est d'ailleurs pour cela qu'il doit poser la toute-puissance de l'auteur de la loi. Mais du même coup, l'exigence de cette instance devient infinie et le coupable est toujours en dette. Pire, quand le Dieu de la loi atteste son amour par son pardon, il ne fait qu'augmenter cette dette et donc le nécessaire surcroît d'effort du fidèle pour le séduire. Cercle vicieux dans lequel s'inscrit l'impossible deuil obsessionnel de la finitude et que Paul nous a bien décrit dans l'incomparable passage de Romains 7 !

— Dans un récent travail sur le Sermon sur la Montagne, E. Fuchs montre que le *tertius usus* matthéen est nuancé et compatible avec le *sola fide*³². Je ne conteste pas son exégèse qui me semble fine à bien des égards — encore que j'attende toujours la démonstration que Mt 7/21-27 soit compatible avec la norme matérielle de la Réforme et avec Rm 3/21-28 par exemple. En fait, la question posée par la psycho-anthropologie religieuse n'est pas tant exégétique que « clinique » : cette éthique « déductive » que Fuchs tire de sa lecture matthéenne peut s'avérer à la rigueur adéquate pour un homme décrit *in vitro* ; mais voici qu'elle se distord quand elle est assumée par un homme *in vivo*, là où il est aux prises avec son désir. Tous les exemples étudiés — et certes des quantités innombrables sont encore à examiner — montrent que le *tertius usus* obsessionalise l'éthique parce qu'elle transforme tout échec moral en offense à un Tiers Imaginaire inévitablement posé dans la toute-puissance.

La théologie luthérienne des *deux justices* décrite ci-dessus n'a-t-elle pas une position plus libérante ? Les rapports à Dieu y impliquent une *justice passive* que ne médiatise aucune loi normative ; les rapports aux hommes ap-

31. Je veux bien croire à la rigueur que Calvin ait évité ce piège, mais je ne suis pas sûr qu'il n'ait pas ouvert la voie à l'obsessionnelle vérification de l'élection dans les comportements ; mais aussi au « perfectionnisme » de certains aspects du puritanisme et du méthodisme. Autrement dit, si l'éthique théologique peut argumenter à partir d'un certain équilibre calvinien, lequel reste pour moi à vérifier de plus près, je ne suis pas sûr qu'elle n'ait pas à tester l'opérationalité de celle-ci dans la suite de l'histoire, là où la psycho-anthropologie déplore certaines retombées.

32. Cf R. BÉLANGER - S. PLOUDRE (dir.), *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris : Cerf, 1992. (L'auteur m'a lu trop rapidement : je n'ai jamais dit que Matthieu ne connaissait pas un troisième usage – j'ai même affirmé le contraire –, mais que celui-ci était peu compatible avec Paul et posait des problèmes à la pastorale chrétienne, d'où la nécessité de le réinterpréter.)

pellent du même coup une *justice active* qui exige un travail sur le *primus usus*. La culpabilité peut alors être traitée pastoralement en elle-même sans être alourdie par une dimension d'offense à une divinité toute-puissante et législatrice. Gain supplémentaire : aucune garantie ultime de savoir ne vient conférer au croyant un surcroît de puissance dans le discernement des valeurs.

*

Deux remarques pour conclure :

a) On pourrait être étonné que je n'aie pas insisté sur l'aide que cette discipline peut apporter à la théologie pratique : est-ce utile, tellement cela va de soi ? Pour la cure d'âme certes, mais aussi pour la prise en compte du *retour* de la catéchèse, de la prédication, de l'ecclésiologie, etc. J'ai par ailleurs essayé de travailler sur la prière et « ce qui se passe en l'homme » quand celui-ci intercède et loue ; je ne peux ici qu'y renvoyer³³.

b) Si la *psychologie religieuse*, inaugurée en début de siècle et à laquelle j'ai rendu hommage, entendait déboucher sur des savoirs, la psycho-anthropologie religieuse, prenant acte de la clinique analytique, ne peut plus se situer sur ce terrain et déboucher sur des classements, mêmes typologiques. Il s'agit pour elle d'écouter un discours, de repérer les frémissements d'un désir sous les signifiants, mais en aucun cas de se fermer sur un savoir.

Du même coup, elle ne se constitue pas comme une norme supplémentaire de la théologie systématique ; elle entend rester interpellatrice, porteuse d'une invitation à ne pas perdre de vue que l'*humanum* ne se déduit pas uniquement, et de manière idéologique, d'un raisonnement, fût-il scripturaire, mais qu'il se lit aussi et surtout *in vivo* : l'énonciateur et l'auditeur de la théologie ne sont pas neutres, mais pris dans les mailles du désir de l'Autre et de leur propre désir, les deux étant largement inconscients.

Dès lors, les discours religieux et théologiques doivent éviter de donner prise à des captures qui augmentent la résistance aux déplacements libérateurs de ce désir.

Jean ANSALDI

IPT : Faculté de Théologie de Montpellier

33. J. ANSALDI, *Prier aujourd'hui. De l'infantile à l'esprit d'enfance*, (Sentiers de Villeméjane 1), Valleraugue : Sœurs protestantes de Valleraugue, 1990.